



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**DEL TERRITORIO IMAGINADO GUNADULE AL TERRITORIO HABITADO  
GUNAYALA (PANAMÁ)**

**TESIS**  
**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:**  
**MAGÍSTER EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**PRESENTA:**  
**STIVEN RIOS VANEGAS**

**TUTOR PRINCIPAL**  
**BORIS MARAÑÓN PIMENTEL**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS**

**CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DE 2020**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



*La abstracción y concreción del razonamiento difieren en cada sistema cognitivo. El conocimiento está basado en teorías, postulados y leyes sobre el mundo, por lo tanto, se supone que es universal y robustecida mediante autoridad. La sabiduría se basa en la experiencia concreta y en las creencias compartidas con los individuos acerca del mundo circundante, y es mantenida y robustecida mediante testimonios.*

Víctor M. Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2014, pág. 101)



## **Agradecimientos**

Hacer esta investigación fue posible gracias al apoyo, acompañamiento y disposición de diferentes personas. Es este un trabajo que compila diferentes aportes, quizá en el momento parecieron mínimos, pero sin ellos, los alcances y logros no hubieran sido los mismos. Por eso, aprovecho este espacio, no menos importante dentro del contenido mismo, para agradecer y destacar esos esfuerzos valiosos traducidos en este ejercicio académico.

Extiendo mis agradecimientos al pueblo mexicano que me recibió en su país para vivir esta experiencia académica, donde además pude degustar de sus platos, vivir sus fiestas y conocer lo bonito de sus gentes.

A la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y al Posgrado en Estudios Latinoamericanos, quienes me dieron la oportunidad de formarme en tan prestigiosa institución académica. En especial, a los profesores quienes pusieron a mi disposición un banquete de conocimiento y contribuyeron a perfilar cada vez más esta investigación.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) de México por el apoyo económico en la modalidad de beca que me permitió llevar a cabo mis estudios.

A la Universidad de Panamá, en especial a la Doctora Fermina Santana y al profesor Bernal Castillo por su respaldo y orientación en la realización del trabajo de campo y a Nadisop Pérez quien me ayudó a traducir y posibilitar la comunicación durante el trabajo de campo.

Al Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna, en especial a su director Geodisio Castillo y las integrantes del equipo de trabajo Rosabel Morales y Mercebeth Garrido.

A la población que me acogió y me permitió conocer su realidad para ser documentada en este trabajo, especialmente a la comunidad de San Ignacio de Tupile y Gardi Sugdub.

A las 17 personas que con sus relatos aportaron a darle sentido y forma a esta investigación, además de los jóvenes que participaron del ejercicio de cartografía.

A la tutoría del Doctor Boris Marañón Pimentel.

A los lectores y jurados de este trabajo Ana Luisa Guerrero Guerrero, Rodrigo Páez Montalbán, José Gasca Zamora y a Jaime Andrés Peralta Agudelo .

Un agradecimiento inmenso a mi familia, quienes desde Colombia me han apoyado en mis proyectos y, a pesar de la distancia, me han brindado su compañía.

Otro agradecimiento inmenso a las personas que me abrieron las puertas de sus casas y con quienes he vivido, compartido e intercambiado experiencias durante mi estancia en México, quienes han sido mi apoyo directo en este proceso complejo de adaptación intercultural y de superar tantos retos que impone el día a día, ellos, que son de todas partes y de ninguna, saben quiénes son.

Finalmente, una disculpa a quienes no haya mencionado y que hicieron parte de este proceso.

A todos, muchas, pero muchas gracias.



**Imagen 1.** Isla San Ignacio de Tupile (septiembre de 2018)





## Contenido

<b>Agradecimientos</b> .....	5
<b>Introducción</b> .....	15
Referentes teóricos y conceptuales.....	22
Colonialidad y descolonialidad del imaginario .....	36
Los gunas y algunos referentes históricos asociados .....	47
Precisiones teóricas y orden expositivo.....	62
<b>Capítulo I. Gunadule: un imaginario en resistencia</b> .....	67
El imaginario social guna, los saberes y los secretos.....	87
Elementos coloniales y descoloniales en el imaginario guna .....	96
<b>Capítulo II. “Un indio sin tierra es un indio muerto”</b> .....	105
<i>Nega</i> (casa) y <i>yala</i> (montaña) .....	120
Organización política y social de los gunas: autonomía y autogobierno en la autoridad pública colectiva .....	128
<b>Capítulo III. La lucha por la autonomía Gunadule</b> .....	139
Los antecedentes de la Revolución de 1925 .....	146
La “autonomía” y sus conflictos para los gunas de Gunayala .....	152
La autonomía indígena en la legislación panameña.....	159
<b>Capítulo IV. De intercambios, adaptaciones y resistencias</b> .....	169
La economía guna en el sistema de mercado mundial .....	178
Los problemas persistentes: frontera, territorio y ambiente.....	188
Saberes gunas y educación “nacional” .....	197
“ <i>An nuedgudl</i> ” (estoy viviendo bien) .....	207
<b>Conclusiones</b> .....	219
<b>Epílogo. Cartografía de Gardi Sugdub (Gunayala)</b> .....	229

Definiciones .....	229
Mapa sociocultural de Gardi Sugdub .....	232
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	239
<b>Entrevistas</b> .....	251

## Índice de imágenes

<b>Imagen 1.</b> Isla San Ignacio de Tupile .....	7
<b>Imagen 2.</b> <i>Yala Burba</i> —Espíritu de la Tierra— (por Pedro Félix) .....	13
<b>Imagen 3.</b> Congreso General de la Cultura Guna (San Ignacio de Tupile) .....	65
<b>Imagen 4.</b> Muelle de San Ignacio de Tupile .....	69
<b>Imagen 5.</b> Encuentro en la Casa de Congreso — <i>Onmaggednega</i> — .....	73
<b>Imagen 6.</b> <i>Suwaribgan</i> .....	75
<b>Imagen 7.</b> Mola, vestida por Briseida Iglesias .....	77
<b>Imagen 8.</b> Taller con jóvenes a cargo de Briseida Iglesias y Pedro Félix .....	83
<b>Imagen 9.</b> Iglesia católica en San Ignacio de Tupile .....	99
<b>Imagen 10.</b> Iglesia bautista en San Ignacio de Tupile .....	100
<b>Imagen 11.</b> Entierro guna (San Ignacio de Tupile) .....	103
<b>Imagen 12.</b> Cementerio guna de San Ignacio de Tupile .....	123
<b>Imagen 13.</b> Utensilios de cocina en cementerio guna (San Ignacio de Tupile) ..	123
<b>Imagen 14.</b> Casas gunas (San Ignacio de Tupile) .....	126
<b>Imagen 15.</b> Bandera de Gunayala y de la Revolución Tule .....	137
<b>Imagen 16.</b> Puente entre Yandup y Aggwanusadub .....	149
<b>Imagen 17.</b> Comunidad de Aggwanusadub .....	149
<b>Imagen 18.</b> Banderas en la Casa del Congreso (San Ignacio de Tupile) .....	158
<b>Imagen 19.</b> Cocos en San Ignacio de Tupile .....	167
<b>Imagen 20.</b> Casa de la Chicha — <i>innanega</i> — .....	173
<b>Imagen 21.</b> Vasijas de barro para fermentar chicha en <i>innanega</i> .....	173
<b>Imagen 22.</b> Puerto Gardi Sugdub .....	175
<b>Imagen 23.</b> Embarcaciones para la pesca .....	179
<b>Imagen 24.</b> Islas para el turismo en Gunayala .....	181

<b>Imagen 25.</b> Relleno en San Ignacio de Tupile .....	192
<b>Imagen 26.</b> Escuela en San Ignacio de Tupile .....	199
<b>Imagen 27.</b> Escuela en Gardi Sugdub.....	200
<b>Imagen 28.</b> Salones y placa deportiva de la escuela de Gardi Sugdub.....	200
<b>Imagen 29.</b> Navegar en el río .....	217
<b>Imagen 30.</b> Navegar en el mar .....	227
<b>Imagen 31.</b> Ejercicio de cartografía en Gardi Sugdub .....	237
<b>Imagen 32.</b> Cacao en San Ignacio de Tupile.....	238

### **Índice de figuras**

<b>Figura 1.</b> Mapa de comunidades gunas en Panamá y Colombia .....	49
<b>Figura 2.</b> Mapa de la comarca Gunayala .....	68
<b>Figura 3.</b> Mapa del Chocó Biogeográfico y el Tapón del Darién .....	114
<b>Figura 4.</b> Organigrama político y social de la comarca Gunayala .....	132
<b>Figura 5.</b> Mapa de La Barriada, lugar para el traslado de Gardi Sugdub .....	195
<b>Figura 6.</b> Mapa de Gardi Sugdub según representación de jóvenes.....	232

### **Índice de tablas**

<b>Tabla 1.</b> Poblaciones gunas en Panamá .....	48
<b>Tabla 2.</b> Poblaciones gunas en Colombia .....	48





Imagen 2. Yala Burba —Espíritu de la Tierra— (por Pedro Félix, septiembre de 2018)



## Introducción

*Nuestra historia no viene de Europa ni tampoco por el estrecho de Bering como nos tildaron los malos historiadores, que erran sus anales encubriendo su mente.*

Pedro Félix Martínez (2018)<sup>1</sup>

Durante el Congreso de la Cultura Guna, realizado en la Isla San Ignacio de Tupile de la comarca Gunayala (Panamá) a finales de septiembre de 2018, Ivone, una de las anfitrionas de la casa en la cual fui acogido, me contó cuando su hijo la llevó a probar el mojito. Él es auxiliar de vuelo y la invitó a degustar uno de los cocteles cubanos más difundidos en el mundo, preparado a base de ron blanco, hierbabuena o menta, azúcar y agua gasificada. Cuando tomó el primer sorbo, su expresión fue de desagrado, sentía beber jabón, pues la *bisep* (hierbabuena) es utilizada en Gunayala y demás poblaciones gunas para lavarse las manos luego del consumo de alimentos. La planta es sumergida en un recipiente con agua en el cual se introducen las manos para ser frotada en los dedos y en las palmas de las manos.

Cada individuo y colectividad va a tener una experiencia subjetiva de la realidad con la cual se relaciona; es decir, el mundo se experimenta según las vivencias previas, las ideologías, los valores, los relatos históricos y las creencias, todos estos alojados en el imaginario, la memoria histórica y los saberes científicos y no científicos que se recuerdan, construyen y reconstruyen constantemente según los procesos de intercambio y contacto con los elementos del mundo que se habita y con otros individuos o colectivos sociales, configurándose así una subjetividad que constantemente se actualiza.

---

<sup>1</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.



El territorio, como categoría de análisis, en este caso, se aborda a partir de dos puntos de partida que son el “territorio imaginado” y “territorio habitado”. Esta separación no obedece a divisiones categóricas estrictas, más bien se apela a dos situaciones que se encuentran al momento de una experiencia. El imaginario se entiende como la construcción simbólica inmaterial de la realidad que permite una asimilación, interpretación y relacionamiento con los elementos del mundo tangible e intangible, mientras que el habitar, como experiencia material —de acción—, va a permitir una lectura y relectura de lo conocido, a su vez de una asimilación inmaterial de lo desconocido para insertarse en el imaginario, complementarlo, afianzarlo, transformarlo o reconstruirlo.

Para la presente investigación la pregunta es por los significados asociados al territorio dentro del imaginario específico de la población guna y su experiencia subjetiva y material de territorialización de lo que se ha llamado la comarca Gunayala en Panamá. Referirse al territorio trasciende lo físico de un espacio o lugar sobre el cual se construye un hogar y donde se resguardan unos recursos naturales que satisfacen las necesidades de los colectivos. Cada comunidad lo ha definido desde sus realidades particulares, por lo cual alude también a una construcción simbólica y subjetiva, a una forma particular de existencia y expresión de la vida, a una elaboración histórica para la identificación y la identidad y a un ejercicio de soberanía, movilización y defensa (Segato, 2006, pág. 76). Territorio es espacio imaginado, poblado de sentidos, percepciones, creencias y representaciones. Es socialmente construido e interpretado por una colectividad en un momento determinado de su historia. En este sentido, la investigación trata de dar cuenta de conflictos de subjetividades, imaginarios y memorias históricas y de sentidos sobre la vida, considerando una subjetividad colonial global y una subjetividad específica —en este caso, guna— que al mismo tiempo son conflictos entre materialidades.

Para llevar a cabo este acercamiento se visitó la comarca Gunayala durante uno de los encuentros comunitarios más importantes, el Congreso General de la Cultura Guna, llevado a cabo entre el 26 de septiembre y el 2 de octubre del año 2018 en la isla San Ignacio de Tupile. Así mismo, se realizó una visita de trabajo de campo a la isla Gardi Sugdub del 11 al 14 de octubre del mismo año. En Ciudad de

Panamá se estableció contacto con miembros del Congreso de la Cultura Guna, a través del Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna, y con el Viceministerio de Asuntos Indígenas de Panamá, dependencia del Gobierno nacional para tratar los asuntos asociados a los pueblos indígenas en el país.

Como metodología de investigación se tomó de los métodos etnográficos la observación y, sobre todo, la entrevista para indagar sobre la concepción que se tiene del territorio por los gunas, acudiendo a personas de la comunidad, líderes comunitarios y líderes espirituales, teniendo como premisa darle lugar a las percepciones gunas del mundo para, a partir de ahí, representarlo y vivirlo; en suma, de subjetivar el territorio. También, en la Escuela de Gardi Sugdub se hizo un ejercicio de cartografía<sup>2</sup> con jóvenes de los últimos cursos de bachillerato con el fin de elaborar, a partir de una representación gráfica y un ejercicio de definición de términos, la percepción que en el momento de realizar la actividad (octubre de 2018) tenían de algunos elementos asociados al territorio.

Es importante destacar que la revisión documental fue esencial para la investigación, pues permitió hacer una triangulación de la información empírica con documentos históricos. Se acudió a los relatos elaborados por los mismos gunas y a las investigaciones elaboradas por sus investigadores para recuperar los significados que dan al mundo que habitan y sus formas de la historia las cuales no suelen ser lineales, más bien son relatos en una temporalidad cíclica que superpone el presente, el pasado y el futuro como tiempos que en un mismo tiempo se viven, se construyen y se reconstruyen.

También, se revisaron algunos de los relatos históricos elaborados por investigadores y académicos externos a la comunidad quienes recuperaron documentos elaborados por los cronistas de indias y otra información histórica para relatar la experiencia de la población guna en una temporalidad cronológica; así mismo, se revisaron documentos normativos para identificar cómo se asumen,

---

<sup>2</sup> García *et al.* (2002) señalan que la cartografía como metodología permite “identificar lugares que se hallan más allá del mundo conocido, es decir mundos intra e intersubjetivos, espacios habitados, deshabitados y transitados, espacios de sueños y de deseos; observando los mapas que cada sujeto traza a lo largo de su diario vivir, en donde los sujetos expresan sus mundos a través de una serie de claves que hacen comprensible el universo que conoce y el cómo se conoce” (pág. 68).

desde una visión sustentada en la colonialidad, a las poblaciones indígenas en las formas del Estado panameño.

Este trabajo, aunque se nutre de la postura de diferentes autores quienes han generado discusiones en torno al tema que se investiga, se toma como categoría analítica principal la “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano (2001b; 2000), quien plantea como elementos de la subjetividad al “imaginario social”, “la memoria histórica” y “el conocimiento”, los cuales desde una intersubjetividad mundial llevó a que paradigmas hegemónicos se impusieran y dominaran las subjetividades de las poblaciones indígenas de América Latina desde los tiempos de la colonia hasta la actualidad, apelando a patrones de poder tanto materiales (violencia física) como inmateriales (subjetivos).

Otros conceptos esenciales para esta investigación son “territorio” como “categoría espesa” que presupone un espacio geográfico apropiado por un proceso de territorialización, materializando una tipología social con un orden y una configuración territorial determinadas como una forma discursiva de aprehensión del espacio (Segato, 2006; Porto-Gonçalves, 2009); “autonomía” y “autodeterminación”, desde los análisis realizados por Luis Villoro (1998a, 1998b) y Mario Magallón (2015), quienes plantean la posibilidad de que una población específica, en este caso indígena, se autorregule y se autogestione según sus marcos de realidad, apostándole a la autorrealización de la vida según sus marcos subjetivos. También se tienen en cuenta los conceptos “nuevo horizonte de sentido” y “buen vivir”, para buscar en la experiencia de vida guna otras formas subjetivas de habitar el planeta que permitan una experiencia de vida por fuera del sistema moderno-colonial capitalista (Quijano, 2010; Marañón Pimentel, 2014).

Es necesario aclarar que este acercamiento a la experiencia cultural guna no pretende dar definiciones, descripciones o posturas últimas y finales; lo que se plasma aquí tiene la limitación de ser narrado por alguien externo a la comunidad, quien además no habla la lengua guna; todo el proceso de investigación se hizo mediado por el español, idioma conocido y dominado por la mayor parte de los gunas, pero el cual no deja de ser la segunda lengua. Al traducir una experiencia de un idioma a otro, que no es solo trasladar un diálogo de un idioma a otro sino llevar

toda una estructura de pensamiento dado por la misma naturaleza de una lengua a ser proyectada en narraciones en otro idioma, puede llevar a variaciones en la percepción de la realidad de lo que se pretende traducir y a traslados equivocados de los universos simbólicos y subjetivos. A pesar de esta limitación, es necesario comenzar a insertar en la historia de la humanidad los “otros” relatos que quedaron invisibilizados y ocultos en lo desconocido, lo asombroso o lo increíble, pues la elaboración de las diversas memorias sobre los procesos de la humanidad se realizó desde el poder triunfante y privilegió la experiencia de los grupos sociales hegemónicos, contando sus prácticas, procesos, guerras, conquistas y logros, acudiendo a métodos historiográficos desarrollados a partir de subjetividades particulares en las cuales prevalecieron concepciones específicas sobre la vida humana y perspectivas universalistas sobre el destino o el futuro que debía alcanzar la humanidad.

Los procesos de grupos pequeños y minoritarios, como las poblaciones indígenas de América Latina, quedaron en un lugar rezagado, principalmente, porque fueron vistos desde el eurocentrismo y las experiencias de contacto como los “otros”, y contados acudiendo a métodos y cosmovisiones parciales de Occidente que llevaron a cabo juicios en contra de sus prácticas, incluso, adjudicándoles adjetivos como “bárbaros” o “salvajes”, de tal forma que su misma humanidad quedó subyugada y, en consecuencia, dominada, iniciando y perpetrando procesos para lograr su extinción o métodos para llevarlos hacia una “evolución” o transformación que los hiciera, en algún momento, seres “civilizados”.

En la actualidad, desde algunos sectores de la academia se está dando la lucha por descolonizar el pensamiento y a partir de allí encontrar resignificaciones a la realidad, como señala Edgardo Lander en el texto de Porto-Gonçalves (2009):

La actual crisis del patrón civilizatorio occidental, que se fue imponiendo en el sistema mundo colonial-moderno a lo largo de los últimos cinco siglos, debe entenderse como la crisis de un modo de conocer. No son posibles alternativas a esta civilización sin *saberes otros*, alternativos (pág. 10).

En la historia latinoamericana ya se han dado luchas que dan lugar a resignificaciones, a partir de las cuales los “pueblos originarios” ganaron visibilidad y plantean la discusión en torno al “territorio” y las “territorialidades”, como un camino hacia el reconocimiento de otras formas de vida, otros saberes y otras alternativas de negociación en el escenario político. El gran reto, como indica Porto-Gonçalves (2009) es “la interdisciplinaridad e incorporar otros saberes producidos a partir de otras matrices de racionalidad y que no son disciplinarios. Son otros saberes que fueron desarrollados por poblaciones que, hasta ahora, descalificamos como no portadores de conocimientos” (p. 254).

Hay que romper con los paradigmas y la tradición de la ciencia occidental convencional y de los procesos por homogeneizar el mundo y la existencia desde su visión eurocéntrica. Es tiempo de reconocer que existen otras formas de relacionarse con el mundo, otras formas de darle orden a la sociedad, otras propuestas para estructurar la justicia y una diversidad de proyectos de futuro y de mundo deseado que deben tener un espacio para su realización. Como señalan Toledo y Barrera-Bassols (2014), se debe reconocer la existencia de otras modalidades de relación con la naturaleza originadas hace miles de años, “modalidades de articulación con la naturaleza” presentes “en las cerca de 6.000 culturas no occidentales (los pueblos indígenas)” todavía existentes “en las áreas rurales de aquellas naciones que, por resistencia o marginación, han logrado resistir o evitar la expansión cultural y tecnológica del mundo industrial” (pág. 69).

La superación de la crisis de la civilización moderna solamente se logrará con un cambio de paradigma. Y un cambio de paradigma significa no solo un cambio radical de valores, sino otra visión del mundo o de mundos; de las relaciones entre los hombres y la naturaleza; de las relaciones entre humanos y no humanos; y de las relaciones entre los hombres mismos. En la América Latina contemporánea, los modos alternativos de mirar el futuro parecen nutrirse de los valores, cosmovisiones, prácticas y formas societarias de los pueblos indígenas, que no solamente logran resistir los embates de la modernidad basada en los principios del neo-liberalismo (el capitalismo en su fase corporativa y extractivista), sino que los enfrentan, remontan y desafían, tanto en su dimensión material como en el campo de las ideas,

valores y principios filosóficos. Este proceso de resistencia, que va más allá de las modalidades que toman los nuevos gobiernos progresistas de la región, conduce de lleno a una época de recuperación de la memoria colectiva, pues conforme la modernidad se fue acentuando, se fue perfeccionando un 'mundo instantáneo', desprovisto de recuerdos; una sociedad amnésica (Toledo & Barrera-Bassols, 2014, pág. 17).

Los procesos de lucha y movilización, la vida misma de las poblaciones indígenas son experiencias que deben ser testimoniadas a partir de su subjetividad (saber científico y no científico, imaginario y memoria-recuerdos) para intentar generar alternativas ante la crisis de la modernidad-colonialidad o, por lo menos, intentar un mundo donde haya lugar para los saberes de "todos" y apostar por experiencias distintas de construcción de sociedad, comunidad e individualidad por fuera de lo que los sistemas políticos, económicos e ideológicos dominantes han impuesto.

Como una forma de defensa, incluso, como un elemento que sustenta las luchas y movilizaciones sociales, la memoria juega un papel importante, pues es la que da sentido a la experiencia de un colectivo. La memoria es fundamental en la configuración de lo subjetivo, y, al estar en esencia constituida por lo temporal de la experiencia particular, permite reconstruir y representar un pasado para significar las experiencias del presente y proyectar el futuro.

Es compleja la tarea de abandonar los prejuicios para intentar comprender otras formas de concebir el mundo; el proceso exige, en muchos de los casos, llevar a las poblaciones "indígenas" a apropiarse de un idioma que no es el de ellas o correr el riesgo de tener interlocutores. En ese proceso, también es importante entender que no todo es susceptible de pasar la frontera de lo "secreto", pero las luchas, las experiencias y las "tradiciones" deben ser narradas superando el lugar de lo "folklórico" y lo "espectacular", para lograr una memoria que englobe relatos de otras formas de vida posibles que le dan sentido a la existencia a partir de otras relaciones de poder y de racionalidades no instrumentales liberadoras entre los humanos, además solidarias con la Madre Tierra.

## Referentes teóricos y conceptuales

Aníbal Quijano (2008) identifica el “imaginario social”, la “memoria histórica” y el “conocimiento” como elementos fundamentales para la configuración de la subjetividad, siendo esta la cual posibilita a los individuos o a las colectividades dar significado y sentido a los elementos del mundo en el cual habitan, estructurando, de esta forma, una percepción propia de la realidad.

“La gente experimenta el mundo desde una posición particular” (Aquino Moreschi, 2013, pág. 266); se configura una subjetividad la cual va a mediar o determinar las relaciones. Según Aquino Moreschi (2013), citando a (Brah, 1996), los estudios culturales van a entender la subjetividad como el espacio donde se desarrollan los elementos que dan sentido a la relación de los sujetos con el mundo (Aquino Moreschi, 2013, pág. 266). La misma autora va a retomar la definición de Bourdieu (2007), quien va a concebir la subjetividad o “la producción de sentido en las prácticas sociales” como el “principio de la no conciencia” donde la experiencia inmediata no va a dar un significado directo del mundo, más bien, el sentido de las acciones del sujeto no son propiamente del sujeto si no, como subraya Quijano (2001a) del sistema de relaciones sociales y de poder en el cual están insertas, además de la trayectoria histórica diferencial que también contribuye a cambiar, negociar y enriquecer los sentidos de lo percibido como realidad.

En este marco de referencia, las acciones asociadas a la producción de sentido por parte del sujeto no son el resultado de su experiencia inmediata con el mundo, sino que van a ser significados mediados por estructuras internalizadas, las cuales se constituyen como un “sistema de disposiciones”<sup>3</sup> que motivan los actos, pensamientos y sentidos de los sujetos de forma coherente con la estructura en la que se socializaron (Aquino Moreschi, 2013, pág. 268). Dentro del campo de la sociología, esa subjetividad se ha entendido como “el proceso de producción de significados de los individuos (sujetos, actores, agentes)” al interactuar con otros

---

<sup>3</sup> Este sistema de disposiciones es lo que va a llamar Bourdieu (2007) “*habitus*” (Aquino Moreschi, 2013, pág. 268).

significados en el marco de determinados espacios sociales, sean estructuras, sistemas o campos (Aquino Moreschi, 2013, pág. 271).

Desde una postura zemelmiana, “la subjetividad articula dimensiones como la memoria, la cultura, la conciencia, la voluntad y la utopía”, para expresar la apropiación de la historicidad social mientras se le confiere sentido y animan su potencialidad. Zemelman genera el concepto de “subjetividad social constituyente” como una articulación de tiempos y espacios de carácter histórico-cultural al aludir a la creación de necesidades particularizadas en momentos y lugares diversos y al surgimiento de proyectos de futuro (González Terreros, Aguilera Morales, & Torres Carrillo, 2013, pág. 53; Sierra Pardo, 2015, págs. 121-122). “Toda práctica social conecta pasado y futuro en su concreción presente, ya que siempre se mostrará una doble subjetividad: como reconstrucción del pasado (memoria) y como apropiación del futuro, dependiendo la constitución del sujeto de la articulación de ambas” (Zemelman, 1996, pág. 116).

Alfonso Torres Carrillo (2000) considera que la categoría de subjetividad remite a instancias y procesos de producción de sentido por los cuales tanto individuos como colectivos sociales construyen y actúan sobre la realidad, mientras se constituyen como tales. La subjetividad “involucra un conjunto de normas, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes, cognitivas, emocionales, volitivas y eróticas, desde (las) cuales los sujetos elaboran su experiencia existencial y sus sentidos de vida” (pág. 8). Torres Carrillo (2006, pág. 91), citado por Claudia Patricia Sierra Prado (2015) contempla que la subjetividad cumple simultáneamente tres funciones: “cognitiva (como esquema referencial, posibilita la construcción de la realidad), práctica (desde ella los sujetos orientan y elaboran su experiencia) e identitaria (aporta los materiales desde los cuales los individuos y colectivos definen su identidad y sus pertenencias sociales)” (pág. 123). El mismo autor identifica también algunas cualidades de la subjetividad, las cuales son “su carácter simbólico, histórico y social; así como su naturaleza vinculante, magmático, transversal, tensional y de alteridad” (pág. 91).

La subjetividad asociada al proceso de “producción” de significados no puede ser reducida a la cultura, que alude a la “acumulación social” de significados (Sierra



Pardo, 2015, pág. 121). De la Garza (2001) plantea que existen “campos de la subjetividad”, los cuales define como espacios diversos para la construcción simbólica con elementos acumulados para dar sentido socialmente (pág. 95). “Se trata de campos como el del conocimiento, el de las normas y valores, el del sentido estético, el del sentimiento como fenómeno social y el del razonamiento cotidiano” (Sierra Pardo, 2015, pág. 121).

El imaginario, como construcciones simbólicas o imágenes del mundo, es una de las bases que va a moldear las formas de la subjetividad al momento de las interacciones y los relacionamientos con el entorno y todos sus componentes, como lo son con los demás individuos, sean miembros o no de la misma colectividad social, el territorio y los diferentes elementos constituyentes de este. En este sentido, el imaginario está constituido por una serie de representaciones, elementos simbólicos e ideologías que conforman un sistema de creencias, valores y principios sobre el cual los individuos cimentan la experiencia de la vida y representan y comprenden el mundo. Ese sistema puede variar en cada sujeto y va a estar enmarcado en las construcciones que desde la experiencia histórica ha hecho la comunidad o la colectividad a la cual se pertenece o en la cual se desarrolla el individuo.

La realidad comienza como una representación mental antes de convertirse en algo concreto cuya presencia final pasa a formar parte del imaginario social (Colombres, 2008, pág. 7). El imaginario puede ser comprendido en dos niveles: el imaginario individual y el imaginario colectivo, los cuales están intrínsecamente relacionados, pues el individuo desarrolla su experiencia existencial dentro de una colectividad. El individuo es una creación social en su forma social histórica, esto último como condición “intrínseca” para la existencia del pensamiento y la reflexión (Castoriadis, 1997, págs. 3-4).

El imaginario se caracteriza por su “condición de conjunto asistemático de imágenes de distinta naturaleza y procedencia, las cuales pueden colisionar entre sí tanto en la mente de un individuo como en la vida social, resistiéndose a ser englobadas en sistemas rígidos” (Colombres, 2008, pág. 8). Para Cornelius Castoriadis, el imaginario es una creación constante de figuras, formas e imágenes;

además, es una creación social, histórica y psíquica (Sierra Pardo, 2015, pág. 118). El imaginario es “una cuasi totalidad cohesionada por las instituciones (lenguaje, normas, familia, modos de producción) y por las significaciones que estas instituciones encarnan (tótems, tabúes, dioses, Dios, polis, mercancía, riqueza, patria, etc.)” (Castoriadis, 1997, pág. 4).

El imaginario social corresponde entonces a la creación y la recreación constante de significaciones y construcciones simbólicas que dan sentido a la existencia y se constituyen en referentes para leer la realidad, actuar en ella y representarla simbólicamente. Lo imaginario estructura la vida social, según Castoriadis, en dos dimensiones del imaginario (instituyente e instituido) que operan configurando características, dinámicas y sentidos que instituyen la realidad misma (Sierra Pardo, 2015, pág. 119). El “imaginario instituyente” corresponde a “la obra de un ente colectivo humano que crea significaciones nuevas que subvierten las formas históricas existentes” y, el “imaginario instituido”, a un “conjunto de instituciones que encarnan esas significaciones y les confieren realidad sean ellas materiales o inmateriales” (Poirier, 2006, págs. 62-63). La “institución” “tiene un sentido amplio que incluye normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos tanto para afrontar las situaciones de la existencia y orientar la acción, como para construir al individuo mismo (Sierra Pardo, 2015, pág. 118).

Las significaciones surgidas de los imaginarios sociales crean un mundo propio para una sociedad en particular; conforman en la psique de los individuos una “representación” del mundo que incluye a la sociedad misma y su lugar en ese mundo (Castoriadis, 1997, pág. 9); son creaciones libres e inmotivadas del colectivo anónimo, pero con restricciones. Castoriadis (1997) señala cuatro niveles de esas restricciones: las “externas” asociadas a la constitución biológica del ser humano, pues la sociedad es condicionada por su hábitat natural y es deber de la institución social recrear esta dimensión en su “representación” del mundo y de sí misma. En cuanto a las restricciones “internas”, indica que “provienen de la ‘materia primera’ a partir de la cual la sociedad se crea a sí misma, es decir, la psique”, que debe socializarse por fuera de su mundo y tiempos propios para insertarse en tiempos y mundos públicos, tanto “naturales” como “humanos”. Hay restricciones “históricas”,

pues no es posible llegar al origen de las sociedades, aunque siempre existe, así sea de forma fragmentada, un pasado y una tradición los cuales forman parte de la institución de la sociedad. De este modo, las sociedades llamadas como “arcaicas” o “tradicionales” reproducen y repiten el pasado casi literalmente, según las significaciones imaginarias del presente (págs. 5-7).

Finalmente, hay restricciones “intrínsecas”, pues las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser “coherentes” desde un punto de vista inmanente, es decir, en relación con las características y los principales “impulsos” de esa sociedad. La coherencia no excluye las divisiones, las oposiciones y las luchas internas; la coherencia no está en peligro por “contradicciones” entre la dimensión estrictamente imaginaria y la dimensión conjuntista-identitaria de la institución. En una sociedad cerrada, toda “pregunta” formulada en el lenguaje de la sociedad tiene que encontrar una respuesta en el interior de las significaciones imaginarias sociales de la misma sociedad (Castoriadis, 1997, págs. 7-8).

El imaginario social es una de las fuerzas reguladoras de la vida colectiva. Al igual que las demás referencias simbólicas, los imaginarios sociales no indican solamente a los individuos su pertenencia a una misma sociedad, sino que también definen, más o menos precisamente, los medios inteligibles de sus relaciones con esta (Baczko, 1999, pág. 28).

Como señala Baczko (1999), es imprescindible para la existencia de una sociedad y su preservación que los agentes sociales tengan una “conciencia social”; es decir, que prioricen el hecho social sobre el individual; que en la misma comunidad se mantenga una instancia moral suprema constituida por un sistema de creencias y prácticas que los unan. Esa relación entre los miembros de un colectivo social se da a través de símbolos tomados como reales, exteriores a las mentalidades individuales; esa representación colectiva no es única, es tomada desde cierta arbitrariedad para darle significado a otras representaciones e impulsar prácticas. En este marco de sistema de creencias y prácticas, lo religioso se expresa simbólicamente del hecho social; por ejemplo, los dioses se convierten en un agente que genera una conciencia de pertenencia a un todo comunitario y las formas en

las cuales es representado por el colectivo revalidan y preservan las creencias necesarias para mantener el consenso social (págs. 21-22).

Jacques Le Goff aborda lo imaginario en sucesivos niveles de aproximación y lo sitúa en relación con tres campos: el de las “representaciones” que, a través de un proceso de abstracción, refleja y traduce lo real y hace que la representación de algo se transforme en la idea que se tiene de ese algo; el de los “sistemas simbólicos sociales”, el cual remite a un sistema de valores subyacente, sea éste histórico o ideal, aproximándose a la idea de estructura, y lo “ideológico”, lo cual impone una significación fija del mundo a la representación, y esa significación impuesta “pervierte” el orden de lo real material y el de la realidad de lo imaginario (Belinsky, 2007, págs. 23-24).

Lo imaginario genera interrogantes a toda sociedad, así como las respuestas. Para Le Goff, citado por Belinsky (2007), toda cultura se plantea, en algún momento, dos cuestiones: “¿quiénes somos?” y “¿qué deseamos ser?”. Estos interrogantes no pueden responderse directamente, sino que remiten a “otros”, a la cuestión de “la alteridad”: “¿qué llegaremos a ser, en qué nos transformaremos?”, “¿quién o quiénes nos han hecho así?”. Esto significa que solo a partir de lo imaginario de otras culturas se pueden captar las propias construcciones (pág. 25).

Lo imaginario puede definirse como conjunto de representaciones y referencias — en gran medida inconscientes— a través de las cuales una colectividad (una sociedad, una cultura) se percibe, se piensa e incluso se sueña, y obtiene de este modo una imagen de sí misma que da cuenta de su coherencia y hace posible su funcionamiento (Belinsky, 2007, pág. 25).

La memoria es un elemento necesario en la formación de lo imaginario y se constituye en esencia por lo temporal de la experiencia espacial particular, que permite reconstruir y representar un pasado para significar las experiencias del presente y proyectar el futuro. La memoria está íntimamente ligada al tiempo, no como medio homogéneo y uniforme donde se desarrollan los fenómenos humanos, sino como aquello que incluye los espacios de la experiencia (Betancourt Echeverry, 2004, pág. 126).

En la dimensión del tiempo (o histórico), el conocimiento en un solo informante es la síntesis de por lo menos tres vertientes: 1) la experiencia históricamente acumulada y transmitida a través de generaciones por una cultura rural determinada; 2) la experiencia socialmente compartida por los miembros de una misma generación (o un mismo tiempo generacional); y 3) la experiencia personal y particular del propio productor y su familia (...). El fenómeno resultante es un proceso histórico de acumulación y transmisión de conocimientos, no exento de experimentación (Johnson, 1972), que toma la forma de una espiral en varias escalas espacio-temporales (Toledo & Barrera-Bassols, 2014, págs. 75-76).

Darío Betancourt (2004), citando a Halbwachs (1968), va a dividir la memoria en dos niveles: “memoria histórica”, la cual “supone la reconstrucción de los datos proporcionados por el presente de la vida social y proyectada sobre el pasado reinventado”, y “memoria colectiva”, que “recompone mágicamente el pasado, y cuyos recuerdos se remiten a la experiencia que una comunidad o un grupo pueden legar a un individuo o grupos de individuos”. Dentro de estas dos se desarrolla otra forma de memoria, la “memoria individual” la cual “se opone (enfrenta) a la memoria colectiva, es una condición necesaria y suficiente para llamar al reconocimiento de los recuerdos” (Betancourt Echeverry, 2004, pág. 126).

E. P. Thompson (1981) señala que, al construirse la conciencia colectiva e individual, se debe tener en cuenta el papel de la noción de experiencia, dividida en experiencia vivida, la cual “involucra aquellos conocimientos históricos sociales y culturales que los individuos, los grupos sociales o las clases ganan, aprehenden al vivir su vida, elementos que se constituyen en los nutrientes de sus reacciones mentales y emociones frente al acontecimiento”, y en experiencia percibida, que “comprende los elementos históricos, sociales y culturales que los hombres, los grupos, las clases, toman del discurso religioso, político, filosófico de los medios, de los textos, de los distintos mensajes culturales” (Betancourt Echeverry, 2004, págs. 126-127).

La permanencia de la sabiduría tradicional a lo largo del tiempo (decenas, cientos y miles de años), puede entonces visualizarse como una sucesión de espirales, no exenta de alteraciones, crisis y turbulencias. Este continuo histórico revela un formidable mecanismo de memorización, es decir de representación, formación y mantenimiento de recuerdos que, en el fondo, expresa un cierto “código de memoria” (Toledo & Barrera-Bassols, 2014, pág. 77)

Se puede considerar que las comunidades, inclusive lo gunas, han generado dos formas de la memoria las cuales le dan sentido a sus imaginarios, además que sustentan la realidad y la existencia misma. La primera forma corresponde a los relatos míticos alojados en la memoria colectiva, con los cuales se explican el origen del universo, del mundo y de los pobladores del planeta; además, se establecen cosmovisiones y formas particulares de percibir la experiencia de la existencia. La segunda, alude a la experiencia como tal de los individuos y la colectividad, entendida como las historias de lucha, organización, movilización y conquistas, además de los saberes no científicos construidos desde lo empírico. Estos elementos de la memoria, en algunos casos, están plasmados en documentos y registros para su consulta; sin embargo, por lo general, las comunidades indígenas han mantenido sus elementos de la memoria en los habitantes y los han preservado vivos a partir del recuerdo reproducido a través de la oralidad<sup>4</sup>.

La oralidad es una forma de codificación de la memoria y de los elementos materiales e inmateriales que dan sentido a una experiencia de vida; la transmisión de saberes a través de esta forma de la expresión va a tener su potencial en formas como los relatos y los cantos. El soporte escrito, como forma habitual de plasmar la memoria en las culturas occidentalizadas y eurocentradas, no puede ser

---

<sup>4</sup> Los gunas han iniciado procesos de documentación de sus saberes en publicaciones. La lengua guna desde 1947, con el trabajo de Nils M. Holmer, titulado *Critical and comparative grammar of the Cuna language*, ya adelantaba procesos de estandarización y escritura de la lengua. Aún así, como señalan Toledo y Barrera Bassols (2014), citando a Maldonado (1992) e Iturra (1993), “las sociedades orales no son necesariamente sociedades analfabetas porque su oralidad no es carencia de escritura, sino no-necesidad de escritura (...). Este cuerpo de conocimientos que en realidad es la doble expansión de una cierta sabiduría (personal o individual y comunitaria o colectiva), es también la síntesis histórica y espacial vuelta realidad en la mente de un productor o un conjunto de productores. Es una *memoria diversificada* donde cada individuo del grupo social o cultural detenta una parte o fracción del saber total” (pág. 74).

considerado como la única forma de la memoria, para las poblaciones indígenas, por ejemplo, no fue necesario contar con este soporte, mantener el diálogo comunitario reconstruyendo los relatos y transfiriéndolos al recuerdo de sus mismos miembros no requería, en su momento, de una forma material para facilitar el recuerdo. Cada miembro de la colectividad según su rol social y sus intereses se convierte en una experiencia única de preservación de la memoria quien a su vez asume un compromiso activo en la resignificación y reconstrucción del relato manteniendo su esencia y actualizándolo.

Al indagar en la subjetividad y los elementos que la componen (imaginario, memoria histórica y saberes científicos y no científicos) por los significados del mundo, cada colectivo social va a dar una definición de cada elemento material e inmaterial que configura su universo. En este sentido, así como se da una apropiación subjetiva del territorio, tema central de esta investigación, también se apropia subjetivamente el cuerpo, las movilizaciones, la familia, el pasado, el futuro y la vida misma. Como señala Carlos Walter Porto Gonçalves (2009), toda apropiación material es a su vez simbólica, puesto que solo se hace una apropiación de aquello que tiene/hace sentido; y esa construcción de los sentidos es un proceso social en el cual el lenguaje, una re-presentación en sí mismo, es instituyente de un determinado orden social; a través del lenguaje, los seres humanos se comunican, se relacionan y crean un mundo común (págs. 65-66).

Esas marcas de mundo común o de identidad colectiva son la que marcan el “territorio” y sus fronteras, además define las relaciones con los “otros”, forma imágenes de amigos y enemigos, de rivales y aliados; mientras a su vez, conserva y modela los recursos pasados y proyecta hacia el futuro temores y esperanzas (Baczko, 1999, pág. 28). Desde esta perspectiva, los humanos no entablan una relación entre sí, ni directamente con los elementos de la naturaleza; los humanos son animales simbólicos por lo cual sus relaciones con los otros y la naturaleza están mediadas por una serie de significados que crea y determinan sus acciones (Porto-Gonçalves, 2009, págs. 73-74).

El territorio es, entonces, “una categoría espesa” porque presupone un espacio geográfico apropiado por un proceso de territorialización que enseña

identidades (territorialidades) dinámicas y mutables en cada momento, materializando una tipología social con un orden y una configuración territorial determinadas (Porto-Gonçalves, 2009, pág. 44). Territorio es espacio “representado y apropiado” como una forma discursiva de aprehensión del espacio, desde una “apropiación política del espacio, que tiene que ver con su administración y, por lo tanto, con su delimitación, clasificación, habitación, uso, distribución, defensa y, muy especialmente, identificación” (Segato, 2006, pág. 76).

Para Rita Laura Segato (2006), territorio es representación social del espacio, fijado y de fijación, asociado a “entidades sociológicas, unidades políticas, órganos de administración”, además de la “acción y existencia de sujetos sociales y colectivos” que lo controlan y lo marcan con la identidad de su presencia. Debido a esto, no es cualquier espacio o lugar; es espacio “apropiado, trazado, recorrido, delimitado”. Los territorios exigen una apropiación por parte de un sujeto de posesión y en posición. De esta forma, el territorio es una realidad estructurada por lo simbólico y, por ende, el espacio es asumible desde lo imaginario individual y colectivo, llevando a entenderlo como un significante y representación de la identidad individual y colectiva en un sentido militante; de una militancia de la identidad y unos procesos de activismo para la identificación (págs. 76-77). “El territorio siempre existe marcado por los emblemas identificadores de ocupación por un grupo particular, inscripto por la identidad de ese grupo que lo considera propio y lo transita libremente” (Segato, 2006, pág. 78).

Para el caso de esta investigación, la configuración de la territorialidad gana ha impuesto para sus pobladores un proceso de lucha y resistencia en defensa de su espacio físico (territorializado) y de su subjetividad ante la codicia y los intereses de diferentes actores, según el momento histórico, de sus tierras y los recursos que en ellas se resguardan. Como resultado de los permanentes conflictos, en beneficio de esta colectividad, se pudo declarar titularidad colectiva de sus tierras, así como la autonomía de su población para expresar y materializar su universo simbólico.

El proceso de consolidación de un Estado-nación el cual se corresponda con las realidades particulares de los pobladores y permita organizarlos sobre el territorio “soberano” desde una política que los tenga en cuenta a todos, es un



problema vigente en América Latina; se han generado alternativas que quizá reducen conflictos, pero no han resuelto el problema de fondo. Cuando los habitantes de un territorio mantienen prácticas culturales, tradiciones, lenguas y formaciones sociales con cierta homogeneidad, pactar un sistema político puede resultar fácil; inclusive, construir un discurso en torno a la identidad nacional no parece tan problemático. Contrario ocurre cuando sobre un mismo territorio se encuentran diversos colectivos, cada uno con prácticas sociales, económicas, políticas y culturales diferentes que deben dialogar entre sí, para buscar mantener una convivencia “pacífica” la cual permita preservar la vida de los individuos, a la vez de sus formas de realización a través de las prácticas amalgamadas en las cosmovisiones particulares de cada comunidad.

Para la conformación de un escenario para la vida pacífica de los diferentes colectivos que conforman un Estado-nacional, es necesario establecer una forma de poder y de justicia particulares que permitan la inclusión igualitaria de todos los colectivos que pretende normativizar; sin embargo, si se mira hacia los países latinoamericanos, como señala Luis Villoro (1998a), “desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por lo contrario, para su redención” (pág. 79).

El Estado nacional monocultural y colonial, como producto del pensamiento moderno, mantiene la idea de un poder soberano único sobre una sociedad “homogénea”, con individuos ciudadanizados que los iguala ante el orden jurídico. Esta situación genera una serie de tensiones al momento de consagrarse las cartas constitucionales, en las cuales una de las partes trata de imponer políticas de integración forzada que contradicen el reconocimiento de la pluralidad de culturas que conforman el Estado.

Como una respuesta ante la incapacidad del Estado-nacional monocultural de contener la diversidad étnica y cultural, además de diferentes formas de organización política, económica y social, se ha materializado la autonomía o la plurinacionalidad<sup>5</sup> como una alternativa dentro del Estado que permita la

---

<sup>5</sup> Según Boaventura de Sousa Santos (2010), “la plurinacionalidad es una demanda por el reconocimiento de otro concepto de nación, la nación concebida como pertenencia común a una etnia, cultura o religión. En el lenguaje de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica el

autodeterminación de los pueblos “diversos”, planteando un escenario para la asociación a partir de políticas interculturales, multiculturales, pluriétnicas y/o plurinacionales las cuales siguen generando debate, teniendo en cuenta las interpretaciones dadas por cada Estado en el cual se legisla. Para el caso del Estado-nación panameño la respuesta fue la autonomía indígena —teniendo en cuenta que existen múltiples formas de la autonomía según las demandas de la sociedad que necesite autodeterminarse— desde el autogobierno; es decir, de la capacidad de los pueblos de instituir sus propias formas de autoridad pública colectiva que van más allá de las posibilidades del Estado moderno-colonial.

Según Villoro (1998a), la “Autonomía” es un concepto adoptado de la teoría ética, por lo cual alude a una “voluntad que sigue las normas que ella misma dicta y no las promulgadas por otros”. En el escenario político, “autonomía” se ha definido de otra manera, entendiéndose como la posibilidad que tiene un colectivo social o una institución de establecer sus propias reglas, en un ámbito limitado de competencia. La “autonomía” no se puede equiparar con la soberanía, tiene que ver, más bien, con el derecho a pactar condiciones con el Estado para lograr una sobrevivencia y desarrollo como pueblos (págs. 94-95).

Mario Magallón Anaya (2015), a partir del análisis de la obra de Luis Villoro, señala que:

El fin de las autonomías de los pueblos y sus culturas es garantizar la defensa del derecho a la construcción de la identidad como la libertad para defender, sin interferencias ajenas, sus propias formas de vida, allí donde la igualdad y la equidad ciudadana componen la nación y no sólo una mayoría, la cual requiere de una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado plural y multicultural, lo que

---

reconocimiento de derechos colectivos de los grupos sociales en situaciones en que los derechos individuales de las personas que los integran resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social de que son víctimas (...). El reconocimiento de la plurinacionalidad conlleva la noción de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia (...). La idea de autogobierno que subyace a la plurinacionalidad tiene muchas implicaciones: un nuevo tipo de institucionalidad estatal, una nueva organización territorial, la democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social), nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana, de servicio y de servidores públicos. Cada una de ellas constituye un desafío a las premisas en que se asienta el Estado moderno” (pág. 81).

demanda la aceptación de un Estado plural y una pluralidad de culturas (Magallón Anaya, 2015, pág. 163).

En este contexto, la autonomía buscar consolidar un “pacto social” para la convivencia en la diversidad y se interpreta desde el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural dentro de los Estados, sin tener proyectos separatistas como alternativa para la solución. Villoro (1998a) considera que “la verdadera liberación del ‘indio’ es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte” (pág. 79). Para lograr el reconocimiento del otro como sujeto es indispensable comprender la cultura ajena, lo cual no implica compartirla, y para ello, Villoro indica dos pasos: el primero, “es tratar de reducir su otredad a las categorías de la propia figura del mundo. El otro se presenta entonces como un objeto ante nuestro marco conceptual, es juzgado según nuestra escala de valores y nuestro concepto de racionalidad”. El segundo, más complejo aún es “intentar descubrir la manera como se configura el mundo para el otro y comprenderlo a partir de sus propias creencias y actitudes básicas” (Villoro, 1998b, págs. 37-38).

Aparentemente, se puede decir que el pacto social ha tenido conquistas para la autonomía y se han implementado estrategias para materializarse en las políticas por la diversidad étnica y cultural; sin embargo, si se evalúa la realidad latinoamericana, las movilizaciones sociales indígenas, las concesiones de territorios para la explotación de recursos naturales por parte del Estado, el desconocimiento del “otro” como par para la discusión, la “infantilización” del indígena, entre otros hechos, ponen en discusión la realidad del ejercicio de la autonomía y, más aún, cuando el reconocimiento del territorio, como base para el desarrollo colectivo de la cultura, es un punto álgido para el Estado quien lo vislumbra como el espacio para la expansión y el desarrollo del capital y del patrón de poder capitalista moderno-colonial, de interés no solo para los recursos “públicos”, sino por la búsqueda imparable de las multinacionales y demás formas del capital transnacional.

Desde la colonización se ha mantenido un discurso de dominación de unas culturas sobre otras. En este sentido, el dominador se cree el portador de un

mensaje “universal” y por ende, las sociedades deben adaptarse a su visión como forma única de realización de las sociedades para alcanzar la “civilización”, sin tener presente que cada comunidad tiene unas formas particulares de conformar sus saberes soportados en sus procesos históricos, llevando a una concepción de la realidad y de la organización social, política, cultural y económica desde sus propias epistemologías, lo cual exige que para el reconocimiento de una autonomía y la participación de las comunidades indígenas en el escenario político, se reconozca esa forma particular de concebir la realidad y hacer acuerdos partiendo de que los indígenas deben ser tratados como iguales en la discusión política y no como a quienes se debe asistir o decidir por ellos. La igualdad debe ser entendida como “la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que estos sean para lograr una unidad política, es decir, una forma de asociación libremente consensuada” (Villoro, 1998a, pág. 58). Luis Villoro (1998a) va a defender el “consenso libre entre comunidades autónomas”, el cual implique un “reconocimiento de los otros como sujetos”, lo cual incluya:

- 1) el respeto de la vida del otro; 2) la aceptación de su autonomía, en el doble sentido de capacidad de elección conforme a sus propios valores y facultad de ejercer esa elección; 3) la aceptación de una igualdad de condiciones en el diálogo que conduzca al convenio, lo cual incluye el reconocimiento por cada quien de que los demás puedan guiar sus decisiones por sus propios fines y valores y no por los impuestos por otros, y 4) por último, para que se den esas condiciones, es necesaria la ausencia de toda coacción entre las partes (págs. 81-82).

Teniendo en cuenta los planteamientos de Luis Villoro, en los países latinoamericanos se hacen evidentes las limitaciones que en la actualidad se mantienen latentes para lograr un reconocimiento real de la diversidad cultural y poder así proclamar la autonomía de los pueblos indígenas y otras minorías étnicas las cuales aún sienten que los Estados nacionales modernos los desconocen como sujetos igualitarios.

## **Colonialidad y descolonialidad del imaginario**

Las representaciones o imaginarios, desde del siglo XVI, tienen una tensión y un conflicto entre la colonialidad (subjetiva y material), propia del patrón de poder, que busca imponerse sobre las resistencias de poblaciones con otros imaginarios no instrumentales. En América Latina, las luchas territoriales han sido una constante en la historia y continúa siendo un tema recurrente a pesar de las independencias latinoamericanas del colonialismo o del poder colonial haber sido declaradas hace más de 200 años; la colonización llevada a cabo hace más de 500 años ha dejado una huella colonial manteniendo vigente una colonialidad del poder desde una matriz eurocentrada que según los momentos y las realidades se actualiza y adapta en el imaginario colectivo, expresándose, por ejemplo, en los procesos de conformación de los Estados-nacionales, las delimitaciones territoriales, los usos sociales y económicos de tierras, aguas y recursos naturales y el complejo proceso de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural con todas las implicaciones para garantizar autonomías que posibiliten la autorrealización y expresión de los pueblos.

El planeta es ahora un escenario común donde el patrón de poder moderno-colonial capitalista se ha extendido por todas partes sin discriminar condiciones, realidades, intereses y formas de expresar la vida; ha sabido moldearse a las características de cada colectividad, incluso, a nivel de cada individuo para lograr participar de todo y llevar a cabo un paulatino proceso de homogeneización. Dentro de ese patrón de poder capitalista, la realidad se configura en un esquema de dominación, en el cual segmentos sociales mayoritarios de América Latina están en el lugar de los dominados y explotados al servicio de los centros de poder global. Las formas de dominación han sido estratégicas y se han valido de diversos medios para imponerse, apropiándose cada día de nuevas formas y discursos que le permiten perpetuarse como la opción para el desarrollo de la individualidad e, incluso, de la colectividad.

Las poblaciones indígenas son quienes más han sufrido y experimentado violentamente los efectos, pues han sido sometidas y siguen siendo víctimas del racismo, la discriminación y la colonialidad, han vivido el desplazamiento y han

estado limitadas por las legislaciones de los Estados latinoamericanos monoculturales a identidades nacionales que las desconocen. En este sentido, las poblaciones indígenas reclaman reconocimiento político, un trato como iguales socialmente, considerando su diversidad cultural en el diálogo social, político y económico, el respeto de sus realidades “otras”, la soberanía sobre un territorio, además de una “autonomía” para el libre desarrollo y expresión de su cultura, de sus formas políticas de organización según sus criterios y cosmovisiones y de sus maneras particulares de ejercer sus economías.

Con el descubrimiento de América se gestó una nueva realidad para sus pobladores. Quienes llegaron de los centros hegemónicos de poder buscaron la forma de imponer sus cosmovisiones como las únicas válidas para comprender la realidad y habitar el mundo. Para apoderarse de los territorios hallados en América y someter y explotar a los pobladores encontrados, los conquistadores se valieron de diferentes formas de dominación; una de ellas fue la violencia física y la imposición de un poder y de una subjetividad dominante por la fuerza, dejando como consecuencia la reducción demográfica de las poblaciones halladas y permanentes contraataques por parte de los pobladores locales quienes luchaban por sobrevivir.

La represión cultural y el exterminio de indígenas por los abusos, las enfermedades y la explotación excesiva, “llevaron a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad. Esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetiva, intelectual y plástica o visual” (Quijano, 1992, pág. 13). La incorporación de las comunidades indígenas de América a la llamada “civilización” se dio entonces por un proceso de dominación colonial el cual partió de la represión de creencias, ideas, imágenes, símbolos y conocimientos, además de los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, los patrones y los instrumentos de expresión formalizada y objetivada intelectual o visual, justificadas en construcciones intersubjetivas de pretensión “científica” y “objetiva” a través de discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como “raciales”,

étnicas, “antropológicas” o “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas (Quijano, 1992, pág. 12).

Bárbara Jérez Enríquez y Boris Marañón Pimentel (2017) recogen de varios autores las dimensiones de la colonialidad que se articulan entre sí para “perpetuar la subordinación y despojo global”, las cuales son: *Colonialidad del ser*: “Violencia física, psicológica, espiritual y conceptual” que busca destruir identidades; “se basa en la violencia de la negación del ‘otro’ subordinado para imponer una ontología del ser eurocentrada”. *Colonialidad del saber*: “División geopolítica colonial de conocimiento” que impone la visión del mundo del dominador; en este sentido, la ciencia occidental es la que justifica y explica la organización social, económica, cultural y territorial del mundo. *Colonialidad de la autoridad pública colectiva*: alude a “la naturalización del Estado como la única, legítima y eterna forma de producción de las reglas de convivencia en sociedad, en articulación con la democracia representativa”. *Colonialidad de la naturaleza*: dimensión que “niega y desfragmenta la complejidad e interdependencia de la naturaleza con ella misma y con los seres humanos por medio de procesos de enajenación/privatización para su mercantilización”; esto reduce a la naturaleza a “un objeto, materia prima o bien como un *commodity*”. *Colonialidad del trabajo*: legitima “una manera específica de producir riqueza: el trabajo ‘abstracto’ y ‘homogéneo’, a partir del trabajo asalariado que produce valor de uso y valor de cambio”. *Colonialidad del sexo-género*: entendido como el control del sexo por “las relaciones de la llamada ‘familia burguesa’ —con determinados límites de parentesco— para ejercer control de las relaciones sexuales y la reproducción de la especie humana cuyo producto principal son los hijos y el placer sexual”, la familia burguesa y patriarcal se convierten en la institución hegemónica de autoridad; además, esta forma de la colonialidad involucra a la “prostitución sexual como forma de control de las relaciones sexuales mercantiles vinculadas a las formas de comercialización del placer sexual que produce ganancias y a su vez constituye una contrapartida de la familia burguesa”; “La mujer es excluida del espacio público y político —que pasa a ser dominado por los hombres—” (págs. 129-131).

Lograr el control de las gentes permitiría obtener una mano de obra en la región, un acceso más fácil a los recursos, además de aprovechar los saberes de las poblaciones locales elaborados a partir de la misma interacción con el entorno natural que los rodeaba para la explotación de los recursos naturales. Para lograrlo, una forma de dominación importante impartida por la empresa colonizadora española fue la evangelización de las comunidades halladas en el nuevo mundo; la cristianización del imaginario indígena impuso una nueva realidad. “La ‘realidad’ colonial se desplegaba en un tiempo y un espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá” (Gruzinski, 1991, pág. 186). Las sociedades enfrentadas, cada una a su manera, tenía su forma de representar, memorizar y comunicar lo que concebía como “su” realidad; pero los evangelizadores buscaban la adhesión a esa “realidad exótica, sin referente visible, sin raíces locales: a lo sobrenatural cristiano” (Gruzinski, 1991, pág. 186).

La empresa resultaba al mismo tiempo fácil e insuperable. Fácil, porque pese a las distancias considerables que los separaban, ambos mundos estaban de acuerdo en valorar lo suprarreal al grado de hacer de ello la realidad última, primordial e indiscutible de las cosas. Insuperable, pues la manera en que la concebían difería por todos conceptos. Los malentendidos se multiplicaron: respecto a la creencia, ya que de modo general los indios la interpretaron como un acto, en el mejor de los casos una transferencia de fidelidad a una potencia nueva, suplementaria (Gruzinski, 1991, pág. 186).

El imaginario era, en esencia, el elemento necesariamente a transformar en las poblaciones indígenas de América por parte de la empresa colonizadora para sacarlas del “atraso” y la “barbarie” en la cual se encontraban según la “civilizada” sociedad europea y para hacerlo se valió de la evangelización cristiana como camino para modificar el esquema de creencias, valores y principios de tal forma que “su” realidad, diferente a la del colonizador (la cual se mantendría diferente desde los roles de quienes debían ser los dominadores y los dominados), se adaptara al universo simbólico, ideológico y de representaciones impartido por la



Iglesia católica y a partir de ahí se dio una nueva forma de concebir y relacionarse con el mundo sensible y de interactuar con las nuevas deidades sobrenaturales las cuales se encargaban de regular la experiencia terrenal de los seres vivos.

Cuando se adopta un modo de pensar ajeno, el imaginario se transforma, el proceso articula un discurso hegemónico (fuente de realidad), reglas políticas (fuente de poder), roles epistemológicos (fuente de verdad), arreglos institucionales (fuente de patrones de comportamiento), significados culturales (fuente de sentido) y prácticas sociales (fuente de cambio) (de Sousa Silva, 2010)

Los colonizadores configuraron un universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa (lo europeo) y las demás regiones y poblaciones del mundo (lo no europeo) a las cuales les atribuían identidades geoculturales. Según Aníbal Quijano (2000), se llevaron a cabo tres fases: la primera, la expropiación a las poblaciones colonizadas de sus descubrimientos culturales en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, se dio una represión desmedida en las formas de producción de conocimiento, los patrones de producción de sentidos, el universo simbólico particular y los patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. En tercer lugar, forzaron a los colonizados al aprendizaje parcial de su cultura en beneficio de la reproducción de la dominación desde lo material, lo tecnológico, lo subjetivo y, especialmente, lo religioso (Quijano, 2000, págs. 209-210).

El mundo de esta forma se dividía en dos puntos de tensión, lo europeo (blanco) y lo no-europeo (no blanco), donde lo europeo hacía uso de su lugar autoasumido como universal para ser dominante y someter a lo no-europeo a una transformación o, por lo menos, a una inserción en unos paradigmas de “modernidad” y “civilización”. Desde la visión eurocéntrica del mundo, la historia debía ser concebida en un “*continuum* evolutivo” (Quijano, 1992, pág. 18), de binomios categóricos: bárbaros o civilizados, salvajes o racionales, tradicionales o modernos, primitivos o desarrollados. Los puntos medios u otras formas no eran posibles, la visión universalista de las sociedades llevaba a categorizarlas y la de Europa era lo civilizado, lo moderno y lo racional; es decir, a lo que debían aspirar “todas” las sociedades. América Latina representaba entonces lo arcaico, lo bárbaro

y lo salvaje, aunque con posibilidades de en el futuro hacer la transición al modelo impuesto por Europa.

El posibilitar a las poblaciones latinoamericanas salir de la barbarie y ser “civilizadas” no significaba que en algún momento se convertirían en sociedades de la “alta cultura civilizada” como las sociedades europeas; en este sentido, también esas condiciones de “inferioridad natural/biológica” llevarían a configurar el orden mundial de dominación que se perpetuó, incluso, después de la consolidación de las repúblicas independientes en América Latina. La idea de raza fue el instrumento sobre el cual se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. La idea de “raza” nació con “América” y originalmente se refería a las diferencias fenotípicas entre “indios” y conquistadores (Quijano, 1999). Todas las formas de explotación fueron distribuidas entre las nuevas identidades; a cada raza se le impuso una forma de control institucionalizado.

Así, por ejemplo, en América antes del siglo XVIII, la esclavitud fue impuesta a los ‘negros’, principalmente; la servidumbre a los ‘indios’, el salario a los ‘blancos’; la pequeña producción mercantil independiente y el pequeño comercio a los ‘blancos’ pobres, ‘mestizos’ e ‘indios’ (...). De esa manera, la identidad o ‘raza’ dominante, ‘blanca’ o ‘europea’, pudo controlar el eje básico del capitalismo global, esto es el capital y el mercado mundial (Quijano, 2001a, pág. 12).

Aníbal Quijano (2011) identifica el proceso de intervención de las subjetividades de las “culturas aborígenes” en América para ser integradas al patrón de poder global eurocéntrico desde una serie de pasos los cuales incluyen:

1. la idea de “raza” como patrón de dominación, otorgándole a cada tipo de la especie humana un nivel social y de relaciones en la distribución del trabajo escalonado según criterios históricos definidos.
2. Los colonizadores definieron la identidad de “indios” a las poblaciones halladas en el continente americano y la dominación colonial les implicaba el despojo de las identidades originales (mayas, aztecas, incas, aymaras, entre otras); algo similar ocurrió con la población

afrodescendiente, identificándolos como “negros” y los colonizadores se identificaron como “españoles”, “portugueses”, “británicos” y demás y, tras las guerras de “emancipación”, como “europeos” o “blancos”.

3. Sobre las nuevas identidades se clasificó a la población en el mundo.
4. Se impuso un patrón que tuvo como ejes “la existencia y la reproducción continua de esas nuevas identidades históricas ‘racializadas’”; “la relación jerarquizada y de desigualdad entre tales identidades ‘europeas’ y ‘no-europeas’ (...) en cada instancia del poder, económica, social, cultural, intersubjetiva, política” y el apoyo en instituciones y mecanismos para la “preservación de ese nuevo fundamento histórico de clasificación social”.
5. “Las poblaciones colonizadas fueron reducidas a ser campesinas e iletradas”.
6. Los colectivos colonizados estaban impedidos de “objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas de modo autónomo”.
7. Sus necesidades y facultades de objetivación visual y plástica se debían realizar bajo los patrones de expresión de los dominadores.
8. Debieron abandonar sus relaciones con lo que consideraban sagrado.
9. Fueron obligadas a asumir su previo universo imaginario y subjetivo como “deshonroso”.
10. Las formas institucionales de las comunidades solo podían ser practicadas, readaptándolas al “patrón global de colonialidad”.
11. El sistema de explotación social fue organizado en una única estructura de producción de mercaderías para el nuevo mercado mundial, bajo la hegemonía del capital, emergiendo el “colonial/moderno capitalismo mundial”.
12. A partir del patrón de poder configurado, lo cual da cuenta de la “colonialidad del poder”, se da una conflictividad inherente, necesaria y permanente, la cual terminó beneficiando a los dominadores en las guerras de emancipación.

13. Después de la Emancipación, las minorías “blancas” controlaron los estados independientes, con sociedades coloniales, perpetuando la clasificación racial y el control/capitalista del trabajo.
14. Debido a las diferencias entre los “centros” y las sociedades coloniales, la colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural implicaron la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento.
15. “En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de producir y de controlar las relaciones intersubjetivas, el imaginario, la memoria social y el conocimiento” (Quijano, 2011, págs. 3-7).

El hecho que dentro de los procesos de conquista se generaran nuevas subjetividades apela a la capacidad que tiene esta de ser producida y modificada. Según Guattari y Rolnik (2006), existen “sistemas de producción de subjetividad”, por lo tanto, la subjetividad es “esencialmente fabricada, modelada, recibida, consumida” (pág. 37). Los sistemas de producción de la subjetividad entran en contacto con otros y surgen otros nuevos o se reconfiguran los antiguos. Al momento de llevarse a cabo el proyecto colonizador por la Iglesia católica como institución religiosa e ideológica bajo el poder de la Corona española como institución política y económica, el cual tenía como una de sus formas de represión la modificación del imaginario de las comunidades indígenas, es decir, ese universo simbólico, ideológico y de representaciones, entró también en juego un proceso de construcción de nuevas subjetividades para ser llevadas a los pueblos “indios” y darle sentido a una forma de organización social gestada dentro del nuevo esquema de dominación impuesto por los colonizadores en las tierras conquistadas.

Con la proclamación de las independencias latinoamericanas comienza una configuración de Estados-nación en busca de una identidad local y unos proyectos nacionales sobre los territorios ahora “libres” de la dominación europea, pero sujetos a la colonialidad del poder de un sistema moderno-colonial capitalista que se abre paso entre las diferentes poblaciones del planeta, manteniendo en un lugar

privilegiado a los centros hegemónicos de poder en detrimento de las demás poblaciones y, en ocasiones, codiciando sus territorios para la explotación de sus recursos en beneficio de la acumulación de capital.

En esa consolidación de identidades nacionales, se debe reconocer que, con la eliminación del dominio de las metrópolis europeas, las élites criollas, configuradas como las nuevas burguesías locales, fueron quienes se asumieron con la potestad de discutir el futuro de las naciones y las características de estas. La consolidación de estados independientes en América Latina partió de elementos coloniales heredados, los cuales se han transformado y mimetizado en una serie de prácticas que llevaron a las naciones latinoamericanas a participar, desde un lugar dependiente, en un orden mundial dominado por un poder global, que integra a todo el planeta en un patrón de poder moderno-colonial capitalista, regido por las necesidades de acumulación. “La filosofía colonial tendría una función instrumental de constitución de sometimiento implementado y prolongado por la élite criolla quien era la encargada de defender y justificar el *statu quo* del proyecto de la modernidad europea” (Camelo Perdomo, 2017, pág. 100).

En ese sentido, la clasificación “racial” se perpetuó y los proyectos nacionales vieron en la modernidad europea una forma de salir del “atraso” en el que estaban sumidas las sociedades latinoamericanas. Aparece, lo que llama Enrique Dussel, el *mito de la modernidad*, el cual “se despliega representando una expresión de progreso y emancipación, y por ende la violencia es tomada aquí no como transgresión sino como un método para sacar del atraso en el que aparentemente se encontraban los indios” (Camelo Perdomo, 2017, pág. 103).

Al conformarse un Estado, se comienza un proceso de configuración de una “identidad”, la cual se promueve y, en cierta medida, se impone entre sus pobladores. En este sentido, las diferentes comunidades asentadas sobre un territorio nacional, que para el caso latinoamericano eran “negros”, “indígenas” y “mestizos”, aun cuando no se identificaran con esa nación o esa nación no las reconociera, a través del ejercicio de poder se generaron procesos de homogeneización, negando la posibilidad de esas existencias diferentes, quedando

prácticamente la discusión en torno a las formas de la organización social, territorial, política y económica, a merced de las élites “blancas” minoritarias.

El proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales (...). Todavía, en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación. La homogeneización nacional de la población, según el modelo eurocéntrico de nación, sólo hubiera podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado (...). La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos (Quijano, 2000, págs. 236-237).

Las disputas por la soberanía, la imposición de una hegemonía y la explotación de comunidades y territorios indígenas en busca de recursos para engrandecer los centros hegemónicos europeos son el resultado de un proyecto colonial que hasta la actualidad ha dejado rastros en los países “independientes”.

Como una forma para llevar a cabo un proceso de descolonización, por lo menos, en parte, del imaginario, las poblaciones indígenas han intentado resistir ante los procesos de homogeneización a identidades nacionales y, desde sus formas de habitar el mundo, se han organizado a partir de lo que se ha nombrado como “buen vivir”, anclada en la vivencia diaria indígena de reciprocidad y redistribución.

Como señala Marañón y López (2016), cuando se hace referencia al “Buen Vivir” se plantea “una nueva forma de relación entre los seres humanos y no humanos, una relación de reciprocidad y complementariedad” expresada en el reconocimiento de “los límites físicos del desarrollo convencional” y la subordinación de “los objetivos económicos a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad y la mejoría de la calidad de vida de las personas”; es un esfuerzo político que reconoce la destrucción de las

condiciones biofísicas necesarias para la existencia a causa del sistema capitalista (pág. 16). El Buen Vivir no se plantea, en este caso, como el retorno al pasado, más bien es lograr el encuentro y la síntesis de la forma de vivir moderna, “en su sentido de emancipación humana”, y la indígena desde su aporte de trabajo solidario y una “relación sujeto-sujeto con la Naturaleza” (Marañón Pimentel & López Córdova, 2016, pág. 19).

El Buen Vivir está siendo, como toda propuesta política, sujeto de disputa, de apropiación, entre fuerzas políticas y sociales diversas, razón por la cual es indispensable ubicarlo en una perspectiva anticapitalista y descolonizadora, al cuestionar radicalmente el progreso y el desarrollo como meta histórica por alcanzar. El Buen Vivir implica desde la *razón liberadora y solidaria* una resignificación de la vida social, del modo de producir, consumir, gobernar, sentir, pensar, conocer (Marañón Pimentel, 2014, pág. 44).

Lo que se busca es, como señala Quijano (2010), que emerja, no un discurso, sino “otro horizonte de sentido histórico”, donde la mercancía y el lucro no sean el centro. Esta propuesta que toma como base los movimientos indígenas, los cuales no son homogéneos, reclaman condiciones para la existencia (pág. 13); es una reclamación por “otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/modernidad/eurocentrada” (Quijano, 2012, pág. 46)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> “Para desarrollarse y consolidarse, la des/colonialidad del poder implicaría prácticas sociales configuradas por: a) la igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, contra la desigualizante clasificación e identificación racial/sexual/social de la población mundial; b) por consiguiente, las diferencias, ni las identidades, no serían más la fuente o el argumento de la desigualdad social de los individuos; c) las agrupaciones, pertenencias y/o identidades serían el producto de las decisiones libres y autónomas de individuos libres y autónomos; d) la reciprocidad entre grupos y/o individuos socialmente iguales, en la organización del trabajo y en la distribución de los productos; e) la redistribución igualitaria de los recursos y productos, tangibles e intangibles, del mundo, entre la población mundial; f) la tendencia de asociación comunal de la población mundial, en escala local, regional, o globalmente, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades, recursos, productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y co-responsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero” (Quijano, 2012, págs. 53-54).

Con el Buen Vivir [a] se abandona la pretensión del Desarrollo como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse; [b] se defiende una relación con la Naturaleza no objetivada o cosificada; [c] las relaciones sociales no se limitan al plano económico mercantil donde todo se reduce a cosas o mercancías; [d] se reconceptualiza la calidad de vida o bien-estar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso; [e] se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades; [f] se lucha por la descolonización de los saberes; y [g] por una toma de decisiones democrática (Marañón Pimentel & López Córdova, 2016, pág. 15).

### **Los gunas y algunos referentes históricos asociados**

La comarca Gunayana, lugar sobre el cual se lleva a cabo esta investigación, existe desde antes del reconocimiento de Panamá como Estado autónomo en 1903; fue creada como la Comarca de Tulenega a través del Decreto del 19 de abril de 1871 y comprendía los actuales territorios gunas en Panamá y Colombia. Con la Independencia de Panamá, se desconoció el régimen jurídico de la Comarca de Tulenega y, por medio de la Ley 2 de 1938, después de la Revolución Tule llevada a cabo en 1925, se creó la comarca de San Blas (actualmente comarca Gunayala), organizada por la Ley 16 de 1953 (Valiente López, 2008, pág. 211), en la cual el Estado panameño reconoció la existencia del Congreso General Guna y los congresos locales de las comunidades con jurisdicción en los asuntos legales, excepto en la aplicación de leyes penales; así mismo, reconoció a las autoridades tradicionales, como los caciques (*sailagan*) (Castillo Díaz, 2005, pág. 75).

Los gunas son considerados pertenecientes a un solo grupo étnico, aunque estén repartidos en “comunidades” territoriales diferenciadas en la costa atlántica del Archipiélago de San Blas (Gunayala), en las comarcas de Madugandi, Wargandi y Daggargunyala en Panamá y en los resguardos de Arquía y Caimán Nuevo en el Golfo del Darién del Urabá en Colombia. Los gunas se consideran “*tules*”, que significa “hombre por excelencia”, en contraposición a “los otros”, “los extraños”, “los



extranjeros” a quienes llaman *wagas* (Calvo Buezas, 1990, pág. 63). El XI Censo Nacional de Población (Instituto Nacional de Estadística y Censo —INEC—, 2010) señala que en Panamá habitan 80.526 indígenas gunas, asentados 31.557 (39,1%) de ellos en la comarca Gunayala; las demás poblaciones gunas se encuentran en otros territorios también reconocidos como comarcas, Madugandi, Wargandi y Daggargunyala (en proceso de reconocimiento) y otras provincias de Panamá (ver tabla1). Por su parte, el Censo General 2005 (DANE, 2005) indica que en Colombia se reportaron 2.383 personas autorreconocidas como pertenecientes a la población tule, de los cuales su mayor parte, 1.969 personas (82,7%), se encuentran concentradas en dos resguardos<sup>7</sup>, Arquía (Maggilagundiwala) y Caimán Nuevo (Ibggigundiwala), y en zonas urbanas por fuera de los territorios comunitarios habitan 414 personas (17,4%) (ver tabla 2).

**Tabla 1.** Poblaciones gunas en Panamá

<b>Comarca</b>	<b>Comunidades</b>	<b>Población</b>
Gunayala	49	31.557 (39,2%)
Madugandi	14	4.271 (5,3%)
Wargandi	3	1.914 (2,4%)
Daggargunyala (pendiente de reconocimiento)	2	639 (0,8%)
Otras zonas del país		42.145 (52,3%)
<b>Total</b>		<b>80.526<sup>8</sup></b>

Elaborado a partir del *X Censo Nacional de Población de Panamá* (Instituto Nacional de Estadística y Censo —INEC—, 2010).

**Tabla 2.** Poblaciones gunas en Colombia

<b>Comarca</b>	<b>Resguardos</b>	<b>Población</b>
Arquía (Maggilagundiwala)	1	588 (24,7%)
Caimán Nuevo (Ibggigundiwala)	2	1.381 (58%)
Otras zonas del país		414 (17,4%)
<b>Total</b>		<b>2.383<sup>9</sup></b>

Elaborado a partir del *Censo General 2005* de Colombia (DANE, 2005).

<sup>7</sup> Figura bajo el cual se reconocen los territorios colectivos para poblaciones indígenas en Colombia.

<sup>8</sup> Los gunas corresponden al 19,3% de la población indígena en Panamá. Frente a la población total nacional, los gunas corresponden al 2,4%.

<sup>9</sup> Los gunas corresponden al 0,2% de la población indígena en Colombia. Frente a la población total nacional, los gunas corresponden al 0,006%.



Panamá		Colombia	
	Gunayala		Arquíá (Maggilagundiwala)
	Madugandi		Caimán Nuevo (Ibggigundiwala)
	Wargandi		
	Daggargunyala		
	Cerro Daggarguna / Takarkuna / Tacarcuna		

**Figura 1.** Mapa de comunidades gunas en Panamá y Colombia<sup>10</sup>

En cuanto al nombre de la comunidad, según la Ley 88 del 22 de noviembre de 2010, se reconoció el alfabeto guna, por lo cual se debe utilizar la escritura “Guna” para referirse a la comunidad (que se pronuncia “cuna”) y Gunayala para la comarca (que se pronuncia “Cunayala”), en vez de Kuna Yala, Cuna Yala y otros apelativos que en el tiempo han sido utilizados. La comunidad indígena, en este sentido, se autodetermina Gunadule, término que proviene de la autoreferenciación

<sup>10</sup> Elaborado a partir de Orán y Wagua (s. f., pág. 210) y Ministerio del Interior de Colombia (s.f., pág. 6).

que utilizaban como *Olo Tule*, que significa la "gente dorada". En la Colonia, según los documentos elaborados por los cronistas españoles, también se refirieron apelativos según sus diversos núcleos locales tales como "cunacunas", "tucunares", "darienes", "calidonios", "chucunas", "andarieles" o "chucunaques", pero el principal apelativo que recibieron y que casi se convirtió en sinónimo de ellos fue el de "indios bárbaros" (Peralta Agudelo, 2019, pág. 56).

El Darién, territorio sobre el cual los gunas han tenido diferentes procesos de asentamiento, es una formación de selva espesa por donde se une Centroamérica con Suramérica, que a la vez es el lugar donde cerros como Quía y Nique alcanzan los 400 metros sobre el nivel del mar y demarcan la frontera política que en la actualidad separa a Colombia de Panamá. La región ha sido conocida como el "Tapón del Darién", tanto por las dificultades para ser atravesado, no solo por la complicada geografía que ha imposibilitado una forma terrestre de tránsito y comunicación, sino por las enfermedades tropicales y endémicas presentes en la zona. Este territorio complejo, intransitable e incomunicado guardaba, y aún conserva, recursos naturales como minerales y materias primas que, como ocurrió en todo América Latina, despertaron el interés de las empresas colonizadoras.

Los gunas son considerados de origen chibcha y los lugares donde habitan actualmente son el resultado del desplazamiento de la zona del Atrato Medio en el Chocó (departamento ubicado a orillas del océano Pacífico en Colombia) por los conflictos con el pueblo Emberá Katío y por encuentros con tribus enemigas como los neomas, los caribes y los cubeos (Calvo Buezas, 1990, pág. 168). Los primeros habitantes del Darién al momento de la Conquista eran los cuevas, pero al ser diezmados por los españoles, sus tierras fueron tomadas por los gunas, quienes iban migrando y expandiéndose sobre el territorio. Se considera que los gunas, procedentes de la hoya del río Tuira en el Darién panameño, migraron al Atrato, donde se encontraban a la llegada de los españoles en el siglo XVI y, allí, se enfrentaron en varias ocasiones con sus vecinos los katíos con el objetivo de obtener más territorio (Baquero Montoya & Vidal Ortega, 2004, págs. 13-14).

Durante el siglo XVI, los españoles fueron quienes, principalmente, exploraron el Darién y Panamá. Comenzaron embarcaciones de diferentes

expediciones españolas a bordear la franja costera del Caribe, que en la actualidad comprende a los países de Venezuela, Colombia, Panamá, Costa Rica y Nicaragua, (Alzate Gallego, 2011, págs. 354-355; Calvo Buezas, 1990, pág. 168), siendo Juan de la Cosa el primero en llegar a Panamá y firmar, en 1500, el primer Mapa del Mundo que incluía a América en el cual se resaltaban dos masas continentales unidas en un punto donde puso la imagen de San Cristóbal. Para 1501, Rodrigo de Bastidas recorrió el Istmo del Darién, siendo alcanzado para 1502 por Cristóbal durante su cuarto viaje de exploración (Suárez Pinzón, 2011, pág. 20; González Escobar, 2011, págs. 20-21).

De las diferentes empresas coloniales europeas, al ser el Darién un lugar con una geografía de montaña, un sistema hídrico complejo y tener regiones selváticas, era un reto para la colonización española, a diferencia de otros lugares en América donde hallaron sabanas más fáciles de dominar. Para 1510, según los relatos de Fray Bartolomé de las Casas, en la región del Darién occidental, entre el río Tanela y su desembocadura en el Atrato, Vasco Nuñez de Balboa y Martín Fernández de Enciso fundaron Santa María de la Antigua del Darién (en honor a la Virgen de Santa María de la Antigua en Sevilla), la capital inicial de la gobernación de Castilla del Oro (1514-1515). En ese mismo año, los españoles erigieron la primera iglesia, Nuestra Señora de la Antigua, y, en 1513, celebraron la primera misa, instituyeron al primer obispo y fundaron la primera catedral del continente. Con esta fundación comenzó la verdadera conquista y la colonización en las tierras del Cacique Cemaco, de la comunidad Cueva, la cual fue diezmada completamente por los continuos enfrentamientos, las enfermedades traídas de Europa y el sistema de "naborías" o de esclavización de indígenas para "rescatar" el oro de los yacimientos circundantes o para utilizarlos como mano de obra disponible a través del oprobioso régimen de "encomiendas" de la primar mitad del siglo XVI (Alzate Gallego, 2011, págs. 354-355; Baquero Montoya & Vidal Ortega, 2004, pág. 9; Martínez Mauri, 2011, pág. 36).

El conquistador Vasco Nuñez de Balboa aprovechó para intensificar los conflictos entre los diferentes pueblos indígenas sobre el territorio y contribuyó a la provisional alianza de los españoles con algunos grupos gunas, pues estos últimos

frustraban los intentos de ser dominados, incluso logrando que, para 1524, los españoles abandonaran Santa María de la Antigua del Darién. Tras la muerte de Vasco Nuñez de Balboa se intensificaron las luchas entre los diferentes grupos indígenas y de estos con los españoles. Los gunas se refugiaron a orillas del río Tuira y sus afluentes los ríos Púcuru y Paya, donde, según la memoria histórica de sus habitantes, floreció la cultura “india-guna” y, tras un tiempo de relativa paz, fueron visitados e implicados en guerras internacionales que no eran suyas (Calvo Buezas, 1990, págs. 167-168).

En 1596, culminaron los constantes intentos de poblamiento español con la iniciativa del gobernador de Antioquia Gaspar de Rodas de establecer un asentamiento en el Darién, enviando a Pedro Martín Dávila a conquistar “Urabá, el río Darién y los indios Cunacuna”. Con la fundación de Santa María de la Antigua del Darién, incluso poblados como Acla y Nombre de Dios, se estaba logrando el poblamiento del Darién; sin embargo, con el traslado de la autoridad civil y religiosa en 1519 a Panamá, principal ciudad distante del Darién pero con control sobre este, empezó el abandono, quedando los poblados extintos hasta finalmente ser ocupados por los indígenas en 1524. Es importante destacar que las acciones emprendidas en el Darién no buscaban el poblamiento como tal, los intereses eran inminentemente económicos, en busca, principalmente, del oro (González Escobar, 2011, págs. 21-29).

Los cronistas y documentos coloniales señalan que el avance de las tropas conquistadoras se dio en medio de una compleja y variada población indígena, la cual diferenciaban confusamente “por su ubicación geográfica, las pautas de poblamiento, la lengua, el uso de flechas envenenadas o no, las prácticas antropofágicas o de guerra” (González Escobar, 2011, pág. 35).

A pesar de las confusiones y la poca claridad, el actual territorio del Darién en términos generales se puede decir que estaba habitado por indígenas denominados como cuevas, en la frontera de los cuales estaban otros grupos: los urabaes que se ubican al lado oriental, en la culata y la parte oriental del golfo; los cunas o cunacunas al sur, en el área de influencia del río Grande, denominado posteriormente Atrato, y el mar del Sur —océano Pacífico—; al occidente, en el

Clame —Panamá—, que por causa del desenvolvimiento histórico posterior tendrán notable influencia sobre el Darién, estaban al oriente y al sur del Darién los chocoes y los catíos (González Escobar, 2011, pág. 36).

Gran parte de los territorios del Golfo de Urabá y del Darién fueron invadidos por los colonizadores (con asentamiento esporádicos hasta el siglo XVIII con poblaciones más estables alrededor de "casas fuertes" militares), mientras otros se convirtieron en escenario de disputas de los gunas con los emberás (o chococes) o comunidades negras o fueron dominados por plagas y enfermedades como la viruela, la fiebre amarilla y el sarampión, quedando abandonados. Desde la conquista, los gunas, así como otras poblaciones nativas, huyeron de los llanos y establecieron sus formas de organización en zonas más montañosas; la movilidad territorial fue una constante, la avanzada militar estableció una red urbana que determinó las fronteras de los asentamientos indígenas, las cuales se desplazaban a causa de nuevas avanzadas militares o de la "pacificación religiosa", llevando a que los grupos desplazados incidieran en los territorios de sus vecinos, manteniendo disputas y guerras territoriales (González Escobar, 2011, pág. 51).

La presión desde la frontera que abarcaba Cali, Buga, Cartago, Toro, Anserma y Antioquia (Santa Fe de Antioquia), iniciada desde 1536 y consolidada pocos años después, obligó a que los pueblos cobijados bajo el etnónimo "chocoes" (las diferentes tribus embera y noanama), ubicados en la parte alta del río Darién (Atrato), desplazaran a los diversos pueblos y tribus cunas de la parte media del río y, a su vez, estos a los cuevas y urabaes, en una movilidad con repetidos y cruentos actos de guerra, que implicaron la desaparición de muchos pueblos y la pérdida de territorios y adquisición de otros (González Escobar, 2011, págs. 51-52).

Los darienes o gunas habían ganado una fama de "guerreros, bárbaros e irreductibles" por sus relaciones con piratas desde el siglo XVI, los constantes ataques a las embarcaciones españolas y las guerras en contra de las poblaciones españolas en sus fronteras. De esta forma, los gunas acudían a acciones bélicas como una forma de atacar al enemigo, vengarse por los actos violentos ejercidos

en su contra por los españoles y la defensa de la integridad territorial (González Escobar, 2011, págs. 78-79). Para finales del siglo XVII,

El Darién es específicamente el territorio propio de los cunas o “los gentiles”, correspondiente a la parte no sujeta a gobierno por los españoles, es decir, la costa del Mar del Norte desde “cavo Culebras” —delante de la Punta de San Blas— hasta “Plantanos” —cerca a la “ciénaga de Arboles” (Arboletes)—, incluyendo el golfo del Darién y una parte de las desembocaduras de los ríos Grande (Atrato) y el León que aparecen sin nombre (...). Este territorio descrito y máximo alcanzado por los cunas comenzó a reducirse en la medida que las fronteras españolas se ampliaron y consolidaron desde Cartagena, Quibdó, Panamá y mínimamente desde Antioquia. Para mediados del siglo XIX, el territorio empezó a reducirse y había perdido gran parte de la presencia en la provincia de Urabá, primero por la ampliación de la frontera de la provincia de Cartagena y después por el Interés de Antioquia sobre el Urabá, que nuevamente tomó forma, a despecho del retiro cuna, presionados, además, estos por otras etnias indígenas que, a su vez, se retiraban de territorios incorporados a las fronteras de colonización republicana (González Escobar, 2011, págs. 63-64).

El siglo XVII se caracterizó, por la presencia de piratas y filibusteros de potencias europeas diferentes de España, como lo fueron los provenientes del Caribe, Holanda, Inglaterra y Francia, quienes desarrollaron un comercio de contrabando interceptando las naves españolas o preparando la toma y el control de los puertos clave del comercio español (Suárez Pinzón, 2011, págs. 27-28). Los extranjeros fueron amistosamente acogidos por los “indios del Darién”, lo cual le permitió a piratas y contrabandistas visionar las posibilidades de un comercio entre los dos océanos. Los cunas practicaron “el trueque de buenos fusiles ingleses, pólvora seca y aguardiente (brandy) por Manatí, carne de tortuga, carey y plátanos” (Suárez Pinzón, 2011, pág. 30).

Los escoceses se establecieron en la costa atlántica panameña a finales del siglo XVII, liderados por John Patterson quien había comprendido el potencial geoestratégico de la región. En 1695, el Parlamento de Escocia aprobó el proyecto

y el 17 de julio de 1698 un grupo de 1.200 escoceses partieron hacia el Darién, desembarcando tres meses y medio después en la arenosa bahía de Anachucuna. Luego de firmar un tratado de alianza y amistad con los nativos, fundaron Nueva Caledonia (lugar actualmente conocido como Puerto Escocés). Pennycook, quien dirigió la expedición, entendió que los líderes gunas eran independientes los unos de los otros y negoció con ellos para sobrevivir; sin embargo, los colonos escoceses solo resistieron hasta junio del año siguiente. A pesar del fracaso de esta primera expedición, el 24 de septiembre de 1699 un nuevo grupo regresó con el fin de establecer la colonia escocesa en el Darién, llegando a Nueva Caledonia el 30 de noviembre, pero, después de varios enfrentamientos con las tropas españolas, el 12 de abril de 1700 abandonaron definitivamente el proyecto de colonización (Martínez Mauri, 2011, págs. 46-48).

Posteriormente, los gunas incrementaron sus contactos comerciales con un grupo de franceses establecidos en Concepción desde 1690 hasta 1757. Los franceses Llegaron al Darién a mediados del siglo XVII solo con intereses comerciales. Algunos piratas franceses que erraban por el Caribe se establecieron en tierra firme en 1688 y diez años más tarde, cuando llegaron los escoceses, algunos de ellos se habían casado con mujeres gunas, sin que se hubiera conformado una colonia como tal; aunque los gunas no querían mezclarse, este encuentro culminó en alianzas franco-gunas contra españoles y británicos.

En 1741 se firmó un Tratado de paz en el que los españoles reconocieron la presencia francesa en la zona y les permitieron establecer explotaciones de cacao. A mediados del siglo XVIII, aprovechando este periodo de paz, la colonia francesa se estabilizó, creció y abandonaron la economía de subsistencia basada en la pesca, el intercambio de productos europeos con los indios, el comercio del caparazón de tortuga y empezaron a cultivar cacao y plátanos para la exportación. A partir de 1740 el cacao se convirtió en el principal producto de la región y con este los franceses entraron en competencia con los gunas por los recursos de la zona y empezaron a emplear mano de obra nativa y esclavos negros contra la voluntad de los gunas. De 1754 a 1758, los gunas, con la ayuda de los ingleses, lanzaron ataques contra la colonia, se apoderaron de las plantaciones de cacao y



comerciaron con los británicos llevando a que, en 1761, la mayoría de los colonos franceses tuvieron que abandonar el Darién (Martínez Mauri, 2011, págs. 48-49).

Los ingleses tuvieron presencia en el Darién desde la década de 1570 y aunque durante el siglo XVI algunos pueblos del Darién fueron destruidos por los piratas, a partir de 1637, con la intervención de Julián Carrisoli, los gunas se aliaron con ellos para combatir a los españoles. Entre 1675 y 1725 los piratas aprovecharon la relativa autonomía del territorio que ocupaban los gunas para usar sus puertos naturales y organizar contactos entre las dos partes de su flota repartida entre el Pacífico y el Atlántico. Los kunas se aliaron con los piratas ingleses para atacar el Real de Minas de Santa María en 1680 y, a mediados del siglo XVIII, cuando los franceses abandonaron el Darién, se convirtieron en los principales aliados comerciales de los gunas, comprándoles el cacao que producían y proveyéndolos de armas (Martínez Mauri, 2011, págs. 49-50).

Para el siglo XVII, los *leres*<sup>11</sup>, hoy llamados *neles*<sup>12</sup>, ejercían la autoridad; eran quienes tenían un conocimiento profundo de las realidades materiales y espirituales y la capacidad de manejarlas. Al no ser los conductores sociales o políticos, aunque tuvieran las condiciones, los colonizadores no encontraban mediadores adecuados a sus intereses (Lemus Lemus, 2012, págs. 55-56). En 1635, tras la mediación de la familia española Carrisoli en las luchas violentas entre gunas, katíos y otros grupos indígenas de Urabá y el Atrato, percibidos por los españoles bajo el rótulo genérico de "chocoes", se logró el primer proceso de colonización con los gunas. La presencia de la familia Carrisoli fue determinante para la empresa colonizadora en el Darién, pues, por la mediación de la familia y en alianza con Fray Adrián de Santo Tomás, se logró permitir la presencia de

---

<sup>11</sup> En el siglo XVII los tules no estaban bajo el control de caciques o reyes sino que eran gobernados por *leres* (o *neles*, especialistas rituales). El poder de estos personajes residía en su capacidad para curar y retornar el *burpa* (alma) a los enfermos. Su función no era lidiar con los conflictos con los extranjeros, sino mediar con el mundo espiritual y físico. Cuando los castellanos no encontraron intermediarios idóneos para llevar a cabo su programa colonizador, no les quedó otro remedio que crear nuevos líderes. Fue así como empezaron a emerger jefes y capitanes que se autoproclamaron líderes. Sin embargo, su poder era muy reducido en las comunidades porque solo residía en su capacidad para manejar las interacciones tules con los extranjeros. Finalmente resultó que como los *leres* y los jefes ejercían funciones muy diferentes, los nuevos líderes no lograron suplantar ni entrar en conflicto con los especialistas rituales (Martínez Mauri, 2011, pág. 37).

<sup>12</sup> *Nele*: "persona que diagnostica enfermedades, predice e interpreta acontecimientos" (Orán & Wagua, s. f., pág. 72).

misioneros en algunos pueblos gunas, en especial de la denominada "vanda sur" del Darién, además de la formación de reducciones, en las cuales se nombraban los jefes de los pueblos. Las reducciones fueron un intento por crear una tribu homogénea en el Darién, aunque el proyecto fue fracasado por las resistencias de los gunas quienes mantenían relaciones con los piratas franceses y escoses, incluso poniéndose en ocasiones en contra de los españoles (Martínez Mauri, 2011, págs. 38-39).

Desde la segunda mitad del siglo XVIII tuvo lugar una erosión del poder centralizado de los grandes caciques cunas. Ello pudo haber ocurrido debido a varios factores, como la paulatina fragmentación del territorio ancestral impulsada por la penetración del sistema colonial, la magnificación del rol de los jefes locales que propiciaron las mismas autoridades españolas con miras a alcanzar tratados de paz en la esfera local, o el creciente poderío militar y económico que muchos de estos jefes locales fueron obteniendo gracias a los agentes extranjeros (franceses, ingleses, holandeses, etc.) que se valieron de ellos para reforzar su presencia en el área, poderío que los llevó a disociarse de cualquier centro de poder unificado (Peralta Agudelo, 2019, pág. 91).

El control de las tierras del Darién y las poblaciones gunas fueron, hasta finalizando el siglo XVIII, una serie de intentos que nunca pudieron materializarse. Tal fue la presión de los españoles y la serie de ataques contra los gunas que estos al final pidieron la paz y aceptaron la llegada de nuevos misioneros. Para 1738 llegó una oleada de jesuitas con el propósito de moldear el espacio colonial del Darién, pero la iniciativa fue turbada por el propósito de los indígenas de mantener las negociaciones comerciales con los franceses, las cuales no estaban dispuestos a terminar. En 1745, llegó un segundo grupo de jesuitas, pero estos fueron burlados y ridiculizados por los *neles*, quienes mantenían el poder al ser quienes dominaban el mundo espiritual, controlaban el equilibrio de los pueblos y mediaban con las enfermedades (Martínez Mauri, 2011, págs. 42-43).

Posteriormente, con el fin de "consolidar los límites y la seguridad del imperio, promover el desarrollo económico español y asegurar a la Corona un volumen

creciente de ingresos fiscales que le permitiera alcanzar una mejor posición en el mundo” (Baquero Montoya & Vidal Ortega, 2004, pág. 6), se llevaron a cabo las Reformas Borbónicas, las cuales fueron aplicadas a mediados del siglo XVIII — desde la reinstauración del Virreinato de la Nueva Granada en 1739, pero con efectos tardíos en zonas de difícil dominio como el Darién—, en las fronteras del Nuevo Reino de Granada tratando de “pacificar” las relaciones entre los españoles y los indios “bárbaros”. La élite administrativa tenía una “preocupación”, principalmente, la de aumentar la extracción de recursos naturales y la producción de materias primas en América y la defensa de sus territorios para promover así un progreso económico al servicio de la Corona española. España hizo uso de la “ciencia” y el “conocimiento” para intentar conocer la realidad de América, apoyados en reformas político-administrativas en sus colonias, lo cual no ocurría desde mediados del siglo XVI con las reformas del virrey Francisco de Toledo. El resultado de las reformas fue una oleada de funcionarios españoles instalados en las colonias tratando de “mejorar las condiciones de vida de sus súbditos” y establecer en los territorios un “orden más racionalista, progresista y humano”, pero manteniendo la autoridad imperial. Instalados en sus puestos, los funcionarios enviaban informes sobre América a la metrópoli, con los cuales la Corona pretendía saber quiénes y cuántos eran los habitantes, cuáles eran los recursos que ofrecían los territorios, cuáles eran las amenazas externas y cómo defenderse de ellas y si valía la pena y era factible llevar la “modernización” liderada por los ilustrados del gobierno (Baquero Montoya & Vidal Ortega, 2004, págs. 6-7).

No hay que olvidar que el objetivo primordial del dirigismo borbónico en este ámbito consistió en la creación de un Estado —centralizado en la Corona y en sus representantes directos— que fuera capaz de recuperar la hegemonía política para la metrópoli en el contexto de un imperio que, al llegar el siglo XVIII, la tenía dispersa entre los distintos grupos de poder que habitaban cada rincón de las provincias peninsulares y las de ultramar... En las políticas ejecutadas por el reformismo borbónico para someter a aquellos universos culturales tan distintos hubo más de continuidad que de ruptura con las prácticas tradicionales de coexistencia interestamental (Peralta Agudelo, 2019, págs. 246-247).

Pedro Fermín de Vargas indicaba la importancia de “españolizar” a los indios puesto que

La indolencia general de ellos, su estupidez y la insensibilidad que manifestaban hacia todo aquello que mueve y alienta a los demás hombres, hace pensar que vienen de una raza degenerada que se empeora en razón de la distancia de su origen (de Vargas, 1953, pág. 83; Vásquez Pino, 2012, pág. 90).

Con el fin de reducir a los indígenas, la colonización empezaba por la frontera, apoyándose de los misioneros, los colonos y los soldados para absorber a los grupos indígenas. Esta política se dividió en varias etapas:

Primeramente los españoles entraban de forma violenta a la frontera, el principal objetivo de estas empresas era tomar recursos a la fuerza, exterminar a los que no deseaban mantener relaciones con la Corona Española, construir fuertes para controlar los lugares estratégicos, evitando la entrada de los tan indeseados extranjeros y la salida desmesurada de ingresos importantes como el oro, además se examinaba los lugares apropiados para el comienzo de una población (Vásquez Pino, 2012, pág. 90).

Los misioneros eran los encargados del proceso de cambiar los imaginarios de los pueblos indígenas; llevaban a cabo las reducciones de los indígenas en poblados y cristianizaban a los “indios bárbaros”, respaldados por grupos de soldados para confrontar y evitar alzamientos. Así mismo, los misioneros se infiltraron en las posiciones altas de las sociedades indígenas con el fin de lograr mayor poder civil para el nombrado “cacique” y así tener poblaciones más homogéneas, similares a las halladas por los primeros conquistadores en Nueva España y Perú y, de esta manera, controlar dentro de estas estructuras (Vásquez Pino, 2012, págs. 91-92).

Entre 1761 y 1789, Antonio de Arévalo expuso que la importancia de la colonización en el Darién era la facilitación de

Que estos infelices indios, que en medio de la Cristiandad, y vasallos de un Monarca tan justamente nombrado por antonomasia el Católico, que permanecen aún en su ciega gentilidad, logren la verdadera doctrina é instrucción y se conviertan á nuestra sagrada Religión, que desean abrazar muchos de los pacíficos de Golfo (Arévalo, 1891, pág. 262; Vásquez Pino, 2012, pág. 92).

La resistencia constante de los indígenas era el principal problema para los colonizadores; permanentemente se presentaban ataques incluso contra los “pueblos de indios” fundados por los misioneros. Los gunas mantenían una relación fluctuante con los españoles; se llevaban a cabo diferentes acuerdos de paz, los cuales firmaba la población guna para no perder los beneficios que recibían de los extranjeros en los intercambios comerciales o para mantenerse alejados de los misioneros, soldados y colonos, pues no compartían sus formas sociales y culturales (Vásquez Pino, 2012, págs. 94-95).

El Darién aunque fuera considerado como un punto estratégico y un gran proveedor de ganancias para los países europeos, a finales del siglo XVIII se concluyó, por parte de las empresas colonizadoras, la imposibilidad de mantener un control permanente de los grupos nativos y sus territorios, aunque fueran zonas regidas por la corona española. Los habitantes españoles fueron víctimas de constantes ataques y asaltos por parte de los indígenas, haciendo que los esfuerzos de los diferentes funcionarios, misioneros, soldados y pobladores fueran considerados en vano y, en consecuencia, abandonaron el proyecto en el Darién y los funcionarios de la Corona fueron trasladados a sus “hogares”.

Las políticas borbónicas en la frontera del Darién, no tuvieron mayores impactos en sus territorios, ni cambiaron las relaciones que mantenían los indios con los extranjeros, ni obtuvieron resultados positivos sino que consiguieron aumentar el desprecio que sentían los Cuna hacia todos los españoles y todas las instituciones que representaran la vida de los hombres que intentaron infructuosamente cambiar y sustituir los elementos principales de sus sociedades (Vásquez Pino, 2012, pág. 99).

Para el caso de los gunas, aunque se habían aceptado ya algunas misiones y reducciones indígenas organizadas por los españoles, dominar su imaginario y, en general, su subjetividad y su vida material, era aún un proyecto complejo. Las tierras del Darién no solo despertaban el interés de los españoles, pues los franceses y los ingleses también buscaban controlar la zona y la forma de hacerlo era a través de acuerdos con el pueblo Guna. Para la década de 1750, estalló una gran sublevación, impactando incluso la Ciudad de Panamá; los gunas atacaron hasta a los franceses con quienes comerciaban (Howe, 2004, pág. 18). Aunque los gunas estaban divididos entre los más intransigentes al Oeste, en el río Sabanas y el nacimiento del Chucunaque, y los más dóciles al Este, el poder colonial no lograba dominarlos. En 1784, con el fin de derrocar a los gunas, los españoles establecieron algunos fuertes con guarniciones los cuales, para 1789, tras una cédula real, fueron abandonados (Martínez Mauri, 2011, págs. 43-44).

La dificultad de los conquistadores para dominar el Darién y, por ende, de sus pobladores, se debió al desconocimiento del orden político local; además el Darién se convirtió en una zona de colonización marginal para el imperio español, teniendo en cuenta la fundación de Panamá y Natá y la conquista del Perú desde 1532. El mayor interés de los españoles por el Darién era la explotación de minas de oro y el control de los nativos para evitar alianzas con intrusos extranjeros (Martínez Mauri, 2011, págs. 44-45). La población guna, enmarcada en el proyecto colonial, en cierta medida, logró resistirse ante la imposición de la institución imperial española como centro de poder hegemónico en lo político, lo económico, lo social y lo cultural, aunque la mayoría de las poblaciones en América Latina sucumbieron ante la empresa colonizadora y no se pudieron resistir a la imposición de un imaginario y de una subjetividad enmarcadas en un intento de “civilizar” a los “indios bárbaros”.

## **Precisiones teóricas y orden expositivo**

En suma, el imaginario, elemento de la subjetividad —así como la memoria histórica y los saberes científicos y no científicos— corresponde a la estructura simbólica a través de la cual se establece una relación con los elementos del entorno. En este caso, el territorio, como espacio territorializado, es decir, subjetivado por la experiencia particular de la población guna, es lo que orienta tanto el desarrollo de la presente investigación, así como la presentación de los resultados.

Las formas del poder colonial de la Colonialidad, tanto materiales (violencia física) como subjetivas (inmateriales como la evangelización que justificó la jerarquización social en razas), en un inicio, emprendidas por los centros de poder de Occidente para dominar a las poblaciones indígenas halladas en el continente americano, que posteriormente se perpetraron en los Estados-nación luego de las independencias de los centros de hegemonía Europeos, son el punto neurálgico a través del cual se analizan los conflictos, las resistencias y los logros territoriales de la población guna, así como los efectos sobre el imaginario y, en suma, en la subjetividad de esta población indígena. También, se hace un acercamiento a la experiencia de “buen vivir” guna, como uno de los caminos posibles hacia la descolonización; es decir, para habitar el mundo de forma alternativa de hacer frente al poder moderno-colonial capitalista.

Los resultados de la investigación sobre el territorio imaginado y habitado gunadule, el caso particular de la comarca Gunayala, se expresa, a continuación, en cuatro capítulos, desarrollados de la siguiente manera:

En el primer capítulo, titulado “Gunadule: un imaginario en resistencia”, se toman como base los conceptos de, “imaginario”, “memoria” y “saberes”, como elementos constitutivos de la subjetividad y se hace un acercamiento al imaginario guna a partir de la experiencia de realización del Congreso General de la Cultura Guna, como una forma de resistir y preservar los saberes colectivos ante los cambios que impone la modernidad-colonialidad capitalista.

En el segundo capítulo, “Un indio sin tierra es un indio muerto”, se hace un acercamiento a la definición como tal de territorio a partir del imaginario guna y las

narraciones históricas, articuladas a las concepciones de los mismos pobladores, destacando los términos *nega* (casa) y *yala* (montaña) para entender la experiencia territorial guna en Gunayala. Así mismo, se relatan algunos procesos de desplazamiento emprendidos al interior del Darién hasta llegar a sus asentamientos donde habitan en la actualidad; además, se explica cómo se organiza política y socialmente esta población en la comarca Gunayala como territorio autónomo dentro de la República de Panamá.

El tercer capítulo, “La lucha por la autonomía Gunadule”, reconstruye los momentos importantes que llevaron a la Revolución Tule de 1925, la cual se dio para lograr la autonomía territorial. En este capítulo se hace un acercamiento a la forma de la autonomía aceptada dentro del Estado nacional panameño para la autorrealización de los pueblos indígenas.

En el cuarto capítulo, “De intercambios, adaptaciones y resistencias”, se abordan algunos de los cambios percibidos por la población en sus prácticas cotidianas como efecto de estar insertos en el patrón de poder moderno colonial capitalista global. Se tratan los efectos de la actividad turística como principal fuente de ingresos; se hace referencia a las actuales disputas territoriales, al traslado que debe afrontar la población de la isla Gardi Sugdub a suelo continental tras el aumento de la población y a los efectos del calentamiento global que están llevando al aumento del nivel del mar; se hace un acercamiento a los procesos para la preservación de saberes y la integración de los saberes gunas a la política educativa, y, finalmente, se revisa la apuesta de futuro, “vivir bien”, que tienen los gunas de Gunayala.

Como último apartado, se incluye un epílogo en cual se recoge el ejercicio de cartografía realizado en la comunidad Gardi Sugdub, con el fin de identificar las percepciones de los jóvenes que actualmente habitan la comunidad en cuanto a algunos términos abordados en la investigación; además se representa gráficamente lo que consideran el espacio inmediato el cual habitan.

La investigación que se narra a continuación es un acercamiento al universo simbólico y a la experiencia territorial de la comunidad guna de la comarca Gunayala, una apuesta por visibilizar una de las tantas experiencias y



cosmovisiones invisibilizadas por los relatos históricos eurocéntricos elaborados por Occidente y folclorizadas por los discursos nacionales de los Estados latinoamericanos. Es este un ejercicio por articular las narraciones de los pobladores de la misma comunidad para desde un proceso de análisis de esos “otros” códigos sociales y procesos de resistencia a las imposiciones coloniales y del sistema de mercado global que prevalecen en América Latina, hallar maneras alternativas para afrontar y salir de la crisis del patrón de poder moderno colonial capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal actual.



**Imagen 3.** Congreso General de la Cultura Guna (San Ignacio de Tupile, septiembre de 2018)

*Al principio todo era oscuro. Babdummad (Baba) y Nandummad (Nana) crearon a Nabgwana (la Tierra, la madre) a su imagen y encendieron al sol, la luna y las estrellas para alumbrar su rostro. La madre tierra tomó nombres como Ologwadule, Oloiiddirdili, Nabgwana, Olobibbirgunyai y Olowainasob. Como sabían de la pesada carga que llevaría ella sobre sí, Baba la puso sobre fundamentos de oro y le dio un almacén de oro y Nana hizo lo mismo usando plata. Baba y Nana trabajaban unidos para hacer florecer a Nabgwana y hacer brotar las aguas. Ya la madre tierra era sólida y compacta y a partir de ahí retuvo su nombre definitivo, nana Ologwadule. Tanto los animales y los humanos tiran de las tetas de la gran mamá Ologwadule para sorber de sus ocho tipos de leche.*

*Ologwadule estaba preparada, entonces Baba vio que faltaba quien la defendiera, la cuidara, la protegiera y la hiciera más productiva. Tanto el varón como la mujer debían tener el espíritu de Baba y de Nana y para ello tomaron la mejor arcilla roja, blanca, parda... ocho tipos de arcilla. Vinieron Olonaiggabaler y Olonailasob para trabajar, cuidar y proteger a Ologwadule y debían transmitirlo a sus hijos y a los hijos de sus hijos.*

*Olonaiggabaler y Olonailasob disfrutaban de toda la creación, pero poco a poco se olvidaron de Baba y Nana y enseñaron a sus hijos a hacer lo mismo. Toda la naturaleza se rebeló y los árboles, antes rectos, se retorcieron y sus hojas se secaron; las hormigas, las arrieras y las tarántulas dejaron de abonar a la madre tierra y comenzaron a roer las hojas de las plantas, a picar y a emponzoñar; las aguas encargadas de acarrear semillas a mejores tierras se rompieron contra las peñas y arrancaron los plátanos, los otoaes y las yucas; los vientos que empujaban suavemente las crestas de las olas se volvieron huracanes y borrascas.*

*Olonaiggabaler tomó otro nombre, se llamó Olobili-beler (Biler), al igual que Olonailasob quien se puso Olobursob (Bursob). “Yo soy Baba”, decía Biler a sus hijos. “Yo soy Nana”, decía Bursob. Sus hijos no conocieron a los verdaderos Baba y Nana y tanto los varones como las mujeres se multiplicaron bajo la ley de Biler y de Bursob. Todos los rincones de Ologwadule sufrían la muerte, cuantos más años pasaban, más sangre corría.*

*Después de varios siglos, Baba y Nana hicieron surgir de las lágrimas de Ologwadule a un grupo de hombres, hijos de la misma Madre Tierra. Los ocho hermanos se levantaron para devolver la alegría a todo lo creado y lucharon para liberar a la Madre Tierra, para devolver las riquezas a Ologwadule*

*Adaptación del texto En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la espiritualidad guna. Textos del Babigala de Aiban Wagua (2011, págs. 12-29).*

## Capítulo I. Gunadule: un imaginario en resistencia

En la lejanía, el sol parecía emerger de lo más profundo del océano Atlántico para iniciar su recorrido diario, tiñendo el cielo de un naranja oscuro que se aclaraba mientras continuaba su ascenso y se distanciaba de las aguas que, en ese momento de la madrugada, parecían una inmensa placa de cristal por la tranquilidad de ese mar aún sin despertar. La luz del amanecer dejaba al descubierto, entre otros lugares, la isla San Ignacio de Tupile<sup>13</sup> (ver Figura 2), revelando el movimiento de sus lugareños y ocupantes temporales que había comenzado pocas horas antes.

El silencio comenzó a romperse con el sonido de los motores de las lanchas que agitaban el mar en los traslados emprendidos de un lado a otro para reemplazar los tanques vacíos de gasolina por otros con el contenido suficiente y así soportar el viaje que pronto debían emprender hacia sus destinos. En el muelle principal de la isla, ubicado hacia el suroeste, la gente se iba reuniendo, haciendo del lugar un contraste de colores por las molas<sup>14</sup> que vestían las mujeres, los sombreros de los hombres, los paquetes, las maletas, los pescados, las langostas...

---

<sup>13</sup> Tupile, en lengua guna significa “isla torcida”. En el proceso de colonización, como una forma de controlar sus dominios, los españoles dieron nombres a los territorios que iban encontrando a su paso, en este caso, encomendaron esta isla al santo San Ignacio (Reverte, 2001, pág. 99).

<sup>14</sup> Las molas son los trajes tradicionales que visten las mujeres gunas.



Figura 2. Mapa de la comarca Gunayala<sup>15</sup>

Al arribar la primera lancha, el equipaje se fue instalando en su interior mientras cerca de unas veinte personas la abordaban. Cuando todo estuvo listo para iniciar el viaje, la embarcación se desprendió de la isla y sobre ella se llevó a los visitantes quienes por una semana habían convivido allí como si fueran lugareños, dejando en el ambiente una sensación de fractura social, de despedida, del fin de un tiempo y de una de las tantas historias en común que entre los gunas constantemente se tejen. Así continuó por varias horas, el muelle se llenaba de gentes, de paquetes, de colores..., y se vaciaba nuevamente, quedando, al final, únicamente, los lugareños, quienes, desde los pequeños muelles en sus casas, los techos y los lugares altos de la isla, agitaban sus manos, camisetas y pañuelos, despidiéndose de quienes habían sido acogidos en sus casas, hamacas,

<sup>15</sup> Se señalan algunas comunidades. Las 49 comunidades gunas de Gunayala son: Aggwadub, Aggwanusadub, Aglidub, Agligandi, Aridub, Armali/Puerto Obaldía, Armila, Aswemullu, Assudub, Agdirgandi, Dahnaggwe Dubbir, Digir, Dubbag, Dubwala, Gaigirgordub, Gangandi, Gannirdub/Goedub, Gardi Dubbir, Gardi Mammidub, Gardi Muladub, Gardi Sugdub, Gardi Yandub, Gorbisgi, Gwebdi/Wargandub/Uwargandub, Irgandi/Golebir, Magebgandi/Ubgisuggun, Mammidub, Mamsuggun, Mandi Ubgigandub, Mammadub, Mandiyala, Mirya Ubgigandub, Moraggedub, Muladub, Nabagandi, Nalunega, Narbagandub Bibbi, Narbagandub Dummad, Nargana/Yandub, Niadub/ Digandiggid, Nubadub, Nusadub, Ogobsuggun, Orosdub, Sasardi Muladub, Uggubba, Uggubseni, Urgandi, Usdub, Widsubwala y Yansibdiwar (Orán & Wagua, s. f., pág. 207)

comedores y espacios comunes y con quienes compartieron sus peces, sus panes, sus yucas, sus guineos, sus bebidas y sus cocos durante los siete días y seis noches del Congreso General de la Cultura Guna<sup>16</sup>.



**Imagen 4.** Muelle de San Ignacio de Tupile (octubre de 2018)

El Congreso General de la Cultura Guna —*Onmaggeddummad Namaggaled*, en su lengua—, es el máximo órgano responsable de proteger, consolidar y desarrollar lo cultural y lo espiritual en Gunayala<sup>17</sup> al ser “el máximo organismo de expresión religiosa, de protección, conservación y divulgación del patrimonio histórico-cultural del Pueblo” (Castillo, 2017, pág. 52). Según las disposiciones del Artículo 1 del *Estatuto de la Comarca Gunayala*<sup>18</sup>:

---

<sup>16</sup> El Congreso General de la Cultura Guna se realizó del 26 de septiembre al 2 de octubre de 2018.

<sup>17</sup> La comarca Gunayala cuenta con dos congresos, el Congreso General Guna (político-administrativo) y el Congreso de la Cultura Guna (cultural-religioso), los cuales son las máximas autoridades para la comarca.

<sup>18</sup> El nombre ha sido corregido; en el documento, la comunidad es llamada Kuna Yala; sin embargo, teniendo en cuenta las disposiciones sobre la lengua acordadas por las autoridades gunas, se debe escribir Gunayala, aunque se pronuncie “Cunayala”.

Se reunirá tres veces al año, con una duración de 10 días en cada sesión, tentativamente en los meses de mayo, agosto y noviembre. Cada sesión podrá hacerse en dos comunidades, con una duración de cinco días en cada una de ellas (Congreso General Kuna, 2001, pág. 35).

El encuentro reúne, por lo general, entre 150 y 200 personas, algunas de ellas delegadas de las 49 comunidades que conforman la Comarca Gunayala<sup>19</sup>, ubicadas 38 en las islas cercanas al continente en el mar Caribe (de las cerca de 400 que hacen parte del territorio Gunayala), 7 en la franja costera y 2 en la montaña (Martínez, 2013, pág. 60; Dumoulin y Gros, 2010, pág. 236; Castillo, 2005, pág. 70). El encuentro tiene como invitados a representantes de las comarcas gunas Madugandi y Wargandi en Panamá y de Arquía (*Maggilagundiwala*) y Caimán Nuevo (*Iboggundiwala*), en Colombia; también, la invitación se extiende a la comunidad de Daggargunyala, en el Darién panameño, quienes suelen asistir en algunas ocasiones por las dificultades impuestas por la geografía para su traslado.

Los encuentros (sesiones) del Congreso de la Cultura Guna, aunque en el *Estatuto* se establece que deben tener una duración de diez días, solamente se llevan a cabo por siete debido a las implicaciones logísticas de un evento de tal envergadura, siendo el primero el de llegada a la isla anfitriona y el último de salida hacia los lugares de origen (Castillo Díaz, 2005, pág. 109). Las diferentes actividades llevadas a cabo durante las sesiones del Congreso tienen como propósito cumplir con las responsabilidades que el Artículo 2 del *Estatuto* le confiere al Congreso General de la Cultura Guna, las cuales son:

- a. Motivar el amor y el cultivo efectivo de la tierra en la Comarca;
- b. Invocar a *Pab Dummad*<sup>20</sup> en las sesiones que se celebren;
- c. Fomentar y difundir el estudio, la investigación y el desarrollo de la lengua, de la literatura, de la historia y los distintos tratados y valores culturales kunas;
- d. Promover el arte y la artesanía propios;

---

<sup>19</sup> Cada comunidad puede tener entre 300 y 7.000 habitantes.

<sup>20</sup> *Pab Dummad*: gran padre, que sería *Baba*.

- e. Velar por la integridad de la religión kuna y rechazar la entrada indiscriminada de cultos foráneos nuevos, así como la extensión de las religiones ya residentes;
- f. Sancionar a los que infrinjan las normas morales y sociales o atenten contra las buenas costumbres y los bienes de la Comarca;
- g. Velar y custodiar lugares o sitios considerados arqueológicos, históricos, cementerios, o/y afines;
- h. Convocar a los *Saila Dummagar*<sup>21</sup> para que presenten sus informes y aclaren problemas, si los hubiere, de sus actividades administrativas (Congreso General Kuna, 2001, págs. 35-36).

La comunidad donde se realiza la celebración del Congreso se elige luego de la postulación realizada por los mismos pobladores, quienes asumen la responsabilidad de alimentar y hospedar a todos los foráneos, como lo son los habitantes de las otras islas, los gunas visitantes de otros lugares de Panamá y de Colombia y los *Wagas*, es decir, los invitados no gunas.

El primer día del Congreso, el 26 de septiembre de 2018, algunos de los asistentes se trasladaron desde la Ciudad de Panamá u otras regiones del país hacia San Ignacio de Tupile. Para llegar por vía terrestre, tomaron la carretera de 21,7 kilómetros que conecta El Llano (un corregimiento del distrito de Chepo al noroeste de Panamá) con la Comarca Gunayala, un camino complejo de curvas en medio de la selva, pavimentado en la mayor parte del trayecto. En la intermediación de la vía se encuentra un puesto de control en el cual se pasa primero por la revisión del Ejército de Panamá y luego por la autorización de los delegados del Congreso General Guna. Los gunas ingresan sin ninguna exigencia; los *wagas* (panameños o extranjeros) deben pagar una contribución de 20 dólares por ingresar al territorio protegido de Gunayala. El acceso solo se puede hacer a partir de las 7:00 a. m.

Al llegar a Puerto Gardi, se veía a grupos de turistas salir en lanchas hacia las islas más próximas dispuestas por la comunidad para el turismo; otras embarcaciones transportaban a los gunas y sus invitados *wagas* quienes

---

<sup>21</sup> *Saila Dummagan / sagladummad*: autoridad mayor de la comarca (Orán & Wagua, s. f., pág. 84).



navegarían cerca de tres horas el Atlántico hacia la comunidad donde tendría lugar el Congreso.

Los fuertes vientos y la lluvia obligaron a algunas embarcaciones a esperar en las islas de paso (Narganá y Corazón de Jesús) a que amainara la tormenta, mientras otras lanchas en mar abierto saltaban y eran maniobradas para tratar de atenuar la fuerza de las olas. A lo lejos, era fácil identificar la isla de destino, el muelle estaba lleno de gente; niños, jóvenes y adultos expresaban su alegría al arribar cada embarcación, a las que los más pequeños se subían, tomaban el equipaje y lo llevaban hacia la Escuela San Ignacio de Tupile, disponiéndolo sobre una mesa para ser tomado por sus dueños luego de hacer el registro y les fuera asignado el hospedaje en una de las casas de los lugareños. Mientras se iban acomodando los visitantes, las mujeres más jóvenes, luciendo sus molas, ofrecían chicha<sup>22</sup> de maíz a los recién llegados.

Anelio Merry López, encargado de la Secretaría de Información y Comunicación para Gunayala, considera que el Congreso de la Cultura es uno de los momentos más valiosos para la vida en comunidad.

Yo, cuando era niño, era una alegría saber que la gente viene; era una alegría inmensa. Se cree en la población que es sede de este evento del Congreso de la Cultura, *Onmaggeddummad Namaggaled*, así sencillamente, para la población es una alegría. En todos los niveles se crea un ambiente de alegría; el espíritu de hospitalidad se intensifica en una comunidad sede (...), así nos inculcaron, así nos formaron<sup>23</sup>.

A las seis de la tarde, tiempo en que el sol empezaba a esconderse, inició oficialmente al Congreso General de la Cultura en *Onmaggednega* (Casa del Congreso), como es tradicional, con el

---

<sup>22</sup> Bebida elaborada a base de maíz, en la cual el maíz es cocido, mascado y cocido nuevamente.

<sup>23</sup> Merry López, Anelio. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

canto sagrado del *Bab Igar*<sup>24</sup> por el *saila dummad* del Congreso de la Cultura y por el *saila* de la comunidad (...). Después del canto ceremonial de llegada, se presenta la Junta Organizadora de la comunidad, y se lee los reglamentos internos de la comunidad que se aplicará a cada comunero y visitante para que no salgan de las normas de la comunidad y de la celebración del Congreso (Castillo Díaz, 2005, págs. 111-112).



Imagen 5. Encuentro en la Casa de Congreso —Onmagednega— (septiembre de 2018)

<sup>24</sup> El *Bab Igar* o *babigala* es la base que sustenta la experiencia cuna; se define como el “camino de *Baba* y de *Nana*; tratado de *Baba* y de *Nana*, abarca desde la tentativa de explicar a *Baba* y a *Nana*, la creación del universo, hasta la definición de hombre, su papel en el camino y desarrollo de la madre tierra” (Orán & Wagua, s. f., pág. 28). “*Babigala* (anmar daniggidigar) ofrece al *guna* un espacio privilegiado donde él retoma y esclarece los distintos enfoques de su identidad personal y colectiva. El *babigala* no toma el pasado como pasado, y en su estructura no ofrece fechas, porque se trata de dar movimiento y vitalidad a las huellas de las abuelas y abuelos que después de muertos siguen integrados y formando parte de la comunidad. Se trata de ubicar lo pasado en el proceso actual de los acontecimientos, redescubrir el sentido de los hechos para una renovada identidad en el autodescubrimiento. (...) lo pasado se convierte en fuente clarificadora de la identidad e historia. Desde esta perspectiva, verificar las fechas o los hechos históricos no entra en la lógica *guna*, porque las fechas matan, enfrían o debilitan la vitalidad de los hechos; las fechas no son transferibles, no dicen nada para la vida: *burbasuli* (no tiene espíritu)” (Congresos Generales *Gunas*, 2011).

Todas las comunidades en Gunayala tienen una Casa del Congreso conocida por los gunas como el “*Onmagednega*”. En el tiempo de Congreso, todos los *saglagan*<sup>25</sup> asistentes se distribuyen los encuentros de la semana; pero la dinámica del encuentro en la Casa del Congreso es permanente en todas las islas, cada comunidad determina la periodicidad.

*Onmagednega* es la casa donde se reúne, donde se invoca a los creadores, donde se orienta a la comunidad. Hay una figura central de orientación que lo hace a través del canto y es el *sagla*, él va a cantar y a través del canto va a transmitir mensajes, va a invocar a los creadores. Él, generalmente, va a usar metáforas; o sea, la mayor parte de su canto va a ser de manera metafórica. Ahora, ahí está la segunda persona que es el *argar*, él va a interpretar lo que el *sagla* canta; si es un hecho histórico, lo va a trasladar a la actualidad<sup>26</sup>.

La Casa del Congreso, *Onmagednega*, es un salón amplio siempre abierto, de paredes fabricadas con caña brava y techo de hojas de palma entrelazadas, mismo material con el cual, por lo general, se construyen las viviendas en la comunidad. En el centro se encuentran las bases de la Casa del Congreso constituidas por los palos principales, conocidos como *puar*, que simbolizan al *sagla* o los *saglagan*, la base de la comunidad por sus conocimientos de lo ancestral, las “tradiciones”, la historia y la cultura guna. De los *puar*, cuelgan las hamacas en las cuales únicamente se pueden recostar los *saglagan* para invocar el *babigala* a través del canto. Las lianas o bejucos gruesos con los cuales se amarran los *puar*, se conocen como *sarggi*, y representan a los *argar*<sup>27</sup>, quienes interpretan y establecen la relación entre el *sagla* y la comunidad<sup>28</sup>. Las hamacas están dispuestas en el centro, las primeras bancas a la cabecera y a los pies de los *saglagan* son para los *argar* y de ahí hacia atrás se sienta la comunidad.

---

<sup>25</sup> *Sagla*: “Guía religioso de una comunidad; autoridad comunal; raíz” (Orán & Wagua, s. f., pág. 84). *Saglagan* es el plural de *sagla*.

<sup>26</sup> Merry López, Anelio. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>27</sup> *Argar*. quien interpreta el lenguaje simbólico del canto del *sagla* (Orán & Wagua, s. f., pág. 25).

<sup>28</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

Las autoridades comunitarias, tanto espirituales como políticas, son las mismas (ver Figura 4). Las encabeza, jerárquicamente, el *sagla*, como principal líder espiritual y político; le sigue el *argar*, como orientador comunitario y consejero del *sagla*, y los *suwaribgan* como figuras vigilantes sociales encargadas de supervisar el comportamiento de los miembros de una comunidad. Aún existen otras figuras para la orientación espiritual importantes como lo son los *nelegan*<sup>29</sup> (importantes sabios —conocidos también como chamanes—, conocedores de las “capas dimensionales de la Madre Tierra y los elementos que la conforman”<sup>30</sup>, con la capacidad de predecir males y determinar las formas de controlarlos y erradicarlos) y los *inadurgan* (médicos-botánicos), además de los conocedores de las fiestas.



Imagen 6. *Suwaribgan* (septiembre de 2018)

---

<sup>29</sup> *Nelegan* es el plural de *nele*, que alude a la “persona que diagnostica enfermedades, predice e interpreta acontecimientos”. Sobre esta figura, tan importante en la organización social y espiritual guna, se profundiza en el capítulo 2.

<sup>30</sup> <sup>30</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

El segundo día del Congreso, y los demás, transcurrieron de forma similar. A las cinco de la mañana se escuchaban los gritos de los *suwaribgan*<sup>31</sup> para despertar a la comunidad, diciendo: “*Gua guambi gunaloye*”; “*sia amargo a guambi gunaloye onmagged emini gaye*”, que significa: “mujeres, estén preparadas que hoy hay congreso”. Media hora después, nuevamente los *suwaribgan* pasaban diciendo: “*sordagan*”, “*Onmagged neisen namalo sordagan*”, avisando a todos que vayan al Congreso, que ya es hora.

Las mujeres llegaron vestidas con sus molas, trajes femeninos compuestos por una pañoleta roja para cubrir el cabello, algunas con un arete de oro en la nariz o nariguera y cuentas —adornos elaborados con piedras pequeñas de colores para usar como brazaletes que cubren el antebrazo y para poner en los pies desde debajo de las rodillas a los tobillos—, camisón conformado por dos tapas, una delantera y otra trasera elaboradas a mano por la técnica de bordado de superposición de telas de colores que forman una imagen, y una falda, una pieza cuadrada de tela negra con grabados de color que se envolvían ajustadamente a la cintura. Ellas llevaban sus agujas, hilos y telas, para, mientras escuchaban los cantos del *sagla* y las interpretaciones del *argar*, ir cosiendo sus molas.

Para nosotras las mujeres, el *sagla* nos dice, antes de que viniera ese congreso por acá, el *sagla* nos habla cómo debemos ser, esos *saglas* que vienen, vienen aconsejar, que no dejemos olvidar nuestras costumbres. Entonces, ellos a través de esos cantos nos recuerdan todo lo que hicieron los antepasados y, hasta la fecha, nosotros también lo estamos imitando, pero no tanto así como antes. Para eso vienen los *saglas*, para que nosotras no olvidemos nuestras costumbres, como criar a los hijos, como comportarse en la comunidad (...). A través de nosotras, esto se lo decimos a nuestros hijos también para que ellos a su vez cuando tengan hijos hablen también de la tradición a sus hijos para que no se acaben pues nuestras costumbres<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> El *suwaribed* (*suwaribgan en plural*) es considerado como un vigilante y es el encargado de “mantener el orden dentro de la Casa del Congreso para que los comuneros estén atentos al canto que realiza el *saila* y a la interpretación del *argar*, a través de un grito que de forma esporádica emite durante el canto del *saila*. Asimismo, colabora apoyando, vigilando y manteniendo el orden en la comunidad cuando ocurre algún hecho en el pueblo” (Castillo Díaz, 2005, pág. 167).

<sup>32</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.



Imagen 7. Mola, vestida por Briseida Iglesias (septiembre de 2018)

Anelio Merry López cuenta que los Congresos Generales de la Cultura Guna se comenzaron a celebrar por el *sagla* Abisúa, también conocido como *Inakailibaler*, un conocedor de la historia y guía espiritual. Durante el siglo XIX, Abisúa salió de Arquía (en territorio colombiano) hacia Gunayala, para quedarse en la comunidad Yansipdiwar. A su llegada, en Yandup (Narganá) se dio un brote de mosquitos. La gente estaba preocupada y al saber que el sabio Abisúa estaba cerca, lo llamaron. Él, viendo la necesidad, convocó por primera vez a un Congreso, donde se involucró a los *saglas* de todas las comunidades, siendo esta una de las primeras convocatorias de esa naturaleza<sup>33</sup>.

Abisua, tras su actuación en Yandup, fue acogido por la comunidad como *sagla*, además se convirtió en una de las figuras importantes para los dirigentes de las demás comunidades por su conocimiento de *babigala*. A partir de entonces, inició un proceso de reestructuración en la comunidad: mandó a construir un *Onmakednega* (Casa del Congreso) y fortaleció la estructura sociopolítica y cultural de la comunidad a través de la creación de comisiones o jefes de trabajo. *Inakailibaler*, como era gran conocedor de la sabiduría guna, comenzó a recibir a las autoridades de todas las comunidades gunas con el fin de impulsar la unidad política y la organización interna de la región. A raíz de esta situación, *Inakailibaler* fue nombrado como primer *sagla* tradicional guna y jefe político en la región. Al pasar los años, empezó a enfermarse y convocó a un *Onmaked* (asamblea guna) para organizar y estructurar un Congreso General Guna y, a través del canto “tradicional”, Abisua comunicó a los *saglagan* la necesidad de elegir un *Sagladummad*<sup>34</sup> (Cacique General) para dirigir los destinos de la región y unificar al pueblo Guna (Castillo & Ferrer, 2004).

No es hasta enero de 1900, en Yandup y Akuanusadup, se convocó el gran *Onmaked Dummad* (Congreso Kuna) con la asistencia de *saglagan* de las comunidades guna en Panamá y en Colombia. En dicho Congreso se logró la unificación de las comunidades kunas desde Panamá hasta Colombia, sueño que anhelaba el *saila* Abisua por años. Este *Onmaked* (Congreso) duró ocho días de

---

<sup>33</sup> Merry López, Anelio. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>34</sup> *Sagladummad*: autoridad mayor de la comarca (Orán & Wagua, s. f., pág. 84).

cantos, y según la memoria histórica o historia oral kuna asistieron 200 delegados (Castillo & Ferrer, 2004).

La parte fundamental del Congreso es la ceremonia de canto y orientación a la comunidad en *Onmakednega*. Paralelamente, se llevaron a cabo otras actividades en la iglesia, en la Casa de la Chicha<sup>35</sup> y en los salones de la escuela, donde líderes espirituales daban orientación sobre el comportamiento que se debía tener en comunidad. Durante la semana del Congreso, el *sagla*, el *argar* y los *suwaribgan*, encargados de ejercer la autoridad en San Ignacio de Tupile, se unían a la Junta Ejecutiva del Congreso de la Cultura, conocida como *Galudobin*, a la cual delegaban sus funciones. Desde la Escuela se coordinaba la realización del Congreso, con una estructura que funcionaba todos los días, integrada por cerca de cincuenta personas, entre *saglagan*, *argargan* y *suwaribgan*<sup>36</sup>. Su papel era determinar las actividades en la Casa del Congreso en la parte ceremonial; por ejemplo, elegir al *sagla* quien presidiría el canto (quien entona), el *sagla* para acompañarlo (establece una interrelación con el canto principal) y el *argar* quien haría la interpretación. Anteriormente, según las necesidades, se determinaban los cantos; ahora, quien canta decide de acuerdo con las circunstancias<sup>37</sup>. También, esta organización encabezada por los *sagladummagan* del Congreso de la Cultura tiene la responsabilidad de juzgar y tomar las medidas y sanciones en caso de presentarse algún problema o conflicto dentro de la comunidad durante los días en que se realiza el encuentro.

El Congreso de la Cultura reafirma la identidad guna, es una forma comunitaria en la cual se recuerda por qué se es guna y se resiste a los procesos de integración a una misma identidad nacional monocultural y colonial emprendidos por el Estado panameño. Para Verónica Félix, habitante de la isla San Ignacio de Tupile, ser guna va más allá de vestir mola; de hecho, ella no la usa, no por disgusto,

---

<sup>35</sup> La casa de la chicha se conoce en guna *gaibirneg*, *gaibirnega*, *innaneg* o *innanega* (Orán & Wagua, s. f., pág. 47). En este lugar se llevan a cabo diferentes actividades comunitarias de socialización y eventos sociales como lo son las fiestas del *Inna-Suit* (Corte de Cabello) y *Inna-Muustiki* (fiesta de la pubertad) en las cuales a las niñas se les hace el ritual de transición de la niñez a la pubertad.

<sup>36</sup> *Saglagan*, *argargan* y *suwaribgan*: plurales de *sagla*, *argar* y *suwaribed*.

<sup>37</sup> Merry López, Anelio. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.



fue por falta de costumbre, sus padres desde pequeña le pusieron vestidos y la enviaron a Ciudad de Panamá, donde vivió por un tiempo hasta que decidió regresar a su comunidad. En su familia, su mamá usó molas toda su vida y su papá fue agricultor/campesino, no tomó el camino de muchos en Panamá de formarse para ser educador, él fue *sagla*. De sus padres aprendió los saberes que lleva y le dan sentido a su vida.

Todo el que me ve sabe que soy guna porque tengo la cara de ser guna, digo yo, entonces, ¿cómo demuestro yo el ser guna?, portarme como me educaron mis abuelos, compartiendo eso de ser guna; yo digo, todo lo que comen los gunas, yo lo como, y duermo como duermen los gunas, hablo como hablan los gunas<sup>38</sup>.

Cuando Verónica va a Panamá, es el único momento en que habla español; pero al guna le habla en guna, así su interlocutor no quiera hacerlo. Sus hijos viven en Ciudad de Panamá y hablan español; pero cuando la visitan, ella les habla en guna, porque, como ella afirma, “me siento bien aquí, ser guna, ser como soy (...). Ser guna no me pesa, me siento feliz siendo guna”<sup>39</sup>.

Que se realicen los Congresos Generales de la Cultura Guna es una forma de resistencia ante los inminentes procesos de transformación que viven las poblaciones en el mundo para ser insertadas a las dinámicas del mercado mundial moderno-colonial capitalista que se trata de imponer como la única forma para la preservación y realización de la vida. Los gunas, con las invocaciones de sus deidades, memorias y ancestros a través de los cantos y mensajes en su espacio sagrado, el *Onmaggednega*, refuerzan sus formas de organización social sustentadas en una subjetividad que se resiste a desaparecer y constantemente reafirma su existencia y permanencia.

El encuentro en la Casa del Congreso es un viaje en el presente orientado por el *sagla* hacia el pasado y al futuro; es un espacio para aprender, actualizar y reafirmar los saberes no científicos y la memoria histórica que desde tiempos

---

<sup>38</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>39</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

inmemorables han llevado a los antiguos a defender un imaginario, y, en suma, una subjetividad que se resiste a la desaparición o a la integración de otros patrones subjetivos sustentados en un poder colonial.

Para acercarse al *babigala* y, en suma, para una comprensión de lo referente a la historia colectiva guna, como en su momento indicó el *Sagla Igwanabiginya* (uno de los maestros más notables de *babigala* en conversación con Aiban Wagua), “Para aprender el *babigala*, debes ordenar tu mente mediante la medicina guna, si no, tú no podrás entenderme...” (Wagua, s.f., pág. 3)

Necesitábamos sumergirnos en el ordenamiento, coherencia, y vivencia gunas, integralmente, si no, nos estaría vedado el *babigala* por más que nos explicara el maestro. *Babigar iddoged*, no solamente implica escuchar y repetir o abstraer, sino saborearlo, vivirlo, sufrirlo... No se trata de un simple saber, o explicitar o dar razón de la fe, o la búsqueda creyente de comprensión de la misma desde una abstracción, sino ser y vivir de forma personal y colectiva, propia y consciente; identificarnos con el pueblo, y autodescubrirnos como su parte, su continuador, y sujetos del mismo *babigala* (Wagua, s.f., pág. 3).

Intentar hacer una lectura y acercamiento a los saberes no científicos, relatos y cantos gunas intentando juzgarlos, analizarlos y aplicarlos desde una concepción por fuera de la subjetividad misma que le da sentido, es decir, desde imaginarios, concepciones y saberes científicos occidentales, incluso, desde otros universos subjetivos, va a remitir a un proceso de desconocimiento de la estructura de valores de esta comunidad y se va a apelar a patrones de poder que van a pretender reducir, mitificar, descalificar, precarizar y barbarizar los procesos que desde tiempos remotos han llevado a cabo los gunas. Incluso, desconocer lo mutable de la subjetividad según los procesos particulares de adaptación, resistencia e intercambio y pretender los purismos originarios lleva a recaer en esencialismos y folklorismos de las formas de vida diferentes a la hegemónica occidental.

Así como las diferentes sociedades en el planeta, la subjetividad guna y sus elementos constituyentes (imaginario, memoria histórica y saberes no científicos, como señala Quijano) no son estáticos, se renuevan constantemente ante los

embates que cada momento histórico impone y refuerzan sus mecanismos de protección, no frente a la transformación y adaptación que ocurre y es necesaria ante un mundo de sociedades cambiantes cada vez a una velocidad más vertiginosa, pero si para mantener sus principios y esquemas de valores que dan sentido a la existencia de esta población que hace parte del mundo y lo habita desde una subjetividad basada en la reciprocidad, la solidaridad y el respeto de la Madre Tierra y todos los elementos y seres que la componen.

Entre las actividades llevadas a cabo en el Congreso, a los jóvenes de San Ignacio de Tupile les cambiaron las actividades escolares impartidas por la Escuela<sup>40</sup> por encuentros con algunos sabios de la comunidad para acercarse a algunos de los saberes no científicos del *babigala*. Briseida Iglesias, una de las pocas lideresas gunas quien vive en Ciudad de Panamá, con el apoyo de Pedro Félix, *argar* de San Ignacio de Tupile, habló del origen de la mola, uno de los temas en el cual se ha hecho sabedora.

Yo he querido poner un punto porque he visto a muchos estudiantes ahora; nunca lo he visto así en otras comunidades, y hoy ellos cerraron las clases para escuchar al canto pero nunca lo he visto en otras comunidades que hacen eso; he visto a los estudiantes con las hojas y la pluma; a mí me gustaría, a ver si me permite el Congreso, que yo hable de eso, o sea, decir en guna y decir en español; yo creo que el español es el que ellos más dominan, más que el lenguaje guna; el lenguaje guna es muy difícil de escribir pero en español fácil (...). Que traigan hojas y lápiz y que apunten cada vez que yo digo cualquier cosa y puedan preguntarme, o sea, hablar del origen de la mola<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Los programas de educación básica primaria y secundaria son los establecidos por el Gobierno nacional panameño, a través del Ministerio de Educación. Aunque hay un programa de Educación Bilingüe Intercultural y, en cierta medida, hay un avance en la integración de los saberes indígenas en la educación formal, aún no se ha logrado implementar un programa académico coherente con la realidad de las poblaciones indígenas del país; aún siguen predominando los saberes científicos sobre los saberes no científicos de las poblaciones indígenas.

<sup>41</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.



**Imagen 8.** Taller con jóvenes a cargo de Briseida Iglesias y Pedro Félix (octubre de 2018)

Para Briseida, el pasado trae al presente y el presente al futuro; el futuro son los nietos, ella hace parte del presente y el pasado son los abuelos. En su narración para los jóvenes contó que el origen de la identidad nació desde la creación del universo y del mundo por *Baba* y *Nana*<sup>42</sup>. La historia del pueblo guna empezó con la llegada del abuelo *Mago*. La madre de la identidad es *Nanaggaballay*, la hija de *Ologuadule* (Madre Tierra). Antes, los abuelos gunas no tenían vestimenta y las abuelas usaban una sola pieza larga hasta los pies. Como *Baba* lo veía todo, y él amaba tanto al abuelo *Mago* quien vivía solo en las montañas con sus animales, plantas y flores medicinales, *Baba* le mandó a una mujer; a través de un sueño él le dijo: “Vas a encontrar, en ocho niveles, a una mujer sentada en la hamaca. La madre

---

<sup>42</sup> *Baba* y *Nana* son las principales deidades en la cosmogonía guna. Existen otras figuras importantes no humanas o semihumanas que cumplieron algunas tareas encomendadas por sus seres superiores, pero, en general, todo parte del “gran padre” *Baba* y la “gran madre” *Nana* que de la unión de sus pensamientos crearon a su hija a la Madre Tierra y procuran su preservación y bienestar.

se mece y musita; esa madre está viva, pero no te acerques tanto a ella porque va a tener temor, miedo; acércate poco a poco”<sup>43</sup>.

Así sucedió. Un día, el abuelo *Mago* trabajaba en las montañas y a su regreso encontró a una mujer en la hamaca, la mujer se mecía y musitaba. Él se acercó como *Baba* le indicó. Cuando llegó *Nanaologuadule* a este mundo, ya tenía sus accesorios para trabajar. Ella se paseaba por las orillas del río y veía la naturaleza en forma muy curiosa, en formas geométricas; la misma Madre Tierra le enseñaba el origen del pueblo, la identidad. Tomó el algodón blanco y para teñirlo de rojo lo pasó por el agua en la cual había hervido achiotes; esa tela la secó al sol y luego hizo el diseño. Buscó otro color, el verde, y empleó el mismo procedimiento con las hojas de las plantas. Así continuó para tener diversos colores<sup>44</sup>.

Ella hizo su vestido y se lo puso; *nalamola*, “la primera mola”. Ella murió y dejó dos hijos, una niña y un niño. El abuelo *Mago* dejó a los niños al cuidado de *Olosawirwiginna*, el padre de los peces, quien un día les indicó el lugar donde estaba la casa de sus padres para que se fueran a vivir allí, cerca al río *Ogigidiuala*<sup>45</sup>. Allí vivían los abuelos y en algún momento aparecieron tres jóvenes, *Ibeorgun*<sup>46</sup> con apenas 12 años, quien es considerado “la estructura del pueblo guna”, *Wiggudun* quien tenía 10 años y *Giggadiryai*, una niña de nueve años. Los abuelos vivían

---

<sup>43</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

<sup>44</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

<sup>45</sup> El *Ogigidiuala*, llamado también, *Koskundiuar* y *Amukuadiuar*, localizado actualmente en la República de Colombia, en el Departamento del Chocó con el nombre de Río Atrato, es la región donde la historia oral ubica el inicio del fortalecimiento de los Kunas como pueblo, instruidos, primeramente, por *Inanadili*, luego por *Ibeorgun* y *Gikadiryai*, en variados conocimientos (Secretaría de Asuntos de Turismo, Congreso General Guna, 2017).

<sup>46</sup> *Ibeorgun* es considerado la base de la cultura guna. Él reestructuró y organizó al pueblo guna y determinó las características de la casa del congreso para resolver las necesidades de la comunidad, la cual debe ser para los niños, los jóvenes y los abuelos; para todos. *Ibeorgun* dio paso a la espiritualidad guna y estableció los tres principios fundamentales del pueblo guna: la integridad con la madre tierra, compartir los bienes y una sociedad igualitaria. *Ibeorgun*, antes de morir, dejó un mensaje; “van a aparecer doce pájaros; esos doce pájaros son los que van a venir después de mí, tienen un conocimiento, ellos te van a decir el pasado, ellos te van a decir el presente, ellos te van a decir el futuro”; también le dijo a los abuelos “en una noche ustedes se darán cuenta que hay mucha neblina, neblina roja, neblina blanca, neblina azul; piensen que va a venir algo hermoso para nosotros en un río”. Así paso y así llegaron los doce *nelegan* —“personas que diagnostican enfermedades, predicen e interpretan acontecimientos” (Orán & Wagua, s. f., pág. 72)— con diferentes saberes (Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018).

felices, pero no tenían su organización, por lo que *Ibiorgun* se encargó de darle orden a la comunidad, por su conocimiento y sabiduría<sup>47</sup>.

La abuela *Giggadiryai* enseñó a las abuelas el origen de la mola; ella ya sabía que la mola existía y comenzó a buscar fibras en los árboles, hilos en los tallos de las hojas de plátano, astillas de árbol para las agujas. Las molas no se trabajaban tan finas como ahora, eran más rústicas y llevaban los diseños de *Giggadiryai*. Los diseños de las molas tienen su significado; por ejemplo, está la “mola de sapo” que representa a la abuela que le mintió a *Ibeler* y sus hermanos<sup>48</sup>.

*Nana Giggadiryai* fue puliendo más la mola hasta su muerte. Cuando murió, las abuelas perfeccionaron aún más el trabajo de la mola con diseños muy finos; pero en la medida que mejoraban la técnica, las mujeres competían entre ellas, juzgando el trabajo de las demás, incluso el de las hermanas. *Baba* y *Nana* lo vieron todo y recogieron las molas y las enviaron al cuarto nivel, a *Galudubis*, un lugar sagrado donde solo pueden entrar mujeres<sup>49</sup>.

Después de la muerte de *Ibeorgun* nació una mujer llamada *Nanaologiggadiryai*. Ella entró en *Galudubis* tras un proceso de largos años de baños en medicamentos, sahúmanos de cacao y uso de pipa. En *Galudubis* encontró un depósito de arte guna, con las canastas, los abanicos para avivar el fuego, la hamaca, diseños y dibujos. *Nanaologiggadiryai* descubrió el significado del arte y con base en los dibujos hizo diseños para las molas y les dio significado; *yarburbamola* significa mola de las montañas, *colegarmola* significa las huellas de mis abuelas; *opermaggaredmola* significa laberintos del viento, *muubilimola* es la mola de los mares<sup>50</sup>.

En la actualidad, hay diferentes molas, principalmente para el turismo, con diseños sin significado alguno, aunque también se retoman algunos diseños

---

<sup>47</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

<sup>48</sup> Ibeler es “el mayor de los ocho hermanos. Personaje central, junto con sus hermanos y una hermana, de la historia guna. Simboliza la unidad, el equilibrio cósmico, la defensa de la madre tierra, y la liberación del hombre. También se le conoce como Dad Ibe, Olowaibibbiler, Ibler” (Wagua, 2007, pág. 169). Los ocho hermanos son hijos de Olodualigibbiler y de Gabayai; pero fueron cuidados por las abuelas sapas, quienes los engañaron diciendo que eran sus tutoras. Su historia es considerada la inspiración de la Revolución de 1925. Para ampliar esta información, se puede leer el texto *Así lo vi y así me lo contaron* (Wagua, 2007).

<sup>49</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

<sup>50</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

aprendidos de las abuelas y transmitidos por generaciones como los son la tortuga, la *silemudemola* que significa canasto, los peces, el ají, el pájaro, *nala* que alude a la fauna y la flora, *duddumor*, un diseño de flecha, *golegarmola* que es las huellas de las abuelas donde yo busco la historia<sup>51</sup>.

Así como Briseida habló a los jóvenes sobre la historia de la mola, también se relataron otros aspectos importantes de la cosmogonía guna, en talleres a la comunidad o en los cantos de los *saglas* interpretados por los *argar*. En estos relatos se trajo al presente un pasado que da sentido a la realidad y a la experiencia existencial guna. Para la comunidad es una forma de reafirmar el ser guna y hacer un esfuerzo por resistir a los procesos globalizadores de la colonialidad-modernidad en función de la individualización de los sujetos, permeando la identidad colectiva.

Que se realicen los Congresos Generales de la Cultura, como encuentros para recordar las narraciones históricas, la configuración del universo, el origen de los elementos esenciales de la cosmogonía y la organización guna, las prácticas ancestrales, los saberes no científicos y los héroes y sus mensajes, es una forma de resistir ante los procesos de represión, sometimiento y modificación de las prácticas sociales que implican los diferentes procesos de intercambio, que para los gunas inició con el proyecto colonial emprendido, no solamente por España, sino por franceses, ingleses y escoceses en el territorio comprendido por el antiguo Darién, donde actualmente se encuentra Gunayala.

Los gunas, a partir de sus formas de organización social, política, económica bajo su propia matriz religiosa, espiritual y cultural continúan haciendo resistencia a los procesos coloniales de dominación y sometimiento que después de la conquista continúa con la consolidación de los Estados nacionales, lo cual los obliga a pertenecer al Estado-nación monocultural panameño y resistir, por ejemplo, a considerar como únicas las formas del conocimiento científico que, en muchos casos, niegan los saberes no científicos configurados desde tiempos precolombinos a partir de la experiencia particular de las poblaciones indígenas que habitaron el continente antes del proyecto colonial, además de sus formas de vida por fuera de un solo patrón cultural reafirmado en los planes educativos nacionales (los cuales

---

<sup>51</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

promueven una única forma de racionalidad frente al mundo y la unificación en una misma identidad nacional), y a un sistema de mercado global que entre sus formas de relacionamiento lleva alrededor de 100.000 turistas<sup>52</sup> al año a la comarca.

### **El imaginario social guna, los saberes y los secretos**

Las relaciones sociales y de poder entre los individuos se expresan de diferentes formas según la colectividad a la cual pertenecen y el mundo histórico particular y global en el que se ubican. La realidad social está constantemente mediada por un imaginario consolidado a partir de los diferentes procesos de tensión dados por la misma experiencia existencial de la comunidad en particular y por los encuentros y desencuentros entre individuos o colectivos con imaginarios y realidades diferentes. Como indica Baczko (1999), a lo largo de la historia, las sociedades permanentemente intervienen sus propias representaciones globales y sus ideas-imágenes las cuales les dan una identidad, proponen sus divisiones organizativas, legitiman su poder y, a partir de ahí, elaboran modelos para ser socializados con sus pobladores con base en las representaciones inventadas y elaboradas de la realidad social a partir de los materiales simbólicos residentes en la misma existencia, el impacto variable sobre las mentalidades y los comportamientos colectivos en las funciones que ejercen en la vida social (pág. 8).

Al igual que la población guna, desde un punto de vista general, las poblaciones “indígenas” en América Latina han construido, desde tiempo atrás y cada una a su manera, una serie de significados, saberes no científicos y representaciones simbólicas en sus imaginarios colectivos sobre el “territorio”, la “naturaleza”, las relaciones comunitarias, la vida y los diferentes elementos “espirituales” y “terrenales” con los que habitan, los cuales le dan sentido a su existencia y deben proteger ante cualquier situación que los ponga en riesgo. Para el caso guna, sus relatos se convierten en la experiencia de pasado que da sentido al presente y los proyecta al futuro; como indica Aiban Wagua,

---

<sup>52</sup> El dato sobre la cantidad de turistas fue tomado de Dumoulin Kervran & Gros (2010, pág. 237).



Los relatos Kunas, literariamente se parecen a un cuento, pero su significado va más allá. El relato es una forma de contar la historia, es el ropaje de la historia viviente. No damos valor a los datos estadísticos ni a las fechas de un acontecimiento particular, sino a lo que tiene en su conjunto de manifestación vivencial, fundamento radical del acontecer actual (Nueva Acrópolis Panamá, s. f.).

Esas representaciones en los imaginarios, desde los procesos de colonización material y subjetiva, propias del patrón de poder, buscaron reprimir esas imágenes preconfiguradas del mundo que distaban de los intereses y proyectos de los colonizadores que arribaron al continente, generándose una tensión entre imaginarios que llevó a formas materiales (violentas) y subjetivas (evangelización y racialización) implementadas por los colonizadores para someter a los indígenas a quienes buscaron convertir en fuerza de trabajo, sobre todo, campesina y reducir sus capacidades de control sobre sus territorios para apropiarse de sus tierras y los recursos que allí se resguardaban.

Frente a los procesos de represión, los gunas hicieron resistencia física y subjetiva. En el imaginario guna se insertaron relatos de la doctrina católica como resultado del proceso de dominación subjetiva que aún perduran como memoria de la experiencia de represión a las que han sido sometidas las poblaciones indígenas en el continente desde la colonización; sin embargo, aun así, algunas estructuras imaginarias-simbólicas lograron sobrevivir y aún continúan configurando y orientando la realidad del pueblo guna.

En la cosmovisión guna, la placenta de la mujer es el mundo sideral, el cosmos, el lugar conocido como *sabbibenega* o *negadu*. Allí, en el vientre materno, el humano se forma y se considera como un ser quien aún no está en la tierra. Desde *negadu*, la vida del humano comienza a formarse y escucha todos los sonidos emitidos desde el exterior, estableciendo una relación con aquella realidad que lo espera. Al niño y a la niña se les habla desde el vientre y se entonan cantos para prepararlos en su rol social. Después, al nacer, las abuelas o las tías le dedican cantos arrullos mientras se mecen en la hamaca, les dan consejos para incentivarlos a seguir el ejemplo de padre y madre y a asumir sus funciones dentro de la

colectividad; además, les hablan del ser guna y les narran relatos de la comunidad a la cual van a llegar<sup>53</sup>.

Desde el momento en el cual el ser humano guna ha comenzado a formarse, comienza a tener relación con los saberes que se han consolidado desde tiempo atrás y se han mantenido y renovado en el imaginario. Muchos de esos saberes ancestrales se han protegido, quedando incluso algunos en el lugar de lo secreto, lo prohibido y lo exclusivo para los gunas o para quienes deseen usarlos en beneficio del colectivo social sin intención de hacer daño. Los gunas han llevado a cabo esfuerzos con el propósito de transferir a los jóvenes el cúmulo de saberes y preservarlos en la memoria colectiva. Se han desarrollado saberes no científicos en medicina, pesca, agricultura y aspectos de la vida comunal<sup>54</sup>.

Si hay un joven interesado en profundizar en los saberes no científicos gunas debe acudir a un maestro, una señoría de muchos años, con quien debe convivir según el tiempo necesario para dominar el tratado (especialidad o saber específico) que desea dominar. El aprendiz es presentado ante el Congreso, donde además se le anuncia a la comunidad sobre el maestro quien lo va a orientar, el tema sobre el cual quiere ser sabio y el tiempo a dedicar para el aprendizaje. Cuando alguien ha adquirido un saber, se presenta nuevamente ante el Congreso, donde se le otorga una insignia, un collar delgado amarillo para indicar que el joven aprendió un tratado, por ejemplo, medicinal. El proceso no termina, el aprendiz debe continuar estudiando con otros sabios. Por lo general, son casi veinte años de estudio; algunos llegan a terminar, otros no<sup>55</sup>.

Dentro de la comunidad guna, los sabios, representados principalmente por los *saglagan* y los *argagan*, son quienes han asumido el reto de preservar en la memoria guna los relatos y saberes configurados a partir del imaginario social, los cuales son reproducidos a la comunidad en los *onmagednega* en los cantos de *saglagan* e interpretaciones y actualizaciones de *argagan*. También son transferidos

---

<sup>53</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>54</sup> Para ampliar las formas de preservación de los saberes, revisar el Capítulo IV

<sup>55</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

a los jóvenes aprendices quienes deseen asumir el compromiso de perpetrar los saberes gunas a través de enseñanzas y orientaciones de diferentes conocedores del *babigala* quienes desde sus especialidades legan sus relatos y saberes.

Los saberes (no científicos), como señalan Toledo y Barrera (2014), sería un error analizarlos buscando en sus *corpus* “propiedades y significantes similares a los de la ciencia contemporánea” (saberes científicos), pues se estaría llegando a “desconocer la existencia de una ‘racionalidad’ diferente en las culturas rurales, reduciéndolas, de paso, a meras extensiones o formas incipientes del racionalismo científico” (págs. 99-100).

Los que frecuentemente se denominan “saberes populares” son formas de sabiduría individual o colectiva que se extienden por un dominio territorial o social determinado. Como arquetipo de conocimiento, la ciencia es societaria, universal, general, impersonal, abstracta, teórica y especializada. En cambio, la sabiduría es individual, local, particular (o singular), personal, concreta, globalizadora y práctica. “La ciencia —afirma Villoro (1982, pág. 233)— no puede reemplazar a la sabiduría, ni esta a aquella. Ambas son formas de conocimiento necesarias para la especie” (Toledo & Barrera-Bassols, 2014, pág. 100).

Por muchos años, los saberes no científicos de los gunas fueron guardados y se mantuvieron ocultos. Ahora, algunos de ellos y según los impactos que puedan generar, se están divulgando para que se conozcan, aunque el conocimiento íntegro es reservado, es secreto<sup>56</sup>. Transferir los conocimientos más allá de las fronteras de los territorios gunadule, en principio, y aún para algunos, no es lo debido, aunque para otros “es conquistar otro mundo para que sepan que en un mundo olvidado y vacío existe alguien que tiene su propia historia”<sup>57</sup>.

El *argar* Pedro Félix, conocido también por el seudónimo *Ordi Dule Ukupd*<sup>58</sup>, nació el 12 de septiembre de 1954 en la comunidad *Dadnakwedubpir*, renombrada

---

<sup>56</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>57</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>58</sup> “*Ordi Dule* significa la vivencia, la belleza cuando dos amores se encuentran. Yo soy una parte de esos de pedazos de hombre y mujer. *Dule*, es “humano”, hombre con pensamiento, hombre que piensa y medita, un hombre que conoce la realidad del mundo y los problemas sociales existentes

San Ignacio de Tupile. Sus primeros estudios los hizo en la Escuela San Ignacio de Tupile y continuó en Félix Esteban Loyola. Luego, estudió declamación y mímica en la Escuela Nacional de Artes Plásticas y en el Teatro Estudiantil Panameño. Después de pasar por la educación regular, se interesó por su origen, por el *babigala*; es decir, la espiritualidad guna, porque como dice Pedro Félix, “el guna no tiene religión, el guna se basa en la espiritualidad”<sup>59</sup>.

Para Pedro, la hamaca es un elemento sagrado y cobra sentido por su historia que la dan los astros, el por qué la luna, por qué el sol, por qué las nubes no caen y están y cómo se sostienen. Desde la hamaca el *sagla* le da alabanzas y agradecimientos al creador, habla de la naturaleza y nacen las bellezas de las historias, remitiéndose a las “capas dimensionales de la Madre Tierra y la diversidad de elementos que componen, el universo, donde está escrita la verdadera historia de la creación del mundo”<sup>60</sup>. Las capas de la madre tierra vienen de abajo hasta la corteza en que vivimos.

*Olonubdenenguabile*, octava capa de la madre tierra; *oloiguababili*, séptima capa de la madre tierra; *olonaggibabili*, sexta capa de la madre tierra; *olonabbsanabili*, quinta capa de la madre tierra; *olodogiabili*, cuarta capa de la madre tierra; *olonubili*, tercera capa de la madre tierra; *olobaibili*, segunda capa de la madre tierra; *oloduluwanabili*, primera capa de la madre tierra, y *gunasbili*, donde se materializa lo espiritual, es esta tierra; así que todos somos *deggunasbbili*. Como el guna tiene su propio idioma y lenguaje, todo lo domina (...). La excelencia representativa de la tierra es el ser humano, eso significa guna, *gunadddule*, *gunasbili*, eso es lo que significa. Entonces, de esas capas arriba, primera capa arriba *olofisigganabili*; segunda capa arriba, *oloburruanabili*; tercera capa arriba, *olobuedulibili*; cuarta capa arriba,

---

dentro del mundo actual donde vivimos. *Ukupdi* es donde yo tengo mi tierra, he talado tierra virgen para tener mi propia tierra” (Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018).

<sup>59</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018. Autores como Zinnbauer y Pargament (2005), citados por Etchezahar y Simkin (2013), van a separar la espiritualidad de la religiosidad, definiendo la primera como “la búsqueda de lo trascendente, la creencia de que existe un orden en el universo que trasciende el pensamiento humano, un conjunto de creencias ligadas a la energía, divinidad, pureza, etc.”; por su parte, la religiosidad va a estar ligada a “un marco institucional de tipo tradicional (estructura edilicia, organización jerárquica de funciones, libros guía, una historia mítico–real)” (Etchezahar & Simkin, 2013, pág. 50).

<sup>60</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

*olosabbibebili*; quinta capa arriba, *olodiouiosalibili*; sexta capa arriba, *olodobsababili*; séptima capa arriba, *olomogilabili*; octava capa arriba, *lobalibebili*. Esas son las capas dimensionales de la madre tierra y la diversidad de elementos que componen el universo y entonces por medio de estas capas, sabiendo uno mismo quienes son los que están ahí, qué personas representan estas capas y por qué el creador ha puesto esto<sup>61</sup>.

Para conocer los saberes del *babigala*, su primer maestro fue Everardo Smit, quien fue educado por Horacio Méndez, también conocido como *Inanabiginni*. Su maestro le decía “yo solo no puedo, hay que ir a donde otro sabio para aprender porque buscando conocimiento con otras personas que saben *babigala* vas a ir formando pasos de una sabiduría para poder expresar a nuestros “indios”<sup>62</sup> y a nuestros hermanos”. De ahí se movió a Ailigandí, donde el *argar* Aurelio Linares, y allí comenzó a aprender sobre la historia guna; es decir, el origen de los gunas y por qué están aquí, por qué los *Ibelergan*<sup>63</sup> lucharon y quién es *Mago*<sup>64</sup>.

En Achutupu, estudió por qué el todo poderoso se separó, cómo se dio el espíritu maligno de “satanás”, cómo se comporta el interior del humano y por qué hay mal dentro de nosotros. Estos estudios se los impartió Humberto Bravo, un guía experto en *daggale*, es decir, con la capacidad de envenenar mentalmente a base del sueño<sup>65</sup>, además de entender los comportamientos de las personas para curarlos a base de herbolaria. Luego, Demóstenes Ramírez lo capacitó en temas más complejos del *babigala*, comenzando por la consejería y luego profundizando en diferentes conocimientos. Pedro aún recibe formación con Demóstenes. También, fue a Colombia, a Caimán Nuevo, a estudiar de las cinco identidades<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>62</sup> El concepto de “indio” ha sido insertado como una categoría colonial dentro de la clasificación de razas como lo ha indicado Quijano (1999). El continuar asumiéndose bajo este calificativo hace evidente la preservación de elementos coloniales en la identidad, aunque desde las resistencias se lleven a cabo procesos de resignificación.

<sup>63</sup> *Ibelergan* viene de *Ibler*, *Ibeler* o *Olowaibibiler*, personaje central en *babigala*, quien simboliza “la liberación de la madre tierra, el bien” (Orán & Wagua, s. f., pág. 56).

<sup>64</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>65</sup> Envenenar mentalmente, según el testimonio de Pedro Félix, hace referencia a generar cambios de comportamiento en una persona a través del sueño, lo cual se puede utilizar también para identificar esos comportamientos para luego curarlos con ciertas plantas.

<sup>66</sup> Se hace referencia a las poblaciones de los cinco continentes.

Cuando él era niño, escuchaba entre los gunas y sus padres que “los que están en Europa son hijos del diablo, ellos no son seres humanos”. El *sagla* David Castrillón Jaramillo fue su profesor y le dijo que “aquí todos somos hermanos; el negro también es bueno, también va a ir a la morada de *Baba* y *Nana*, igual que el chino, todos, pero eso está en el corazón, en el comportamiento de uno”<sup>67</sup>.

Nosotros vivimos a base de la realidad de la naturaleza que vemos, eso es lo que el hombre guna conoce; entonces los que desconocen esa historia dicen que nosotros somos idólatras, que el guna con los originarios adoran al sol, a la luna, a las estrellas, en fin, todo lo que es real, porque esos todos son nuestros hermanos, el sol es nuestro hermano que nos clarece las cosas para uno verlas en claridad; si no hubiera el sol, todo estuviera oscuro (...); igual la luna, la luna para el hombre son los meses cuando uno comienza a ser, cuando uno hace el amor, y entonces ahí uno comienza a contar los meses, un mes, dos meses, tres meses, cuatro meses, cinco meses, seis meses, siete meses, ocho, nueve; hasta nueve meses, y entonces se identifica el ser humano que nació en *sabbibenega*<sup>68</sup> y uno comienza a llorar, qué es lo que va a ver primero, papá y mamá y la luz que va a dar la claridad, le va a dar la belleza; entonces las estrellas, por qué nos han dado las estrellas, cuando uno se siente olvidado uno tiene que mirar a las estrellas y ver para estar feliz (...). A eso le decimos *babigala*, todo lo relacionado con lo espiritual del creador, es una belleza, cuando el hombre domina eso y ama al creador las cosas se le salen fáciles, ya la capacidad de la inteligencia le surge como los ríos, eso es lo que he aprendido de los grandes sabios y todavía sigo estudiando<sup>69</sup>.

Para Pedro Félix, todos somos ejemplos espirituales del creador<sup>70</sup>, *Diowasabi*, otro nombre que recibe *Baba*. Estamos en la tierra de las enfermedades que antes estaban a simple vista; por ejemplo, “ahí viene una enfermedad, si se

---

<sup>67</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>68</sup> *Sabbibenega*: sitio o periodo de nuevas criaturas que, a su debido tiempo pueblan el universo; seno materno (Orán & Wagua, s. f., pág. 82).

<sup>69</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>70</sup> Aunque en ocasiones se haga referencia “al creador” o a “Dios”, para los gunas los creadores son dos, *Baba* y *Nana*. *Baba*, como quien dotó de conciencia, pensamiento e inteligencia a la humanidad, y *Nana*, como quien creó lo físico y la esencia de la Madre Tierra para que los seres vivos habiten y puedan alimentarse.

queda a su lado, si tiene miedo, se puede enfermar; ninguna enfermedad nos puede tocar”<sup>71</sup>. El creador hizo que no viéramos a las enfermedades para que pudieran entrar a los cuerpos y vivan 4 o 5 días en la tierra. Ahí nacen los medicamentos y el agua, lo más primordial y principal para trabajar con la botánica. *Dirolele iena*, *dirolele diouasaina*; “*dirolele*” significa “darle fortaleza y vitalidad al agua para que trabaje con los árboles, con las hojas, en fin, todo del mundo de la botánica”; de ahí viene *diroleleienabewanaeie*, el inicio del canto para dándole vida, fortaleza y espíritu a la botánica y el creador, al pensar en él, ayude espiritualmente; luego viene *olonaili bibbi lele*, “incluso hasta las candelillas, hasta el ser humano todos son un ejemplo y bellezas del creador”; luego viene otro nombre, *ologubbilele*, los cinco sentidos del ser humano y los cinco continentes. De esa misma creatividad viene el amor y nace del pecado, por lo tanto, pequemos<sup>72</sup>.

“Quien no ha pecado en el mundo no ha vivido en la tierra”. Nacemos para hacer el amor, por eso el cuerpo humano ha tenido huesos para acariciar; y entonces llega, *Baba* y *Nana*, que según el canto tradicional guna, “por la unión de dos pensamientos se ha creado el universo, por eso el hombre dice *Baba* y *Nana*; *Baba* que nos ha dado la inteligencia a todos nosotros que existen en la tierra, *Nana*, uno tiene que comer a diario; entonces de esa creatividad de ese pensamiento tiene que haber un sostén para que en ella vivamos; para que en ella tengamos vida y entonces la Madre Tierra<sup>73</sup>.

Para el pensamiento guna, el hombre llega a la tierra y lo espiritual se materializa a base del esperma y el óvulo en la placenta, “*olobadda*” en guna. El cuerpo humano es el templo del espíritu; cuando el espíritu llega, el cuerpo comienza a tener vida; por eso hay que comer, y ahí es donde se dice “*Nana*”, quien ha puesto la tierra con los nutrientes para fortalecer al cuerpo humano y la carne no se pudra y para que lo espiritual no se escape. Cuando el cielo y la tierra se copularon, primero, llegaron las hijas de la tierra para fortalecerla, llegó *Olonigiginialile*, a quien llaman *Ire*, y entonces para fortalecer el espíritu del hombre llegaron las hijas de las estrellas, *Nusbundurgan*, y ahí nace la consejería, la forma

---

<sup>71</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>72</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>73</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

de ser y el modo de vivir; de allí los grandes *nelegan*, conocidos como videntes, han aprendido de sus visitas a las capas de la Madre Tierra y en cada una de ellas aprendieron desde la creación; y esa relación se establece a través del canto, que es oral, y se identifica con la naturaleza. Como una resistencia ante los intentos de los foráneos por apropiarse de elementos de la identidad guna, se ha dado una preocupación por escribir y perpetuar “los derechos reservados para los gunas”<sup>74</sup> .

*Nanaolodililisobimanibilidisobi*, eso significa “en el principio”;  
*Nanaoloarbigunasobimaniarbigunasobi*, “grandeza”,  
*Nanaolobibbirigunasobimanibibbirigunasobi*, “rotación”,  
*Nanaoloidderdilimanidderdili*, “los cinco continentes”. Y entonces dentro de estos cinco continentes podemos ir de nuevo hacia *Nanaolobibbidigunasobi*. Ahí, la pequeña niña cuando se engrandó comenzó el reciclamiento de nuevo de la tierra; comenzaron grandes huracanes de torbellinos, grandes llamas, aguas calientes y todo trabajaba de nuevo para que la Madre Tierra tuviera vida, para que la Madre pudiera fabricar cosas, como los árboles. De esa masa nació la estructura física de la tierra, la masa de la estructura física comenzó a ser en forma de cordillera, nació *Surugandiyala*, Europa; *Mardaggegunyala*, África; *Nabsagandiyala*, Asia; *Musimubiligana*, Oceanía, y *Abiyala*, América y dentro de esas capas de la estructura místicas de las cordilleras de las grandes montañas como especies de deslave, 5 océanos; *Mubalugunso*, océano Atlántico; *Muubigunso*, océano Pacífico; *Mudanbegunso*, océano Ártico; *Mudambeuegunso*, océano Antártico; *Muusimu*, océano Índico<sup>75</sup>.

Los gunas han construido una memoria del pasado que se reproduce constantemente en los cantos de los *saglas*, en las conversaciones comunitarias y en los procesos de transferencia de saberes. Esas narraciones, principalmente orales, relatan episodios fundacionales, personajes míticos, luchas y conquistas que en cada rememoración se actualizan en cada encuentro en *Onmaggednega* y en los diálogos entre sabios.

---

<sup>74</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>75</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.



La temporalidad de los relatos gunas no obedece a una historicidad o datación exacta de hechos (a una historia lineal, precisa), son más bien episodios que constantemente se reconstruyen y se van articulando a las historias recientes desde una concepción cíclica. El pasado es una explicación del presente y una proyección del futuro. Un hecho mítico se conjuga con un acontecimiento reciente y se registra en la memoria para ser recitado, reflexionado, difundido y llevado a la comunidad en una pauta de comportamiento, relacionamiento, convivencia y perspectiva de futuro. Los procesos de transferencia de saberes no científicos, realizados por los sabios de los temas sobre los cuales se han especializado más, hacen de la memoria del pueblo guna algo vivo que, además, se convierte en una memoria que desafía los patrones de la temporalidad lineal moderno-colonial al relatarse por fuera de una cronología, más bien en una temporalidad cíclica de interrelación de sucesos de diferentes tiempos que en su conjugación dan sentido. Los relatos, en muchas ocasiones, van a desplegarse en espacialidades geográficas específicas, aunque pueden ser descolocados y ocurrir en escenarios irreconocibles en el mundo visible.

### **Elementos coloniales y descoloniales en el imaginario guna**

Al ser la selva del Darién una importante zona de tránsito donde se unen el centro y el sur del continente americano, además de percibirse como un potencial lugar para construir el paso que permitiera cruzar del océano Atlántico al océano Pacífico, arribaron españoles, ingleses, franceses y escoceses y establecieron relaciones de intercambio y de conquista con la población guna. Como un recuerdo de las transacciones comerciales y la convivencia con extranjeros durante la colonia, en la lengua guna<sup>76</sup> hay algunos términos provenientes de los idiomas europeos que fueron adoptados y adaptados. Entre los ejemplos, se encuentran términos como reloj, que en guna sería *wadsi* y azúcar, *sugar*, tomados del inglés *watch* y *sugar*; dar trabajo se designa *arbaed*, del alemán *arbeit*.

---

<sup>76</sup> La lengua guna se conoce como *gunagaya*, *gunagagga*, *dulegaya* o *dulegagga* (Orán & Wagua, s. f., pág. 9).

Como se ha mencionado, la comarca Gunayala, aunque es un territorio articulado como una sola colectividad regido por el Congreso General Administrativo Guna y el Congreso General de la Cultura Guna, cada comunidad es autónoma para tomar decisiones internas, siempre y cuando no desconozcan los principios estipulados en el *Estatuto de la Comarca Gunayala*. En este sentido, las dinámicas en cada una de las comunidades suelen diferir según las disposiciones de los congresos locales encabezados por el *sagla* comunitario. De los procesos de colonización y llegada de grupos religiosos, hay comunidades que celebran, por ejemplo, fiestas patronales basadas en el santoral católico, reduciendo las prácticas tradicionales gunas. Las iglesias con más influencia en la comunidad son la católica y la bautista; y cerca de 70 iglesias evangélicas han entrado a la comarca cuestionando en sus prácticas la identidad guna y “satanizando” prácticas tradicionales como los cantos, la chicha y las ceremonias sagradas<sup>77</sup>.

Podríamos decir, nos llegó la Iglesia católica, nos llegó el protestantismo, por eso, en esas relaciones, los abuelos en las hamacas todavía cantan la vida de Jesús porque los luteranos que llegaron no enseñaron el ritual, simplemente enseñaron que había un hombre en tal época que habló de eso, de Jesucristo y los abuelos escucharon y hoy en las hamacas se canta de la vida de Jesús; ¿cómo entonces la vida de Jesús se metió dentro del ritual de los tule?, no es que nosotros nos metimos dentro del ritual sino ellos se metieron dentro del ritual de nosotros<sup>78</sup>.

El imaginario guna, así como los imaginarios de las poblaciones indígenas de América Latina, sufrieron un proceso de transformación ocasionado por la empresa colonizadora que se dio en América desde finales del siglo XV, la cual se impuso con el objetivo de reestructurar y homogeneizar a las sociedades halladas en el “nuevo mundo”, lo cual llevó a la formación de una nueva subjetividad colonizada. En este sentido, a través del cristianismo, se construyó una imagen desvalorizada de lo indígena o, en aquel momento, “indio”, bajo un esquema de

---

<sup>77</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>78</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

racialización que imponía la superioridad de una “raza”, “lo blanco”, sobre otras, “lo indio” y “lo negro”. Como indica Baczko (1999), los opresores implementaron técnicas competitivas en el ámbito del imaginario. “Estas buscaban formar, por un lado, una imagen desvalorizada del adversario, y muy especialmente invalidar su legitimidad; por otro lado, exaltaban el poder y las instituciones cuya causa era defendida por medio de representaciones magnificadas” (pág. 18).

La población guna, así como las poblaciones de América Latina, sufrieron un proceso de transformación del imaginario y, por ende, de su subjetividad, lo cual contribuyó, junto con la modificación de los esquemas del saber y de la memoria, a generar una nueva subjetividad colonial; es decir, asociada a la colonialidad del poder. Hasta cierto punto, los gunas lograron hacer cierta resistencia a los procesos de dominación subjetiva y material emprendidos por los enviados de la Corona española al ser una población que tenía conocimiento de las dificultades impuestas por la compleja geografía del Darién y usarlas en su beneficio; así mismo, se soportaron en dinámicas de asociación colectiva, expresiones organizativas propias y otras pautas culturales que facilitaron la oposición al poder colonial.

Cuando se dieron las independencias en Latinoamérica, el pueblo Guna quedó inserto dentro del territorio perteneciente a la República de Colombia; de hecho, durante las guerras de independencia, algunos dirigentes gunas, como el Cacique Cuitama, entablaron alianzas con el ejército libertador y consideraron que el apoyo a los patriotas les permitiría avanzar en el reconocimiento y la consolidación de su territorio para así poder desarrollar su cultura y la existencia como pueblo (Arenas, 2016, pág. 84). Consolidada la independencia, o por lo menos, finalizadas las guerras independistas que pudieran involucrar los territorios del pueblo guna, fueron escasas las regulaciones que pudieron afectarlo. El gobierno colombiano dictaba leyes para integrar a los indígenas a la sociedad nacional; sin embargo, las barreras geográficas impedían imponer el cumplimiento de los mandatos que desde el poder central colombiano se impartían a causa de las complicaciones para entablar comunicación con el territorio panameño (Howe, 2004, pág. 25).



**Imagen 9.** Iglesia católica en San Ignacio de Tupile (septiembre de 2018)



**Imagen 10.** Iglesia bautista en San Ignacio de Tupile (octubre de 2018)

El imaginario guna está configurado por un cúmulo de valores y principios en los cuales se reconoce lo permeable que fue ante una colonialidad moderno-capitalista que tuvo efectos en las formas de subjetivación de la vida y la expresión de esta sobre el territorio luchado. Aun así, son evidentes los esfuerzos por la autorrealización de su imaginario y por llevar una lucha contra el poder hegemónico moderno-colonial que inició en la colonización y se perpetuó con la configuración de los Estados-nación de América Latina.

No se puede pretender negar la colonia o borrar el pasado colonial y sus efectos en el universo simbólico, la memoria histórica y los procesos para la configuración de saberes; esta población indígena, así como otras sobre el continente están en medio de procesos que se debaten entre la colonialidad y la descolonialidad que permita subjetivar la Madre Tierra y, sobre todo, los territorios luchados y defendidos desde un proyecto de futuro basado en la reciprocidad que propenda por la integridad de la Madre Tierra, los seres que la habitan y sus componentes materiales y espirituales. Los gunas no demandan la participación de

otros en sus universos subjetivos y materiales, más bien exigen y luchan para que como se les respete y garantice tanto un lugar material en el mundo para habitarlo según su subjetividad y un espacio inmaterial-simbólico infinito.

En cierta forma, se puede decir que la población indígena del Darién, aunque su subjetividad quedó permeada por la experiencia colonial, ha resistido para preservar y mantener vigentes los elementos de su realidad que en la actualidad le dan sentido a su existencia y determinan las formas como se organizan y se proyectan frente a una realidad mundial moderna-colonial que constantemente se impone y busca aminorarlos.

A través de los Congresos de la Cultura, la materialización de sus prácticas ancestrales en las formas de habitación de un territorio, la defensa de sus espacios, la perpetración de sus formas de organización social, el uso, protección y enseñanza de sus saberes y el fomento y exaltación de su identidad, su memoria y su experiencia particular de vida, han sido algunas de las maneras como los gunas de Gunayala han resistido y se enfrentan a formas hegemónicas de expresión de la vida, a proyectos políticos y económicos, en ocasiones, apoyados por los Estados-nación monoculturales y a los constantes cuestionamientos de sus imaginarios y subjetividades.

Los gunas le hicieron frente a quienes codiciaban sus tierras y recursos naturales, a los dos proyectos de nación (Colombia y Panamá) que intentaron imponer identidades y determinar el futuro de sus poblaciones, a los efectos de la construcción de un canal interoceánico en Panamá que conectara el Pacífico y el Atlántico, y a las acciones de dominación y sometimiento de sus identidades que llevaron en 1925 a una revolución por la cual lograron su autonomía en un territorio que les es reconocido como propio dentro de una soberanía correspondiente al Estado-nación.





**Imagen 11.** Entierro guna (San Ignacio de Tupile, septiembre de 2018)



*La madre tierra nace en la historia cuando Baba y Nana hacen el universo. Es una masa fangosa, gelatinosa, no ha crecido. Es chiquitita como una masita de pan y Baba la tiene en la mano, está viva. Se siente el latido de Nanaddiliso; “diliso” significa que es gelatinosa. Él la mira mientras crece.*

*Oloddinagginele es el hijo de Baba y Nana. Baba le dice “hijo mío, maneja ese barco enorme, una piragua cósmica. Pon el timón al frente, ese timón tiene que estar siempre mirando hacia donde sale el sol, no contra; si tú vas contra, la piragua se va a pirar y todo lo que hay dentro se va a dispersar. Adentro de esa piragua hay una niña recién nacida, y llora, yo quiero que alguien la cuide, me cuidas a esa hija mía”.*

*Oloddinagginele, su hijo, le dice “sí papa, yo la cuido”. Su padre le pone ocho sombreros y ocho pañuelos, que significan la sabiduría y el conocimiento, y Oloddinagginele sube en el barco cósmico y busca poner la proa siempre hacia donde nace el sol. Un día, él no quiere obedecer a Baba y se fue en contra el viento. Baba lo ve, lo llama y le dice: “bájate, la niña llora por miedo, está creciendo porque tiene miedo, tú la estás asustando porque estas contra el viento; te dije que siempre vayas en dirección hacia donde nace el sol, tú no lo estás manejando bien”. Oloddinagginele baja y Baba le dice “nunca vas a tener lo mío” y lo envió a otro universo porque no obedeció.*

*Otro hijo suyo sube y le da las mismas indicaciones; pero también hace lo mismo y otro hijo igual. Al cuarto hijo, le dice: “hijo, ahora te toca, tú eres mi último hijo”. Ese hijo es amado por Baba y Nana, el menor, el hijo más chiquito. Entonces le dice a su hijo: “allí está recién nacida, es tu hermana, ya está creciendo ya es una mujer porque ya creció, ya se desarrolló; es la madre tierra. Cuídala a ella”. La madre tierra es enorme, hay diferentes tipos de animales, chiquititos, grandes. A su hijo le encarga cuidar todo lo que hay dentro de la piragua y el hijo acepta. Baba le dice: “yo te amo tanto hijo mío, no cometas errores y cuida a la madre tierra”. El hijo le dice “sí, yo la voy a cuidar”. Ese hijo ahora no está obedeciendo, ese hijo somos nosotros, porque estamos en cuarta generación; primero pasó el fuego, los ciclones, la oscuridad, la marea, el mar inundó todo, Abiyala se inundó y todo estuvo en caos. Somos el cuarto hijo de Baba y Nana y ellos nos aman mucho a nosotros y ahora le estamos haciendo maldad a la Tierra.*

*Así, los saglagan, quienes saben esto y se especializan en esos tratados aman tanto la Tierra porque saben que en esa misma Tierra somos nosotros, ese territorio nos da frutos, nos da alimento, nos da todo lo que necesitamos. Cuando uno mure, con la tierra se forma como una barriga, así como cuando una madre va a dar a luz, así mismo volveremos con la tierra, por eso en un cementerio lo hacen como un montañita, es el seno de mi madre que me recoge de nuevo y voy de nuevo donde ella; mi madre me trajo acá con su pancita, iré de nuevo con la pancita de la misma tierra, por eso nuestros abuelos aman mucho el territorio; el territorio es parte de nuestra identidad, es la integridad del pueblo guna.*

Briseida Iglesias (2018)<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

## Capítulo II. “Un indio sin tierra es un indio muerto”<sup>80</sup>

Mientras se mecen en las hamacas dispuestas al centro de los *onmaggednega*, los *saglas* cantan a sus comunidades sobre los desplazamientos emprendidos por los gunas, hasta asentarse en las diferentes comunidades en Panamá y Colombia. Entre metáforas, historias, mitos y anécdotas, rememoran el tiempo antes de la conquista española, cuando el territorio tule<sup>81</sup> estaba constituido por un territorio más amplio en el golfo de Urabá y la selva del Darién, un ecosistema vegetal de selva espesa donde se unen Centroamérica con Suramérica, cruzando la cintura angosta del continente desde el océano Atlántico hasta el océano Pacífico<sup>82</sup>.

Entre los recuerdos de pasado próximo y lejano, alojados en la memoria de sabios y transferidos de abuelos a jóvenes, se narra sobre los tiempos cuando las aguas del diluvio universal que cubrían toda la tierra se retiraban, dejando al descubierto el cerro Takarkuna el más elevado del Darién con 1.875 metros de altura. También se conoce como Takarkunyala<sup>83</sup> (“Montaña de la llanura de los

---

<sup>80</sup> Afirmación expresada por diferentes pobladores gunas en los testimonios recolectados.

<sup>81</sup> *Tule* o *Dule* proviene de la autodenominación Gunadule (se pronuncia “Cunatule” en español).

<sup>82</sup> Ver Figura 3.

<sup>83</sup> Con los procesos de normalización de la lengua guna, se determinó la escritura Daggargunyala. La palabra procedente de los términos “*takkar*”, “platanillo” (*Heliconia Bihai* L.), planta sagrada de los

platanillos” o “Montaña de los Gunas Platanillos”) y se dice que los indios refugiados allí fueron quienes sobrevivieron y descendieron para poblar las tierras del Darién (Calvo Buezas, 1990, pág. 147; Reverte Coma, 2001, pág. 30).

Guillermo Archibold cuenta que, en las inmediaciones del Darién, en Daggargunyala, los gunas vivían cerca del río Tuira. Allí nacieron grandes *neles* y se hicieron varios de los importantes sabios y líderes comunitarios como lo fue el siempre recordado héroe cultural *Ibeorgun*. En algún momento, dentro de la comunidad allí asentada, nació una bonita mujer conocida como “La Bella Blanca”, de quien un joven se enamoró luego de verla desarrollada. Aquel hombre se casó con ella y, pasados seis meses, murió, quedando viuda la mujer. No pasó un año cuando otro joven se enamoró de ella y vivió la misma experiencia. Así ocurrió hasta la joven enviudar de seis matrimonios<sup>84</sup>.

Un séptimo joven se enamoró de la hermosa viuda. El papá de aquel hombre anunció: “Si mi hijo se casa con ella y él muere, también voy a matarla a ella”. A su hijo le dijo: “mira, no te cases con ella porque vas a morir, ya ha pasado seis veces; no demora ni un año en morir el hombre que se casa con ella”. El séptimo prometido respondió a su padre: “no importa papá, a mí me gusta ella, me voy a casar con ella y si me muero, no importa”.

El hombre desobedeció a su padre, se enamoró de la seis veces viuda y se casó. Efectivamente, pasaron seis meses y el joven murió. Su padre cumplió con la promesa de asesinar a la mujer, la tomó del cuello y se lo apretó mientras la sumergía en el río hasta verla morir ahogada.

No pasó mucho tiempo en aparecer una epidemia; se empezaron a enfermar los miembros de la comunidad y a morir. Un día morían cuatro personas, después cinco y así sucesivamente. La comunidad donde ocurrió la llamaban Ugup o Negatupu, estaba ubicada en una playa grande cerca al río Tuira, era una isla formada por una curva pronunciada en el caudal del río. Los grandes *neles* empezaron a averiguar por qué estaba muriendo tanta gente. El *nele* Cai, quien estaba a cargo de predecir y controlar los males de esa comunidad, dijo: “lo que

---

gunas; *kun* o “*kuna*”, “llanura”, gentilicio de los gunas, y “*yar*” o “*yala*”, referente a montaña (Reverte Coma, 2001, pág. 30).

<sup>84</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

provocó la enfermedad, esa epidemia, fue la muerte de la muchacha, fue el asesino de la muchacha”.

El *nele* o la *nele*<sup>85</sup> es una figura imprescindible dentro de las comunidades gunas; su función es curar enfermedades y problemas de salud a partir de su conocimiento sobre el uso medicinal de las plantas. También se encarga de predecir, puede ser a través de sueños, los problemas por los cuales pasa la comunidad, los hechos desafortunados por venir y las enfermedades y epidemias que pueden atacar a la población. Según documentos coloniales, esta figura “chamánica” sustentaba el bienestar acudiendo a las deidades creadoras y a los diferentes planos de realidad al presentarse situaciones de malestar colectivo, castigos por entidades mágico-espirituales por algún acto de trasgresión cosmogónica o desbalance de elementos del universo simbólico-cultural (Peralta Agudelo, 2012, pág. 50).

Peralta (2012), tras revisar sobre la existencia de los antiguos *leres*, hoy conocidos como *neles*, en los documentos coloniales del siglo XVIII, destaca la importancia de estas figuras capaces de contactarse con las diferentes entidades rectoras y ser interlocutores entre la comunidad y estas presencias tutelares. Desde un inicio, los “blancos” o *wagas* que tuvieron contacto con los gunas reconocieron a los *neles* como “sacerdotes, médicos, y jueces, y lo que enseñan, o dicen, está tan autorizado, como cosa infalible”, razón por la cual sus indicaciones eran acatadas, más que las de los mismos *saglagan*<sup>86</sup>. Los funcionarios del imperio percibieron a

---

<sup>85</sup> Desde la colonia, los funcionarios borbónicos en su intento por describir las jerarquías internas de los gunas, entre el grupo que denominaron “gobierno religioso”, identificaron a los “leres”, “senes” o “leles”, según se nombran en la documentación colonial española del siglo XVIII, o “*neles*”, como se llaman en la actualidad. Estos “chamanes”, eran los principales “sacerdotes” o “pontífices” de cada comunidad y tenía la función social de llevar la conducción espiritual de su gente. Ellos estaban inmersos en los diferentes acontecimientos del día a día de las comunidades y sus instrucciones eran seguidas, incluso más que las del *sagla* u otra autoridad tradicional (Peralta Agudelo, 2019, pág. 82). Wallburger (2006, pág. 69), citado por Peralta (2019), “consignó que los leres eran un eje significativo de la asociación comunitaria y que su figura era tan reconocida que los habitantes de cada poblado le tributaban “tanta estimación y crédito, como los cristianos a los prelados de la yglesia; pues son sus sacerdotes, medicos, y jueces, y lo que enseñan, o dicen, está tan autorizado, como cosa infalible” (pág. 83).

<sup>86</sup> Para vencer la resistencia a la integración al sistema colonial que presentaba este conglomerado nativo, se debía procurar ‘comprar’ lo más rápidamente posible la ‘voluntad’ de aquellos personajes o, cuando ello no fuera factible, se los debería ‘expatriar a lo lejos’ para evitar sus ‘nefastos influjos’ sobre los ‘débiles y sanguinarios corazones’ de sus allegados” (Peralta Agudelo, 2012, págs. 54-55).

los *neles* “con gran animadversión y agresividad” al presenciar su accionar y para lograr la integración y congregación de los *gunas*, promovieron la figura de “cacique” y así acabar con otras formas de gobierno tradicional resistentes a asumir el sistema colonial (págs. 54-55).

Si bien las fuentes españolas tendieron a centralizar toda la práctica médica de los *cuna* en los *leres* principales, también dejaron notas al margen sobre la presencia en la práctica curativa de al menos otros “dos Yndios prácticos” en estas lides. De sus breves anotaciones al respecto se puede inferir que existía cierta división y jerarquización de las cabezas médicas, y que el chamán principal [*nele* o *lere*] (...) era el principal encargado del diagnóstico de los males en el campo espiritual y de ordenar el tratamiento que desde aquel universo se le había sugerido. Pero la consecución de los medicamentos de origen animal o vegetal y la aplicación de los tratamientos más pertinentes para cada paciente le correspondían precisamente a estos otros dos personajes “menos brujos” (Peralta Agudelo, 2012, pág. 58).

Al *nele* descubrir los factores que ocasionaron la tragedia social, los anuncia y da las instrucciones a seguir para dar solución al hecho inminente o contrarrestar sus efectos. Por lo general, para ahuyentar los peligros, se establece la fumadera de pipa (*uar ued* en *guna*). Cuando llega una epidemia o enfermedad, la preocupación es principalmente por los niños, quienes son los primeros en verse afectados. La comunidad sigue las indicaciones impartidas por el sabio; buscan las medicinas (plantas y elementos de la naturaleza) y todos los utensilios necesarios.

Los *neles* pueden ser por nacimiento o hay quienes después de muchos años de aprendizaje de los tratados medicinales y botánicos se hacen *neles*. Verónica Félix, habitante de San Ignacio de Tupile, solo cree en los *neles* de nacimiento, aquellos anunciados por las parteras al ver que el recién nacido salió con el cordón umbilical “como una corona alrededor de la cabeza”. Cuando nace un *nele*, por lo general, la mamá muere en el ejercicio de dar a luz; si la madre se salva, el *nele* o la *nele* no puede crecer junto a ella, debe encargarse de su crianza una tía u otro familiar porque podría traerle una enfermedad a su progenitora al tenerla cerca<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

Apenas que nace, apenas vieron que ese niño nació *nele*, entonces avisan al curandero que el niño nació así, o la niña, entonces ahí empiezan los baños de medicina hasta ya grandecito para reforzarle todo lo que trae y todo lo que tiene que aprender. Ellos dicen que en sueños ven todo, que en sueños le enseñan como signos y ellos conocen todos esos signos que nosotros no conocemos<sup>88</sup>.

Cuando un *nele* determina la fumadera de pipa, generalmente es por ocho días, tiempo en el que los hombres deben fumar en la Casa del Congreso, excepto quienes estén enfermos. Las mujeres permanecen en casa trabajando en el fogón preparando y sahumando las medicinas y todo aquello necesario para la fumadera. Durante los días de fumar pipa, las mujeres se quedan aparte de los hombres, ningún hombre puede quedarse con una mujer en su casa, ni siquiera si están enfermos. En el día, los hombres van al monte a buscar el guineo y aquello necesario para la alimentación; a su regreso, se bañan, comen y, al llegar la hora, se meten en el Congreso. Si alguno está pensando en ir a donde su esposa, el *nele* se da cuenta, lo puede ver en sueños, y lo dice porque si ese hombre se acerca a la mujer, ella puede morir. En los tiempos de fumadera toda la comunidad tiene miedo, las mujeres y los hombres prefieren estar apartados<sup>89</sup>.

Después de que le *Nele* Cai identificara que las enfermedades que afectaban a la comunidad eran consecuencia de la muerte de la bella mujer empezó a hacer medicina y a llevar a cabo los procedimientos para mitigar el problema; pero, aun así, la comunidad no se curaba. Las demás poblaciones gunas asentadas en las cercanías al río empezaron a recibir las enfermedades. La única forma para salvarse era dejar ese lugar y migrar a otro, buscar otros ríos para poder vivir.

Los poblados afectados empezaron a conformar grupos antes de migrar, distribuyéndose de tal forma que en cada colectivo se mantuvieran: un *sagla* para dirigirlos; concedores de los saberes, las prácticas ancestrales y los cantos; *neles* que dominaran la botánica y la herbolaria y expertos en la preparación de las fiestas.

---

<sup>88</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>89</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

Eran grupos de entre cincuenta y cien personas que empezaron a dejar las comunidades para salvarse. Caminaron y caminaron en las inmediaciones de la selva del Darién.

Según la historia contada por los sabios, los migrantes sufrieron bastante al tener entre los grupos a niños, mujeres en embarazo, enfermos y ancianos; además, entre los objetos que transportaban, cargaban con los elementos necesarios para un nuevo asentamiento. Los caminos estaban llenos de mosquitos, debían buscar alimentos, animales y langostinos de río para asar y no siempre tenían la posibilidad de comer. Aguantaron las dificultades de la selva y así empezaron a vivir. No se sabe cuánto tiempo, si fueron meses o años para dejar atrás el río Tuira, continuaron por la cordillera en dirección al Atlántico y así se dio la migración. Algunos siguieron el río Carreto y dejaron un grupo, otros siguieron hacia Ustupu, otros a San Ignacio de Tupile, a Playón Chico...<sup>90</sup>.

Los migrantes no llegaron de una vez al mar, en sus travesías veían la cordillera. Se localizaban en lugares temporales y seguían el curso de un río grande para ver hacia donde los llevaba. Algunos grupos salieron por Ailigandí, otros por Mamitupu y así sucesivamente. Cuando comenzaron a asentarse, primero se ubicaron en comunidades en suelo continental, por meses o por años, hasta que algunos empezaron a cruzar el mar y a poblar las islas de Gunayala.

Además de tratar de escapar de las enfermedades, los gunas migraban por los enfrentamientos con otras poblaciones indígenas en el camino, la llegada de piratas extranjeros, el asentamiento de extractores de recursos naturales y la amenaza que imponía la presencia de los conquistadores españoles<sup>91</sup>.

Por lo general, al interior del Darién, el territorio guna se constituía por una serie de asentamientos cercanos a los ríos, de los cuales las comunidades tomaban sus nombres para la identificación, configurándose una serie de poblaciones dispersas, pudiendo alojar algunas a pocos habitantes, mientras otras albergaban a grupos más numerosos (González Escobar, 2011, pág. 83). A mediados del siglo XIX, después de la conformación del Estado-nación colombiano, ese gran territorio

---

<sup>90</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

<sup>91</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

rural de poblaciones dispersas fue constantemente sometido a la presión criolla (los nuevos líderes políticos tras las independencias) y de otras poblaciones indígenas, quedando reducido considerablemente, teniendo afectaciones en sus formas sociales y culturales. Fue un proceso de sometimiento y reducción de los gunas en el Darién, sin lograr su desaparición total, llevándolos a concentrarse en lo que se conocía como San Blas, la actual comarca de Gunayala, constituida como el espacio para “la nueva conformación de los ‘hombres’, los Tule” (González Escobar, 2011, pág. 280).

En algunos lugares del Golfo de Urabá y del Darién, aun cuando ya no los habitan o estuvieron allí de paso los gunas, se conservan los nombres toponímicos en su lengua que recuerdan su paso, tales como Acandí, Capurganá (que en guna era *Gaburgana*; *gabur* es “ají” y *gana* “lugar”; “lugar del ají”<sup>92</sup>), Triganá, Ailigandí, Necoclí y Sapzurro<sup>93</sup>. A lo largo del río Atrato, cerca al océano Pacífico y el Atlántico también se pueden reconocer nomenclaturas de lugares dejados a su paso. Se dice que “Urabá”, proviene de “*Juraba*”; en lengua emberá, “*Jura*” es enemigo y “*ba*” es fuego; el “enemigo que tiene fuego”. En el pacífico, está el río Juradó, “*jura*”, como se mencionó, enemigo, “*do*”, es “río”; es decir, “el río de los enemigos”, lo cual indica que allí vivieron los tules, considerados como los enemigos de los emberá. Se considera que a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, los gunas comenzaron a ocupar el territorio que actualmente se conoce como la comarca de Gunayala. Los gunas “encontraron un lugar precioso, un lugar de maravilla, de cocos, de palmeras, de comida y se asentaron ahí”<sup>94</sup>.

Es complejo determinar las poblaciones y ubicaciones exactas; hay poblaciones que se han mantenido en sus asentamientos por largos periodos de

---

<sup>92</sup> Merry López, Anelio. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>93</sup> Según la descripción realizada por Agustín Codazzi, se evidencia la permanencia de los gunas en sitios como Tarena, Arquía y Cuque, y sus cabeceras la Serranía del Darién o “cordillera de Tagargona”, como la llamaban o Tacarcuna (Cerro de capital importancia en la cosmogonía guna). Para mediados del siglo XIX, se encontraban al lado oriental del golfo de Urabá en Caimán hasta el río Carepa; al occidente estaban en donde se fundó Santa María de la Antigua, en el Tarena, además, como indicó Pérez (1862), en “...las cabeceras de los ríos Tarena, Coqui i Arquía pasan al río Tapalísa o Paya, tributo del Tuira, que cae al Chuncaque. Por el río Quia pasan al Neque, que cae al Tuira, i por el Truando va al Juradó sobre el Pacífico en el Estado de Panamá, donde hai muchos cunas que fabrican embarcaciones, las que llevan a vender a aquella capital” (pág. 395) (González Escobar, 2011, págs. 289-290).

<sup>94</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.



tiempo en cuanto a posición geográfica y tamaño poblacional; sin embargo, la mayoría se trasladó de un lugar a otro, cambiando de nombre, dificultándose también identificar estos traslados por los errores en la transcripción fonética, la permanente movilidad territorial y las reconfiguraciones comunitarias en torno a nuevos *saglas* (González Escobar, 2011, págs. 85-86).

En la actualidad, en territorios dispersos en Panamá quedaron asentadas cuatro comunidades gunas: Gunayala, en una franja costera del Atlántico que va desde la provincia de Colón hasta la frontera con Colombia; Wargandi, en la provincia de Darién cerca al río Chucunaque<sup>95</sup>; Madugandi, en el distrito de Chepo, al este de la provincia de Panamá, y Daggargunyala, al interior de Panamá, cerca al río ancestral Tuira, en guna “*Tuire*”, con dos asentamientos en sus afluentes de los cuales toman sus nombres, Púcuru y Paya, comunidades en proceso de reconocimiento por parte del Gobierno panameño para conformar la comarca<sup>96</sup>. Daggargunyala es uno de los sitios más sagrados del pueblo guna donde han habitado los grandes sabios y donde se desarrolla gran parte de la historia.

Otros territorios ancestrales aún habitados por los gunas son *Ibggigundiwala* (Caimán Nuevo), en Antioquia (Colombia) entre Necoclí y Turbo y *Maggilagundiwala* (Arquí) en Chocó (Colombia), en el municipio de Unguía. En promedio, en esta zona, se está llegando a las tres mil personas, organizadas en dos resguardos con sus respectivos *saglatos* o cacicazgos, en Antioquia, Ibggigundiwala alto e Ibggigundiwala bajo; y un solo resguardo en Arquía<sup>97</sup>.

Así como el Tuira, otro río importante es el Atrato (en Chocó, Colombia). “En la comarca Gunayala, muchos abuelos no quisieran morir sin antes ver el río Atrato”<sup>98</sup> al ser considerado el primer lugar que poblaron desde antes de la colonia. “Atrato” quiere decir “sin trato”. Hasta la llegada del siglo XVIII, las transacciones económicas llevadas a cabo por los gunas se hacían por el río; pero, por un siglo, el río estuvo cerrado, “sin trato”, interrumpiéndose todos los intercambios con los

---

<sup>95</sup> El río Chucunaque también es considerado sagrado para los gunas.

<sup>96</sup> Ver Figura 1.

<sup>97</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

<sup>98</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

ingleses, franceses, alemanes y escocés que arribaban<sup>99</sup>. El 20 de octubre de 1698, la Real Audiencia había determinado la prohibición de la navegación del río Atrato para evitar el contrabando de los extranjeros, lo cual se reiteró por cédulas reales de 1720, 1722 y 1730 expedidas en Sevilla (González Escobar, 2011, pág. 196). Según el investigador sueco Sven Isaccson, los emberás se desplazaron de las partes altas hacia las medias y bajas del Atrato haciéndolo parte de su territorio, manteniendo cierta independencia del sistema colonial hasta finales del siglo XVII; y, en esos procesos de expansión, desplazaron al pueblo guna entre los años 1670 y 1680 (González Escobar, 2011, pág. 52). En el siglo XVI, varios grupos del pueblo guna ya habían migrado al bajo Atrato, a las costas occidentales del golfo de Urabá y hacia el río Tuirá, ocupando los territorios de los cuevas diezmados por la presencia española. El siglo XVII fue el tiempo de mayor movilidad para los gunas, ocupando gran parte del Darién, tanto por el Atlántico, al norte, como por el Pacífico; además, tenían dominado el río Tuirá (González Escobar, 2011, pág. 52).

Aunque las poblaciones gunas se hayan desplazado por asentamientos temporales, no pueden ser consideradas nómadas; por lo general, se mantuvieron asentadas en lugares por largos periodos de tiempo, generalmente, con condiciones similares a las de donde provenían, excepto cuando cruzaron la selva y salieron al mar Caribe y comenzaron a ocupar las islas que en la actualidad forman parte de la comarca de Gunayala. Desde el punto histórico, los gunas han estado establecidos en lo que se podría considerar el antiguo Darién, ubicado en la parte norte de un territorio más amplio conocido como el “Chocó Biogeográfico”<sup>100</sup>, localizado en la zona del Pacífico, iniciando, de sur a norte, en el extremo norte de El Perú, pasando por Ecuador y llegando a Colombia hasta alcanzar la actual selva chocona, la cual se une al Tapón del Darién, toma hacia el oriente del golfo de Urabá y continúa hacia el noroccidente cruzando la frontera entre Panamá y Colombia, hasta terminar a la altura de la Provincia de Panamá (Botero Chica, 2010, pág. 2).

---

<sup>99</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

<sup>100</sup> Ver Mapa 3.



**Figura 3.** Mapa del Chocó Biogeográfico y el Tapón del Darién

Era un territorio inmenso en el cual las poblaciones poco a poco se fueron asentando, llevando a cabo procesos de desplazamiento para la supervivencia, afrontando las complicaciones impuestas por la colonización, las enfermedades tropicales transmitidas por los mosquitos de la selva y las disputas con otras poblaciones indígenas, principalmente con los emberá, pero también fue un proceso de adaptación en persecución de los animales para la caza<sup>101</sup>.

En sus movilizaciones, los gunas se encontraron con el mar y las islas y comenzaron a dedicarse a la pesca, dejando atrás el monte donde siempre se habían estado desplazando<sup>102</sup>. El ser isleños es una condición reciente, que inicia desde finales del siglo XIX; pero, aun así, los gunas tienen la noción de ser ribereños y entienden, configuran y reconfiguran su experiencia territorial a partir de la memoria. Para ellos, todo el territorio les pertenecía, si había una enfermedad, epidemia o conflicto con otra población, se movían por esa extensión de suelo sin fronteras, pudiendo pasar de habitar un ecosistema selvático a un ecosistema marítimo. La conformación de fronteras se dio por la colonización, una determinación que continuó con la configuración de Estados-nación “independientes” y la expansión de su soberanía, inicialmente con la ahora República de Colombia y, posteriormente, por la joven República de Panamá<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Se puede considerar que los gunas, aunque adquirirían productos para el intercambio y el comercio, sus principales actividades agrícolas y extractivas eran para la alimentación y suplir las necesidades básicas para la supervivencia. Como indicó el ingeniero Antonio Arévalo en la Descripción o relación del Golfo del Darién e Istmo del mismo nombre... (Cartagena de Indias, 31 de marzo de 1761), “las comodidades que gozan del agua necesaria para la vida, y para el baño de que son muy apasionados, y para la pesca que es su principal alimento, pues no crían ganados ni animales domésticos, sino muy pocas gallinas, ni comen carne que en la que suelen coger de la que ofrece la abundancia de cacerías de monte, en las que algunos de ellos se ejercitan con sus flechas (en que son muy diestros) y pocos con escopetas, tributándoles la fertilidad de sus tierras, con muy poco trabajo, abundantes cosechas de batatas, maíz para bollos y otros frutos, pero de estos (González Escobar, 2011, págs. 90-91).

<sup>102</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>103</sup> Como indica González Escobar (2012), si para Eric Hosbawm la historia del siglo XX inició en 1914 con la Primera Guerra Mundial, además se inauguraba la “era de las catástrofes”, el siglo XIX del Darién terminó el 3 de noviembre de 1903 con la separación o independencia de Panamá y el siglo XX “comenzó a partir de 1904, cuando se plantea la necesidad de definir la adscripción de los territorios de la Nación Cuna a una de las dos naciones. Dicho evento fue crucial para la definición de las fronteras entre las dos repúblicas, aunque pocas veces se ha considerado o tenido en cuenta su real importancia, en tanto que dependiendo en donde quisieran incorporarse variarían considerablemente las fronteras” (pág. 16).

Definir el territorio se ha hecho, principalmente, desde los procesos de consolidación de los Estados-nación, en la demarcación de una soberanía nacional para el ejercicio de la ciudadanía. Es esta una forma de entender el territorio, pero, difícilmente, se podrían integrar “otras” formas de percibirlo y vivirlo; los gunas, así como diferentes colectivos humanos y otras poblaciones indígenas, han llevado a cabo un ejercicio particular de apropiación subjetiva del territorio a partir de sus imaginarios, sus memorias colectivas y sus saberes.

En este sentido, se debe partir de una base y es que un espacio habitado para ser territorializado debe ser subjetivado. En consecuencia, cuando los gunas mencionan “un indio sin tierra es un indio muerto” apelan a la necesidad inminente de un espacio en específico que en sus procesos de lucha, movilización, desplazamiento, defensa y, sobre todo, significación a partir de un marco simbólico-imaginario, han subjetivado. Pueden existir territorialidades móviles, lo cual no es el caso de las poblaciones gunas que, aunque según los referentes históricos y coloniales se han desplazado por diferentes lugares del Darién y del golfo de Urabá, siempre han llevado a cabo procesos de asentamiento, en principio, permanentes de los cuales se trasladaron por situaciones que ponían en riesgo la preservación de la vida. Esto no quiere decir que esa territorialidad no se va a mover o va a desaparecer si la población decide emprender nuevamente un proceso de migración; de hecho, esos significados previos son la base para los nuevos relacionamientos que implique un proceso de territorialización.

No se habita cualquier lugar, las poblaciones indígenas, así como otras sociedades, han configurado gran parte de su subjetividad a partir de las relaciones materiales y simbólicas con ese territorio que trasciende lo físico del lugar para ser apropiado por un colectivo social a partir de un esquema simbólico que da significados a los elementos tanto materiales como inmateriales de ese entorno, del cual, a su vez, se va configurando una serie de relatos sobre la experiencia de ocupación, adaptación, lucha y defensa que se convierte en la memoria histórica colectiva. Sobre ese espacio reconocido, delimitado y habitado, los colectivos, en su proceso de adaptación a este y de domesticación, han elaborado todo un cúmulo

de saberes no científicos que les ha permitido preservar la vida sobre ese lugar territorializado por su ocupación.

Para Anelio Merry<sup>104</sup>, cuando no se tiene tierra, todo termina para una comunidad. Para él, la tierra y el territorio representan “libertad y autonomía”, fuera de los recursos que se puedan administrar para el propio desarrollo cultural.

El día que Gunayala pierda como tal el control de sus tierras, sabemos que Gunayala como pueblo gunadule ya no existe como pueblo; estaremos también absorbidos con todo el sistema general, puede que tengamos, por supuesto, población con cara de guna, pero con nada de formación guna. Ese es nuestro temor; también la preocupación y el interés de que el territorio nuestro si nosotros no lo mantenemos por lo menos hasta el nivel que podamos, podemos seguir viviendo por lo menos de una manera autónoma, con libertad, con nuestros recursos, hasta donde nosotros podamos<sup>105</sup>.

El *Argar* Pedro Félix considera que la tierra y sus elementos son un don divino heredado de generación en generación. El guna acude al verdor de las montañas, a la naturaleza para fortalecerse espiritual y materialmente.

Si yo quiero construir una buena casa, ahí está mi ferretería (los bosques en las montañas) que me están dando la mano (...); la madre naturaleza me está ofreciendo la comida cuando yo cultivo y traigo al hogar para repartir entre todos los hermanos para que la gocemos, para que la vivamos, por eso la madre tierra para nosotros es sagrada<sup>106</sup>.

La tierra no es algo que se pueda vender; Pedro Félix considera que “vender la tierra es como prostituir a la propia madre”. La tierra es un bien sagrado, como todas las cosas que embellecen el universo. *Baba* y *Nana* enviaron al guna para cuidar a la Madre Tierra y trabajarla en conjunto, además de todas las cosas

---

<sup>104</sup> Merry López, Anelio. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>105</sup> Merry López, Anelio. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>106</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

existentes, tanto en la diversidad, en la tierra y en el agua; porque el guna considera que todos somos hermanos, nos ayudamos mutuamente.

Por la armonía de la madre tierra y lo que han mantenido los grandes sabios gunas, si alguien dice, “yo quiero comprar tierra”, está teniendo un deseo de violentar a la Madre Tierra. Cuando se construía el Canal de Panamá, los empresarios visitaron Gunayala porque querían comprar arena; visitaron al *sagla* Inanaguiña quien les dijo: “yo no soy dueño de nada, el dueño está arriba, vaya a preguntar allá arriba si se lo va a vender o no, yo no puedo vender lo que no me pertenece, el dueño está arriba, el creador; solo vine aquí para custodiarlo, para representar y seguir un reglamento que dice ‘no lo toque porque vas a destruir a la misma naturaleza, vas a destruir a la misma tierra’”. Los peces que saltan invitan a ser recordados, y el hecho de comerlos para dar fortaleza los hace hermanos; el machomonte y los animales de cuatro patas también son hermanos porque ayudan a no tener hambre; el aire permite vivir; el sol, la luna y todas las estrellas son hermanos y el guna vino para cuidar y dar ejemplo de que esto no se debe menospreciar ni malgastar<sup>107</sup>.

El hombre blanco lo hace; destruye al mundo, destruye la capa de ozono; creyendo llegar más allá, pero lo que pasa, está destruyendo más allá (...); están destruyendo la parte principal de la naturaleza que da el buen producto para que nos fortalezcamos, como el oro, la plata, el uranio, en fin, todos esos y más el petróleo. La Madre Tierra está quedando sin sangre (...). El guna sabe esto, por eso estamos aquí, para cuidar a la naturaleza porque todos son nuestros hermanos, porque todos nos ayudamos mutuamente, por eso el guna ama demasiado a la Madre Tierra; si hablo de la tierra, hablo de los recursos minerales, los recursos naturales, los recursos que existen en las capas dimensionales arriba, lo que no vemos. Todo es como ayudarse entre hermanos, así que para cuidar esto hemos llegado aquí, para no menospreciarnos, por eso cuidamos tanto la naturaleza (...); así que solamente venimos aquí para cuidar lo que no nos pertenece, el dueño, que está arriba (...), el creador, donde decimos *Dioguasagla*, donde decimos *Diolele*, donde decimos *olonaibibilele*, donde decimos *ologubbibilele* y más actualmente se usa la palabra

---

<sup>107</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

*Baba y Nana*, dueño y creador, simplemente somos ejemplos y hechos para cuidar<sup>108</sup>.

En Gunayala, además de haber una identificación con el territorio por su ocupación y apropiación, los gunas han generado una relación “espiritual” en la cual cada uno de los elementos allí presentes tienen un sentido y con cada uno de ellos han establecido formas de relacionamiento y acercamiento que además van a mediar en sus formas culturales, organizativas, sociales y económicas. Los *sagladumagan* dicen “un ‘indio’<sup>109</sup> sin tierra es un ‘indio’ muerto”; y es precisamente el territorio, como un elemento esencial, el que va a dar sentido a la existencia de esta población indígena.

La supervivencia en ese territorio específico con sus características físicas, ambientales y, en general, ecosistémicas particulares son las que permiten esa forma de apropiación territorial. Esos elementos presentes en ese paisaje sustentan el cúmulo de saberes no científicos con los cuales la población resuelve su existencia. Por ejemplo, los conocimientos de la herbolaria están anclados al reconocimiento de las plantas presentes en sus ecosistemas; sus formas y ciclos de cultivo, saberes gastronómicos y el conocimiento de los productos de la tierra están asociados a lo que germina en ese lugar.

El territorio es una categoría base para la existencia de un colectivo social sobre el cual se tiene y elabora constantemente una memoria del pasado, se sustentan el presente y sobre el cual se proyecta un futuro en una concepción cíclica y no lineal del tiempo. En suma, el territorio implica una relación subjetiva con ese espacio específico, diferente para cada colectivo social y, en su integridad, se convierte en una base esencial para la identidad.

---

<sup>108</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>109</sup> El apelativo de “indio” proviene de la colonia y, aunque es una expresión que proviene del proceso de dominación, los indígenas gunas aún lo utilizan y se identifican con este y, de igual forma, identifican a las demás poblaciones calificadas como “indias” durante la colonización.



## **Nega (casa) y yala (montaña)**

El término territorio es reciente para los gunas; siempre han utilizado, en su idioma, los conceptos “*nega*” (casa) y “*dulenega*” (casa de los gunas). “*Ue a nega*” (esa es mi casa); es decir, *nega* se podría entender como territorio, donde se convive, se duerme, está la familia y se conserva la forma de ser. También hacen parte los elementos naturales, como el árbol, los animales, los recursos que existen y el suelo. *Nega* también es el cosmos, algo más grande; “*nega du*”, el cosmos donde se vive. También se usa la expresión “*yala*” (montaña) que, en un sentido más amplio, abarca todo.<sup>110</sup>.

En guna, “*we an nabba, we an nega*” significa “esta es mi tierra, esta es mi casa”. Para los gunas tierra y territorio están ligados. Tierra es el lugar donde se está, “*an nabba*”; es decir, es mi tierra, esa es mi parcela; pero si se quiere hablar de territorio de forma amplia, “*ue an yala*”, todo esto es mi tierra, es mi territorio, yo soy de este territorio. Para el guna, todo es su territorio, la montaña, el suelo y el mar y los elementos allí presentes. El mar, *muubilli*, es la gran abuela y se forma de los términos *muu* (abuela) y *billi* (capa). Cuando un guna, por ejemplo, está en Ciudad de Panamá, para decir “mañana voy para mi casa” o “mañana voy para la comarca”, dice “*bane an neggse nae*”. El lugar habitado parte del concepto de casa, donde se vive y se convive; en este sentido, la casa del guna son las montañas, las fincas de cultivo, el terreno que se ocupa para vivir, el lugar de trabajo<sup>111</sup>.

El territorio para el pueblo guna es su Madre Tierra, está cercano a ella a él. Entonces, también, a veces, lo llaman como hermano, como padre; o sea, todo lo que considera el territorio es sagrado. ¿Por qué es sagrado?, porque dentro del territorio ellos conviven, tienen sus costumbres, así mismo cuidan la naturaleza; entonces ellos defienden ese territorio como si fuera parte de ellos; no lo ven solamente como una cosa abstracta, una cosa concreta; si no que lo ven como parte, como su morada, entonces lo cuidan (...). La cultura guna piensa que por el territorio

---

<sup>110</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>111</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

lucha no solamente una persona, luchan en conjunto para que ese territorio sea autónomo, integral, así mismo que ese territorio que el pueblo guna tenga sea no solamente morada del hombre, sino que sea morada de los animales, de la fauna, de la flora<sup>112</sup>.

El Plan Estratégico de Gunayala 2015-2025 (Congresos Generales Gunas, 2015), citado por Bernal Castillo (2017), va a entender el territorio a partir de los principios del concepto de casa (*nega*):

*Nega* (casa, hogar, territorio), a su vez, está cimentada sobre otro símbolo que se refiere a la unidad absoluta entre partes: “Ser hombre o ser mujer” garantiza la capacidad de relevar fuerza y autoridad en casa propia, y que se traduce en ser sujeto. La “casa = territorio” nos conduce directamente a una tierra delimitada, que se orienta hacia la gran casa que es *Nana Olobibbirgunyai* (la mamá que danza, que gira, madre tierra). Sin casa nadie puede educar a sus hijos como quiere, sin tierra nadie decide de acuerdo a lo que quiere, sino de acuerdo a los criterios de aquel que le deja vivir arrimado o le presta su casa o le alquila su tierra, –dirán los abuelos gunas. Aquella persona que actúa bajo principios del acreedor, para el guna, entra en la categoría de “*eigwa*”, “*wileged*” (pobre, discapacitado, falto de...). Cuando se tiene una casa o una tierra donde construirla, es cuando se puede elegir, libremente, a los propios amigos, se puede conducir a los hijos a medir las huellas de los abuelos, para consolidar el presente y trazar el futuro (...). La casa (territorio, hogar, tierra) relevan la conciencia plena de propiedad y permite el enriquecimiento pluridimensional que podrán continuar las nuevas generaciones. Desde este aspecto, los ancianos gunas nos hablan de autonomía como la vida cimentada sobre valores propios y la capacidad de mirar al “otro” desde un diálogo horizontal de enriquecimiento mutuo, sin presiones de cambios por estar en tierra ajena (págs. 17-18),.

En un sentido más amplio, el universo se divide en tres niveles, que para el guna serían tres casas: el universo (*negadu* o *sabbibenega*), lo terrenal o donde se

---

<sup>112</sup> Hernández, Alan. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 11 de octubre de 2018.

habita (*an nappa*) y el mundo subterráneo a donde se va al fallecer (*neggi urba*)<sup>113</sup>. Todas las instancias habitadas se nombran a partir de casa (*nega*); la definición de casa partiría entonces de la explicación de los niveles de vida. Cuando un guna fallece, un cantor le entona melodías en las cuales narra el paso por sus diferentes moradas, desde el nacimiento, pasando por la vida en comunidad y llegando al descenso<sup>114</sup>.

El canto es fundamental en la experiencia de la existencia; el canto, a través de la rememoración de las bases de la identidad guna, forma comunidad, enseña, orienta, recuerda y es el elemento que acompaña el paso de una “casa” a otra, de una instancia a otra en el ciclo nacimiento-vida-muerte. Se le canta a quien está en el vientre mientras habita en el universo; a los pequeños recién nacidos se les cantan arrullos y a los difuntos se les acompaña con cantos en sus funerales hasta ser enterrados en los cementerios colectivos en la selva. Cuando se observa un cementerio guna, los montículos de tierra, donde el humano ahora sin vida fue devuelto a la Madre Tierra, recuerdan el vientre materno. Sobre sus tumbas, se observan los objetos que más usó en vida o símbolos sobre sus actividades cotidianas; además, se observan vasijas de barro con cenizas de cacao quemado. El cacao se quema en sahúmos tradicionales en ofrenda a sus muertos, en diferentes momentos de la vida guna o para curar algunas enfermedades.

Otro término importante para entender el territorio es “*yala*”. América recibe el nombre de *Abiayala*, que parte de “*ablis*”, que significa “sangre”, y *yala*, montaña. En este sentido, América sería “sangre de la montaña” o “montaña de sangre”, en memoria de los abuelos indígenas muertos durante el proyecto de la colonización. Cuando se habla de “*yala*”, que literalmente traduce montaña, también se está haciendo referencia al territorio. “*Ue an yala*”, “ese es mi territorio”<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Teniendo en cuenta las “capas dimensionales de la Madre Tierra” enunciadas en el capítulo anterior por Pedro Félix, el universo (*negadu*) estaría conformado por las siete capas dimensionales hacia arriba, lo terrenal o donde se habita (*an nappa*) corresponde a la capa *gunasbili* y el mundo subterráneo (*neggi urba*) estaría relacionado con las ocho capas por debajo de la tierra.

<sup>114</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>115</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.



**Imagen 12.** Cementerio guna de San Ignacio de Tupile (septiembre de 2018)



**Imagen 13.** Utensilios de cocina en cementerio guna<sup>116</sup> (San Ignacio de Tupile, septiembre de 2018)

---

<sup>116</sup> En los cementerios suele haber elementos de cocina, porque los domingos se suele ir a visitar a los seres queridos que han fallecido para cantarles y ahumarlos con cacao.

Los gunas, aunque estén dispersos en diferentes comunidades, distantes las unas de las otras, comparten las mismas estructuras sociales y culturales; de hecho, las poblaciones asentadas en las costas y en las islas del Atlántico en la comarca de Gunayala, aunque han adoptado prácticas marítimas para la sobrevivencia en este ecosistema, se consideran poblaciones ribereñas y mantienen las prácticas adoptadas desde los tiempos en que vivieron al lado de los ríos. Una evidencia se sustenta en su lengua, en la cual algunas definiciones se han trasladado, adaptándolas al contexto. Aunque *yala* traduzca montaña, desde la literalidad, un concepto construido desde la vida en la selva, resguardados por las montañas, al resignificarlo como territorio, o como el lugar donde se expresa la vida colectiva, también incluye al mar y a las islas.

La relación con el territorio trasciende lo físico y espacial, para establecer una relación espiritual y de intercambio con los elementos presentes.

El conocimiento guna señala la importancia de conocer y aprender los saberes, en que hace referencia al *sabbinega* (el universo), *burba* (el mundo espiritual), *abingunagwale* (al ser humano: mujer y hombre), y a *nabgwana* (madre tierra). Por eso, para el pueblo guna, un *inaduled* (médico botánico) cuando va al bosque en busca de plantas, no va con el simple hecho de buscar una planta, sino debe reconocer todos los signos de la Madre Tierra, porque en ella está la enseñanza guna. Por ello, cuando un *inaduled* busca las plantas medicinales solicita permiso a su hermano “el árbol o la planta” para cortar parte de sus troncos o arrancarlo de sus raíces, y les dice que servirá para curar un enfermo. Luego, en la casa las prepara y cuando los remedios están listos para usarse, el *inaduled* invoca el espíritu de las plantas, lo que en guna se conoce como “*unaed*” o aconseja a la planta, para curar al enfermo. De ahí, surge la esencia de la espiritualidad guna, o sea, un árbol, una planta, la montaña, el río, el mar, la luna, las estrellas no son objetos muertos, sino son seres vivos, hay que protegerlos y conservarlos (Castillo B. , 2017, pág. 14).

Los territorios, en la cosmovisión guna, tienen lugares sagrados y son considerados de esta forma porque es allí donde se reproduce la vida de la Madre

Tierra, donde se reproducen animales y plantas. Un sitio sagrado es un “*galu*”, o los “*galugan*” y están en el mar, en las fuentes de agua, en las montañas y en la tierra; si se alteran esos ecosistemas de reproducción de la vida, sea talando bosques o secando fuentes de agua, va a ocurrir una alteración del ecosistema, trayendo como consecuencia la desaparición de especies de animales. Esa alteración, para la comunidad que habita ese sitio alterado, donde se atentó contra un sitio sagrado, puede llevar al brote de enfermedades. Un sitio sagrado es un punto de equilibrio de la vida y puede ser un remolino en el fondo del mar; incluso, cuando del firmamento caen rayos al mar es porque ahí hay sitios sagrados marítimos. En este sentido, el humano no vive solo, debe mantener una relación permanentemente recíproca con los animales y las plantas. Los *galugan* hay que cuidarlos y protegerlos; son sitios sagrados que no se pueden intervenir<sup>117</sup>.

En cuanto al sentido de propiedad, las comunidades gunas tienen su forma particular de administrar y usar los suelos y esto lo pueden hacer sustentados en las disposiciones nacionales que reconocen a Gunayala como comarca, figura legal que concede titularidad colectiva de propiedad sobre tierras a una población, en este caso, indígena, a la cual se le ha reconocido su “autonomía” para la administración del territorio según sea considerado en su cosmovisión.

El máximo responsable en cada comunidad es el *sagla* quien, apoyado en su secretario y los *suwaribed*, se encarga de mantener el orden. Hay espacios colectivos, como la casa del congreso, la casa de la chicha, el cementerio, algunas fincas de cultivo y el puerto. Si un guna de Gunayala va de su isla a las fincas en suelo continental, a su regreso, debe reportar ante las autoridades comunitarias los productos agrícolas que ingresa con el fin de evitar conflictos por apropiación de cultivos ajenos. En cuanto a las casas, aunque un guna hombre puede comprarle a otro guna los derechos de uso sobre una propiedad, la transferencia de la tenencia de la tierra por ocupación o herencia es para las mujeres.

En un matrimonio “tradicional”, el hombre es quien se va a la casa de la mujer para ayudar al suegro en las actividades de agricultura, pesca y en el día a día. Si

---

<sup>117</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

el suegro tiene varias hijas, todos sus yernos llegan a la casa a ayudar. Cuando es tiempo de una pareja independizarse, la casa se divide entre las mujeres del hogar. Los hombres deben buscar su lugar en la casa de sus esposas. Los extranjeros no pueden tener propiedad en territorios gunas, a menos que se unan en matrimonio con alguien de la comunidad. Todos los gunas deben tener un lugar en la comunidad; cuando se va a construir una casa, sea porque se cayó, porque la van a dividir o le asignaron un espacio a alguien, de forma comunitaria, se hace. Se forman las comisiones de trabajo, se buscan los palos de caña brava en el monte, los bejucos para los amarres y todos los elementos requeridos y en una jornada se levanta la nueva vivienda. Esto cuando es tradicional; si alguien desea construir su vivienda con concreto y materiales de construcción, ya debe ser por contratos particulares, no está la comunidad obligada a participar.



**Imagen 14.** Casas gunas (San Ignacio de Tupile, octubre de 2018)

En síntesis, aunque el territorio es de titularidad colectiva administrado y controlado, en principio, por el Congreso General Guna, los congresos locales bajo

el liderazgo de los *saglagan* son los responsables de mantener el orden desde el control de los derechos de uso de los suelos bajo su custodia; es quien lleva los registros de los suelos adjudicados a una familia o a un comunero para vivienda o aprovechamiento; además, se encarga de proteger que se respeten los espacios colectivos comunitarios, y no se generen conflictos por los aprovechamientos de fincas de cultivo y espacios de comercio colectivos.

En el caso de la producción agrícola, hay fincas que son para el aprovechamiento colectivo, ya sea por agricultores organizados o para el aprovechamiento de toda la comunidad, pero también se pueden tener fincas para el uso de una sola persona o familia, siempre y cuando sea aprobado por el congreso local. Por lo general, los cultivos son de coco, yuca, guineo, entre otros productos para el consumo del día a día, que son complementados con productos obtenidos del mar como langostas y peces, actividad que está reglamentada también por la autoridad local; por ejemplo, está prohibido el uso de tanques de buceo y pesca masiva para evitar la desaparición de especies.

El territorio guna se da entonces desde una relación colectiva y de reciprocidad, aunque, a su vez, se llevan a cabo transacciones de comercio en moneda nacional<sup>118</sup>. Es importante el reconocimiento jurídico de la autonomía de Gunayala por parte del Estado panameño, aunque esta autonomía tiene ciertos límites teniendo en cuenta que el Gobierno de Panamá defiende las fronteras de todo el territorio nacional y participa de las tierras gunas —así como de las tierras de las demás poblaciones indígenas— porque, claramente, estas no se declaran independientes, son autónomas y colectivas dentro de una estructura más amplia que es el Estado-nacional panameño.

En este sentido, la expresión de esa territorialidad exige que dentro del territorio se conformen unas formas de organización social, política y económica, que se correspondan con la visión a través de las cuáles se le ha dado sentido a la existencia y a esa forma de vida comunitaria. En esa estructuración y organización de la sociedad, para el caso de una comunidad autónoma reconocida en un Estado-

---

<sup>118</sup> Legalmente, la moneda nacional es el Balboa, pero en la realidad se transa en dólares. La relación entre el Balboa y el Dólar es la misma; es decir, 1 Balboa es 1 Dólar.



nación, como es el caso de los gunas de Gunayala, también se van a hacer las homologaciones que permitan el diálogo con las formas políticas y jurídicas de esa estructura más amplia que los contiene.

### **Organización política y social de los gunas: autonomía y autogobierno en la autoridad pública colectiva**

La comarca Gunayala fue reconocida por Panamá a través de la Ley 2 del 16 de septiembre de 1938 como comarca de San Blas, que va desde la frontera con Colombia hasta la Provincia de Colón<sup>119</sup>; a la cual se le cambió el nombre a Kuna Yala por la Ley 99 del 23 de diciembre de 1998, nombre ajustado a Gunayala el 22 de noviembre de 2010 según las disposiciones de normalización del idioma guna, conocido por la comunidad como “*dulegaya*”<sup>120</sup>. Según Castillo (2005), la extensión de territorial de Gunayala es de 3.220 km<sup>2</sup>, además de una superficie marítima que incluye cayos, arrecifes e islas con un total de aproximadamente 2.250 kilómetros cuadrados; es decir, en total, la comarca tendría una superficie total de 5.470 kilómetros cuadrados (pág. 19).

A partir de esta experiencia de reconocimiento, la población guna ha comenzado un proceso de organización política interna que le permita mantener el control dentro de sus territorios autónomos y que, además, pueda dialogar con la

---

<sup>119</sup> Según el Artículo 1 de la Ley 16 del 19 de febrero de 1953, la comarca de Gunayala, anteriormente San Blas “creada por la Ley Segunda de 1938, comprende la porción continental e insular del Territorio Nacional que se extiende a lo largo de la costa del Atlántico, dentro de los linderos siguientes: por el Norte, el Mar de las Antillas, desde el Cabo Tiburón termino (77:35”) hasta un punto de la Playa Colorada al oeste de la Punta de San Blas (78:55”); por el este de la República de Colombia por medio de una línea que partiendo del Cabo Tiburón termina en Cerro Gandí, tocando las cabeceras del río de La Miel; por el Oeste, el Distrito de Santa Isabel, de la provincia de Colón, desde el punto indicado en Playa Colorada, en línea recta al sur, hasta encontrar las aguas del Río Mandinga; y por el Sur, la Cordillera de San Blas, el Distrito de Chepo, de la Provincia de Panamá y Pinogana de la Provincia de El Darién hasta Cerro Gandí”. Así mismo, el Parrágrafo I establece que “quedan incluidos dentro de los límites descritos, las Islas de Oro, San Agustín y Pinos; los islotes de Pájaros, Puyadas y Arévalos; los Cayos de Arena, Mosquitos, Limones, Piedras, Ratón y La Concepción; el Archipiélago de las Mulatas, con todos sus islotes e islas y las demás islas, islotes arrecifes y cabos comprendidos en el litoral, así como la porción del Corregimiento de Armila” (Asamblea Nacional de Panamá, 1953, pág. 1).

<sup>120</sup> Según el Diccionario guna, *Gayamar sabga diccionario escolar gunagaya- español* (Orán & Wagua, s. f.), “la lengua del pueblo gunadule no es un dialecto; es un idioma con su propia estructura gramatical. Se la conoce como *gunagaya / gunagagga | dulegaya / dulegagga*” (pág. 9)

realidad política panameña y cumplir con las exigencias establecidas por la constitución y los marcos legales que rigen sobre el territorio nacional. Esa forma de organización política y social sobre el territorio de la comarca Gunayala se elabora, entonces, según las formas tradicionales consecuentes con su cosmovisión. Aunque la organización guna tiene unas bases estructurales, no va a ser una configuración rígida, sino que, según las necesidades y los cambios sociales, políticos, culturales y económicos, se va a ajustar.

En este sentido, el pueblo guna, con base en la Ley 16 de 1953 “por la cual se organiza la comarca de San Blas”, elaboró Ley Fundamental de la Comarca Gunayala (una propuesta de reforma de la Ley 16 de 1953) y el Estatuto Comarcal (propuesta de Carta Orgánica), como instrumentos jurídicos para las comunidades de la Comarca Gunayala (Castillo Díaz, 2005, pág. 104; Valiente López, 2008, pág. 211), a través de los cuales se va a establecer la forma de gobierno interna.

Según la Ley Fundamental de la Comarca Gunayala, la administración y control del territorio y las comunidades van a estar bajo la supervisión de dos congresos principales, uno cultural-religioso y otro político-administrativo, y un congreso local en cada una de las comunidades reconocidas dentro de la comarca. El Artículo 4 de la Ley Fundamental establece, entonces, de forma jerárquica que:

Las comunidades de la Comarca Kuna Yala estarán sujetas a sus autoridades propias, las cuales son: a. Congreso General de la Cultura Kuna; b. Congreso General Kuna; c. Saila Dummagan; d. Congreso Local; e. Saila (Congresos Generales Gunas, 2001, pág. 18).

Las autoridades son, entonces, el Congreso General de la Cultura Guna, “el máximo organismo de expresión religiosa, de protección, conservación y divulgación del patrimonio histórico-cultural del pueblo”, y el Congreso General Guna, “el máximo organismo político-administrativo de deliberación y decisión de la Comarca”. Cada congreso se constituye, principalmente, por tres

sagladummagan<sup>121</sup>, figuras que se asumen como las máximas autoridades, siendo estos representantes por parte del Congreso General Guna (administrativo) quienes representan a la Comarca ante el Gobierno panameño. El Congreso General de la Cultura Guna, por su parte, vela por la moral de la comunidad y fiscaliza las acciones del Congreso General Guna.

En un principio, los gunas estaban regidos por un solo Congreso, el cual contenía, además de lo administrativo, la base cultural; los *sagladummagan* tenían su sabiduría, practicaban los cantos tradicionales y eran dirigentes natos. Para 1972, se decidió la separación del Congreso General de la Cultura Guna para que el Congreso General Guna se dedicara solo a la administración y a la política. En la actualidad, se están buscando los mecanismos de articular mejor los congresos<sup>122</sup>.

Según el Artículo 7 de la Ley Fundamental, “el Congreso General de la Cultura Kuna es el máximo organismo de expresión religiosa, de protección, conservación y divulgación del patrimonio histórico-cultural del Pueblo” (Congresos Generales Gunas, 2001, pág. 19). Según el Artículo 8, son funciones del Congreso General de la Cultura:

- a. Proteger, conservar, defender e incrementar la historia, la tradición y las buenas costumbres del Pueblo Kuna;
- b. Promover la enseñanza de la religión, de los valores éticos y sociales kunas;
- c. Proteger, conservar y recuperar los sitios sagrados y objetos arqueológicos, documentos y monumentos históricos y cualquier bien mueble o inmueble, testimonios del Pueblo Kuna;
- d. Elegir a los Saila Dummagan de acuerdo a esta ley y a las leyes internas de la Comarca. Además de lo establecido en esta ley, el Congreso General de la Cultura Kuna podrá tener otras atribuciones que serán establecidas en el Estatuto de la Comarca y en el Reglamento propio (Congresos Generales Gunas, 2001, pág. 19).

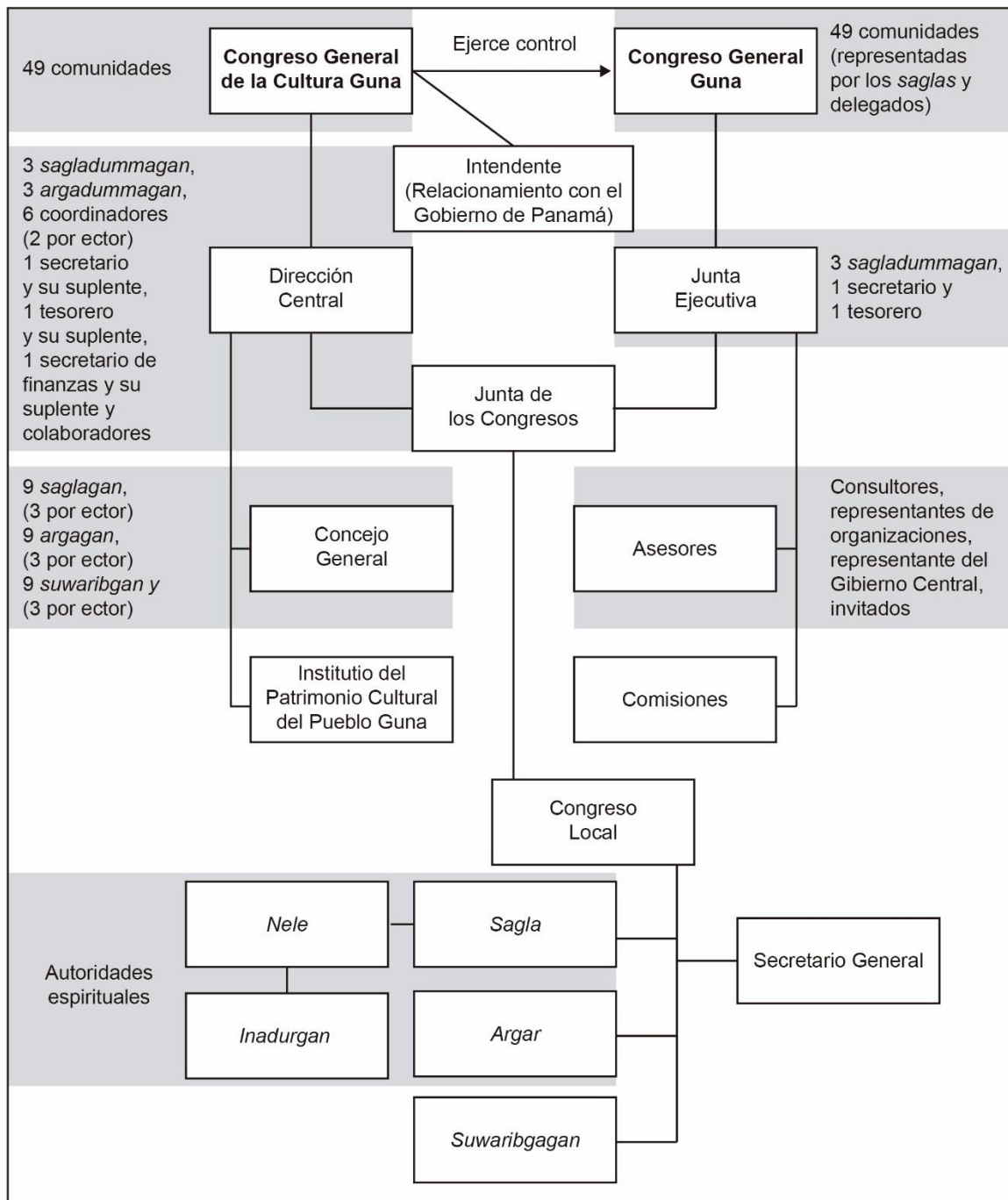
---

<sup>121</sup> Según el Artículo 17 de la Ley Fundamental de la Comarca Gunayala, los sagladummagan deben cumplir con: “a. Ser versado en los conocimientos de la historia y de la tradición; b. Tener no menos de cuarenta y cinco años de edad; c. Ser de origen kuna” (Congresos Generales Gunas, 2001, pág. 22).

<sup>122</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

Por su parte, según el Artículo 9, el Congreso General Guna “es el máximo organismo político-administrativo de deliberación y decisión de la Comarca; sus pronunciamientos y resoluciones serán de cumplimiento obligatorio para todas las autoridades y comunidades de la Comarca, a partir de su divulgación” (Congresos Generales Gunas, 2001, pág. 19). Según el Artículo 10, son atribuciones de este Congreso:

- a. Elaborar planes, programas y proyectos de desarrollo social, económico, cultural y político que beneficie a las comunidades de la Comarca;
- b. Analizar, aprobar o improbar e implementar programas, planes y proyectos de desarrollo de la Comarca que fueren sometidos a su consideración;
- c. Aplicar sanciones o medidas coercitivas a instituciones o personas que realicen, sin su autorización, proyectos, programas y planes que repercutan notablemente en el orden social, cultural, religioso y económico de la Comarca;
- d. Proteger y conservar los bienes comunales y particulares de la Comarca;
- e. Exigir y evaluar informes y actividades de los Saila Dummagan, de las comisiones, representantes de entidades estatales y privadas y personas particulares, cuando los intereses de la Comarca así lo exijan;
- f. Ratificar a los Saila Dummagan, según la decisión del Congreso General de la Cultura, conforme a esta Ley y a las leyes internas de la Comarca;
- g. Sancionar y aprobar la Ley Fundamental, el Estatuto de la Comarca, su Reglamento interno y todas las resoluciones afines que sean sometidos a su consideración;
- h. Nombrar comisiones de trabajo y de estudio o de cualquier otra actividad que se desee realizar;
- i. Fiscalizar los fondos de la Comarca provenientes de cualquier fuente interna o externa y los que se asignen en el presupuesto nacional para programas de desarrollo;
- j. Defender y conservar la integridad territorial y la identidad del Pueblo Kuna;
- k. Proteger y conservar los ecosistemas y establecer el uso racional de los recursos naturales;
- l. Sancionar a los Saila Dummagan, miembros de la directiva del Congreso y de comisiones por el incumplimiento o extralimitación de sus funciones o por la infracción de las normas morales o de las disposiciones del mismo Congreso, de acuerdo a esta Ley, al Estatuto de la Comarca y al Reglamento interno;
- m. Sancionar a las comunidades y a las personas que infrinjan o no acaten las disposiciones emanadas del Congreso, de acuerdo al Estatuto de la Comarca;
- n. Concertar contratos con los órganos del Estado u otros organismos nacionales e internacionales o personas particulares (Congresos Generales Gunas, 2001, págs. 21-22).



**Figura 4.** Organigrama político y social de la comarca Gunayala<sup>123</sup>

Aunque la administración de los presupuestos (asignados por el Gobierno central, los gestionados ante otras entidades y los obtenidos por las actividades

<sup>123</sup> Elaborado a partir de Castillo Díaz (2005, págs. 104-125).

económicas y los ingresos de foráneos a la comarca) y, en general, de toda la comarca están a cargo del Congreso General Guna, la máxima autoridad es el Congreso General de la Cultura, pues son quienes resguardan los saberes y buscan preservar las prácticas gunas; además, son los responsables de escoger a las autoridades, es decir, a los *sagladummad*, de ambos congresos<sup>124</sup>.

Con el paso del tiempo, las transformaciones sociales y a partir de la misma experiencia de autogobierno, se han dado cambios en la estructura social interna. Aunque los *sagladummagan* del Congreso General de la Cultura deben ser concedores de los saberes gunas, tener experiencia en el canto de orientación comunitaria y ser respetados por buscar la preservación del ser guna en las comunidades, se ha aceptado que los *sagladummagan* del Congreso General Guna sean *sapinadummad*; es decir, no necesariamente deben haber tenido una trayectoria como *saglagan*, no saben los cantos tradiciones, pero sí conocen de las prácticas, saberes e historia gunas desde una postura más teórica<sup>125</sup>. Anteriormente, los *sagladummagan* ejercían su autoridad por tiempo indefinido, hasta la muerte; ahora, bajo las normas gunas, solo pueden estar, para el caso del Congreso General Guna, cinco años, mientras que los del Congreso de la Cultura Guna son por tiempo indeterminado, hasta que una junta conformada por los dirigentes de todas las comunidades decida cambiarlos, ya sea porque se cansen, se enfermen o fallezcan<sup>126</sup>.

Dentro de la comarca, las comunidades también tienen un grado de autonomía en la toma de decisiones, por lo cual cada una va a tener un Congreso Local el cual funge como autoridad y se encarga de discutir todos los asuntos comunitarios. Estos congresos locales gozan de autonomía para regular su comunidad particular, aunque deben respetar los Estatutos de la comarca, y van a estar encabezados por el *sagla* de la comunidad quien “legítima las autoridades en sus respectivos pueblos. En cada comunidad o pueblo hay un *Saila* principal, que

---

<sup>124</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>125</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>126</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

es la primera autoridad de la misma, y otros, que son sus subalternos” (Castillo Díaz, 2005, págs. 104-154).

Según el Artículo 21 de la Ley Fundamental, “el Congreso Local es el máximo organismo de expresión religiosa, cultural y político-administrativa de una comunidad; sus decisiones son de cumplimiento obligatorio para las autoridades y miembros de esa comunidad y demás personas que se encuentren en ella”. Como autoridad principal de estos congresos, la figura del *sagla* es fundamental, quien, según el Artículo 22:

Son las legítimas autoridades en sus respectivos pueblos. En cada comunidad o pueblo hay un *Saila* principal, que es la primera autoridad de la misma, y otros subalternos. Su elección, remoción y ejercicio de sus funciones se realizarán de acuerdo a las prácticas sociales y religiosas propias (Congresos Generales Gunas, 2001, pág. 24).

La ley 16 de 1953 establece que el intendente es la autoridad administrativa superior para el Estado Panameño en este tipo de divisiones políticas territoriales, fungiendo como “gobernador” para el caso del resto de las provincias panameñas. Para las autoridades de la comarca Gunayala, esta figura existe solo para cumplir con los mandatos normativos de Panamá, recibir los presupuestos otorgados por el Gobierno y ser el canal de comunicación entre el Gobierno central y las autoridades comunitarias representadas por el Congreso General Guna. El intendente no puede tomar decisiones de manera autónoma; de hecho, es considerado como una figura “accesoria” que solo existe porque así lo determina la normatividad nacional puesto que los únicos que pueden tomar decisiones como tal para llevar a cabo algún proceso dentro de la comarca son los congresos generales gunas (Castillo Díaz, 2005, págs. 104-105).

El territorio guna, resignificado permanentemente según el momento histórico local y mundial, es una lucha constante por un lugar para la expresión de la vida. Más allá de un espacio geográfico delimitado, que también es importante, la territorialidad guna se ha configurado a partir de un proceso de memoria, de significación y preservación de la vida a partir de una subjetividad que se materializa

en la expresión de formas específicas de entender el mundo y en saberes consolidados a través del tiempo y aplicados en las actividades del día a día.

Gunayala es la expresión subjetiva del imaginario de los gunas en un proceso que recupera el pasado para actualizarse en los desafíos que impone el relacionamiento con el mundo. Los gunas en sus formas de organización social expresan una necesidad constante de ordenarse como sujeto colectivo para poder defenderse de los intereses del Estado panameño y del patrón de poder mundial moderno-colonial capitalista que tratan de permear hasta los grupos sociales más pequeños.

No se puede negar que ese habitar Gunayala se enfrenta a subjetividades coloniales que iniciaron con la colonia, pero ahora desde acciones como la decisión de la comunidad de participar de un mercado turístico, se debate entre ciertas formas de integración al mercado mundial que exigen la renuncia a ciertas prácticas colectivas y de reciprocidad, para solventar un intercambio comercial que se transa con dinero y puede, o contribuir a un proyecto colectivo que se beneficia del sistema moderno-colonial capitalista, o, si el poder de asimilación lo logra, de configurar individuos quienes ven en las alternativas comerciales hacer del territorio que habitan un espacio para el lucro particular en contra de los principios colectivos.

Hasta ahora, Gunayala es una gran casa, como lo han llamado ellos, donde además de resguardarse una comunidad con unas memorias únicas sobre un mundo habitado que se reproducen, perpetúan y transfieren constantemente como forma de resistencia al proyecto de “civilización” y “desarrollo” hegemónico, también es el hogar de un imaginario con un universo simbólico y un cúmulo de saberes con “otras” formas de explicar, por fuera de la concepción hegemónica eurocéntrica, el mundo, lo humano y un proyecto de futuro ante las crisis mundiales que en la actualidad afectan a toda la humanidad y desestabilizan todo el ecosistema mundial el cual se está transformando y poniendo en riesgo cualquier forma de expresar la vida sin discriminar fronteras ni condiciones.







**Imagen 15.** Bandera de Gunayala y de la Revolución Tule (septiembre de 2018)

*El fin de las autonomías es garantizar el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de los pueblos en el marco de un Estado plural [...]. Un Estado plural propiciaría una cultura de distintas raíces, nacida del encuentro y la diversidad. Los países latinoamericanos están en una situación privilegiada para lograr este objetivo, pues nacieron del encuentro entre las culturas más diversas; en su propia historia pueden encontrar las fuentes de un proyecto nuevo de diálogo intercultural.*

Luis Villoro (1998a, pág. 105)

### Capítulo III. La lucha por la autonomía Gunadule

El pueblo guna ha vivido de la lucha. El líder guna espiritual Ibeler y sus hermanos<sup>127</sup> lucharon contra los *bonigan* (las enfermedades malignas) para obtener esta tierra libre de enfermedades y maleficios, habitarla y prolongar allí la vida. Luego, lucharon contra los *Olonaggabaler*<sup>128</sup>, los originarios quienes solamente vivían a base de conquistas malignas y mataban para obtener la tierra ajena. Resistieron a la parálisis a la que fueron sometidos los pobladores de América con la colonización moderno-colonial capitalista y los procesos de evangelización llevados a cabo por sacerdotes católicos, quienes justificaron las masacres ejecutadas por los soldados feligreses armados, diciendo en oración a su Dios “perdóname padre mío, yo he de matar a uno de sus siervos” y esos siervos eran los originarios de *Abiyala*<sup>129</sup>.

Los sabios Nele Kantule y Simral Colman, aliados con líderes de otras comunidades gunas de la comarca de Gunayala, quienes también conocían de su

---

<sup>127</sup> *Ibler, Ibeler* o *Olowaibibiler*: personaje central en *babigala* y simboliza la liberación de la madre tierra, el bien (Orán & Wagua, s. f., pág. 56). También se utiliza para referirse a los importantes héroes gunas.

<sup>128</sup> *Olonaggabaler* o *Biler*: personaje que simboliza el mal, y el desorden en *babigala*; varón que había sido creado para cuidar la madre tierra (Orán & Wagua, s. f., pág. 174).

<sup>129</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

historia, su comunidad, su cultura y la defensa y armonía de la madre tierra, se prepararon para la Revolución Tule de 1925 y defenderse de los *wagas* y la policía colonial<sup>130</sup> quienes usurpaban sus tierras, asaltaban las tumbas de sus muertos y cometían actos en contra de las prácticas culturales de la tradición guna; silenciaron al botánico, a quienes celebraban el *innanega*<sup>131</sup> y a los *saglagan* que interpretaban el canto tradicional; a las mujeres las violaban, las obligaban a bailar con los soldados y les quitaban las molas y sus accesorios, como la argolla de oro en la nariz<sup>132</sup> y los brazaletes para brazos y pies<sup>133</sup>, y las sometían a vestirse según como consideraban debido.

La policía llegó a Gunayala porque caucheros y otros invasores se apropiaban de tierras gunas y extraían recursos naturales. Simral Colman habló de “poner la puerta a la casa” y para ello acudió a una entrevista con el presidente Belisario Porras y le informó de la situación y le solicitó controlar la entrada a la comarca. El presidente Porras visitó Gunayala en mayo de 1915, San Blas en ese entonces, y decidieron, bajo la supervisión de Colman, poner en Gaigirgordub un puesto de control a cargo de la policía panameña (Wagua, 2007, págs. 76-79). “Transcurrieron varias lunas, y se notó un poco el control desde Gaigirgordub. Se controló bastante a los cazadores de jaguares, los caucheros y los pescadores de tortugas que continuaron entrando, pero menos” (Wagua, 2007, pág. 80).

Tras la reelección del presidente Belisario Porras, en 1918, y el nombramiento del intendente Humberto Vaglio, las relaciones entre el Estado y los gunas se fragmentaron. Se hizo evidente el interés del Gobierno nacional de

---

<sup>130</sup> Aunque los policías que sometían a los gunas para alinearlos con las disposiciones identitarias del Estado-nación provenían de la fuerza pública del Gobierno de Panamá, los gunas los continúan llamando policía colonial en memoria de los actos similares ocurridos durante la colonización española.

<sup>131</sup> *Inna*, *innagaibid*, *gaibir*: jugo fermentado de caña o de plátano para ceremonias; chicha fuerte. *Innaneg*, *innanega*, *gaibirneg*, *gaibirnega*: casa de ceremonias; casa de chicha (Orán & Wagua, s. f., pág. 59).

<sup>132</sup> La argolla de oro en la nariz (“*olasu*” en guna) hace referencia a cuando vino *Nanaggiggadilii*. Cuando le faltaban dos niveles para salir a la superficie, encontró oro y lo trajo. Anteriormente, para hacer la perforación de la nariz se hacía un ritual, ahora no. El arete hace parte de la identidad guna y es un accesorio de la mola (Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile – Gunayala. 27 de septiembre de 2018).

<sup>133</sup> Las manillas de colores usados por las mujeres en brazos y piernas significan espirales del mundo y son un accesorio de la mola (Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile – Gunayala. 27 de septiembre de 2018).

Panamá de controlar la costa y acabar con la cultura guna; los gunas debieron resistir a las maniobras legales y políticas, así como a los choques violentos de la policía que intentaba “pacificarlos”. A los territorios continuó la llegada de cazadores de tortugas y trabajadores forestales negros, lo cual provocó una serie de confrontaciones que incluso cobraron la vida de 5 recolectores de níspero. Las presiones del Gobierno se intensificaron y después de llevarse a cabo procesos de pacificación haciendo uso de la fuerza de la policía, se trató de suprimir a la cultura guna y convertir a los gunas en ciudadanos alfabetizados hispanohablantes, además de amenazárseles las tierras y el bienestar económico. Para 1920, las tierras de San Blas se habían abierto para la explotación exterior (Howe, 1995, págs. 67-71).

Al inicio los policías no entraron con violencia, pero poco a poco comenzaron a demostrar a lo que venían, la situación se fue haciendo tirante y delicada (...). Los policías empezaron a obligar a las mujeres a despojarse de sus adornos en las muñecas (*wini*). Ellos forzaron a las mujeres a quitarse sus argollas de oro (*olasu*) de la nariz (...). Se las obligó más violentamente a cambiar la mola por el traje que traían los policías (...). Los policías no se sintieron contentos con cambiar las molas, y robar las pecheras de las tumbas, de las mujeres, de las niñas. Los policías pasaron a nuestras propias vidas. Los ultrajes se volvieron más crueles y más feroces (Wagua, 2007, págs. 81-83).

La madre tierra tiene armamentos de defensa y a partir del conocimiento de estos se armó la lucha para poder controlar la opresión. Para que la lucha fuera solo entre los gunas y el Gobierno panameño, los sabios fueron al Pentágono, en Estados Unidos, acompañados de Richard O. Marsh, un etnólogo y explorador quien llegó al territorio disputado en busca de unos supuestos “indios blancos” (albinos) quienes habitaban el Darién. Allí, expusieron los problemas sociales existentes y lo que el Gobierno panameño les estaba haciendo justificados en el

pretexto de que los gunas eran “unas bestias, no conocían y debían ser evangelizados”<sup>134</sup>.

Para narrar la situación, llevaron una flauta para danzar y para dramatizar los hechos, gatearon como si fueran niños. En el Pentágono había sociólogos, pedagogos y psicólogos quienes se dieron cuenta que el pueblo guna estaba sufriendo. Finalmente, allí firmaron y acordaron la fecha en que sería la lucha, se acordó que después del 25 de febrero del año 1925 el pueblo guna no podía ser molestado y, para el día de la revolución, el Gobierno de Estados Unidos les enviaría 3 embarcaciones para que, en caso de que Panamá intentara contraatacarlos con el envío de más soldados, no dejarlos pasar<sup>135</sup>.

Para ejecutar la lucha, los gunas consiguieron, como armamento, escopetas de caza. Para ahuyentar el miedo, en las casas prepararon las medicinas necesarias para los baños de quienes llevarían a cabo el enfrentamiento. “Ellos buscaron unos medicamentos para hacer la lucha, para bañarse y dar fuerza, para dar espíritu, para que puedan enfrentarse a los policías colonizadores que tenían su pistola, mientras los abuelos solamente tenían un rifle”<sup>136</sup>.

El día de la revolución, como se acordó, llegó la embarcación Cleveland y otras dos, ubicándose una por arriba del Porvenir, donde está Colón; la otra entró a Gunayala por Puerto Obaldía (Panamá) en la frontera con Colombia y la tercera se ubicó en medio de la comarca. Ahí comenzó la lucha de los *ibelergan*, “no se conquista por conquistar, hay que derramar sangre, sin la sangre no se conquista”. En 1925 se derramó sangre para que los gunas vivieran con la madre naturaleza en paz y armonía<sup>137</sup>. Ese día, los hombres de la revolución les dijeron a las mujeres:

Cuando llegue el día final, los abuelos que van a la lucha se van al campo, van a estar en otro lado. Las abuelas se quedan en las casas con los niños a quienes van a acostar boca abajo, a todos los niños; la hoja del plátano o bijao la ponen en el

---

<sup>134</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>135</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>136</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

<sup>137</sup> Relato reconstruido a partir de los testimonios de Pedro Félix (San Ignacio de Tupile, Gunayala. 29 de septiembre de 2018), Briseida Iglesias (San Ignacio de Tupile, Gunayala. 27 de septiembre de 2018) y la publicación Así lo vi y así me lo contaron de Aibban Wagua (2007).

piso y todos los niños se acuestan en ella boca abajo. Las abuelas lloraban porque quien sale vivo o muerto. De ahí salió el primer grupo, son cazadores, y dicen que ellos se transformaron porque Nele sabía dominar la mente y él decía “domino a la mente, domino el cuerpo”. El dominio de la mente él lo hizo, entonces los grandes hombres que van a la lucha se transformaron; mi abuela me decía, “tú no puedes creer tampoco, no quiero mirar, solamente la cara te dice mil cosas, que nadie puede hablar con ellos porque están bravos”. Se amarraron esta túnica que tengo [túnica roja con la cual las mujeres cubren la cabeza] a la cintura, se pintaron de rojo y se quitaron su ropa; se fueron así desnudos a la lucha<sup>138</sup>.

Febrero era tiempo de carnaval<sup>139</sup> en Dubbile y allí como en Uggubseni debía ocurrir el enfrentamiento simultáneamente con los opresores del Gobierno panameño. A través de gunas quienes se hacían pasar como aliados de la policía, les hicieron llegar información a los opresores con el fin de que se desplazaran hacia los lugares donde serían acechados.

Los policías bailaban en el cuartel y en el club (...). Enviaron primero a algunas personas allegadas a la lucha a cerciorarse de la situación. Esos informantes dijeron a los combatientes que los policías estaban despiertos, preparados y armados. Nuestros soldados, aquí en Dubbile, se dieron cuenta de que intervenir en esos momentos significaría matar a mucha gente. (...) al ver desde Uggubseni que durante la noche no se había apagado la luz en Dubbile, ellos estaban seguros de que no habían intervenido los nuestros (Wagua, 2007, pág. 106).

En Dubbile iniciaron los ataques a la noche y dieron muerte a policías y gunas aliados, aunque, como determinaron Kantule y Colman, “la lucha no era contra los gunas, sino contra los atropellos que estaban causando los policías” (Wagua, 2007,

---

<sup>138</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

<sup>139</sup> “En Dubbir se impuso la celebración del carnaval. Hacían coronar a las muchachas jóvenes. Los bailes se sucedían continuamente. Los policías se emborrachaban y se daban a la vida fácil, comían sin trabajar a costa de las multas y el decomiso de alimentos que imponían a los trabajadores de la comunidad. Cuando un comunero llegaba a su casa, después de un largo día de trabajo del campo, le esperaban para quitarle el coco, o la caña, o el plátano (...). Todo lo querían gratis, y si alguien protestaba o simplemente se negaba a entregar de su parte, porque veía que no alcanzaba para sus hijos, era cruelmente arrastrado al cuartel” (Wagua, 2007, pág. 95).



pág. 107); de hecho, a los gunas aliados de la policía se les ofrecía rendirse o, de lo contrario, eran asesinados. Al jefe de la policía Miguel Gordón lo esperaron en Uggubseni, él fue a buscar a las comisiones que enviaba y no regresaban; allí, niños, jóvenes y mujeres lo recibieron en una algarabía, gritando “¡viva Gordón!, ¡viva Gordón!”, como si la comunidad estuviera complacida con su presencia.

La gente de Uggubseni, eufórica, animaba a los policías a acercarse más y más a la costa con aclamaciones de vivas. Un guna de Uggubseni, John Brown (Sobrón) animaba a la gente desde la costa a que gritara más fuerte ante Miguel Gordón. Cuando estuvo cerca, Miguel Gordón levantó las manos para responder al saludo de la gente, y uno de nuestros soldados disparó la escopeta, impactándole en la cintura. Miguel Gordón cayó de hinojos, y tomó su rifle de diez tiros, quiso apuntar hacia la gente y no pudo, porque estaba muy malherido, sólo pudo levantar el arma hacia arriba y los tiros fueron a terminar en el aire (Wagua, 2007, pág. 109).

Briseida, de los relatos aprendidos de sus maestros y las conversaciones con abuelos y abuelas de la comunidad, cuenta que los hombres gunas comenzaron a matar, “la sangre no fue derramada porque queremos eso, sino que ellos mismos lo buscaron, pues la lucha fue muy dura hasta que ellos consiguieron la libertad”. Aunque los pueblos gunas lograron defenderse de las presiones de la policía panameña, muchos pobladores hicieron suyas las imposiciones; los *saglas* de algunas comunidades estuvieron de acuerdo con seguir las disposiciones de la “sociedad civilizada” y cambiaron sus trajes, prefirieron hablar el español en vez del guna y comenzaron a casarse con *wagas* (foráneos) como pasa en la isla Narganá.

Cuando terminó la lucha, ese territorio no fue nuestro. Los abuelos que lucharon se escondían en las colinas, en las montañas, porque fueron perseguidos; solamente la historia cuenta que ahí fue la lucha de la revolución, los abuelos ganaron; pero la cosa no fue así. Al investigar me di cuenta de que la lucha fue muy dura, mis abuelos se escondían en las montañas porque la policía los mandaba a buscar y después buscaban a Nele Kantule para matarlo que porque él fue el asesino, entonces escondían a Nele. Nele dormía en la copa del árbol todos los días para que no lo agarraran. Un día, el cacique le dijo “llévame a mí, no a Nele porque yo fui el que

defendió a mi comarca”. Ya murió Colman y después la lucha fue muy dura y, con el tiempo, en 1945 se crea la autonomía, por eso nuestra autonomía nosotros la respetamos y decimos gracias a los abuelos y a las abuelas que han luchado para tener mi autonomía, mi identidad, mi tradición; esa lucha fue muy dura, gracias a ellos tenemos todo<sup>140</sup>.

Como resultado de la revolución, fueron asesinados algunos policías, trabajadores no indígenas y algunos pobladores gunas, sumando aproximadamente 30 personas muertas (Martínez Mauri, 2011, pág. 80). Aunque los gunas encabezaron la rebelión, Estados Unidos intervino en las negociaciones de paz entre el Gobierno panameño y los gunas, a través de Richard O. Marsh, quien redactó una “Declaración de Independencia y Derechos Humanos” que proclamaba una república independiente Guna. El 4 de marzo de 1925 se firmó un tratado de paz por el cual los gunas prometieron fidelidad a Panamá a cambio de ser eliminados los policías de sus tierras, además de garantías para su autonomía.

La intervención de Estados Unidos se dio por mediación del explorador estadounidense Richard O. Marsh quien había enviado una carta a un comandante de la Zona del Canal. Este acto hizo que el investigador fuera considerado un instigador del conflicto y el Gobierno panameño solicitó la colaboración de John Glover South, ministro de Estados Unidos en Panamá, para expulsarlo. Cuando South visitó la zona del conflicto, Marsh y los gunas lo convencieron de que era justo lo que reclamaban y, como resultado, el Ministro estadounidense presionó a las autoridades panameñas para que negociaran con las autoridades gunas. Luego de poner fin al conflicto, Marsh tuvo que abandonar Panamá (Martínez Mauri, 2011, págs. 80-81).

La autonomía guna ya se había dado desde antes del reconocimiento de Panamá como Estado en 1903; fue creada como la Comarca de Tulenega<sup>141</sup> a través del Decreto del 19 de abril de 1871 y comprendía los actuales territorios gunas en Panamá y Colombia. Con la Independencia de Panamá, se desconoció el

---

<sup>140</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

<sup>141</sup> *Tulenega*: *Tule* significa gente, hombre o persona y *Nega*, casa, lo cual traduce “casa de los tules” (Lemus Lemus, 2012, pág. 51).

régimen jurídico de la Comarca de Tulenega y, por medio de la Ley 2 de 1938, después de la Revolución Tule llevada a cabo en 1925, se creó la Comarca de San Blas, la cual fue organizada con la Ley 16 de 1953 (Valiente López, 2008, pág. 211), en la cual el Estado panameño reconoció la existencia del Congreso General Guna y los congresos locales con jurisdicción en los asuntos legales, excepto en la aplicación de las leyes penales; así mismo, reconoció a las autoridades tradicionales, como los caciques (*saglagan*) (Castillo Díaz, 2005, pág. 75).

### **Los antecedentes de la Revolución de 1925**

El territorio guna, al formar parte de la selva del Darién, siempre fue un lugar codiciado por la cantidad de recursos naturales que albergaba, además, al estar en una zona de difícil acceso, el control territorial por parte del, en ese momento, Estado colombiano era poco o inexistente. Al lugar comenzaron a arribar masivamente extractores de caucho y tagua a Unguía, Tanela y Acandí, principales caseríos gunas en el Darién, lo cual generó conflictos. En un inicio, el conocimiento de los caucheros de la lengua guna les permitió mediar en los conflictos, evitando llegar a la violencia en los primeros años; sin embargo, las arbitrariedades y las constantes expansiones sobre el territorio guna terminó por causar enfrentamientos (González Escobar, 2011, págs. 298-299).

Los gunas se intentaron defender, pero los caucheros se agruparon en cuadrillas armadas, logrando ser más violentos. Para 1870, además de los caucheros, llegaban embarcaciones extranjeras amenazando a los indígenas a que les vendieran los productos a precios que ellos mismos determinaran, además invadían sus propiedades sin su consentimiento para extraer el caucho, la tagua y los cocos. También, en el mismo año, por el Chucunaque, entró una comisión norteamericana para explorar una posible vía interoceánica, incursión acusada ante el Gobierno nacional de haber cometido “actos malos que han disgustado a la tribu” (González Escobar, 2011, págs. 299-300).

La situación llevó a la realización de una asamblea con los dos principales jefes gunas y 28 *saglagan*, en la cual decidieron enviar una comisión a Bogotá para

visitar al presidente y ponerlo al tanto de los agravios y manifestarle que “como individuos que son de los Estados Unidos de Colombia, esperaban que el Gobierno hiciera lo necesario para protegerlos” (González Escobar, 2011, pág. 299). La situación llevó a los gunas a aceptar la subordinación y esperar la intermediación del Estado para impedir el avance y los desmanes de los caucheros. La comisión se reunió en Bogotá el 22 de noviembre y fue la primera vez que el Estado acudía a un llamado hecho por los gunas. De esta forma, después de más de un mes de negociaciones, se firmó, por la comisión guna y el Secretario de lo Interior y Relaciones Exteriores, un acuerdo el 10 de enero de 1871, ratificado por el presidente Eustorgio Salgar el 29 de abril del mismo año, previa consulta al Congreso (González Escobar, 2011, págs. 300-301). Según el Diario oficial 2171 (Bogotá, 23 de febrero de 1871, p.179), citado por González Escobar (2011), Se creó por el decreto del presidente Salgar la comarca Tulenega, con el argumento de fomentar la civilización.

El acuerdo establecía que los tules aceptaban ser parte de los Estados Unidos de Colombia y la autoridad del gobierno; se comprometían los tules a tratar con amistad y confianza a los habitantes de Colombia, manteniéndolos en paz y en relación de compatriotas; se llamarían colombianos y buscarían justicia a través del gobierno en caso de ofensas de extranjeros; el gobierno colombiano, a su vez, se comprometía a defender y proteger a los tules, garantizándoles la propiedad de las casas y cementeras, lo mismo que los derechos de pesca y caza en tierras y aguas de dominio público, concediéndoles propiedad de 20 hectáreas para cada familia; se establecería una oficina de correos en uno cualquiera de los caseríos de la costa y los empleados que fueran necesarios; se comprometían los tules a amar, respetar y obedecer al Comisionado, al Administrador de Correos y los demás empleados enviados, en tanto que el gobierno se comprometía a amar a los indios e impedir que se atentara contra sus propiedades; solamente podían extraer caucho u otros productos vegetales quienes tuvieran licencia del gobierno, a los que los tules no molestarían; el Comisionado que se nombrara sería el encargado de dirimir las ofensas personales entre los mismos tules y entre estos y las personas ajenas; los colombianos podían ir a todos los pueblos y vivir en ellos, poner escuelas para educar a los niños que quieran aprender, hacer casas, criar ganado, hacer labranzas

en las tierras no adjudicadas a los indígenas y por último el gobierno se comprometía a establecer en los caseríos maestros de herrería, carpintería, zapatería, albañilería y “otras artes útiles para el servicio i adelanto de la tribu” (págs. 301-302).

Con la llegada del siglo XX, los gunas asentados en las 48 islas y la franja costera en lo que se conocía como la zona de San Blas, ahora Gunayala (nombre que significa *Tierra de los gunas*), comenzaron un proceso de crecimiento poblacional. También, se empezó a implementar el comercio del coco, el níspero, las nueces de tagua, el carey, el caucho, la raicilla y la zarzaparrilla, principalmente con comerciantes colombianos, quienes llevaban a los poblados gunas productos agrícolas, prendas de vestir y artículos para el hogar a cambio de coco. Sin embargo, esa tranquilidad aparente fue interrumpida; la llegada del siglo XX impuso una serie de cambios; en primer lugar, el interés de Estados Unidos por continuar la construcción del canal interoceánico incrementó las tensiones de la clase política del, en ese momento, departamento de Panamá frente al Gobierno colombiano. Tras la imposibilidad de llevar a feliz término las negociaciones entre el Gobierno colombiano y el Gobierno estadounidense en torno a las concesiones que permitieran la construcción del canal, se proclamó la independencia definitiva de Panamá el 3 de noviembre de 1903.

En esa configuración de la Panamá independiente, además de la expansión del dominio estadounidense a raíz de la construcción del canal, el Estado panameño comenzó un proceso de conformación de un Estado-nacional y, en este sentido, a definir una identidad cultural nacional. El reconocimiento de las poblaciones indígenas no era un tema de interés; inclusive, a las poblaciones indígenas sobre el territorio, incluyendo a los gunas, comenzaron a serles reprimidas sus formas de expresión cultural y de vida, como una apuesta para ser integrados a una unidad nacional monocultural, eurocéntrica. El Estado panameño no estaba dispuesto a reconocer la autonomía guna, y, mucho menos, a perder la soberanía de sus territorios para favorecer a poblaciones que consideraba incivilizadas (Martínez Mauri, 2011, pág. 74).



**Imagen 16.** Puente entre *Yandup* y *Aggwanusadub* (septiembre de 2018)



**Imagen 17.** Comunidad de *Aggwanusadub* (septiembre de 2018)

La comunidad guna quedó en medio de una fuerte tensión en tres sentidos que amenazaban la posibilidad de mantenerse como dueños del territorio sobre el cual preservar su cultura: por una parte, las políticas territoriales dejaron de estar en manos del Gobierno central colombiano y debieron ajustarse a las nuevas proyecciones de ley del nuevo Estado-nación que se acababa de consolidar, el cual tenía una fuerte apuesta por una integración nacional en una misma identidad monocultural; en segundo lugar, al estar ubicada la comunidad en la frontera, parte de su población quedó en el lado de Colombia y la mayor cantidad de habitantes en el territorio ahora panameño, y, en tercer lugar, los proyectos productivos que se deseaban implementar por los estadounidenses quienes llegaron con la construcción del canal, así como los intereses de empresarios y agricultores, como del Estado, codiciaban las tierras de los gunas.

A finales del siglo XIX, existía una confederación guna con un jefe llamado Inanakinya, quien murió en 1904 y tras su muerte la confederación se dividió en dos bandos: el primero, liderado por Inanakinya, de Sasardi, fiel al Gobierno colombiano, y Simral Colman, quien favorecía la integración de los gunas a Panamá. También apareció un tercer líder, Charly Robinson, a quien le resultaba más conveniente el Estado panameño, pues se interesaba por llevar la “civilización” a su comunidad. En 1906, Manuel Amador Guerrero, presidente de la República en ese entonces, se reunió con Charles Robinson, con el fin de “impulsar un programa civilizatorio basado en la concesión de becas para jóvenes gunas en la ciudad, la creación de escuelas y el establecimiento de una misión en Narganá”, poblado guna al que pertenecía Robinson (Martínez Mauri, 2011, págs. 74-75).

La evangelización, la salubridad y la educación progresaron en Narganá. Estos eran los elementos que definían mejor la idea de civilización que manejaba el *saila* Robinson. En 1910 se saneó la comunidad de Narganá trazando calles y avenidas para combatir la tuberculosis. En 1912 se eliminaron las ceremonias de pubertad. En 1913 el pueblo dio la bienvenida a la misionera protestante Ana Coope. En 1916 se inauguraron las cuatro primeras escuelas de la comarca [...]. Hay que recordar que no se accedía libre y voluntariamente a esta civilización, sino que venía impuesta por el orden policial, la instrucción escolar y la catequesis [...]. Además de

establecer escuelas de habla española, se adoptaron medidas drásticas: se prohibieron los Congresos locales, las reuniones político-religiosas, el uso de traje y complementos tradicionales gunas (Martínez Mauri, 2011, págs. 75-76).

Cuando finalizaba la construcción del canal, las élites locales y los inversionistas extranjeros se interesaron por llevar la minería y el cultivo de banano a lo que se conocía en ese entonces como San Blas. Así mismo, poblaciones negras y campesinas aparecían en el territorio con el fin de ejercer la agricultura, apoderándose de porciones de tierra consideradas de los gunas. Para el año de 1915 se inició el asentamiento y desarrollo comercial en Mandinga, donde además se instaló una mina de manganeso. También se hizo un contrato con el Gobierno para 200 agricultores quienes podrían explotar 25 mil hectáreas sin pagar impuestos por 25 años. Se abrieron dos empresas, The San Blas Development Corporation y The Colón Import and Export Corporation para la producción y comercio de coco, bananos y productos manufacturados por los indígenas (Howe, 1995, págs. 61-66).

Los gunas, a través de Colman y Robinson, solicitaron protección al Estado para que se les cediera “las islas entre el río Mandigali y el oeste de Uah-Uah-gandee, también toda la tierra habitada y cultivada por los indígenas en tierra firme y en las montañas” (Howe, 1995, págs. 66-67). La presión llevó a que, en 1918, el secretario de Gobierno y de Justicia reconociera “la impropiedad y hasta la imposibilidad de hacer concesiones de tierra a personas no indígenas en todo el territorio de esa circunscripción”. Para 1919, se decretó la prohibición de la agricultura por personas no indígenas en San Blas (Howe, 1995, pág. 67).

La autonomía guna se logró materializar en la normatividad nacional después de la Revolución Tule llevada a cabo en 1925, a un nivel, incluso, deseable por muchas poblaciones de América Latina. A partir de la proclamación de Gunayala como comarca, con un territorio autónomo para los gunas dentro del Estado-nación panameño, las demás poblaciones indígenas nacionales comenzaron un proceso de organización bajo una estructura similar a la guna, con unos niveles de intervención mínimos por parte del Estado, pero con una garantía jurídica de protección de la autonomía indígena, enmarcada en una soberanía nacional. A



pesar de esto, el asunto de la “autonomía” genera una serie de conflictos para ser materializada de forma plena, teniendo en cuenta, por un lado, la existencia de una relación política con el Gobierno central que aunque reconoce la existencia de las poblaciones indígenas, desde su Carta Magna no se alude a la diversidad étnica por lo que las políticas nacionales no son diferenciadas y van a buscar promover y beneficiar a la población nacional adscrita al proyecto de nación monocultural que poco se va a interesar por entender a las poblaciones indígenas y van a tratar de imponer un modelo de justicia, inversión y “desarrollo” que en muchas ocasiones va en contravía de los valores de las poblaciones indígenas y sus proyectos de futuro.

### **La “autonomía” y sus conflictos para los gunas de Gunayala**

Bernal Castillo, antropólogo guna<sup>142</sup>, señala que, para los gunas, autonomía va a aparecer como concepto bajo el término “*neggsed*”, derivado de “*nega*” (casa), que significa “yo dirijo mi casa, yo dirijo mi tierra, yo dirijo mi territorio”. Bajo ese concepto de autonomía, “los gunas han mantenido una estructura milenaria de autoridades, llámense caciques o *sagladummagan*, y también cada comunidad tiene su propia autonomía”. En este sentido, cada comunidad guna dentro de la comarca es autónoma en la toma de decisiones, siempre y cuando no contraríe el Estatuto de la comarca Gunayala. A nivel comarcal, también los gunas tienen la posibilidad de escoger a sus autoridades sin la intervención del Estado. En la comarca existe una figura conocida como “intendente” o “gobernador” para establecer las relaciones con el poder central, pero no tiene incidencia en la aprobación de proyectos ni en las decisiones de la región.

Las sanciones gunas también, hasta cierto punto, están en manos de las autoridades comunitarias y comarcales. Además de la configuración de una estructura social y político-administrativa, los gunas tienen un modelo de justicia que les permite juzgar bajo “normas y procedimientos propios” (de Sousa Santos, Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e

---

<sup>142</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

interculturalidad, 2012, pág. 21)<sup>143</sup> las acciones que atenten contra la población, las normas comarcales o los principios sociales, políticos, económicos y espirituales. Como señala Bernal Castillo,

Hay unas pautas de reglamento de cómo la comunidad se dirige; pero si alguien hace un robo, por ejemplo, siendo guna, se le castiga, se le corta el cabello, lo sientan en el centro de la Casa del Congreso, lo aconsejan y a veces los mandan a otra comunidad a pagar sus multas por lo que hizo. Ahora bien, si ocurre con un extranjero, lo llevan a la policía nacional porque el extranjero puede que esté borracho o consumió droga, dependiendo del caso, pero como es extranjero se le manda a la parte judicial, a la policía nacional; pero si es guna, sí es internamente, es comunal, a menos que haya un caso de muerte, de asesinato o de drogas, ese caso se remite a la parte nacional-judicial, a la policía<sup>144</sup>.

Ese modelo de justicia guna, o justicia indígena, es fundamental para el ejercicio de la autonomía y la autodeterminación de un pueblo. En la comarca Gunayala se ejerce y tiene efecto hasta que entra en conflicto con la justicia nacional panameña. La justicia indígena, al no estar amparada en el derecho positivo, va a sancionar a partir de una lectura empírica y contextual del hecho, tomando como base los valores comunitarios establecidos desde la propia subjetividad y no un aparato normativo como sí lo tiene el Estado-nación panameño que muchas veces contradice e, incluso, puede sancionar el actuar de la justicia guna.

Contrario a lo que muchos *wagas* dicen, que la autonomía guna tiene como base el dinero porque cobran el ingreso de foráneos al territorio colectivo y los servicios turísticos que prestan, Geodisio Castillo, director ejecutivo del Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna, considera que, para los gunas, la base de su autonomía es la cultura y la identidad, lo que a su vez permite entender por qué se quiere defender un territorio.

---

<sup>143</sup> “Las justicias indígenas tienen en común el hecho de ser ejercidas en las comunidades por autoridades propias y reconocidas para ello” (de Sousa Santos, Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad, 2012, pág. 21).

<sup>144</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

Una tierra desgraciadamente pequeña porque todo el continente era de pueblos indígenas; esa es una realidad; es que los que vinieron, la invasión española, la invasión inglesa, toda esta gente vino a joder la vida de los pueblos indígenas; entonces, bueno, ese pedazo que quedó lo vamos a defender y buscar cómo vamos a desarrollar lo que tenemos, desde el concepto de un desarrollo propio, no un desarrollo occidental (...). Hay que innovar todo lo que tenemos y esa es la idea realmente que estamos presentando, enfocando a la juventud principalmente porque son los que van a heredar, al final, esa tierra<sup>145</sup>.

Dar una definición final de autonomía y determinar unas acciones, procesos y características no es un asunto fácil. La experiencia misma de vida “autónoma” va a tener un significado derivado del imaginario, las luchas, las resistencias y la subjetividad de las mismas poblaciones. Se puede considerar que los gunas tienen una autonomía legal, reconocida por el Estado a partir de un cuerpo normativo que así lo establece, además se han demarcado unas fronteras que delimitan el territorio donde la población puede llevar a cabo sus procesos de autodeterminación en lo que han nombrado comarca Gunayala.

Desde una mirada al ejercicio de la autonomía como tal, como considera Geodisio Castillo, la cultura guna se está viendo permeada y transformada por la influencia de las formas de vida occidental. Mientras no se comience a desarrollar una economía propia basada en la agricultura, actividad base de la cultura, no se puede decir que Gunayala es plenamente autónoma; se debe comenzar por producir y generar ingresos propios.

La autonomía es un proyecto a largo plazo y para llegar a eso hay que hacer un cambio de actitud, nuevamente revelar lo autóctono desde la misma dirigencia. Los políticos, las religiones y las ONG han generado un paternalismo que no va a resolver el problema. Actualmente, entonces, hay un reconocimiento autónomo desde lo legal, pero la población no está haciendo lo suficiente para una autonomía

---

<sup>145</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

plena y real<sup>146</sup>. Es necesario, además de tener una conciencia de una autonomía reconocida, impulsar a que la misma población se sume a la permanente de reafirmación de esta forma de organización política, económica y social, sustentadas en lo cultural y colectivo, con prácticas colectivas y recíprocas que permitan la permanencia y proyección del colectivo social. Defender la autonomía, exige resistir ante las presiones que buscan configurar sujetos individualizados que buscan la satisfacción de sus deseos y necesidades en el mercado a través de una fuerza de trabajo en beneficio particular.

Enrique Inaddoy considera que en ese marco de discusión de lo que debe ser la autonomía, es necesario tener en cuenta también el tema de la autodeterminación, porque el término “autonomía” por sí mismo puede ser limitado.

La autonomía la puede tener la Universidad de Panamá, la autonomía la puede tener una institución; pero decir la autonomía que el pueblo guna desea, eso es diferente; autonomía económica, cultural y político-administrativa; es complejo, es decir yo quiero ser un pueblo autodeterminante en mis decisiones frente al Estado panameño<sup>147</sup>.

Inaddoy siente que esa autodeterminación como pueblo va a exigir que se haga dentro de una cultura propia, un territorio propio y una serie de elementos que permitan la preservación del “ser guna”. El Estado panameño, a través de sus órganos, debe respetar el proyecto de “desarrollo” y las propias instituciones naturales que existen. Es necesario que los pueblos gunas se expresen como una nación, pero al expresar una nacionalidad se van a generar conflictos con lo que significa el Estado panameño. El conflicto se genera al revisar la constitución panameña en la cual el Estado se declara bajo una única administración, como si fuera uninacional y no existieran otras naciones. La discusión se debe llevar hacia cómo se quieren asumir los gunas frente al Estado panameño, qué aspiraciones se tienen como pueblo y, a partir de ahí, buscar los mecanismos para que dentro del

---

<sup>146</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

<sup>147</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

Estado se genere el reconocimiento constitucional de la existencia de otras poblaciones indígenas, con capacidad de autonomía, autogobierno y autodeterminación, bajo alguna figura del Estado que realmente los integre a todos.

Hasta ahora, la presencia guna en la institucionalidad estatal es a través de los partidos políticos y sus representantes en la asamblea legislativa de diputados; eso no es autonomía ni autodeterminación. Es decir, a través de los partidos políticos se escoge a un diputado que los represente, quien en realidad está tras los intereses de los partidos políticos y no del pueblo guna. Los gunas deben escoger sus propios diputados, sus propios legisladores y representantes quienes lleven las decisiones del Congreso General Guna<sup>148</sup>.

Verónica Félix, habitante de la comunidad de San Ignacio de Tupile, en Gunayala, considera que la autonomía es algo que se debe inculcar y promover en las siguientes generaciones. La autonomía se construye desde el hogar y los *saglagan* y *argagan*, desde los congresos, mantienen esos mensajes de preservar la autonomía, que es más la realización de la vida con base en la cultura.

Yo le digo a los jóvenes “no podemos hacer que los viejos hayan luchado por gusto, porque ellos lucharon por su ‘tradición’ y esa ‘tradición’ no se puede olvidar porque ellos derramaron su sangre, por eso, cuando le quitaron las molas y eso que tienen en la nariz las mujeres y querían hacer de nosotros lo que querían hacer, eso no debemos de olvidar, eso sí, ellos lucharon fue por tener nuestra cultura, por tener nuestras ropas y más eso lo que tenemos ahí [señala a los bosques en las montañas], eso, eso, algo sagrado para nosotros”, les digo yo, “estamos viviendo de eso, del monte, de la tierra, porque si no tuviéramos de la tierra estaríamos pasando hambre y la tienen que trabajar y el que no trabaja, sus hijos van a pasar hambre”, les digo yo, así que nadie puede decir que no tiene tierra, todos aquí tenemos aunque sea un pedacito, el papá o el abuelo lo reparte entre los hijos que tenga (...). Nosotros, el papá y yo, los dos tenemos que educar a ese niño para que sea un buen muchacho, un buen *sagla*” le digo yo, “un buen *sagla*, un buen *argar*, un buen *suwaribed*, que tengan buenos pensamientos con la comunidad, con los niños que vienen detrás de ellos”, así como yo estoy pensando, así, así que somos nosotros

---

<sup>148</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

los que tenemos que educar a nuestros hijos, la escuela también pero eso va después, eso está más en nosotros, en cada uno de nosotros<sup>149</sup>.

Pedro Félix, *argar* de San Ignacio de Tupile, define la autonomía como el vivir en armonía con la Madre Tierra, sin que el Gobierno panameño, ni las empresas, ni la dominación, ni la explotación del patrón de poder capitalista los moleste. Tener la tierra, el mar, el hogar, un reglamento propio; “lo que yo quiero hacer, lo puedo hacer estando en mi tierra”; el coco y los productos que se producen en la comarca, poder venderlos para fortalecer la economía, porque los gunas son “campesinos ricos de la carga pesada porque sus productos no han sido industrializados”, pero no hay que industrializar, hay es que cultivar, talar lo necesario y cuidar la tierra como si se estuviera ahorrando para los hijos, para que las futuras generaciones sigan conociendo los sabores de la madre tierra<sup>150</sup>.

Como señalan los congresos generales gunas en el *Plan Estratégico de Gunayala 2015-2025* (2015), citado por Bernal Castillo (2017):

La pérdida de autonomía no sólo puede provenir de la falta de tierra o de una casa que son basilares, sino también, como consecuencia de la falta de conciencia de la riqueza o del valor que se tiene, porque se empieza a dar más valor a las cosas del “otro”, que a las suyas. Se minusvalora la propia autonomía y uno se vuelve cada vez más dependiente de fuerzas externas” (pág. 18).

Tras la proclamación de la autonomía guna en Gunayala en 1925, los pobladores hicieron dos banderas como símbolos de su identidad. La bandera de la Revolución Tule, la cual ha generado confusiones por tener la cruz gamada en el centro, símbolo que hace referencia a la Madre Tierra que sostiene un *aggebando*<sup>151</sup>, cruz camada, que significa posición y alude a la creación, a las

---

<sup>149</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>150</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>151</sup> *Aggebando*: cruz gamada que representa los puntos cardinales, norte, sur, este y oeste, y significa posición (Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018).

posiciones de los puntos cardinales en un eje invisible que rueda y no se cae, para que la tierra pueda girar en su propio eje.

En cuanto a los colores, el rojo identifica la sangre derramada en la tierra; desde la creación, la sangre ha dado los frutos y, en *Abiyala* (América), fue derramada desde el 12 de octubre del año 1492 con la colonización y en las tierras gunas en 1925. El amarillo es el oro que ha despertado la codicia que ha llevado a matar; pero ese amarillo también es *ologunggilele*, el hombre pensante, que medita y conoce su realidad. En la bandera de la comarca Gunayala, además del rojo y el amarillo, está el verde que representa a la Madre Tierra, al verdor de Gunayala, con un símbolo en el centro de dos brazos cruzados con la flecha y el arco y ocho estrellas. Las dos manos recuerdan a Nele Kantule y a Simral Colman, la flecha y el arco a la lucha de los hermanos *ibelergan* contra los espíritus malignos por la defensa y armonía de la Madre Tierra y las estrellas representan a *lbeler* y sus siete hermanos quienes defendieron a la Madre Tierra<sup>152</sup>.



**Imagen 18.** Banderas en la Casa del Congreso (San Ignacio de Tupile, septiembre de 2018)

<sup>152</sup> Félix Martínez, Pedro. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

## **La autonomía indígena en la legislación panameña**

Feliciano Jiménez, viceministro de asuntos indígenas de Panamá, dependencia creada el 20 de septiembre de 2013, considera que en la Constitución Política de Panamá de 1972 hay disposiciones que consagran el derecho de las poblaciones indígenas del país en materia cultural, territorial, educativa, entre otros. Se han enablado mecanismos de fuerza constitucional que consagran taxativamente la obligación del Estado para salvaguardar sus derechos territoriales en los territorios que habitan, además establece claramente el impedimento de otorgar títulos de propiedad. En materia educativa, la norma constitucional dispone, entre otras, que el Estado tiene la obligación de garantizar una educación bilingüe y bicultural, respetando la cultura y el idioma de los pueblos indígenas existentes en el país.

El Gobierno Panameño, a pesar de reconocer derechos colectivos sobre los territorios de poblaciones indígenas, tiene un total alcance y mantiene la soberanía sobre los mismos; las normas impuestas por la constitución van a estar por encima de cualquier determinación. En este sentido, por ejemplo, los indígenas van a ser sancionados bajo el sistema penal nacional, en caso de cometer un delito según la normatividad de Panamá. Así mismo, si en las comarcas, como se han nombrado los territorios colectivos, hay presencia de alguna persona quien haya cometido un acto ilícito o delictivo, los funcionarios indígenas tienen la obligación de ayudar a ponerlo en disposición de las autoridades nacionales.

En materia de inversiones, el Gobierno tiene la obligación de hacerlas en los territorios indígenas conforme a la realidad de cada pueblo<sup>153</sup>. Sin embargo, es importantes destacar que la poca presencia del Estado en los territorios remotos de las poblaciones indígenas ha llevado a que se prioricen inversiones que, quizá, no sean las más necesarias en las comarcas o, como cierre de los periodos de los gobiernos, los dineros sobrantes sean destinados a suplir necesidades que han sido demandadas desde tiempo atrás.

---

<sup>153</sup> Jiménez, Feliciano. Testimonio. Viceministerio de Asuntos Indígenas (Ciudad de Panamá). 20 de setiembre de 2018.



Según el Censo Nacional realizado en 2010, en Panamá se han reconocido ocho pueblos indígenas (Ngöbe, Guna, Emberá, Wounaan, Buglé, Naso, Bri-Bri y Bokotas), organizados en cinco comarcas: Gunayala, Emberá-Wounaan, Guna de Madungandi, Ngöbe-Buglé y Guna de Wargandi (Instituto Nacional de Estadística y Censo —INEC—, 2010, págs. 12-14). Según el viceministro Jiménez, el ciudadano que menciona ser indígena, además de estar registrado (a través del registro civil de nacimiento) como indígena miembro de uno de los grupos reconocidos por el gobierno nacional, posteriormente es reconocido como originario indígena.

Según la Constitución, la República de Panamá, según el Artículo 1, se reconoce como un “Estado soberano e independiente [...]. Su Gobierno es unitario, republicano, democrático y representativo” (Procuraduría General de la Nación, 2016). Al inicio no se hace alusión a un reconocimiento de diversidad étnica, nacional o cultural, hasta el Artículo 90 en el cual se enuncia que:

El Estado reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales, realizará programas tendientes a desarrollar los valores materiales, sociales y espirituales propios de cada una de sus culturas y creará una institución para el estudio, conservación, divulgación de las mismas y de sus lenguas, así como la promoción del desarrollo integral de dichos grupos humanos (Procuraduría General de la Nación, 2016).

El Viceministro de Asuntos Indígenas comenta que, en Panamá, a las poblaciones indígenas se les reconoce como grupos étnicos; de hecho, recuerda que, en algún momento, se entró en el debate de cómo nombrar a las poblaciones indígenas, si llamarlas “indígenas”, “originarios” o “autóctonos”; para resolverlo, se hizo una consulta con los representantes de los pueblos indígenas de Panamá y ellos prefirieron ser llamados “pueblos indígenas” y no “originarios”<sup>154</sup>. Aludir a originarios puede llevar a discusiones en torno al purismo del concepto y generarse posiciones ligadas más al acto de nacer en un espacio que a la práctica misma de territorialización que emprendieron las poblaciones indígenas. Los territorios

---

<sup>154</sup> Jiménez, Feliciano. Testimonio. Viceministerio de Asuntos Indígenas (Ciudad de Panamá). 20 de setiembre de 2018.

ancestrales de donde son originarios los gunas, por ejemplo, muchos de ellos están en Colombia y a partir de los procesos de adaptación y supervivencia han ocupado espacios que han sido territorializados como parte de su trasegar indígena ligado a procesos de adaptación y resistencia ante diferentes factores como lo fue la colonización europea. La discusión en torno a cómo nombrarlos, más que una preocupación de las mismas poblaciones indígenas, es una búsqueda por darles lugar en las legislaciones nacionales para el reconocimiento de derechos.

Para garantizar la existencia de las comarcas, como se han nombrado los territorios colectivos, el Artículo 5 de la Constitución señala que “La Ley podrá crear otras divisiones políticas, ya sea para sujetarlas a regímenes especiales o por razones de conveniencia administrativa o de servicio público”. En este sentido, una comarca indígena se entiende como:

División política especial del territorio panameño, regida de acuerdo con la ley que la crea y con las normas, costumbres y cosmovisión del pueblo o pueblos indígenas que la habitan, basada en las instituciones tradicionales indígenas creadas de acuerdo con sus valores espirituales, sociales, económicos, culturales, jurídicos y políticos. Su autoridad máxima es el Congreso General Indígena o el Concejo Indígena o la entidad política creada por ellos, cuyo representante es el Cacique o una autoridad tradicional elegida de acuerdo con su tradición (Valiente López, 2008, pág. 205).

En este sentido, en Panamá habitan cinco pueblos indígenas, los cuales están organizados en doce congresos; son más los congresos que los pueblos por las divisiones en comarcas; es decir, los gunas tienen cuatro congresos<sup>155</sup>; los emberás, cuatro congresos; los ngäbe-buglés, dos congresos; bribbrís y nasos, cada

---

<sup>155</sup> Uno de los proyectos gunas es, aunque las cuatro comarcas están separadas, llevar a cabo una integración impulsada por las autoridades de Gunayala y así lograr tener una nación Gunadule. El deseo es unificar las comarcas en un solo territorio, pero es difícil teniendo en cuenta que todas están repartidas en espacios geográficos distantes unos de los otros y en medio hay territorios que ya han sido apropiados o cedidos a particulares. En este sentido, lo que se apuesta es por la consolidación de criterios comunes; por ejemplo, en la administración de las comunidades y el idioma en cuanto escritura y pronunciación (López Hernández, Heraclio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna, Ciudad de Panamá. 10 de octubre de 2018).

uno tiene un congreso, de esta forma, sumando doce estructuras administrativamente. Con el fin de lograr la unidad de los siete pueblos indígenas y los doce congresos, se ha creado la organización no gubernamental Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá (Coonapip) que permita cohesionar los pueblos indígenas de Panamá y sus reclamaciones, además de posibilitar el diálogo de las poblaciones indígenas y las instituciones del Estado. Esta entidad aún no ha logrado aglutinar los siete pueblos y a los doce congresos porque los nasos aún no están y los gunas apenas se están vinculando. La integración ha sido compleja teniendo en cuenta que cada pueblo tiene sus propias estructuras organizativas; por ejemplo, definir el coordinador de la entidad no está claro si debe ser un cacique o presidente del congreso porque hay diferencias, los gunas están organizados en congresos y las mismas autoridades o caciques (*saglagan*) hacen parte también de la Junta Directiva, mientras que los otros pueblos tienen un congreso y, aparte, una Junta Directiva<sup>156</sup>.

Heraclio López, asesor de los siete pueblos indígenas y los doce congresos en apoyo a del proyecto de titulación y defensa territorial, considera que la dificultad para lograr una integración de los pueblos indígenas de una misma comunidad, incluso, de las 7 poblaciones indígenas y sus congresos parte de las mismas formas de la política nacional.

Hoy estamos reunidos todas esas estructuras, unos acuerdos que habíamos hecho en común, todos quieren tomar acciones comunes, pero al rato, cuando salen, el Ministerio de Gobierno los llama individualmente a ellos, entonces destruye la unidad; MinAmbiente llama, le ofrece, “yo te voy a dar tanto, olvidense de eso”<sup>157</sup>.

A pesar de las poblaciones indígenas ser consideradas como parte de la población nacional y tener el derecho de participar políticamente en las decisiones que los afecten, el viceministro Jiménez considera que:

---

<sup>156</sup> López Hernández, Heraclio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 10 de octubre de 2018.

<sup>157</sup> López Hernández, Heraclio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 10 de octubre de 2018.

Los diputados en nuestro país hacen normas que la población desconoce (...). Casualmente, sobre la Ley 16 de Justicia Comunitaria, la población indígena se quejó porque ahora que entra en vigencia (...) vienen a consultarlos cuando lo debieron hacer antes”<sup>158</sup>.

En el marco del derecho internacional, cabe resaltar los intentos llevados a cabo con el fin de proclamar la autodeterminación de los pueblos. Destacan la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos*, proclamada en Argelia en 1976, y la *Carta de los Derechos del Hombre y de los Pueblos*, en Nairobi en 1981. Aún con más reconocimiento y ratificado por la mayoría de los países latinoamericanos, que en el caso panameño no ha sido ratificado, aparece el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el cual pretende rechazar las políticas de asimilación impuestas por los Estados nacionales sobre la diversidad étnica, otorgando el derecho a los pueblos indígenas y tribales a mantener su territorio, su identidad y su lengua, a participar dentro del Estado y a tomar sus propias decisiones.

Para el Convenio 169 de la OIT, se propone la siguiente definición sobre “pueblo indígena y tribal” en el Artículo 1:

Son considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental (Organización Internacional del Trabajo —OIT—, 1989).

Heraclio López, en cuanto al tema del Convenio 169 de la OIT, señala que en Panamá no se ha ratificado por falta de voluntad política; incluso, no se han

---

<sup>158</sup> Jiménez, Feliciano. Testimonio. Viceministerio de Asuntos Indígenas (Ciudad de Panamá). 20 de setiembre de 2018.

llevado a cabo procesos para concientizar a las poblaciones indígenas del país sobre este asunto.

El Convenio 169 nosotros fuimos a la Cancillería de Panamá, Cancillería conformó una comisión técnica para ver la conveniencia de aprobación, de la firma del Convenio 169, pero cuando se creó, empezaron a preguntar cuáles son los derechos del niño, cómo entender el derecho de la mujer, entonces complicaron las cosas. Ellos trajeron también a dos expertos, uno de Ginebra, Suiza y otro, Tania Caro, de Costa Rica o Colombia, experta del Convenio 169 para pueblos indígenas, dos veces los trajeron, ellos les dijeron, ‘miren, yo no veo inconveniencia para ratificar el Convenio 169’, pero como políticamente no tiene voluntad el Gobierno, entonces quedó así. Vamos a alegar porque ahora como están en campaña política, menos, se va a prometer, pero nunca se va a cumplir. Por eso yo me estoy asegurando que los políticos pues luchen a ver si alguien de cualquier pueblo indígena puede llegar a ser secretario adjunto o algo así de la Cancillería, para empezar a trabajar desde el inicio (...) y meter este tema dentro de la estructura misma de gobernanza territorial de los pueblos indígenas como prioridad<sup>159</sup>.

En la realidad política se perpetúa aún la visión colonial de que las poblaciones indígenas son bárbaras y es responsabilidad de la clase política hegemónica nacional tomar decisiones por ellas. Enrique Inaddoy, señala que dentro del Estado no hay una igualdad en el diálogo, hay una manipulación o mediatización a través de diferentes métodos, instituciones y representantes. Por ejemplo, cada gobierno a través de sus partidos políticos tiene su política frente a los pueblos indígenas y suelen verlo desde el punto de vista folclórico, “agarro esos indios, los llevo conmigo para que presenten su danza, su cultura desde el punto de vista culturista, eso está bien, todo mundo lo aplaude”. Esto no es participación, “la participación es la toma de decisiones políticas frente a un problema, donde el diálogo tiene que ser en la mesa entre el Estado y yo, escuchando nuestros planteamientos y aspiraciones, ese es el problema donde no te van a permitir eso”.

---

<sup>159</sup> López Hernández, Heraclio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 10 de octubre de 2018

El Gobierno se ha asumido como un dador de cosas desde que no se trastoquen los intereses económicos; es decir, el pueblo gana es autónomo desde una serie de normatividades, pero en la Constitución no está establecido y el Gobierno panameño lo permite solo por evitar problemas y un enfrentamiento jurídico<sup>160</sup>.

El territorio como base para la realización de una cultura se mantiene en una constante disputa que, aunque a las comunidades étnicas se les reconozca un lugar dentro del Estado, deben luchar por defender la autonomía; los países latinoamericanos en su formación como repúblicas independientes no han logrado romper los lazos coloniales que impiden buscar salidas de un poder hegemónico global que procura Estados nacionales modernos-coloniales homogeneizados al servicio del capitalismo y un poder global superior.

Las salidas para América Latina no están en la desarticulación del Estado, si no en la proclamación de naciones<sup>161</sup> o el reconocimiento de la diversidad étnica con comunidades autónomas capaces de autodeterminarse desde lo político, económico y social con base en lo cultural, pero, a su vez con mecanismos eficaces que permitan dialogar con el Estado que las contiene. Es importante reconocer la igualdad de sujetos; incluso, de ser necesario, mirar la posibilidad de formas no estatales de vida social que permitan salir de valores y parámetro de justicia y poder sustentados en criterios con pretensiones universalistas impuestos por un poder colonial de Occidente. Los Estados deben innovar en las formas de la justicia, desde la consolidación y aplicación de marcos normativos coherentes a las realidades de los pueblos latinoamericanos quienes reclaman otras formas del Estado capaces de contener, poner en diálogo y representar la diversidad de los colectivos sociales que lo conforman.

---

<sup>160</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>161</sup> Benedict Anderson (1983/1991), citado por Rita Laura Segato (2006), va a señalar que “la nación se revela al análisis como una entidad evanescente, demandando un gran esfuerzo para alcanzar una definición no falseable por ninguno de los casos conocidos. Para Anderson, como es sabido, una nación es una comunidad imaginada a partir de eventos o temas compartidos a los que todos sus miembros pueden o acostumbran referirse. En otras palabras, una nación es un gran ámbito o espacio de interlocución delimitada por la circulación de referentes discursivos por todos conocidos, de conocimiento común. Por lo tanto (...) no es ni una lengua común ni una religión común y ni siquiera una ley común lo que da realidad y unidad a una nación, sino un temario de referencias compartidas Segato (pág. 79)





Imagen 19. Cocos en San Ignacio de Tupile (octubre de 2018)



### **El joven halcón**

*Vivía en el campo un hombre con su mujer y su hijo, un muchacho recién nacido. La mamá y el papá siempre iban a la montaña a buscar comida y dejaban al niño solo. El niño estaba creciendo solito. Ellos iban a la orilla del río porque había muchos peces y salían a buscarlos para comer. Al niño, su papá lo dejaba y su mamá lo dejaba porque la casa estaba cerca al río.*

*Un día, ella llegó y no encontró al niño, desapareció. Como en la aldea había poquita gente, ella llamó a todos los aldeanos para buscar al niño.*

*—¿Dónde se fue el niño?—, y la mujer lloraba.*

*Todos los aldeanos salieron a buscar al niño, porque también el pueblo guna es así, cuando uno se pierde en la montaña, el pueblo se une.*

*Todo el pueblo se unió a buscar al desaparecido y no lo encontraron. Pasaron muchas lunas, muchos soles, muchas lluvias...*

*Un día, los cazadores fueron al monte y vieron a un joven que tenía plumas, como pájaro. Le estaban saliendo alas, el cuerpo tenía plumas, los pies eran de halcón y la cara era la de un ser humano.*

*Entonces dice un cazador*

*—Vamos a agarrarlo, ese niño parece que se perdió en la selva hace años.*

*Ellos lo buscaron y corrieron detrás de él. El niño quería volar, aunque no podía, solamente corría. Finalmente lo agarraron y lo llevaron a la comunidad. Cuando llegaron, llamaron a la señora ya viejita. El señor ya estaba viejo y no tuvieron más hijos. El cazador le dijo:*

*—Allí encontré a su hijo.*

*—Sí, es mi hijo, yo lo reconozco, es mi hijo—, respondió ella.*

*Había abuelos que sabían de plantas medicinales y comenzaron a bañarlo para convertirlo en un joven guna.*

*¿Qué significa? Las niñas y los varones gunas en Panamá dicen “yo nací en Panamá”; no nacieron en Panamá, nacieron en Gunayala, están negando su origen. El joven halcón se fue lejos, a estudiar en Europa, en donde sea, y se hacen profesionales. Cuando llegan a la casa, su orgullo lo mata y deja la comunidad fuera. ¿Qué hace su papá?, lo baña en medicina; qué significa la “medicina”, alimentarse de nuevo como guna para convertirse de nuevo en su origen. Eso es para que los jóvenes nunca nieguen lo que son. El joven halcón quería convertirse en halcón, volar; pero no puede volar porque es un guna. Puede sentirse europeo, graduarse, quedarse, pero jamás va a ser un europeo, siempre será guna, aunque mil veces lo niegue.*

Briseida Iglesias (2018)<sup>162</sup>

---

<sup>162</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

## Capítulo IV. De intercambios, adaptaciones y resistencias

En un pasado reciente, después de celebrar la pubertad de la mujer y hacerle el corte de todo el cabello, se continuaba con tres días de chicha, de celebración, en *Innanega*<sup>163</sup> (Casa de la Chicha). Durante el tiempo de la festividad, el papá y la mamá de la mujer recién presentada a la comunidad tomaban chicha fermentada y hacían evidente su deseo de que un joven, a quien habían estado observando desde antes por ser trabajador, formara familia con su hija. En medio de tragos de chicha, los padres de ambos jóvenes se encontraban, conversaban y se pedían “la mano” de la hija o del hijo para unirlos en matrimonio. Luego de llegar a común acuerdo, ahí mismo los casaban, aunque la pareja no supiera lo que pasaba<sup>164</sup>.

El hombre, ahora miembro de la familia, debía vivir en la casa de su esposa para allí aprender de su suegro sobre las labores del campo. El suegro llevaba a todos sus yernos al monte y allí dirigía las labores de agricultura.

Si el señor tenía cuatro hijas, esas cuatro hijas vivían ahí, comían juntos, todo se hacía juntos hasta el día que el papá le decía “ya puede apartarse, ya tiene varios

---

<sup>163</sup> *Gaibirneg, gaibirnega, innaneg o innanega*: casa de ceremonias; casa de chicha (Orán & Wagua, s. f., pág. 47).

<sup>164</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

hijos, así que pude vivir aparte” y así iban saliendo, porque el papá le decía que “hasta ahí”. Porque ellos dicen “yo soy el papá, yo soy el que tengo que comer primero de lo que trae el yerno” y, cuando él ya ha cumplido con todo eso, ya le pude dar el visto bueno de que puede apartarse. Entonces, el muchacho lleva a su mujer y le hace su casita y siguen viviendo ahí y, así pues, así mismo va a hacer el yerno con los hijos que tenga<sup>165</sup>.

Al ser las mujeres quienes heredan, por lo general, las casas y terrenos de sus padres se dividían según la cantidad de hijas en el hogar para que allí se construyeran los hogares de las nuevas parejas. En la actualidad, hay quienes conservan la práctica de transferir los terrenos a las mujeres; sin embargo, otros prefieren dividir sus casas según sus hijos, sin discriminar si son hombres o mujeres.

La Casa de la Chicha era un lugar concurrido por la celebración de las fiestas comunitarias, principalmente por las ceremonias de paso o transición hechas para las mujeres, como lo son las fiestas *Ico inna* (perforación de nariz), *Inna Suit* (corte de cabello) y *Sergu-ed* o *Inna Mutikid* (pubertad). La fiesta de *Ico Inna* es una celebración familiar para perforar la nariz de la niña recién nacida. *Inna Suit* es una ceremonia con el propósito de asignarle un nombre en guna de protección a las niñas, entre los ocho y diez años, ceremonia conducida por un cantor por tres días, tiempo en el cual se le corta todo el cabello a las niñas.

Verónica Félix, de la ceremonia *Sergu-ed* o *Inna Mutikid*, recuerda que era una celebración constante en la isla San Ignacio de Tupile. Las diferentes familias de la comunidad aportaban lo necesario para el encuentro, como lo era la alimentación y la leña, y se ofrecían a ayudar en la preparación de las comidas. La gente se solidarizaba porque “el día que mi hija se desarrolle y yo también quiero celebrarlo, tú me das que yo te estoy dando ahora”<sup>166</sup>.

Cuando las niñas se desarrollan, el pueblo avisa; digo, el papá y la mamá avisan que su niña se desarrolló a todo el pueblo. Entonces, ahí, todos se enteran y ya los hombres saben que mañana tienen que ir a encerrar a esa niña; la encierran y la

---

<sup>165</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>166</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

niña queda en el medio, ahí encerradita cuatro días bañándose con agua salada solamente; todo el día, así cuatro días, mientras las señoras ahí trabajando cocinaban y llegaban las otras mujeres a comer picante, eso es lo que comen, picante o, si no, guacho<sup>167</sup>; eso hacían cuatro días, así pues. Y cómo se ayudaban, un señor regala una corona de guineos, que si yucas o que si zapallo, lo que tenga en el momento, él lo regalaba. Así, otro día que le toque, que si su hija se desarrolla también, todo el pueblo, todo el que quiere, el que tiene, lo ayuda también, no había necesidad de comprar. El día que le toca al que me ayudó, yo también tengo que ayudar, y así<sup>168</sup>.

Para Briseida, *Ibeorgun* trajo esta tradición y recuerda que cuando ella se desarrolló, le pintaron todo el cuerpo de negro con jagua; solo le eran visibles los ojos. Su abuela le decía “yo te pinté eso para protegerte de la maldad que hay afuera, como un resguardo”. La pintura negra oculta a la mujer de la luz para hacerla invisible a los peligros que puedan desvirtuar su propósito en la vida<sup>169</sup>.

La gente recuerda la solidaridad en que vivía la comunidad; pero el paso del tiempo y el relacionamiento con otros patrones culturales ha traído cambios en la comarca. Ahora, hay pocas fiestas de la pubertad y, cuando una familia quiere hacerla, la comunidad no quiere cooperar, es importante tener dinero, lo que evidencia una pérdida paulatina de la reciprocidad como eje de organización comunitaria. Verónica recuerda que en su casa todo se compartía.

Mi papá cazaba también y cuando él cazaba, yo veía que él lo repartía. Mi mamá decía “llévele a la tía”, “que si al tío”, “que si al amigo”; y yo me ponía contenta cuando decía eso de que “llévele eso a tu tío”, o tía, en un plato. Yo me acuerdo que yo repartía eso, le daba a los familiares, a otros familiares. Todo eso en pescado, en cosas así; cuando cogían bastante, pues siempre compartían; pero ahora ya no es así, unos cuantos, pero antes eso se veía, se veía en las calles, en las calles que

---

<sup>167</sup> El guacho es un arroz asopado, cocido en un caldo más un ingrediente protagonista (Arias, 2017).

<sup>168</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>169</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

uno vivía, así pasaba gente ahí llevando algo en el plato o en la mano, un gajo de guineo y todo eso<sup>170</sup>.

La confianza en los demás habitantes y la visión comunitaria de la vida se está transformando. Los *saglagan* continúan cantando desde las casas de congreso promoviendo la preservación de las prácticas comunitarias gunas. Verónica Félix señala que, en los cantos, los *saglagan* les dicen:

Cuando los hombres van al monte y traen gajos de guineos, que si zapallo, que si coco, esas cosas, las que deciden compartir somos nosotras, las mujeres; el hombre lo trae del monte y apenas que llega a la casa, ya no es del hombre, es de la mujer y depende de la mujer si lo comparte o no<sup>171</sup>.

También, los hombres de la comunidad tienen responsabilidad sobre los cambios. Cuando ellos van al campo o salen de pesca, no llegan a la casa a entregar los productos recolectados a su esposa para su administración. En el camino, los van vendiendo y “traen un poquito a la mujer”; si consiguen bastante pescado y alguien lo ve, dice “dame un dólar o dos dólares”; lo venden y el dinero algunos se lo dan a las esposas, pero otros ya no quieren; “por eso, por esa parte hay casas que pueden pasar un día sin comer, es solamente bebida”<sup>172</sup>.

Otro asunto importante dentro de los procesos de transformación comunitaria es la evolución tecnológica que ha optimizado actividades. El transporte se ha facilitado por el motor a gasolina, se pueden utilizar dispositivos electrónicos gracias a la instalación de paneles solares para la recolección de energía, hay un acueducto que lleva agua del río a las islas, entre otras cosas que contribuyen a mejorar la calidad de vida. Verónica Félix recuerda cuando, en el pasado, los *saglagan* llegaban a las comunidades en cayucos con vela para cantar<sup>173</sup>.

---

<sup>170</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>171</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>172</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>173</sup> Algunos sabios han documentado sus cantos y saberes en cuadernos como una forma de preservar sus relatos y visiones sobre el ser guna (Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile-Gunayala. 29 de septiembre de 2018).



Imagen 20. Casa de la Chicha —*innanega*— (octubre de 2018)



Imagen 21. Vasijas de barro para fermentar chicha en *innanega* (octubre de 2018)

Con la implementación del motor en las embarcaciones, sí es más fácil el transporte entre las poblaciones de las diferentes comunidades y se ha facilitado el intercambio de productos y los movimientos del día a día; pero, por ejemplo, el ruido se ha convertido en parte del paisaje, incluso, llevando a que algunas especies de peces se trasladen a otros lugares o se extingan.

Anteriormente, cuando se hacían los Congresos Generales de la Cultura Guna, luego de definir los tiempos para los encuentros, en la Casa del Congreso se reunían los hombres, los mayores, y decían “yo voy a aportar pescado”, “yo voy a dar lo que yo cace”, “yo voy a dar guineo”. Todo lo que se recolectaba, que era bastante, se juntaba y el día de los eventos, los *suwaribgan* lo repartían por todas las casas para que lo ofrecieran a los invitados para el almuerzo y la cena. En los congresos actuales, nadie pasa hambre ni tiene dificultades, porque antes, el *sagla* dice a todos “ustedes van a acudir a dos personas y esos dos van a comer en su casa, así que guarden guineo, guarden pescado y todo lo que quieran”<sup>174</sup>. Verónica cree que, a pesar de los cambios, la comunidad aún sigue unida.

Quando es así, en grupos grandes, cuando hay reuniones de ese tipo, estamos todavía un poco fuertes para hacer cumplir eso; no como antes que ellos regalaban y nadie pedía nada, sino que uno daba y así ya no es, pero todavía lo tenemos. Cuando llegan *saglas* aquí, lo compartimos todo<sup>175</sup>.

Las modificaciones en las formas de vida en la comarca van a seguir ocurriendo y la población, en un ejercicio colectivo de reafirmar su identidad y cosmovisión, podrían lograr que esas transformaciones sean en su beneficio y como parte de un proceso de adaptación a las nuevas imposiciones que, cada cierto tiempo, surgen, más cuando el mundo es parte de un patrón de poder moderno-colonial capitalista, así como por las transformaciones que está teniendo el planeta, la “Madre Tierra”, por la acción humana y sus ciclos naturales.

---

<sup>174</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

<sup>175</sup> Félix, Verónica. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

Las poblaciones indígenas, entre ellas los gunas, aunque se encuentren en territorios protegidos y, en ocasiones, de difícil acceso, no están exentas de participar de un escenario mundial de intercambios. Los centros hegemónicos de poder continúan ejerciendo presión ante las diferentes poblaciones mundiales y los Estados “independientes” latinoamericanos, desde su lugar subordinado, concentran en sus formas de relacionarse formas coloniales y, en este escenario mundial, las poblaciones indígenas, que aún perpetúan una lucha por la preservación de sus formas de vida, siguen siendo catalogadas como “bárbaras” e “incivilizadas”, forzadas a integrarse al Estado nación hegemónico.



**Imagen 22.** Puerto Gardi Sugdub (octubre de 2018)

Es tiempo de cuestionar el modelo de “desarrollo” y “civilización” promovido en el escenario mundial, más cuando las experiencias de vida, por ejemplo, de las poblaciones indígenas, han llevado a cabo otros cursos, también válidos y posibles. Con la experiencia de la colonización, las poblaciones indígenas de América, además de intentar preservar la vida, mantener sus formas de concebir la realidad



y tratar de organizar sus colectivos bajo estructuras comunitarias ancestrales, también han tenido que resistir, movilizarse y luchar frente a las formas hegemónicas del poder que trata de reducirlas y someterlas, no solamente a partir de acciones violentas materiales, sino de formas subjetivas de violencia como lo es el asignarles calificativos como inferiores por sus formas de concebir el mundo y defender la vida en los territorios que han logrado preservar.

Los cambios son procesos por los cuales pasan los diferentes grupos humanos y las poblaciones gunas de Gunayala no van a estar exentas, más aún cuando, además de pertenecer a un marco político más amplio que es el Estado-uninacional monocultural panameño, participan en el sistema de mercado global, principalmente, a través de la prestación de servicios turísticos en diferentes lugares de la comarca.

Si los Estados latinoamericanos interactúan desde una posición subordinada en el sistema global moderno-colonial capitalista frente a los centros hegemónicos de poder, las opciones para las poblaciones indígenas que están bajo la tutela de los Estados de América Latina no van a tener mejores posibilidades y, en el caso de los gunas, la relación con el Estado panameño es a partir de la asistencia y de la inserción en la identidad nacional panameña como formas folclóricas y exóticas. Por lo general, los asuntos indígenas no son una prioridad en los proyectos del Gobierno, incluso, las problemáticas indígenas son invisibilizadas en las agendas políticas, reapareciendo en los tiempos de elecciones, siendo las comunidades indígenas visitadas por candidatos y representantes de partidos políticos ofreciendo intervenciones estructurales, inversiones económicas y programas sociales, bajo promesas de ser prioridad para el Estado y aun manteniendo la visión de que las poblaciones indígenas deben ser tutoradas por las élites políticas quienes aparentemente “conocen” de las necesidades de toda la sociedad que gobiernan.

En este sentido, además de las problemáticas internas que se puedan presentar, las acciones en escenarios más amplios (cambio climático, conflictos nacionales o internacionales, entre otros) van a impactar en las actividades cotidianas de las poblaciones indígenas, llevando a la aceptación de elementos de “otras” subjetividades, como formas de percibir y habitar el mundo, generalmente

patrones hegemónicos de poder, con transformaciones en la subjetividad individual y colectiva y en sus componentes que la determinan que, como lo ha señalado Quijano (2001b), son el imaginario, la memoria histórica y los conocimientos (saberes científicos y no científicos).

Gunayala es un territorio que, aunque por mucho tiempo fue de difícil acceso, en la actualidad, con las rutas aéreas que llegan a algunas de las comunidades de la comarca, la navegación marítima y la carretera que conecta al corregimiento de El Llano (distrito de Chepo) con Gardi, sumado a nuevos proyectos de vías para posibilitar el transporte desde todo Panamá hacia la comarca Gunayala y viceversa, posibilitan diferentes formas de intercambio. El relacionamiento con otras subjetividades se da tanto por los gunas que salen de la comunidad en busca de trabajo, educación u otras formas de vida, como por los visitantes que llegan, principalmente, por la actividad turística.

Gunayala constantemente afronta procesos de reorganización social y política, tratando de mantener las bases estructurales desarrolladas por sus ancestros, pero adaptándose a las situaciones que día a día se imponen y ponen en riesgo el territorio guna, su autonomía y las formas particulares de entender y habitar el mundo. Los procesos de reestructuración de la organización política comunitaria se han dado para establecer modelos de participación en la economía mundial desde la prestación de servicios turísticos; estructurar el intercambio de mercancías (productos agrícolas, pescados y artesanías); administrar el transporte marítimo y las formas de ingreso a la comarca; determinar la forma de integración a la educación impuesta por el Gobierno de Panamá; afrontar el cambio climático que está aumentando el nivel del mar y poniendo en riesgo la vida sobre las islas; tomar decisiones por el aumento de la población; afrontar los riesgos de tener una posición geográfica que resulta privilegiada para el narcotráfico como problemática mundial; resistir al deseo de empresas nacionales y trasnacionales de llevar a cabo actividades económicas y de extracción de recursos; entre otras tantas situaciones locales, nacionales y mundiales que día a día demandan atención.

## La economía guna en el sistema de mercado mundial

Hay una anécdota sobre Omar, un coronel quien en algún momento llegó en un helicóptero a la comunidad de Narganá. Al sobrevolar Gunayala, observó una cantidad enorme de bosques y, en una reunión que tuvo con los *saglagan*, reclamó porque, a su llegada, vio una gran extensión de terrenos y dijo “por qué ustedes no trabajan y explotan lo que tienen”. Uno de los *saglas* le respondió: “bueno, si estoy en Panamá y tengo dolor de estómago porque comí bastante en una fiesta y quiero medicina, como yo no tengo plata ni a nadie que me ayude, al ver la medicina guardada en una vidriera de una farmacia, yo rompo la vidriera para sacar la medicina; pero ¿qué me van a hacer?, me pondrían preso por lo que dañé y porque he robado. Así es nuestro bosque, lo estamos guardando para nuestra farmacia, ese bosque que tú ves es para curar a todos los que se enferman dentro de la comunidad. También se guarda como refrigerador, ahí hay comida fresca, si queremos comer algo, ya sea carne de animal, nosotros lo utilizamos”. El coronel solo apreció lo bello del bosque, pero no vio las dificultades de practicar allí la agricultura por la calidad del suelo; la cordillera tiene inmensas extensiones de bosque, pero no son los suelos más aptos para el cultivo, son pobres en cuanto a nutrientes, además son empinados. Antes, cuando los ancestros vivían en las zonas del río Atrato y sus afluentes, había tierras aluviales y tierras fértiles donde se cultivaba una vez y se producía por cinco años sin tener que volver a sembrar; pero en Gunayala no es igual, el suelo produce un año y al siguiente ya no. El clima tampoco favorece por las constantes lluvias que erosionan los suelos<sup>176</sup>.

Los gunas siempre han estado insertos en un sistema de comercio que data de los tiempos de la colonización. No era un sistema económico complejo, más bien, los gunas vivían con los productos obtenidos de su fuerza de trabajo en sus tierras y se daba era un intercambio bajo la forma del trueque, que pudo llevarse hasta la década de 1970. Los gunas intercambiaban coco y otros productos agrícolas y de pesca a cambio de hamacas, objetos para el hogar, prendas de vestir, entre otros. Ahora, los intercambios son, principalmente, con embarcaciones que llegan desde

---

<sup>176</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

la provincia de Colón o cruzan la frontera de Panamá con Colombia y visitan a las comunidades gunas en busca de coco, a cambio de alimentos, productos agrícolas, objetos o, simplemente, un comercio tranzado en dólares<sup>177</sup>.

Por lo general, la economía guna es comunitaria, un hombre o un grupo de hombres agricultores, cuando tienen un cultivo, los productos obtenidos los venden en la misma comunidad o en otras y se reparten el dinero obtenido. También, hay un comercio de productos como cayucos, botes y productos agrícolas con los emberá, aunque suele ser más difícil por la falta de carreteras<sup>178</sup>.



**Imagen 23.** Embarcaciones para la pesca (septiembre de 2018)

El turismo se convertido en Gunayala en la principal actividad económica, abierta tanto al mercado nacional como internacional. Por la alta demanda de este servicio, los gunas se han dedicado a oficios como el de guías turísticos, operares

---

<sup>177</sup> Aunque la moneda oficial de Panamá es el Balboa, los billetes circulantes son los dólares. Aún hay monedas de balboa, las denominaciones más pequeñas, pero el proceso de dolarización es evidente, 1 balboa es igual a 1 dólar.

<sup>178</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

de botes para el transporte, personal de limpieza y cocineros en las islas destinadas a la actividad turística, desplazando gran parte de sus capacidades productivas, como la agricultura y la pesca, llevando a que la mayor parte de productos para el consumo, que antes se obtenían de la tierra, sean traídos desde la Ciudad de Panamá u otras regiones del país y, por ejemplo, la producción de molas para vestir sea vista como artesanía y se inserte masivamente en un mercado que satisface la demanda de turistas.

Los espacios indígenas son convertidos en mercancías y reconceptualizados para responder a las necesidades económicas, políticas e ideológicas de los miembros de las sociedades dominantes. Tal y como nos recuerda Urry (1995), el postmodernismo reestructura muchos lugares como centros de consumo y estos lugares son consumidos en una vertiente visual y a través del uso de industrias culturales (Pereiro & de León, 2007, pág. 62).

El turismo se ha convertido en uno de los temas en los cuales se han concentrado los esfuerzos de los congresos en Gunayala. Se ha creado una Secretaría de Turismo bajo la supervisión del Congreso General Guna, además de comisiones para regular la actividad en cada una de las comunidades de la comarca con el fin de establecer mecanismos que permitan el control del gran flujo de visitantes. El turismo es la actividad que más recursos deja a la comunidad; para ingresar al territorio protegido se debe pagar una contribución en dólares, tanto nacionales como extranjeros, pagando los primeros un menor valor. Los recursos obtenidos son los que financian el sistema político de Gunayala y las actividades en la comarca, como lo son los congresos generales celebrados tanto por el Congreso General Guna y el Congreso General de la Cultura Guna.

Desde hace alrededor de cinco años, el Congreso General Guna, cada año, se propone una meta y planifica el presupuesto, teniendo en cuenta rubros que van a ser en beneficio de la comunidad, como, por ejemplo, para la producción agrícola, la inversión en las comunidades, la realización de los congresos, entre otras actividades que fortalezcan la autonomía y contribuyan a la preservación de la subjetividad guna. El Congreso General Guna vigila la administración y según las

necesidades, ha creado secretarías para asuntos que demandan especial atención, como lo son la Secretaría de Producción, la Secretaria de Turismo, la Secretaria de Transporte Terrestre, la Secretaria de Transporte Marítimo y la Secretaria de Comunicación<sup>179</sup>.

Desde el siglo pasado, se empezó a introducir el turismo acá por la belleza, por las islas, por la cultura, por la tranquilidad del mar. No había carretera, sin embargo, llegaba cantidad de turistas aquí; venían cruceros grandes con mil, dos mil, tres mil turistas en un crucero grande. Ahora, con la carretera, lo mismo, se dejó el turismo desde los cruceros y ahora viene turismo por carretera, por el carro. Y en la isla no había cabañas cuando entraba el crucero (...). Empezaron a construir cabañas, en una isla son familiares, son diez, quince, ochenta miembros, son familiares (...). De acá de la comunidad se absorbe el elemento humano para trabajar allá<sup>180</sup>.



**Imagen 24.** Islas para el turismo en Gunayala (octubre de 2018)

---

<sup>179</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>180</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

Gunayala cuenta con un recurso económico que, en cierta forma, contribuye a dinamizar la economía interna, además genera una capacidad económica que permite financiamiento de las actividades importantes para la autodeterminación y autorrealización del ser guna. La comarca se ha abierto al mercado y no puede quedar aislada de la realidad mundial; pero sí hay una constante reclamación por la transformación comunitaria. Con la actividad turística, los gunas están prestando un servicio a través del cual intercambian también formas de vida, formas de concebir el mundo y formas de relacionarse con lo “otro” y los “otros”, inclusive, llevando a que algunos perciban como obsoletas sus prácticas cotidianas al no estar en sintonía con las aspiraciones sociales impuestas y promovidas por Occidente.

El turismo ha provocado un nuevo cambio cultural; ha provocado que muchos jóvenes no más se enfoquen en el turismo; las mujeres para cocer las molas, han hecho que muchos hijos estudien por las molas; el turismo también ha provocado cambios culturales, ya no quieren trabajar más en el campo, nada más quieren trabajar en el turismo<sup>181</sup>.

En Gunayala, la actividad turística solo puede ser ejecutada por los gunas; los intentos de participación de personas externas ha generado diferentes conflictos. Según Pereiro y de León (2007), citando a Heckadon-Moreno (1998, págs. 89-102), James Howe (1986, pág. 17), al antropólogo D. B. Stout (1947), a Swain (1992, pág. 159) y Chapin (1990), en un inicio, el turismo estuvo asociado a viajeros y misioneros quienes llegaron a la zona por motivos comerciales y religiosos. Para el siglo XX, el turismo fue impulsado por gunas trabajadores en las bases militares de Estados Unidos<sup>182</sup> en Panamá, quienes llevaron a norteamericanos. Para el año 1938, el Gobierno panameño dio apertura al turismo en la comarca, en cooperación con agencias turísticas y Estados Unidos, especialmente en Narganá. Otro momento importante se dio en 1934, cuando a

---

<sup>181</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>182</sup> Con la construcción y operación del Canal de Panamá en manos de Estados Unidos, una gran cantidad de población estadounidense se instaló en Panamá.

Gunayala llegó el primer crucero, un barco sueco que arribó a Gardi. En las décadas de 1960 y 1970, el turismo cobró más fuerza con tres agencias de viaje que ofrecían Gunayala como destino turístico, Panamá Touris Inc., Gordon Dalton Travel Agency y SASA. A mediados de la década de 1970, el Gobierno, a través del Instituto Panameño de Turismo (IPAT), apoyado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), elaboró un proyecto para Gunayala, con una capacidad de 686 habitaciones y un aeropuerto internacional, iniciativa que pretendía “congelar la cultura guna en una reserva turística”; el Congreso General Guna se opuso al proyecto (Pereiro & de León, 2007, págs. 69-72).

Enrique Inaddoy, quien estudió la Licenciatura en Turismo y, por dos ocasiones, fue secretario de turismo para el Congreso General Guna, señala que también, por la década de 1960, las iniciativas turísticas de los estadounidenses en la zona del Canal de Panamá consistieron en inversiones y la instalación de algunas cabañas en islas alquiladas por un bajo costo a los gunas. Para 1964, había algunas cabañas en Ailigandí y en Pitertupu, y dos estadounidenses comenzaron a traer turistas, hasta que uno de ellos cercó la isla de Pitertupu para no permitirle a los gunas pescar. Ahí empezó el conflicto, porque para los gunas no hay un límite para hacer sus actividades, y la acción llevó a la expulsión de los extranjeros. Para 1980, hubo una empresa mixta; es decir, entre gunas y empresas privadas, pero al no contar con la autorización del Congreso General Guna se determinó que la práctica turística solo podía ser administrada y ejecutada por la misma comunidad bajo un modelo turístico alternativo. Poco a poco, empezaron a construirse cabañas familiares o individuales y a ejecutarse una actividad turística desde lo empírico<sup>183</sup>.

En la década de 1990 los kunas empiezan a legislar de forma muy específica la actividad turística y en 1996 el CGK<sup>184</sup> aprueba un estatuto de turismo en Kuna Yala. Este estatuto de turismo desarrolla los artículos 50, 51 y 52 de la Ley Fundamental de la Comarca de Kuna Yala, en su capítulo VIII: La explotación de toda actividad turística y sus modalidades en la comarca Kuna Yala se reserva a los kunas (Art. 50). Todo kuna que desee explotar la actividad turística e instalar infraestructuras

---

<sup>183</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>184</sup> Congreso General Guna



para este fin deberá tener la autorización escrita del Congreso General Kuna. Los requisitos, las condiciones y los procedimientos de control respectivos serán establecidos en el Estatuto de la Comarca (Art. 52). Toda actividad turística que no cumpla con los artículos anteriores será nula, y el Congreso confiscará los bienes de acuerdo con la comunidad sede (Art. 52) (Pereiro & de León, 2007, págs. 73-74).

En la actualidad, para el desarrollo de las actividades turísticas, se han conformado asociaciones de turismo, de hoteleros gunas, de lanchas rápidas y de guías monitoreadas por el Congreso General Guna<sup>185</sup>. Desde el punto de vista histórico, la actividad turística es nueva, no es una práctica ancestral, ni una economía de base para el desarrollo, siempre había sido la pesca, la cacería y una agricultura de sobrevivencia<sup>186</sup>.

Al entrar el turismo, ha hecho que cambie toda nuestra forma de ser porque antes éramos menos egoístas, compartíamos lo que teníamos; nuestra Madre Tierra era tan generosa, nos daba todo el alimento, no teníamos que comprarlo ni nada, pero ahora el turismo cada vez ha hecho que seamos más ambiciosos del vil metal; entonces hemos dejado de sembrar y eso nos ha cambiado mucho, ya entonces estamos trabajando por dinero (...). Anteriormente, nuestros ancestros eran trabajadores incansables; me acuerdo de mi abuelo, un viejito que en la mañana iba al río a buscar sus cocos porque ese era el trueque, con los cocos, ahora no, ahora ya no se ve eso, ahora ya los jóvenes no quieren trabajar la tierra sino más fácil para ellos trabajar en el turismo. Es bueno, tiene sus cosas buenas y sus partes malas, tiene ventajas y desventajas, pero en sí, yo veo más desventajas que ventajas, ese ha sido el cambio que ha habido en la economía<sup>187</sup>.

Con la práctica intensiva del turismo, el Congreso General Guna y el Congreso General de la Cultura Guna tienen la preocupación en torno a cómo se debe organizar el turismo y determinar las directrices que deben acoger las

---

<sup>185</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>186</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>187</sup> Martínez, Magdalena. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 11 de octubre de 2018.

comunidades. El turismo, por un lado, crea empleo y unos ingresos importantes, pero el problema es que los jóvenes están dejando las prácticas ancestrales<sup>188</sup>.

Hay un impacto social, un poco negativo; en ese sentido debe reconducirse cuál sería el camino de la actividad turística que queremos que se desarrolle con mucha potencialidad en Gunayala y esa es la gran discusión que hay en este momento, en el Congreso y en la comunidad<sup>189</sup>.

A raíz del crecimiento de la actividad turística, algunas escuelas en la comarca se están enfocando en formar a sus estudiantes para el turismo; también, la Universidad de Panamá ha desarrollado programas académicos técnicos y profesionales enfocados en el “turismo sostenible comunitario”, “pero no hay mucha matrícula porque todo mundo ya quiere ir a la ciudad, a la Universidad, a la ciudad para tener acceso al estudio”. Es importante que las universidades también se establezcan en las comunidades para fortalecer sus iniciativas desde su propio modelo económico<sup>190</sup>.

No está muy claro y nuevamente tiene que hacer las discusiones el Congreso; ¿qué clase de turismo nosotros queremos?, y, con esa base marcar una política para que las personas que quieran hacer turismo lo hagan según esa política que hasta ahora no tenemos. Ahora, todavía es abierto, todo el mundo se enfoca en el turismo de playa y de sol; mínimamente en el turismo comunitario o cultural para explicar la presencia de *Onmaggednega* aquí, el trabajo de la colectividad es muy mínimo; si lo conocen, la interpretación es muy mala como guía, sobre el *Onmaggednega*, sobre algunos rasgos culturales, filosóficos y mitológicos que existen es muy mínimo (...). Se ha hecho un estudio que nuestro enfoque debería de ser ecológico, comunitario y cultural-histórico. Como hemos notado, la historia de Panamá y la historia guna es muy diferente, ha venido en diferentes vertientes del desarrollo y

---

<sup>188</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>189</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>190</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

eso es lo que hay que hacer, entender que nuestro desarrollo va a depender de cómo la juventud, en ese proceso de aprendizaje, entienda el desarrollo<sup>191</sup>.

El pueblo guna entiende el “desarrollo” como un proceso lento, en función de la sostenibilidad, primero, económica, sin destruir las bases materiales ecológicas que existen, su pensamiento ni su cultura, contrario al desarrollo del capital que sí es rápido. Como señalan Boris Marañón y Dania López (2016), el “Desarrollo” es una “senda evolutiva, acumulativa de menos a más, en términos materiales y culturales, políticos y sociales”; desde una postura crítica, el “Desarrollo” no corresponde al “desarrollo de un país; por el contrario, se relaciona con “el patrón de poder moderno/colonial y capitalista” ejercido globalmente (pág. 9). Para el pueblo guna, la toma de decisiones no es rápida, por eso se consulta constantemente, contrario al pensamiento Occidental que con su sistema económico ha acelerado la propiedad privada que permite, además, la destrucción de todo. Al tener los gunas una visión contraria a la de Occidente, muchas veces han sido considerados como un obstáculo para el desarrollo del capital. Para los gunas, la base para el desarrollo es la sostenibilidad<sup>192</sup>.

Cuándo se abrió la carretera, de aquí hace quince años, se aceleró todo eso que está aquí; el capital va acelerando todo, va destruyendo todo lo que va encontrando a su paso y nuestra cultura ha sido afectada por ese aceleramiento y el cambio brusco del pensamiento de los jóvenes, el cambio de lo material, la computadora, el Internet, el celular. O sea, ha hecho una parte bien y por una parte prácticamente ha destruido el modo de vivir, ha roto la colectividad del pueblo guna. Ahora vas a ver la presencia de mucho individualismo, pequeñas propiedades; incluso, aquí, había propiedades comunales, tiendas, cooperativas; ahora no vas a ver eso, ahora vas a ver propiedades pequeñas, familiares o individuales. Eso nos está arrastrando bajo ese camino del desarrollo, el metal, el capital, que nos va a estar arrastrando hacia allá, una especie de enfrentamiento, incluso ideológico y político<sup>193</sup>.

---

<sup>191</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>192</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>193</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

A pesar de la tendencia a reducirse las actividades económicas cooperativas, por ejemplo, en Gardi Sugdub aún existen cuatro empresas comunitarias; el terminal Nele Kantule, el restaurante Ibelele, un minisúper a cargo de las mujeres y una cafetería. Esas cuatro empresas permiten el sostenimiento, en promedio, de cien empleados. También hay un banco del pueblo, con cinco o seis empleados. Así mismo, hay empresas privadas.

Con la demanda de un mercado principalmente de servicios, queda muy poca mano de obra para el campo, lo que hace difícil obtener yuca, guineo, pescado, entre otros productos para la alimentación de las familias, llevando a que para poder vivir y comer todos los días, como ya se tranza con dinero, todo se compra a comerciantes que llevan productos desde Ciudad de Panamá. Muchos dicen “estamos mejor ahora porque comemos de todo, variedad de productos, que antes que no había, no producíamos”; no es malo, tampoco es bueno<sup>194</sup>. Los recursos obtenidos de los negocios comunitarios se reparten entre las familias de la comunidad. Cuando alguien fallece, por ejemplo, los aportes que hizo en vida son entregados a la familia como una ayuda económica<sup>195</sup>.

Hay un aspecto muy importante que los tules hemos logrado a lo largo de muchos años y son las cooperativas, eso es el tule, yo creo, por excelencia o por su manera de ser (...), siempre hemos trabajado en trabajos comunitarios, eso es de los grandes aportes comunitarios que podemos dar. Si usted va a muchas partes, por ejemplo, en mi comunidad, en Mulatupu, existen cooperativas de coco; o sea, cooperativas de que en una semana se van unos personajes para cuidar el coco, para limpiar el coco, para seguir sembrando coco y cada semana se está cambiando porque, como vivimos en islas, hay que ir a vivir a la montaña y eso, desde que yo conozco uso de mi razón, siempre ha sido así; más de cien años esa expresión de cooperativismo. Lo que nos enseñaría, digo yo, los tules a la humanidad es sobre cómo es posible vivir en cooperativas sin dañarse como pueblos y en medio del capitalismo salvaje (...). Otro punto es el trabajo comunitario; usted llega a una comunidad tule, hay cooperativas de mujeres, hay cooperativas de molas, hay

---

<sup>194</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

<sup>195</sup> Morris, Dalis. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

cooperativas de langostas, hay cooperativas de tienda, hay cooperativas de pesca y de peces; todo ha sido de cooperativa<sup>196</sup>.

### **Los problemas persistentes: frontera, territorio y ambiente**

En el año 2006, los gunas hicieron una travesía para llegar a las comunidades de Púculo y Paya, en movilización por los hechos violentos ocurridos el 18 de enero de 2003, donde cuatro de los sabios, autoridades ancestrales, fueron asesinados por un grupo de paramilitares pertenecientes al bloque “Elmer Cárdenas” (BEC), comandado por Fredy Rendón Herrera (alias “El Alemán”), de las Autodefensas Unidas de Colombiaque (AUC) que llegó desde Colombia<sup>197</sup> (Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado de Restitución de Tierras en Quidío, 2018, pág. 6).

Los gunas, aunque sus poblaciones se encuentren en territorios aislados unos de otros en Panamá y Colombia, se consideran como parte de una sola “Nación Gunadule” y, constantemente, hay quienes salen de sus comunidades para reunirse con los miembros de las otras, tanto en Panamá como en Colombia.

Anteriormente, los gunas en Colombia hacían travesías, caminando por la selva para llegar a Paya y luego a Púcuru, en un recorrido que duraba, en promedio, un día y medio. Desde la incursión paramilitar, se prohibió andar por esos lugares porque no se sabe qué pueda ocurrir; además, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) colocaron minas antipersonal. Ahora, la travesía se hace por otra ruta en un recorrido que demora cerca de una semana. En el año 2006, los gunas se movilizaron para hacer visible la situación y para protestarle al mundo y a Colombia por los hechos violentos ocurridos en 2003.

Nosotros comenzamos con Paya en recorrido a Púcuru y luego hicimos todo el recorrido del río [Tuira] hasta [el río] Chucunaque, y de Chucunaque cogimos un bus hasta [Ciudad de] Panamá, la capital, y de la capital fuimos a Colón que está en el Atlántico. Comenzamos a recorrer hasta llegar a Antioquia, o sea, *ibggigundiwala*

---

<sup>196</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

<sup>197</sup> Según *La Prensa*, la incursión paramilitar en las comunidades se dio porque, según los hombres quienes llegaron armados, ayudaban a guerrilleros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) (La Prensa, 2003).

en Necoclí y luego pasamos al golfo de Urabá y entramos a Unguía para llegar a la comunidad. Más o menos tardamos ocho días haciendo el recorrido, protestando porque en un día y medio hacíamos lo que ahora tenemos que hacer en ocho días y mil y miles de cosas que pueden pasar caminando, por el río, por la selva, por carretera y luego en bote y luego otra vez la carretera<sup>198</sup>.

La protesta se hizo bajo la consigna “cantamos para no morir”<sup>199</sup>; como indica Abadio Green, “si nosotros los tules dejamos de cantar como se hace en los congresos, el pueblo tule se muere”. Para los gunas, el canto<sup>200</sup> en los congresos, como práctica ancestral, es la base de sus comunidades y al reunirse sin importar si son las asentadas en Panamá o en Colombia, estos encuentros ayudan a unir los pueblos; “si somos un solo pueblo no puede existir fronteras entre nosotros”<sup>201</sup>.

Hay realidades nacionales, fronterizas y mundiales que se escapan a las autoridades estatales y llegan a extenderse por los espacios de las poblaciones aledañas o en sus inmediaciones. En este sentido, los límites son una problemática persistente en la comarca. Por un lado, el territorio reconocido por la Ley 16 de 1953 no tuvo en cuenta los límites marítimos aun cuando sus comunidades son insulares. Por otra parte, hay un conflicto por las fronteras de los extremos de Gunayala, es decir, de un lado con la provincia de Colón y, del otro, la frontera con Colombia<sup>202</sup>, razón por la cual el Congreso General Guna entabló una demanda, proceso que inició en el 2000, en contra del Estado panameño ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), argumentando que se están violando sus derechos territoriales en detrimento de las comunidades gunas, por una parte, porque cuando se creó la comarca los límites eran hasta la provincia de Colón, pero, posteriormente, se encontró un sitio ancestral y arqueológico que no se puso dentro del límite y estas tierras han sido concesionadas por el Gobierno panameño a

---

<sup>198</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

<sup>199</sup> De la movilización se realizó el documental *Tule Kuna: cantamos para no morir* (Piffano, 2007).

<sup>200</sup> “Nuestra lengua es musical, pura musicalidad, sonora la lengua” (Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia - Medellín. 1 de noviembre de 2018).

<sup>201</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

<sup>202</sup> Los problemas en la frontera con Colombia se dan, principalmente, por el conflicto armado de ese país, llevando a las comunidades gunas tener presencia de grupos guerrilleros o paramilitares, además de la presencia de la Policía Nacional.

empresas extranjeras para el desarrollo del ecoturismo y otras vendidas a pobladores de Santa Isabel. Además, han llegado campesinos a buscar productos agrícolas, animales de caza y oro (Castillo Díaz, 2017)<sup>203</sup>.

Además del conflicto armado interno en Colombia que supera sus fronteras impactando a las poblaciones gunas, el narcotráfico también es una problemática que ha impactado a la comarca Gunayala y se ha vuelto un asunto importante para los congresos generales gunas que lo ven como un riesgo para la preservación de sus prácticas culturales como del bienestar, la seguridad y la calidad de vida en la comarca, tanto por el tránsito de drogas como por el consumo por los pobladores.

Ya la gente no va pensando en la pesca, va a pescar paquetes y ya es grave; o sea, de cambio de mentalidad, anteriormente yo me voy, me encuentro con algo, pero ya sé que representa, plata; si me agarran o no me agarran, yo solo estoy pensando que me representa plata; yo traigo y busco la manera de cómo vender (...). Lo que se busca o encuentran, no se quedaba, salía totalmente, pero ahora se queda, eso es lo grave. No solamente se queda en un par de personas, baja de nivel, llega a las escuelas (...); existen muchos casos registrados en las escuelas donde los niños ya están consumiendo droga. Los últimos dos, tres años, Gunayala procura, a través de la Secretaría Antidrogas (...), internamente, combatir. Está consciente que esa actividad está fuera del alcance de la magnitud que tiene; ya sabe perfectamente que es imposible si los Estados no han podido hacerlo<sup>204</sup>.

El problema del narcotráfico, además de generar problemas de consumo, enriquecimiento ilícito y problemas en la convivencia, también pone en conflicto las formas de la justicia en la comarca. Los problemas de drogas deben ser atendidos por la justicia panameña, pero cuando toca a los miembros de Gunayala, el Congreso interviene para mitigar los impactos y buscar una solución al problema. Permitirle a la policía panameña tomar medidas de control dentro de los territorios

---

<sup>203</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>204</sup> Merry López, Anelio. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.

gunas pone en riesgo las formas de la justicia guna, la autonomía territorial y, por ende, las formas de organización política, social y cultural vigentes en la comarca.

Agarrar delincuentes no es a base de pruebas, de evidencia. Aquí todo el mundo se conoce, sabe quién eres. Si tú en un momento dado, tres, cuatro días, te enriqueces o levantas un edificio lujoso, eso es narcotráfico y lo que hace la autoridad es agarrarlo, tumbarlo, desterrarlo; lo destierra o lo mete preso. Después, viene el abogado y lo suelta porque no tiene evidencia. O sea, la evidencia desde el punto legal es para cuestiones legales, para el guna no es necesario evidencia, con lo visual. Tú de aquí a mañana te enriqueciste, ¿de qué te vas a enriquecer si no tiene tienda? Entra en contradicción las leyes establecidas por el Estado panameño y nuestra propia Ley (...), luego las leyes nacionales se imponen<sup>205</sup>.

Otro conflicto vigente en la comarca es el cambio climático y el crecimiento poblacional, una problemática mundial que no discrimina acciones y está poniendo en riesgo la vida de las comunidades asentadas en las islas de la comarca. Desde hace años atrás, los dirigentes Leonidas e Ibelele (ya fallecidos), tenían la idea de trasladar a la comunidad de Gardi Sugdub a suelo continental por el hacinamiento. Ya en la isla no hay espacio y cada vez aumenta más la población. Los niños que actualmente viven con sus padres, cuando empiecen a llegar a su mayoría de edad, van a requerir de un espacio para hacer su hogar y conformar sus familias. A esto se suma el cambio climático que ha géneros el aumento del nivel del mar, poniendo en riesgo a las poblaciones en las islas están en riesgo<sup>206</sup>.

Steve Paton, director del Programa de Monitoreo Físico del Instituto Smithsonian, citado por PNUD (2019), señala que la emergencia climática de Gunayala va más allá del aumento del nivel del mar, se ha dado “el aumento de las temperaturas en al aire y el mar, la acidificación de los océanos y los cambios en los patrones de las precipitaciones, que implican mayor frecuencia de tormentas al tiempo que se extiende la temporada seca”.

---

<sup>205</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>206</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.



Los efectos climáticos sobre la comarca es algo que se ha registrado desde tiempo atrás. Constantemente, algunas islas desaparecen y otras emergen nuevamente a la superficie. Incluso, para ampliar las viviendas o aumentar el suelo de la isla y tener más distancia del mar, algunos pobladores han buscado zonas poco profundas para hacer rellenos con piedras y corales.



**Imagen 25.** Relleno en San Ignacio de Tupile<sup>207</sup> (septiembre de 2018)

Con apoyo del Gobierno nacional y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Congreso General Guna está coordinando un proyecto de traslado a suelo continental, inicialmente con la comunidad de Gardí Sugdub, pero se espera continuar con las demás islas para reducir los riesgos de inundación que cada vez se hacen más inminentes.

---

<sup>207</sup> Los rellenos son comunes cerca de las islas. Por lo general, quien encuentra una zona poco profunda en el mar, hace allí un relleno para construir una casa, ampliar su casa si se está cerca al mar o, en este caso, para ampliar sus servicios turísticos.

El nivel del mar Caribe ha crecido entre 20 y 25 centímetros desde los años cincuenta del siglo pasado. La velocidad de subida se incrementa a medida que se aceleran los efectos del calentamiento global. Hasta los años 80 el mar crecía a un ritmo de 2,5 milímetros por año; desde 2012 sube a razón de 6,4 milímetros (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo —PNUD—, 2019).

Los procesos para trasladar a la comunidad de Gardi Sugdub a suelo continental comenzaron en 2010. Se inició con las adecuaciones del terreno, el Gobierno de Panamá inició la construcción de un hospital y una escuela y se planeó la construcción de viviendas, pero el proyecto se paralizó para cubrir catástrofes más urgentes en el país (Izaguirre, 2014).

Estamos pidiendo 400 metros cuadrados para cada familia para poner una parcela pequeña para que cada familia produzca; pero este Gobierno cuando solicitamos así para construirlo en un lote, nos está mandando 50 metros cuadrados, 260 lo más grande; no podemos, y hasta ahora nos han aprobado 300 metros cuadrados para cada familia. Ahora sí viene el proyecto, porque la idea era que toda familia, cuando tenga su casita, también tiene que tener por lo menos 10 metros cuadrados para sembrar; qué vamos a hacer, como la tierra es mala, vamos a utilizar los materiales de basura, los biodegradables para usarlo como abono<sup>208</sup>.

En la comunidad de Gardi se están llevando a cabo procesos de sensibilización con lo que será el traslado y, en ese proceso, se espera preservar las prácticas gunas porque, como señala Guillermo Archibold, presidente del Comité de Acueducto de la comunidad y miembro del equipo coordinador del traslado, en este proceso:

No se puede perder es la sociedad, la organización política, la organización administrativa; ahora hay Congreso General, Congreso Administrativo, de la Cultura, y hay cantos en cada comunidad, todos los días se reúnen, se habla sobre la

---

<sup>208</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

historia, sobre la migración que estamos haciendo, todo; eso no se debe perder para mantener la unidad, la coordinación administrativo-político del pueblo guna<sup>209</sup>.

Con el traslado preventivo se busca es prevenir una tragedia; sin embargo, trasladar una comunidad completa de un territorio a otro puede provocar cambios en las formas de vida<sup>210</sup>; pero, como señala Magdalena Martínez, habitante de Gardi Sugdub y comerciante, “aunque nosotros nos vayamos a una tierra firme, siempre será la comarca de Gunayala con todas nuestras tradiciones, con todo nuestros conocimientos ancestrales y nuestras costumbres”<sup>211</sup>.

Es un impacto muy grande para todos nosotros porque al vivir en esta isla tenemos otra forma de vida, al irnos a la tierra firme tenemos que adaptarnos a una nueva vida, quizás mejorada; nosotros no sabemos, depende de cada uno de nosotros que eso se mejore o no, porque aquí por lo menos tenemos agua que nos viene del río, allá tenemos que tener otra forma de tanques que tengan cierta cantidad de agua para nosotros, que nos lleguen a nuestra casa. Allá por lo menos vamos a tener letrinas, aquí nosotros no tenemos letrinas, nosotros vamos directamente al mar, tenemos nuestro servicio, pero las heces siempre van al mar; mientras que allá no, así que es una forma diferente; la alimentación lo mismo, siempre estamos yendo a las otras islas de más allá para conseguir lo que es el pescado, allá no vamos a saber cómo vamos a ir a pescar. Bueno, pero en sí, sé que pronto nos adoptaremos, somos de una cultura que se adapta a todos los rigores del tiempo y a todos los rigores del nuevo, entre comillas, progreso<sup>212</sup>.

El lugar hacia donde se planea realizar el traslado son diecisiete hectáreas de terreno comunal; allí, la comunidad adaptó el suelo y tenía cultivos principalmente de yuca. Dentro del terreno considerado había espacios individuales y familiares de cultivo que también fueron cedidos. De igual forma, se debe considerar que el territorio en Gunayala es colectivo, nadie es dueño; pero

---

<sup>209</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

<sup>210</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>211</sup> Martínez, Magdalena. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 11 de octubre de 2018.

<sup>212</sup> Martínez, Magdalena. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 11 de octubre de 2018.

internamente cada individuo es libre de trabajar, de cultivar en un espacio de tierra que, si no está siendo aprovechado por alguien, puede tomar para hacer una finca y trabajarla.

Antiguamente, cuando llegaron nuestros padres aquí, empezaron a trabajar, cuando llegaron a la costa, después a la isla, empezaron a trabajar (...). Tumbaba una finca para sembrar coco, tumbaba otro para sembrar caña, tumbaba otro para sembrar guineo, otro para sembrar maíz, según la clase del terreno porque él no puede, como en una casa, tener de todo, por eso antiguamente tenían plátano, tenían maíz, tenían coco, tenían caña (...); una familia utiliza varios terrenos de acuerdo a la clase de terreno para un cultivo determinado, así se trabaja<sup>213</sup>.



**Figura 5.** Mapa de La Barriada, lugar para el traslado de Gardi Sugdub<sup>214</sup>

En “La Barriada”, como han llamado al nuevo lugar donde se asentará la población de la comunidad Gardi Sugdub, solucionar el problema latente de manejo de residuos sólidos se ha convertido en una prioridad. Al navegar el mar, cerca de

<sup>213</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

<sup>214</sup> Imagen satelital tomada del servicio de Google Maps (2019)

las islas o en las playas de suelo continental, suele verse residuos sólidos acumulados y flotando. Hasta Gunayala, el comercio ha llevado a las comunidades productos en empaques plásticos o que son elaborados con materiales que no permiten su degradación o aprovechamiento. La comarca no cuenta con una política en cuanto a residuos sólidos; lo que ya no sirve o los desechos de los alimentos son lanzados al mar. Como señala Magdalena Martínez, la llamada “civilización” ha tocado a los niños y a la cultura guna. Anteriormente, “las islas eran muy limpias porque no conocíamos lo que era una botella plástica, no conocíamos lo que era una lata de esas donde vienen comestibles, no conocíamos lo que eran los plásticos donde viene el arroz, todo eso”. El alimento guna provenía del mar y de la tierra; “ahora la cultura de afuera, Occidental, nos ha traído esto y por ende enfermedades que nosotros los gunas no teníamos; ataque al corazón, diabetes, presión alta”, enfermedades que no estaban presentes en los ancestros y todo “porque el hombre no sabe respetar la naturaleza”<sup>215</sup>.

Antiguamente, todo era biodegradable porque no había botellas, no había basura, no había plástico; todo era biodegradable, las mesas eran en madera, las sillas todas en madera (...). ¿Por qué hay mucha basura?, ¿por qué antes no había tanta basura?, porque todo lo que comemos, hacemos, lo botamos al mar porque todos son biodegradables, las cáscaras de guineo, la cáscara de yuca, la cáscara de ñame y comemos langosta, pescado, todo eso se bota ahí al mar y eso con el tiempo se va degradando otra vez y todo lo que usamos de la caña, el coco, o sea, todo eso se bota porque son biodegradables, todo; ahora estamos aumentando lo que es basuras sólidas, botellas, televisores, radios, sillas plásticas, refrigeradoras todo eso va llegando y eso qué va a hacer, lo boto, yo ya creo que he cambiado dos o tres veces de televisor, qué hago, lo boto, así que por eso hay más basura<sup>216</sup>.

Con el traslado de Gardi Sugdub, el manejo de residuo sólidos es un tema prioritario, además de ser una problemática que no se ha resuelto en las diferentes comunidades asentadas en las islas de la comarca, el traslado a suelo continental

---

<sup>215</sup> Martínez, Magdalena. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 11 de octubre de 2018.

<sup>216</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

impone otras condiciones a las cuales los gunas se deberán adaptar. Los poblados están aumentando sus habitantes, lo cual exige medidas adaptativas más planificadas y, en esta “nueva oportunidad” de organización, el manejo de residuos se ha convertido en una prioridad; lo que hasta ahora se ha llevado el mar o aún permanece en él, en tierra firme es responsabilidad de los pobladores administrarlo para evitar un problema sanitario y ambiental que puede resultar contraproducente.

Para mitigar eso, tenemos que seguir con lo que dicen los científicos actuales, hay que separar basuras, estamos de acuerdo (...), para poder minimizar la basura porque aquí no practicamos, es todo un solo tiro, así que todo eso tenemos que aplicarlo por eso es que estamos haciendo con mucho cuidado, cuáles son las actividades que nos van a afectar, cuáles son las actividades que podemos controlar, cuáles son las actividades que vamos a necesitar el apoyo de otros, del Gobierno; por ejemplo, para poder llevar la basura que no podemos reciclar, las tenemos que llevar a otro lugar (...). Son trescientas familias que van a empezar a botar el mismo día, porque el mismo día que nos vamos, ese mismo día vamos a comer, para comer sabemos qué vamos a traer, ese mismo día se va a acumular ya la basura, ese mismo día ya tenemos que estar practicando, tenemos que tener ya un camión listo para poder trasladar la basura allá, todos estamos analizando esto, estamos estudiando para la nueva barriada<sup>217</sup>.

### **Saberes gunas y educación “nacional”**

En las salas de parto en los hospitales de Panamá, cuando una mujer guna va a dar a luz, los médicos suelen preguntarle si previamente acudieron a la medicina guna. Cuando ocurre algún problema de parto en las comunidades gunas, las mujeres a punto de dar a luz son enviadas a los hospitales, donde los médicos quienes “ya saben que esa paciente no va a llorar y en un ratito ya la bebé nace”<sup>218</sup>. Esto ocurre porque cuando a los *inaduled*<sup>219</sup> acude una mujer en trabajo de parto, le dan

---

<sup>217</sup> Archibold, Guillermo. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.

<sup>218</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

<sup>219</sup> Inaduled: “Persona conocedora de plantas medicinales, la que cura” (Orán & Wagua, s. f., pág. 59).

medicina “tradicional” a base plantas que ayudan a dilatar más rápido y, en muchos casos, sin dolor (Martin & Grigera, 2017).

Como un intento por preservar los saberes, los gunas crearon el 25 mayo de 2018, como una dependencia del Congreso de la Cultura, el Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna<sup>220</sup>, el cual, según su director Geodisio Castillo, tiene como propósito orientar todo lo relacionado con el patrimonio cultural y natural, para “buscar alternativas a un cambio de actitud o revalorar lo nuestro”. “La cultura es la base real de la comarca”, de las diferentes comunidades que existen, a través de los técnicos y profesionales formados muchos de ellos en Ciudad de Panamá y en otros lugares del mundo, se ha tratado de facilitar el recate de los saberes colectivos para llevarlos a las escuelas, integrándolos al proyecto de “Educación Bilingüe Intercultural”, promovido por el Ministerio de Educación de Panamá, el cual, hasta el momento no ha dado resultados<sup>221</sup>.

La educación en Panamá ha estado bajo la tutela del Estado a través del Ministerio de Educación. En esa búsqueda de preservar los saberes, los Congresos Generales Gunas se acogieron al proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (Programa EBI-Guna)<sup>222</sup>, con el apoyo de la La Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), en convenio con el Gobierno de Panamá (AECID, s. f.).

---

<sup>220</sup> El Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna retoma la idea de *Koskun Kalu*, el cual servía de “apoyo y de soporte técnico de los proyectos, programas y acciones del Congreso General de la Cultura Guna” que había sido creado el 5 de mayo de 1992; pero además toma las actividades del Instituto de Desarrollo Integral de Kuna Yala (IDIKY) el cual tenía la función de dar “soporte técnico-pedagógico, estudio, diseño, evaluación de proyectos y de gestión para el desarrollo integral de la Comarca Gunayala” (Castillo G. , Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (IPCPG): desafíos para el ejercicio de la gobernanza comarcal, 2018; Merry López, 2013).

<sup>221</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

<sup>222</sup> La interculturalidad fue un tema en América Latina desde la década de 1980 por las políticas educativas promovidas por los pueblos indígenas, las ONG y/o el mismo Estado. “Se recalcó la necesidad de establecer políticas nacionales de plurilingüismo y multietnicidad, proponiendo, entre otras, la oficialización nacional o regional de las lenguas indígenas y políticas educativas globales. Se acordó recomendar el cambio de la denominación hasta ese entonces utilizada de ‘educación bilingüe bicultural’ por la de ‘educación intercultural bilingüe’, reconociendo que una colectividad humana nunca llega a ser bicultural debido al carácter global e integrador de la cultura, y a su carácter histórico y dinámico, siempre capaz de incluir nuevas formas y contenidos, en la medida en que nuevas condiciones de vida y necesidades así lo requieran (Walsh, 2010, pág. 80)



**Imagen 26.** Escuela en San Ignacio de Tupile (septiembre de 2018)





Imagen 27. Escuela en Gardi Sugdub (octubre de 2018)



Imagen 28. Salones y placa deportiva de la escuela de Gardi Sugdub (octubre de 2018)

El proyecto comenzó con la estandarización del idioma en el año 2004 y con la elaboración de programas de estudio en lengua guna, pero el Estado panameño no ha logrado que se cumpla cabalmente la iniciativa, por una parte, por la falta de voluntad política que prioriza las inversiones y los intereses en otros asuntos nacionales y, por el otro, las determinaciones del proyecto y la elección de los docentes que están a cargo del Ministerio de Educación y se hace, muchas veces, sin tener en cuenta a las poblaciones indígenas que van a ser impactadas.

La interculturalidad<sup>223</sup>, como en el caso panameño, se ha tratado de insertar dentro de las escuelas, como señala Walsh (2010), al ser una “institución política, social y cultural” para la “construcción y reproducción de valores, actitudes e identidades y del poder histórico-hegemónico del Estado” (pág. 79).

Al legalizar la EIB como “derecho étnico y colectivo” y como programa educativo para indígenas —algo que sucedió en la mayoría de países latinoamericanos con poblaciones indígenas en los 80 y 90 (respaldado por la firma del Convenio 169 de

---

<sup>223</sup> Catherine Walsh (2010) señala que la educación intercultural tendrá “significación, impacto y valor” cuando sea asumida críticamente; es decir, como acto “pedagógico-político” que tenga como búsqueda, según Paulo Freire (2004, pág. 18) “la refundación de la sociedad” y, por ende, la denuncia y posteriormente transformación de sus estructuras que “racializan, inferiorizan y deshumanizan” (Walsh, 2010, pág. 76). En América Latina, la interculturalidad se ha dado, según Walsh (2010), en tres sentidos. Por un lado, “relacional”, la forma básica y general de contacto e intercambio entre culturas; es decir, entre “personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas”, dadas en condiciones de igualdad o desigualdad. El problema de esta perspectiva es que “oculta o minimiza la conflictividad y los contextos de poder, dominación y colonialidad” en que se da, limitándose la interculturalidad al contacto, en ocasiones, individual, sin tener presentes las estructuras sociales, políticas, económicas y epistémicas, que ubican “la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad” (Walsh, 2010, pág. 77).

En un segundo sentido, hay una interculturalidad “funcional”, enraizada en el “reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales”, para incluirlas en la estructura social establecida. Esta forma de la interculturalidad no tiene en cuenta la asimetría y las desigualdades sociales y culturales y no “cuestiona las reglas del juego”, siendo más compatible el modelo neoliberal existente, que “reconoce la diferencia, sustentando su producción y administración dentro del orden nacional, neutralizándola y vaciándola de su significado efectivo”. El reconocimiento y el respeto a la diversidad son una estrategia de dominación que busca controlar el conflicto étnico y conservar la estabilidad social para impulsar los imperativos del modelo de acumulación capitalista (Walsh, 2010, págs. 77-78).

La tercera perspectiva, “interculturalidad crítica”, la cual defiende la autora, ve como problemática la “estructural-colonial-racial”, en vez de la diversidad o diferencia; es decir, de reconocer la diferencia a partir de una “estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores”. En este sentido, la interculturalidad crítica pretende ser una herramienta, proceso y proyecto construido desde la gente y exige “la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas” (Walsh, 2010, págs. 78-79).

la OIT)—, lo intercultural llegó a ser parte del aparato de control y de la política educativa estatal. Para muchas organizaciones y comunidades indígenas, esta oficialización ha representado un cuchillo de doble filo: por un lado, el reconocimiento merecido y, por otro, el debilitamiento de lo propio —con su sentido comunitario, sociopolítico y ancestral— y la instalación de mecanismos de regulación (Walsh, 2010, pág. 81).

Por parte de los congresos gunas, se han adelantado procesos para llevar a los niños a la Casa del Congreso y, bajo la orientación de los *saglagan* y los *argagan*, explicarles el significado; también, hacen recorridos por diferentes espacios sobre el territorio y los definen a partir de la cosmogonía guna<sup>224</sup>. Los Congresos Gunas están llevando a cabo estos procesos de preservación de los saberes y la memoria guna sin apoyo del Estado y tratan de fortalecerlos con el trabajo del Instituto del Patrimonio del Pueblo Guna y el apoyo de investigadores gunas quienes están recopilando los saberes para llevarlos a las Escuelas.

El modelo de educación nacional no ha considerado como pares las formas de transferencia de saberes indígenas y, mucho menos, ha aceptado sus saberes como válidos al no ser avalados por lo que se ha considerado como el “conocimiento científico”. De hecho, en esas formas de la educación impartida bajo los lineamientos del Estado, las lenguas indígenas, al no ser el idioma oficial de la nación, los procesos “educativos” se deben llevar a cabo en español. En este sentido, se está desplazando un cúmulo de saberes ligados a una lengua, que a su vez es una forma de estructurar el mundo, a un nivel de subordinación para posicionar la lengua nacional como el camino válido para el diálogo.

En esas formas de la educación occidental-tradicional, los centros para el saber son escasos en las comunidades de Gunayala. Los jóvenes, quienes quizá fueron insertos a las escuelas de educación básica que hay en la comunidad, los niveles más avanzados, como bachillerato y estudios universitarios, deben realizarlos en Ciudad de Panamá o en otros centros educativos en las provincias del país. La educación aun es una forma de perpetración de las formas coloniales

---

<sup>224</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

de dominación que, desde un plano subjetivo, va permeando la realidad. En este relacionamiento con los espacios “civilizados” y para el “desarrollo” creados para la educación, se transfieren, además, visiones sobre lo que es correcto y lo que no, proyectos de futuro con modelos de “sociedades civilizadas” y lo que significa ser una persona “alfabetizada” y con capacidad de transformar la sociedad.

No se apuesta a que las poblaciones indígenas desconozcan las formas de Occidente de la educación o de construcción de sociedad, como sí ocurrió de forma contraria por varios siglos; pero el intercambio y el diálogo no se da en un mismo nivel, los conocimientos de la academia Occidental están avalados, respaldados y estructurados por una red de instituciones y unos parámetros que la regulan y le dan la capacidad para sobreponerse sobre los saberes indígenas, estos último perpetuados, en muchos casos, a través de la oralidad y validados por la experiencia misma comunitaria.

Hay una relación desigual, en la cual una forma va a pretender superponerse sobre la otra. Solo es a través de las resistencias de la misma colectividad, en este caso los gunas, que se va a lograr mantener vivo el cúmulo de saberes y experiencias que les da sentido. No se pueden negar los apoyos de la academia en su forma Occidental y sus intentos por documentar las experiencias indígenas, incluso las prácticas descolonizadoras; sin embargo, en ocasiones, los programas académicos han incluido a las poblaciones indígenas en sus “estudios” desde lo exótico y lo folclórico, como formas de vida aisladas y extrañas que solo funcionan en el contexto en el cual se encuentran y que no van a ser aceptadas como parte del cúmulo de conocimientos de la humanidad.

Otro tema importante, en ese proceso de recuperación y compilación de los saberes gunas, ha sido la historia, el origen del pueblo guna, el mundo y el universo, desde su cosmovisión.

En el camino, algunos educadores, docentes o la religión, ha cambiado un poco diciendo, nosotros venimos de *Baba* y *Nana*, esa interpretación es Dios, *Baba*, y María, *Nana* (...). Pero esa no es la traducción real. *Baba*, el concepto de todo y la Madre Tierra; ese es el concepto real. *Nana* es femenino; *Nabgwana* es femenino,

la Madre Tierra es femenino, es el concepto que manejamos realmente y no lo que la religión maneja; en esa contradicción estamos y esperamos superarla<sup>225</sup>.

Como acciones para llevar a cabo ese proceso de compilación de los saberes gunas, se ha tratado de utilizar otros formatos de conservación y transmisión de la memoria propia que complementen y preserven la modalidad privilegiada de construcción de la tradición que es la oralidad. Se está acudiendo a los sabios para grabar sus testimonios y muchos de sus saberes puedan ser documentados y sistematizados. Para llevar a cabo este proceso, se está motivando a los gunas, quienes están en las universidades, para que realicen sus investigaciones y tesis sobre el pueblo guna. Geodisio considera que hay mucho por hacer, pero hay trabajo adelantado, los gunas han generado, a través de convenios y por iniciativa propia, una serie de investigaciones y de trabajos documentales para ese acervo patrimonial guna.

Ya estoy sintiendo el peso, apenas comenzando y espero que los compañeros me ayuden en el concejo, porque son investigadores, pero tienen sus responsabilidades, pero sí, esa es la meta, documentar todo esto, ya hay mucha documentación que ya tenemos pero el problema es el lugar donde ubicar esos documentos; estamos buscando a ver si lo hacemos con la Universidad de Panamá (...) para que la gente venga, lea, revise<sup>226</sup>.

Hay saberes que son exclusivos de la población guna; como lo son algunos de los cantos, los tratados medicinales, los usos de las plantas, entre otros, principalmente porque “tienen un significado profundo que hasta uno mismo no lo entiende cuando lo escucha; en un lenguaje propio”<sup>227</sup>. Por lo general, las poblaciones tienen la idea de que “los pueblos indígenas son un mundo cerrado”;

---

<sup>225</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

<sup>226</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

<sup>227</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

pero los gunas, hasta cierto punto, han tratado de abrirlo, con ciertas pautas para evitar que sus conocimientos tengan un uso que pueda afectar a la población guna o a quien intente hacer un uso inadecuado de estos saberes.

El trabajo de recuperación de saberes se hace, principalmente, con el fin de llevarlo a la población guna a través de la educación. Aunque se aceptan algunas determinaciones educativas por parte del Ministerio de Educación de Panamá, los gunas consideran que la educación es uno de los espacios a través de los cuales pueden ayudar a la preservación de su identidad, sus saberes y sus prácticas; pero también puede ser una forma de mantener la colonización del imaginario y la subjetividad guna. Abadio Green Stócel, considera que:

Cuando se hizo la revolución del 1925 no lo pensaron, es la crítica que yo hago, yo como persona, que yo ahí creo que Nelecantule se equivocó o Olotiviliquiña se equivocó o el Colman se equivocaron; en la educación. Ellos pensaron que no, nosotros en esa época se decía que somos salvajes, que éramos brutos, entonces Nelecantule quiso demostrar que nosotros somos inteligentes, que también podemos aprender, entonces lo que hizo es que las escuelas se abrieron dentro de la comarca, pero al abrir las escuelas dentro de la comarca no lo hizo desde la perspectiva guna, sino que simplemente lo acogieron. Mis hijos pueden estudiar cualquier cosa, lo que usted sabe, puede aprender matemáticas, puede aprender ciencia, puede aprender historia, no importa. En esa época pareció muy bien, pero hoy estamos sintiendo qué cosa; o sea, todo lo que nosotros hemos ganado en parte de la autonomía, que podemos gobernarnos a nosotros solos, la educación nos está dando duro en la cabeza<sup>228</sup>.

Los programas educativos que se enseñan en la comarca, aunque se inscriban en un programa de “Educación Bilingüe Intercultural”, han sido construidos a partir de los planes educativos elaborados por el Ministerio de Educación de Panamá. El reto es proponer una forma de la educación que recupere los saberes gunas y se impartan teniendo en cuenta el imaginario y la subjetividad a la cual pertenecen. En el momento, el Ministerio de Educación nombra a los maestros y

---

<sup>228</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

determina las directrices de la educación, la cual, según Abadio Green, está en manos de la “politiquería”, es decir, de los intereses políticos del momento y de los gobernantes de turno.

El Ministerio no pide permiso a los caciques para hacer la educación, sino es una orden, tiene que ser así y punto. Llevamos mucho tiempo haciendo propuesta de educación bilingüe intercultural y no hemos podido precisamente, ¿por qué?, porque la educación es política, o sea, la educación es pura politiquería, la educación está en manos de quien va a ser el presidente de la República, cada cuatro años cambian; entonces, en la comarca Gunayala hay directivos, pero los que mandan en la comarca Gunayala la educación no los ponen los caciques, sino el Ministerio, sino el presidente; quién hizo votación por mí, entonces el que me hizo la votación entonces yo lo pongo en mi gente en la Dirección, en lo que llaman la Dirección Provincial, entonces la Dirección Provincial no es de la comarca Gunayala, es del Estado.

Por ejemplo, nosotros hemos hecho una propuesta muy interesante, todos trabajamos en eso, pero los maestros no quieren cumplir y ¿cómo tú lo obligas? Porque los caciques no pagan la educación a los maestros, los paga el Ministerio y el Ministerio muy sutil “sí se puede”, “no se puede”, entonces la formación de los maestros no está en manos de la comarca Gunayala, sino que está en manos del Ministerio de Educación, yo creo que eso es lo que nos está partiendo la historia.

(...) Los que sostienen todavía esa autonomía son los abuelos, son los que están allí, afortunadamente, son los *saglas* que siguen todavía empujando la historia; pero si se murieran todos nuestros abuelos, ¿quién podría realmente retomar esas riendas? Entonces, lo que yo digo es que necesitamos otro Nelecantule y hacer la revolución otra vez, pero la revolución ya no va a ser con las armas, tiene que ser una revolución epistémica, desde la mirada, desde la sabiduría; pero la sabiduría tiene que ser el momento en que realmente cojamos la educación desde nuestras formas de pensar, nuestras formas de educar, todo, para que podamos volver otra vez a las tierras.

Uno de los graves problemas que tiene la comarca es 25 mil personas en la Ciudad de Panamá, están abandonando la comarca; entonces la autonomía está frágil, entonces yo creo que todo el trabajo que hay que volver a hacer es que la gente regrese a las comunidades, de que la tierra esté ahí, y la tierra es la que hay

que trabajar para devolver otra vez las historias, para ver otra vez que realmente se puede vivir en ese sentido, que la educación realmente podamos hablar de nuestra matemática, podamos hablar de nuestros calendarios, o sea, de la lengua de nosotros que es una lengua maravillosa, la lengua gunadule; desde ese lugar comenzar a aprender, sentirnos orgullosos de nuestra cultura (...). Yo creo que la mejor manera para acabar con una cultura es la educación<sup>229</sup>.

### **“An nuedgudi” (estoy viviendo bien)**

Hace mucho tiempo, en Uggubnega, Dubbanega, se reunieron los grandes *neles*, incluso estaban algunos de los abuelos gunas quienes habían acogido al héroe cultural *Ibeorgun*. Al encuentro, llegaron doce *neles*, *Diegun*, *Gubiler*, *Baglibe*, *Balibbiler*, *Wagibler*, *Masardummi*, *Ner Sibu*, *Ologanagungiler*, *Olonagegiryai*, *Olonigdidili*, *Buna Nelegwa Nelegwa* y de uno se desconoce su nombre. Los *neles* se propusieron buscar el pasado y los diversos caminos de *Baba* y *Nana*; cada uno debía conformar una comunidad, ser su *sagla*, y durante un tiempo especializarse en un saber para enseñarlo a la comunidad (Wagua, 2011, págs. 140-143).

*Diegun*, coordinador del grupo, les pidió viajar a las diferentes capas dimensionales de la Madre Tierra, pero les advirtió que no bajaran al octavo nivel “porque en octavo nivel está la maldad, el diablo mismo”. Cuando *Baba* y *Nana* crearon el Universo, “el diablo ya estaba ahí”; él peleó con *Baba* y *Nana* y ellos los lo amarraron en el octavo nivel y le dijeron “si algo pasa, si mis nietos, si mis nietas no obedecen, tú mismo te desatas y asustas a mis nietos, yo no voy a hacer nada que ellos mismos buscaron”<sup>230</sup>.

Pasados seis años, se encontraron nuevamente reuniendo a sus comunidades. Cada uno cantó lo que aprendió. *Diegun*, sobre la realidad del mal y sus efectos en el universo.

*Gubiler*, se había interesado en la vida de las plantas y de los árboles y profundizó en las relaciones del hombre y su medio ambiente *Baglibe*, trató la ética guna y el camino después de la muerte; *Balibbiler*, habló del mar, sus relaciones

---

<sup>229</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

<sup>230</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.



con el hombre y los límites entre el agua dulce y el agua salada; *Wagibler*, se basó en el origen del hombre y la diversidad de pueblos sobre la Madre Tierra, además del comportamiento, la organización y el lenguaje de las aves y sus relaciones con los otros componentes de universo; *Masardummi*, se concentró en la creación de todo lo “que vemos y no vemos”, las huellas de *Baba* y de *Nana* sobre la Madre Tierra y el equilibrio de los componentes del universo; *Ner Sibú*, investigó sobre *Baba*, *Nana* y la creación, además de la muerte, la vida y la plenitud; *Ologanagungiler*, estudió el sol, los astros, la redondez de la tierra, la lucha entre el bien y el mal, el equilibrio del universo, la existencia de otros continentes además de *Abiyala* y predijo la invasión europea; *Olonagegiryai*, estudió los límites de la Madre Tierra, su forma combada y su estructura, analizó la política llevada por los varones de su tiempo, profundizó en el arte, consolidó el uso de algodón y de sus tintes naturales y perfeccionó la mola; *Olonigdidili*, se interesó en las capas profundas de la Madre Tierra, las mujeres en la historia y su papel en la estructura sociopolítica, el ser humano como microcosmos, los componentes del ser humano y la historia de lucha por la Madre Tierra; *Buna Nelegwa Nelegwa*, cantó sobre la capa *negadu*, el cosmos de donde viene la vida, el papel de la mujer en la creación, el significado del arcoíris, la autoridad de la mujer en la estructura social de la comunidad, y, de quien se desconoce su nombre, trató los límites de la Madre Tierra, los glaciares y la neblina, además de las capas que cubren el universo y su papel en la integridad de la Madre Tierra (Wagua, 2011, págs. 145-149).

El cúmulo de saberes gunas han ayudado en su organización comunitaria, a definir sus luchas y reclamaciones, a estructurar sus formas sociales, políticas, económicas y culturales que les permita preservarse como colectivo. En sus concepciones del mundo, el guna vive del momento, y estar bien es poder decir “yo vivo en esta tierra, esta tierra es mía”. Esa concepción, en guna, es la expresión “*an nuedgudí*” (estoy bien) y “*an yergudí*” (estamos bien)<sup>231</sup>.

---

<sup>231</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

Yo puedo hacer lo que quiera en mi tierra, yo puedo ir cuando quiera a pescar, yo puedo ir cuando quiera ahí al campo a cultivar, yo puedo ir a la tierra a buscar mi medicina. Mientras en la concepción no indígena, yo tengo que pagar con una moneda, un dinero, para ir al supermercado, cuando me enfermo tengo que pagar el medico; cuando yo quiero comprar algo, una carne, yo tengo que pagar. Hay un sistema capitalista, diferente a un sistema comunal donde soy dueño de la tierra y puedo hacer lo que quiero porque hago parte de ahí, esa es la concepción guna<sup>232</sup>.

Geodisio considera que “todo lo que existe dentro, debajo de la tierra, son espiritualidades, es nuestra forma, es nuestra vida, el bosque que tenemos es como la farmacia”. Los gunas, por su experiencia de lucha y resistencia, otros pueblos indígenas los han considerado como “los hermanos mayores” de quienes “están aprendiendo a gobernar”<sup>233</sup>. El “buen vivir” para el pueblo guna sería vivir con lo que tienen, principalmente, preservar el *Onmaggednega*, sus prácticas, su idioma<sup>234</sup>.

Ahora, con toda la parte educativa que han metido dentro de la comarca, se ha estado acabando poco a poco, está entrando toda la economía salvaje y la economía individual; pero el hecho de que en una comunidad esté un Congreso, eso salva un poquito, porque en el momento que se termine el cacicazgo, ahí se acabaría todo; a mi manera de ver, eso es lo que nos está sosteniendo la unidad (...). Yo creo que eso es lo que hay que mantener si queremos realmente tener el “buen vivir” que yo siento que todo es posible porque todavía se mantienen las estructuras políticas que tiene el pueblo gunadule<sup>235</sup>.

Como principios gunas para ese “nuevo horizonte de sentido histórico”, Bernal Castillo destaca la importancia de valorar la vida, el medio ambiente y la ecología.

---

<sup>232</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>233</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

<sup>234</sup> Hernández, Alan. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 11 de octubre de 2018.

<sup>235</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

¿Por qué valorar?, porque si tú cuidas, proteges, se mantiene todo intacto; por eso si ves a nivel de la comarca hay bosques, hay mar, todo esto mantiene el mar no vas a ver edificios grandes, no vas a ver, ejemplo, grandes fábricas porque eso desvaloriza la vida, desvalora lo que tú eres, el yo, el ser guna, yo valoro, como dicen los gunas “yo valoro que estoy aquí, estoy presente, yo vivo, convivo con la Madre Tierra, convivo con la naturaleza” (...) Estar presente conviviendo con la Madre Tierra es el valor<sup>236</sup>.

Geodisio Castillo destaca la importancia de tener un plan para la comarca Gunayala. En 2017, por iniciativa del Congreso General de la Cultura Guna, se aprobó retomar las iniciativas de los congresos gunas en el Plan Estratégico 2015-2015, “una herramienta de gestión que permite apoyar la toma de decisiones de los Congresos Generales en torno al quehacer actual y el sendero que deben recorrer en el mañana” (Castillo G. , 2015).

El Plan Estratégico tiene sus antecedentes. En 1987, comenzó con el Proyecto de Estudio para el Manejo de Áreas Silvestres de Gunayala (PEMASKY), conocido internacionalmente porque por primera vez un pueblo indígena ejecutaba una iniciativa ecológica por sí mismo con fondos internacionales. La iniciativa estuvo a cargo de profesionales gunas recién graduados. Inicialmente, “se buscó a ocho profesionales basados en nuestra tradición; dicen que cuando vino a la tierra bajaron ocho hermanos a investigar, a desarrollar y a educar; entonces basados en eso fueron ocho profesionales que buscaron de diferentes campos”. El proyecto estuvo vigente hasta el año 2003<sup>237</sup>.

En el 2000, con el cierre de las bases militares estadounidenses, que financiaban el proyecto, no se pudo continuar el programa y quedó a cargo del Congreso General Guna, pero no se pudo continuar con su ejecución porque no había los profesionales y el Congreso no tenía fondos para sostenerlos. “Al fin insistimos en que es necesario trabajar con un plan estratégico”, entonces, en 2008, los congresos gunas vieron la importancia de hacer un plan que, hasta el 2015, logró

---

<sup>236</sup> Castillo Díaz, Bernal Damián. Testimonio. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.

<sup>237</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

materializarse, con una meta de en diez años (hasta 2025). Cuando se cumplan los 100 años de la Revolución Tule, el 25 de febrero, se espera haber logrado un 70% o 60% de ejecución del Plan<sup>238</sup>.

El plan tiene cinco ejes fundamentales: el primero es gobernabilidad o gobernanza, en el cual se trata el tema de la autonomía desde las prácticas y saberes propios, “el eje uno habla que hay que hacer un cambio estructural o innovar la estructura de los dos congresos”. El segundo eje trata sobre la Madre Tierra, *Nabgwana* en guna, y los recursos que existen; “ahí se habla de revalorar o rescatar las semillas nativas que se están perdiendo”. El tercer eje es la educación y la espiritualidad; “educar dentro del concepto nuestro, como la educación cultural e intercultural bilingüe”. El cuarto eje trata de la medicina tradicional; “cómo la medicina tradicional puede apoyar a la medicina occidental; o sea, como llegar a una confluencia entre los dos tratados, los dos lineamientos”. El quinto eje es economía y producción; “desarrollar los cultivos básicos (...), mejorar el transporte, la posibilidad de que todo el turismo pueda mejorar, más comunitario que privado”<sup>239</sup>.

Aunque el tema de los roles sociales diferenciados de los hombres y las mujeres no es un tema muy tratado por algunos pobladores, algunas mujeres están cuestionando su papel comunitario que en la dirigencia guna ha sido invisibilizado. Briseida Iglesias cuenta que, cuando era niña, su mamá le decía “tú eres una mujer, tienes que esperar a papá que venga y recibir y lavar la ropa y alimentar a papá y cocinar conmigo, y tu recibes a la gente que viene porque tú eres mujer”. Cuando fue creciendo, su madre la envió a escondidas de su padre a la escuela cuando él se iba a trabajar para los estadounidenses a cargo del Canal de Panamá; ella le decía “tu papá no te va a ver, entonces ve a la escuela por lo menos quiero que sepas escribir y entender”. Briseida aprovechó que su madre y su abuela la enviaban a estudiar y cuando su padre se enteró, no pudo hacer nada, aunque ella no tuvo la opción de hacer educación secundaria<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

<sup>239</sup> Castillo, Geodisio. Testimonio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.

<sup>240</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

El rol de la mujer, viendo eso, pregunto a mi maestro “en *babigala*, o sea, en la biblia sagrada, dice ‘la mujer y el hombre tienen equilibrio, Dios hizo al hombre y la mujer, los dos tienen que trabajar en una sociedad dentro del pueblo guna; y ahora, ¿por qué ustedes mismos cambiaron su historia?, ¿por qué ustedes mismos dicen que la mujer no tiene derecho, si somos pares, si el equilibrio está en el universo, tú y yo, como hombre y mujer? (...); ustedes quieren coger de cuando colonizaron, cuando llegaron los españoles, son machistas, hay que llevar al hombre”.

Si busco la historia de *Nanaolonagwigwigiriyai*, *Buna Nelegwa Nelegwa*, esas grandes mujeres que lucharon al lado de los hombres, los dos trabajaron, no el hombre trabajó solo, porque ellos solo mandaban. Obsérvalo ahora como están los *saglagan* en la hamaca, no hay mujer, y yo molesto mucho a mi maestro, yo le digo “maestro, un día voy a estar en esa hamaca”. Y él contesta “sí, sí”. Yo puedo estar, si el día de mañana yo ya estoy preparada para cantar, yo estoy preparada de todo; tú me dices “Briseida lista”, si yo ya estoy lista, ponme en la hamaca porque la mujer tiene derecho como *sagla*, como cacique; mándame a cacique, yo puedo estar en cacique, yo puedo llevar a la comunidad diferente al hombre porque la mujer es la que sabe más la naturaleza; el hombre hace las cosas, pero la mujer puede manejar a este *Abiyala* con amor, porque nosotros sabemos amar la misma tierra; entonces me dice “Briseida tu no vas a estar en cacique, no, no”; por qué, me tienen miedo, yo puedo ir y poner como cacica. Él dice, “no Briseida te necesitamos aquí para hablar con la gente”<sup>241</sup>.

Briseida ha manifestado que el rol de la mujer es importante dentro de la sociedad ya que las grandes madres gunas han luchado con los hombres. Cuando llegó *Olonagwigwigiriyai*, también hubo corrupción entre los *nelegan*. Ella se levantó, estaba *Wagibler* en la hamaca y ella le dijo: “*Wagibler*, bájate de esta hamaca, yo me pongo, tú no sabes llevar a mi comunidad”. Él se levantó, le dio el puesto a *Olonagwigwigiriyai*. Ella ha sido la primera y única mujer que puso en su lugar a los hombres corruptos<sup>242</sup>.

---

<sup>241</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

<sup>242</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

Me estoy dando cuenta que sí ahora están permitiendo que la mujer participe en el Congreso, que participe en lo sociopolítico, en la comunidad. Si la mujer no está, el hombre no puede llevar el equilibrio del universo, el equilibrio dentro del hogar. Yo, en la casa como padre de familia, tengo que poner también en orden como madre, como mujer, poner en orden lo que veo “eso es malo”; él y yo tenemos que coordinar, si hay discusión, discutimos, pero arreglamos; yo no gano, tú tampoco, entonces nosotros dos llevamos dentro de la casa cuál es el mal que hay adentro, llama la atención a su hija, yo también llamo atención, vamos a regañar los dos, yo no voy a regañar sola, hazlo tú también, no me eches la culpa solo a mí. Eso se llama equilibrio, coordinar dentro de la casa, eso es lo que tiene que hacer la comunidad. Y ahora, con el tiempo, se está participando como mujeres dentro del Congreso<sup>243</sup>.

Se puede considerar que en las poblaciones gunas se hace evidente un patriarcado, si se mira desde la definición que da Aura Cumes (s. f.) como “un sistema de dominio en que mediante un conjunto de relaciones sociales los hombres asumen y les es otorgado el control político, económico, cultural y moral de una sociedad” (pág. 2). En este sentido, al analizar la administración del poder en sus diferentes órdenes —político, económico, social y cultural—, tanto desde lo más pequeño como comunidad hasta lo más amplio como comarca, es evidente que la dirigencia y la autoridad está a cargo de hombres bajo la figura de los *saglagan* y *sagladummagan* —aunque en los relatos históricos y fundacionales se habla de mujeres *saglagan*, al momento de realizarse esta investigación toda la dirigencia guna es masculina—; por su parte, las mujeres asumen roles domésticos como administradoras del hogar y los recursos que lo configuran; pero esta administración no trasciende lo doméstico.

Si se hace una revisión de los relatos fundacionales, la creación se le debe a dos deidades, *Baba* y *Nana*, hombre y mujer, desde su paridad y dualidad de pensamiento. No es fácil rastrear si la jerarquización de los hombres sobre las mujeres es precolonial o si es una herencia del proceso de dominación de la colonización europea y desentramarlo, posiblemente, no lleve precisamente a una redistribución de roles entre mujeres y hombres o a una descolonización del “sexo-

---

<sup>243</sup> Iglesias, Briseida. Testimonio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.

género”; lo que sí es evidente es que los gunas, más desde los procesos de emancipación internos iniciados por las mismas mujeres de esta población, quienes están cuestionando sus posiciones dentro de la comunidad y la necesidad de vislumbrar las formas de reorganización social y resignificación de los roles, está llevando a la comunidad a cuestionarse y a buscar las formas de resignificarse; no es un tema primordial dentro de los asuntos comunitarios, pero está comenzando a tener un lugar en las discusiones comunitarias.

Como señala Cumes (s. f.), los pueblos indígenas deben dialogar con el pasado, la historia y la memoria propios para construir lo que quieren; “un proceso de liberación pasa por un conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en la esfera del pensamiento con el fin de describir, justificar y elogiar la acción a través de la cual ese pueblo ha creado y se ha mantenido vivo (pág. 17).

Para fortalecer el direccionamiento de la comarca y apostarle a preservar el ser guna, Enrique Inaddoy cree que es tiempo de que los dirigentes presenten una propuesta más madura a la comunidad; pero si no la hay, se debe empezar por asumir. “Hay que ser *sagla*, hay que ser *argar*, hay que ser *suwaribed* para poder cambiar”. Quienes tienen cierta conciencia, deben tomar la iniciativa para conducir el camino que como comarca Gunayala se desea. Los mayores aún tienen la tarea de orientar más cuando “los jóvenes, los niños no lo van a hacer porque hay otro entorno, unos asimilados, otros la escuela lo asimila, otras ideas los asimila”<sup>244</sup>

El hecho de tener un territorio es una ganancia que pocos pueblos tienen; el territorio, el mar. En la comarca Gunayala una de las grandes evidencias de la riqueza es el ser un pueblo cohesionado; los *saglas* continúan manteniendo un papel importante dentro de las comunidades en toda la comunidad Gunayala; además, que todos estén de acuerdo con tener tres sabios naturales para hablar de la cultura y tres sabios para la interlocución con el Estado, es una ganancia que no se encuentra en muchos pueblos. Perfectamente el “buen vivir” funciona en muchas comunidades; vivir de la naturaleza, vivir del mar; la autonomía a nivel de territorio hace cosas maravillosas dentro de un país<sup>245</sup>.

---

<sup>244</sup> Inaddoy, Enrique. Testimonio. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.

<sup>245</sup> Green Stócel, Abadio. Testimonio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.

La comarca Gunayala, como territorio de los tules, es una gran casa que resguarda una forma de vida, una percepción del mundo y una lucha en defensa de la Madre Tierra. En esa gran casa de los gunas se vive en un presente que permanentemente transita por el pasado y resignifica el futuro. En Gunayala cabe toda una forma compleja de organización social, política, económica y cultural, basada en un cúmulo inmenso de saberes, prácticas y resistencias con un significado y un sentido que se canta en los *Onmaggednega* por el *sagla*, quien en sus versos renueva los viajes de los sabios a “las capas dimensionales de la Madre Tierra y la diversidad de elementos que componen el universo”, experiencias compartidas con todos los miembros de la comunidad por la guía y orientación del *argar* y custodiadas por los *suwaribgagan*.

Es tiempo de mirar hacia esas grandes casas que hay en América Latina y en el mundo y, si sus poblaciones lo permiten, conocer su interior para aprender y buscar “otros” significados, otras “utopías” y “otras” formas alternativas de habitar un mundo que día a día es depredado para sostener y perpetuar un sistema global moderno-colonial capitalista que se inserta en todos los rincones del planeta y no han permitido vislumbrar un futuro distinto a una “distopía”.

Gunayala es un imaginario en resistencia y una memoria y unos saberes que luchan para no desaparecer. Es una subjetividad reservada para los gunas que se abre al mundo y se une a otras voces para decir que sí hay alternativas para restituir la armonía en la Madre Tierra y es una fuerza que continuará movilizándose y resistiendo hasta el día que en los *Onmaggednega*, de todos los territorios gunas, los *saglagan* dejen de cantar en la hamaca.







**Imagen 29.** Navegar en el río (septiembre de 2018)



## Conclusiones

Este ejercicio investigativo se preguntó por el territorio desde dos puntos esenciales: sus significados alojados en un imaginario específico, en este caso, el guna, y la habitación del mismo por la comunidad mencionada. En síntesis, se intentó reconocer lo simbólico y lo material que implica la territorialización como ejercicio base para sustentar la existencia de una población indígena. Como una posible respuesta al interrogante se definió al territorio como una categoría esencial y fundamental para la configuración de una subjetividad y una identidad, así como el motivo para luchar por la preservación de un espacio en específico (y no otro) como sustento de la vida colectiva.

Se apela a lo “colectivo” y “social” porque, aunque los individuos tienen capacidad de acción y son importantes en la configuración de imaginarios, memorias y saberes, en el relacionamiento y los intercambios con otros individuos para una identificación como parte de un grupo social, la subjetividad cobra vida inmaterial para perpetrarse y materializarse como un ejercicio comunitario de expresión de la vida; es decir, de territorialización.

La población guna, a pesar de su subjetividad haber sido permeada por los procesos de colonización y de integración al sistema moderno-colonial capitalista, en su trasegar histórico y en lo que se puede identificar en su subjetividad (imaginario, memoria histórica y saberes no científicos) —teniendo en cuenta que esta investigación tiene la limitación que se hace a partir de una subjetividad externa— la base para resistir y proteger su territorio es la reciprocidad, que va más allá de un ejercicio de “yo te doy y tú me das”, para ser un permanente proceso de intercambio en busca del bienestar colectivo, con un principio de respeto de la Madre Tierra y de todos los elementos humanos y no humanos, materiales y

espirituales, que hacen posible la vida, la existencia y la expresión colectiva de una forma de habitar el mundo.

El territorio es, entonces, fundamental al momento de pretender acercarse a un colectivo social y, aunque se pueden considerar algunos parámetros generales para orientar el intento de darle un significado, cada experiencia territorial, en particular va a remitir a unas respuestas muy específicas orquestadas por un ejercicio subjetivo de apropiación, así como a un ejercicio intersubjetivo de intercambios —siempre se va a entrar en diálogo con otros marcos subjetivos— que van a llevar a identificar los elementos que se asocian a una experiencia territorial en específico. Para el caso guna fue esencial reconocer sus procesos de lucha y resistencia, así como su ejercicio de autonomía, de mercado turístico, de prácticas agrícolas, de ejercicios espirituales, de espacios colectivos, de prácticas secretas, de universos divididos, entre otros factores que corresponden única y exclusivamente a la territorialización guna, que para otros marcos subjetivos va a tener distintos elementos esenciales dados por la experiencia misma.

Investigar la subjetividad de un colectivo social o algunos de sus elementos (imaginario, memoria histórica, saberes) se convierte necesariamente en una pregunta por el sentido mismo de la existencia para la identificación desde las relaciones de poder. El imaginario, aunque tiene un nivel individual, es ante todo una construcción colectiva para significar y representar el mundo y, a partir de ahí, habitarlo. El imaginario no actúa solo, se complementa con la memoria histórica y los conocimientos (saberes científicos y no científicos) en un proceso simultáneo para generar una subjetividad que, en sí, va a ser el marco para determinar unas formas de la existencia.

El imaginario, así como la subjetividad y los demás elementos que la componen, se van configurando y reconfigurando constantemente a partir de los procesos de existencia y de relacionamiento con otros marcos de referencia para habitar el mundo. Las subjetividades, cada una de ellas en sus posibles formas, van a estructurarse en una red compleja de símbolos, valores, posturas, ideologías y creencias en una disputa constantemente con los elementos que las interpelen como lo son los diferentes elementos presentes en la realidad, así como la

interacción con otras subjetividades. En este sentido, las subjetividades tienen sus formas de autorregularse y protegerse; es decir, generan sus mecanismos de defensa y de poder que les permitan resistir y defenderse de esos agentes que las ponen en riesgo, así como de las otras subjetividades que, como portadoras de “verdades”, van a buscar imponerse y dominar sobre otras, ya sea interpelándolas, transformándolas, sometiéndolas o destruyéndolas.

En América Latina, las poblaciones indígenas han generado sus subjetividades (imaginarios, memoria histórica y saberes) a partir de sus propios relacionamientos con los elementos del mundo en los espacios y escenarios que han habitado desde tiempos antiquísimos, mucho antes de la colonización europea. Con el “Descubrimiento de América”, esas subjetividades fueron sometidas a formas del poder colonial, que, primero, hizo uso de acciones violentas y, posteriormente, acciones subjetivas, como lo fue la racialización de las poblaciones del mundo, otorgándosele a las poblaciones “indias” halladas en América el lugar de inferiores, al igual que a los “negros”, en contraposición a lo “blanco-europeo” que fue configurado como superior (Quijano, 1999).

Esa hegemonía de occidente y sus formas de organización política, económica y social se han expandido de forma perversa por todo el planeta, pero desde lugares diferenciados, donde la acumulación del capital avanza en los centros hegemónicos de poder en beneficio, principalmente, de una élite político-empresarial, en detrimento de las condiciones de vida de las demás poblaciones del mundo. Se configuró un sistema de mercado global moderno-colonial capitalista que ha mantenido un colonialismo y un poder colonial que se adapta constantemente a los cambios y los deseos mundiales para penetrar todos los espacios de la vida, incluso, proyectándose como la única alternativa posible para el intercambio y el relacionamiento.

Frente a la crisis mundial en la cual se ha insertado todo el planeta en beneficio de un mercado global capitalista, incluso evidente en la actualidad con el avance paulatino en América Latina hacia Estados inestables, en crisis, en represión y en conflicto, mirar hacia las poblaciones indígenas del continente se convierte en

un ejercicio de búsqueda de alternativas para otros mundos posibles que brinden una nueva esperanza a la humanidad.

Al indagar por los “mundos indígenas” en América Latina, no se puede buscar en ellos un imaginario o una subjetividad pura; pretender hacerlo sería negar el sometimiento al poder colonial y la desaparición de muchas poblaciones que no resistieron. Aun así, en esas subjetividades que sobreviven a pesar de haber sido colonizadas, que resistieron y que constantemente se movilizan reclamando un lugar para su autodeterminación, se vislumbran posibilidades “otras” de habitar el mundo. No se les puede cargar la responsabilidad de la crisis mundial y mucho menos su solución; tampoco se puede caer en esencialismos y generalizaciones, pero en sus imaginarios, memoria histórica y saberes se puede buscar caminos alternativos para salir de esta crisis que cada vez se recrudece más.

Los gunas han subjetivado el territorio que han llamado Gunayala (Panamá), además de los diferentes espacios que en su proceso de sobrevivencia, defensa y adaptación han habitado. Esta población indígena ha resistido, históricamente, a diferentes procesos que constantemente los ha llevado a defenderse y a defender su territorio de otras poblaciones indígenas, de las enfermedades de la selva tropical, de los intentos de sometimiento de la colonización, de los proyectos integracionistas a una identidad nacional de los Estados colombiano y panameño y de los intentos por llevar actividades extractivas de recursos naturales en sus territorios. Ahora, la lucha que enfrentan es contra un sistema moderno-colonial capitalista que se impone violenta y subjetivamente.

Al llevar a los gunas interrogantes en torno a sus formas particulares de significar el mundo y la vida en lo que han llamado Madre Tierra, *Ologwadule*, *Nabgwana...*, necesariamente se remite, también, a cuestionar las relaciones con el “otro”, el diferente, el *waga* y, en ese intercambio hay tensiones, encuentros, desencuentros y, sobre todo, relaciones de poder.

Durante las entrevistas realizadas a gunas, en ocasiones se remitieron a comentarios en torno a la percepción de la población panameña “no-indígena” para descalificar a lo indígena, desde una visión general, o “lo guna” específicamente. Ver acciones cooperativas o colectivas, como mantener una unidad familiar o

comunitaria, contradice los principios de la “individualidad” capitalista. Cada sujeto debe ser autónomo y debe tener la capacidad para auto-sustentarse; lo comunitario contradice los principios de la propiedad privada. Para los gunas, desde su visión como sujetos colectivos, lo que es de un miembro de la comunidad puede estar al servicio de todos y es solo una entre tantas manifestaciones que no son funcionales para el sistema capitalista y que deben ser reprimidas, al hacer evidente que sí es posible otra realidad y otra forma de habitar el mundo, donde todos tengan espacio y posibilidad para la realización individual, pero ante todo, dentro de un colectivo más amplio que lo resguarda y desde el cual se identifica.

En la identidad nacional, en el ejercicio político del Estado y en las prácticas de las diferentes poblaciones ciudadanizadas panameñas todavía se expresa y se reproduce una lógica colonial. Lo “indígena” hace parte de la identidad, pero desde lo “inferior”, lo “bárbaro” y como un problema que aún no se ha podido superar. Se construyen discursos desde las élites políticas nacionales en pro de la “causa indígena”, que finalmente reproducen estereotipos folklóricos y la necesidad de tomar decisiones por ellos, mientras se ocultan intereses por los recursos naturales en sus territorios y la desaparición de esos nichos que cuestionan la política nacional. Es, en sí, la reproducción de una colonialidad y un poder colonial disfrazado, configurando una subjetividad al servicio de un sistema global moderno-colonial capitalista presente no solamente en Panamá, sino que también se puede rastrear en la cotidianidad de las poblaciones nacionalizadas en diferentes Estados de América Latina.

Gunayala es un territorio colectivo “autónomo”, entendiendo que la autonomía no tiene una sola forma de configurarse y definirse, y esa autonomía les ha permitido la autorrealización de sus formas particulares de vida con una organización social, política, económica, cultural y espiritual articuladas a un proceso ancestral que en nuestros días se resiste a desaparecer. Los gunas viven Gunayala como una gran casa donde comparten y viven varias comunidades gunas y es una de las casas entre las seis grandes casas gunas (Gunayala, Madungandí, Wargandi, Daggargunyala, Maggilagundiwala, Ibggigundiwala) que conforman la



gran nación Gunadule aun cuando están separados en dos Estados diferentes (Panamá y Colombia).

No se pueden negar los avances legislativos en torno al reconocimiento de la diversidad étnica y cultural y la autonomía de los territorios colectivos para los pueblos indígenas; pero la voluntad política de Estados, en muchos factores, precarios y subordinados a los centros hegemónicos de poder, aún ponen en riesgo, desde diferentes frentes, la existencia de esas “otras” formas de habitar el mundo que tratan de contradecir al sistema de mercado mundial moderno-colonial capitalista y más si se oponen a que accedan a los recursos naturales que resguardan, los cuales podrían ser utilizados en beneficio del capital.

Continúan muchas preguntas abiertas; por ejemplo, ¿cómo debe entenderse la autonomía, en este caso, por el Estado panameño, en procura de garantizar la autodeterminación de los pueblos indígenas en condiciones dignas? Se apela a la dignidad porque es una responsabilidad del Estado el garantizar condiciones dignas para la vida, desde una defensa de los derechos humanos, para todas las poblaciones que gobierna. Aunque desde las declaraciones de autonomía se establezca una forma “especial” de relacionamiento, en este caso con las poblaciones indígenas, la soberanía no ha dejado de estar en manos del Estado y las relaciones políticas aún se dan bajo una estructura normativa amparada por una constitución y, los pueblos indígenas, como “ciudadanos” desde una condición especial, deben, además, ser parte del colectivo que toma decisiones en esa construcción de “país” y ante las acciones que ponen en riesgo la convivencia de todos los colectivos que conforman ese Estado.

Otras preguntas serían ¿cuál debe ser el rol del Estado al reconocer la autonomía de comunidades étnicas?; ¿cómo potenciar el reconocimiento de los derechos humanos de todas las poblaciones contenidas en un Estado que reconoce la autonomía de comunidades étnicas?; ¿cuál debe ser el modelo de justicia dentro del Estado, más cuando en las concepciones de los pueblos indígenas el control social tiene sus propias formas de autorregulación y otros patrones para juzgar?; ¿cómo se debe reestructurar el aparato normativo del Estado para, desde sus cartas constitucionales, reconocer la diversidad étnica y cultural?; ¿cómo lograr una

igualdad política para las comunidades étnicas?, ¿cuál debe ser el pacto ético-político entre los colectivos que configuran el Estado? ¿cómo renovar el “pacto social” de tal forma que todos los colectivos dentro del Estado dialoguen como pares?; ¿cómo descolonizar las formas políticas, económicas y sociales que permitan la autorrealización de las subjetividades dentro del Estado?

Son muchas preguntas que surgen ante una crisis inminente que está poniendo en riesgo las condiciones de vida planetaria y que darles respuesta implicaría cuestionar un sistema mundial amparado en un aparato hegemónico mundial de poder. Al ser la crisis del sistema moderno-colonial capitalista una problemática que afecta a todos los que habitamos el planeta, las alternativas deben surgir desde acciones colectivas; hay que desmontar el modelo promovido por el libre mercado que se ha inventado necesidades y promueve el consumo como única fuerza posible para la satisfacción de intereses personales a través de la privatización, sin importar la destrucción de las condiciones de vida de los demás.

El “pacto social”, como hasta ahora se ha dado, es tiempo de cuestionarlo y, en ese sentido, hay que dismantelar la estructura del Estado para renovarla, más cuando sus modelos políticos, económicos y sociales le apuestan al fortalecimiento de una unidad nacional en una identidad monocultural; la represión es el mecanismo de control, haciendo del Estado un agente al servicio del mercado; la soberanía nacional es una forma de administración del territorio que permite concesionarlo al servicio de intereses particulares en detrimento de los colectivos sociales que debería proteger.

Hay que potenciar las colectividades, el cooperativismo, la reciprocidad y la solidaridad desde una apuesta de “buen vivir” y nuevo horizonte de sentido; pero esas búsquedas deben ser encaminadas al reconocimiento del otro como distinto para la coexistencia de colectivos sociales heterogéneos, pero pares para entablar el diálogo para la renovación de la sociedad.





**Imagen 30.** Navegar en el mar (septiembre de 2018)



## Epílogo. Cartografía de Gardi Sugdub (Gunayala)

Como parte del trabajo de campo, en la escuela de la comunidad Gardi Sugdub se llevó a cabo un ejercicio de cartografía con jóvenes que cursan noveno y décimo grado. El objetivo de la actividad es, a partir de la representación gráfica, la generación de definiciones a conceptos y la asociación de significados a lugares y elementos representados en un mapa, reconocer subjetividades asociadas al territorio.

### Definiciones

**Autonomía:** “Es el liderazgo de grupo o comunidad que tiene un hombre” (Anthony López).

**Comunidad:** “Una comunidad es linda, las personas amables” (Idoyboth Fernández). “Es un pueblo en el que vivimos” (Edilson Montolla). “Es aquellas personas o grupos de personas que viven en esa área” (Edwin Méndez). “Cuidan de nuestra comunidad para que esté limpio, sin basuras” (Edilia Morris). “Lugar donde habita solo un grupo que no conforma más de 3.000 habitantes (Anthony López). “La comunidad es para vivir las personas con sus familias” (Laurentino González).

**Conocimiento:** “Conocer algo de una cosa” (Edwin Méndez). “Los gunas enseñan a sus niños lo que es el conocimiento para que los niños crezcan y enseñen a sus hijos” (Edilia Morris). “Es saber algo sobre ya sea un lugar o

sobre cualquier cosa” (Anthony López). “Conocer la otra persona” (Yagdar Méndez).

**Economía:** “Se define también como dinero. Produce diferentes tipos de activos y pasivos” (Anthony López). “La economía de los gunas son: dulemassi (comida del tule), arroz, guineo” (Anthony López).

**Guna:** “Ser guna es maravilloso” (Idoyboth Fernández, Glenizabel Harrington); “sus islas, sus tradiciones, sus costumbres y mucho más es orgullosa tener una tierra como Gunayala, poner sus molas, sus chaquiras y otros” (Idoyboth Fernández). “Son grupos étnicos que están ubicados al noreste y tiene su propia tradición, costumbre” (Edwin Méndez). “Los gunas somos como educan a los niños para que no boten basuras en las calles u otros lugares que no conocen” (Edilia Morris). “Tiene una relación con los gunas que significa hombre nativo de Gunayala” (Anthony López). “Los gunas son los indígenas que están ubicados en archipiélago” (Laurentino González).

**Imaginario:** “Podemos imaginar los que nos guste soñar. Nuestras metas, alcanzar nuestros sueños, lograr lo que queremos ser y podemos lograr” (Idoyboth Fernández). “Es algo que los seres humanos piensan que ven pero no existe, no lo pueden tocar, solamente es una imagen en su mente” (Anthony López).

**Individuo:** “Es una persona que pertenece a un tipo de actividad en la que se comprometió” (Anthony López).

**Madre Tierra:** “Es nuestra linda montaña” (Edilson Montolla). “La naturaleza” (Anthony López).

**Poder:** “Poder es cuando una persona tiene la capacidad de líder en una comunidad o a otros” (Idoyboth Fernández). “Poder es cuando tú mismo piensas que eres invencible” (Edilson Montolla). “Tener la autorización de todas las cosas” (Edwin Méndez). “Es tener una habilidad que lo hace fuerte o algo anormal” (Anthony López).

**Saber:** “Es cuando tú sabes algo” (Edilson Montolla). “Es la capacidad de obtener información a través de cualquier tipo de comunicación y poder mantenerlos en nuestro aprendizaje” (Anthony López).

**Sagrado:** “Son lugares que debemos respetar” (Edwin Méndez, Edilia Morris). “Es la misma creencia de algún tipo de cultura; lo que es sagrado para ellos, le tienen respeto” (Anthony López).

**Territorio:** “Tener tu propio territorio es lindo” (Idoyboth Fernández, Glenizabel Harrington). “El territorio es cuando el lugar es tuyo” (Edilson Montolla). “Donde todos los seres vivos viven o habitan” (Edwin Méndez). “Es un lugar que le pertenece a alguien o una familia, es un lugar pequeño o grande” (Anthony López). “Que nuestro hogar quede en un territorio para hacer hogar” (Yagdar Méndez).

**Tierra:** “Tener tu propia tierra es lindo” (Idoyboth Fernández, Glenizabel Harrington). “La tierra es donde nosotros vivimos en ella” (Edilson Montolla). “Donde todos los seres vivos estén habitados” (Edilia Morris).



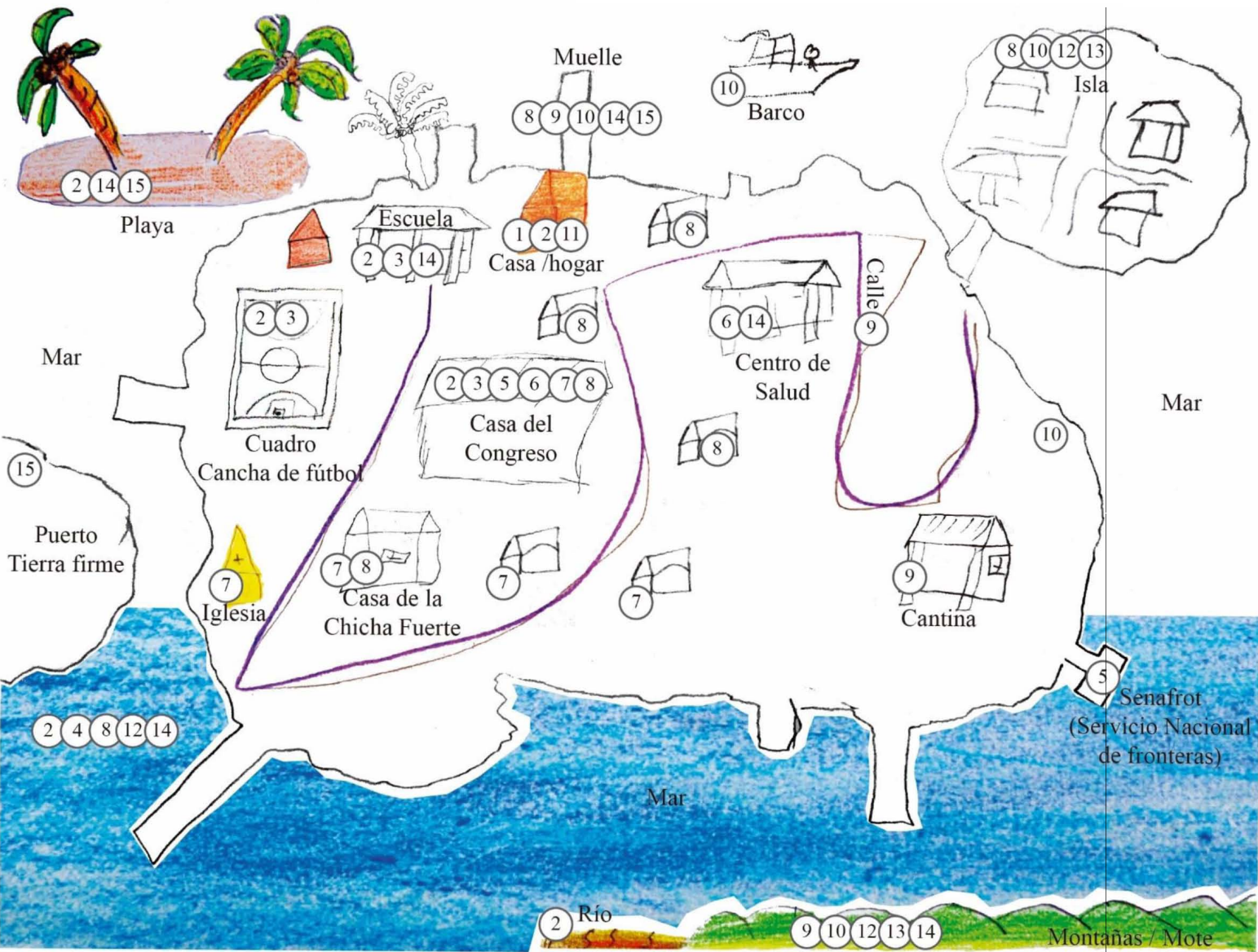


Figura 6. Mapa de Gardi Sugdub según representación de jóvenes

## **Convenciones**

- 1. El hogar:** “Es mi hogar porque vivo ahí con mi familia. Está conformado por 3 cuartos y una sala. Tiene un espacio de 8 metros de largo y ancho y una altura de 8 pies. Vive mi familia, mis padres y hermano” (Anthony López). “El hogar es un lugar muy bonito porque allí te puedes comunicar con los seres queridos. Los espacios que tiene mi hogar son mi cuarto donde estudio, la cocina. Ahí vivimos mi abuela, mi papá y yo” (Edwin Méndez). “Porque allí vivimos” (Edilia Morris). “Porque es para vivir con su familia. Construido a las personas que van a vivir” (Laurentino González). “El hogar es un lugar donde vivimos todos juntos. El hogar tiene espacios donde viven madres, padres, tíos(as), abuelas, abuelos, hermanos(as) y toda la familia nuclear” (Idoyboth Fernández). “Porque yo vivo ahí. Es grande, suficiente, mi familia” (Edilson Montolla). “Para vivir con mi familia” (Yagdar Méndez).
- 2. Los lugares de disfrute, la diversión y la felicidad:** “Porque me divierto y paso buenos tiempo con mis amigos y familia. Está el mar, la playa, el cuadro de fútbol, un río rápido donde pasamos el tiempo. En la playa se puede bañar, bucear, ver corales, pasar tiempo en la playa. En la cancha juego fútbol, me divierte jugar fútbol. En el río me baño, juego con mis amigos porque me divierto” (Anthony López). “Porque allí puedo hablar (conversar) o intercambiar ideas con los amigos” (Edwin Méndez). “Porque me hace feliz, hay amigos, divertirme con mis amigos(as). Me gusta porque las arenas son blancas y con muchos cocos y palmeras” (Edilia Morris). “Porque nos da aire fresco y también jugar baloncesto” (Laurentino González). “Son lugares que nos gustan mucho y son lindos” (Idoyboth Fernández). “Porque yo juego ahí. Deportes, jugar conversar. Porque me hace feliz y divertir” (Edilson Montolla). “Con mi familia, mamá, papá, hijo(a), tía(o), etc.” (Yagdar Méndez).
- 3. Los lugres para aprender, para el intercambio de saberes:** “En la escuela aprendo diferentes tipos de conocimiento que se intercambian en clase”

(Anthony López). “Educar bien a los hijos. Respeto (valor)” (Edilia Morris). “Porque las cosas que yo no sé, siempre me las enseña y me cambia de jugar” (Laurentino González). “Todas las materias. Ser amable, respetar, etc.” (Edilson Montolla). “Respetar a mi mamá, trabajar y cuidar el hogar” (Yagdar Méndez).

- 4. Los espacios que no le gustan:** “Porque allí están las personas que ofrecen cosas que no debes hacer” (Edwin Méndez). “Porque hay personas que hablan mucho de otros y critican” (Edilia Morris). “Para ver las montañas, los pájaros y los peces” (Laurentino González). “Por estos lugares tienen las cosas que no nos gustan, las personas malas que quieren hacer daño a nosotros como personas. Hay maleantes que nos pueden hacer daño” (Idoyboth Fernández).
- 5. Los espacios donde se concentra el poder y la autoridad:** “En el Congreso se encuentra el cacique o *sagla* de la comunidad. Senafront, ellos son la autoridad fronteriza” (Anthony López). “La Casa del Congreso, está representado por el *sagla*” (Edwin Méndez). “El Congreso, la Junta, la *sagla*” (Edilia Morris). “La Casa del Congreso. Son los *saglas*, *suwaribed*, y *argar*” (Laurentino González). “El lugar que tiene poder es la Casa del Congreso y los *saglas* tienen el derecho de cuidar la comunidad” (Idoyboth Fernández). “El Congreso, la Junta, Dirección (de la escuela). Los líderes del pueblo” (Edilson Montolla). “En la Casa del Congreso. Respetar a los *saglas* y *suwaribed*” (Yagdar Méndez).
- 6. Los lugares para sanar heridos y enfermos, donde se salva la vida:** “El centro de salud. Los doctores” (Anthony López, Edilson Montolla). “El centro de salud, la Casa del Congreso. Los sanadores son personas que tienen la capacidad de sanar o curar algún tipo de enfermedad”. “El centro de salud, los doctores y los que saben medicinas” (Edilia Morris). “Aquí las comarcas tienen sus propios curanderos que sanan a las personas que están enfermas” (Idoyboth Fernández).

- 7. Lugares sagrados:** “Son lugares sagrados porque marcan nuestra tradición más importante. En la chicha fuerte hacemos un brindis de toda la comunidad” (Anthony López). “Son lugares que debes respetar porque allí hay personas que claman a papá Dios para pedir algo como la salud, la educación y otros” (Edwin Méndez). “Porque ahí me enseñan la palabra de Dios” (Edilia Morris). “La casa de Congreso” (Laurentino González). “Porque ahí alaban a Dios. Los pastores cantan, oran, etc.” (Edilson Montolla).
- 8. Lugares para que se encuentre la comunidad:** “Reuniones y fiestas” (Anthony López). “Hacen danza” (Edilia Morris). “Los *saglas* se encargan de estos lugares” (Laurentino González). “La comunidad hace reunión antes de los que vengan a las comunidades para avisar a todas las personas” (Idoyboth Fernández). “Reciben los visitantes y le dan comida, etc.” (Edilson Montolla).
- 9. Lugares a los cuáles no se debe ir:** “Animales salvajes” (Anthony López). “Hay muchachos que violan y que fuman. Lo llevan a otro lado” (Edilia Morris). “Porque hay muchas personas que toman; si alguien va a ese lugar, le pegan” (Laurentino González). “Cuando las personas se bañan en el mar” (Yagdar Méndez).
- 10. Donde están las personas peligrosas:** “Toman y fuman” (Laurentino González). “Las personas peligrosas quiere decir que violan y hacen daño a las personas” (Idoyboth Fernández). “Matan a las personas y fuman” (Yagdar Méndez).
- 11. Donde están las personas confiables:** “Súper bien, son mis padres” (Anthony López). “Las personas confiables te ayudan en las buenas y en las malas. Son la familia” (Edwin Méndez). “Nuestras familias” (Edilia Morris). “Las personas confiables son mi papá y mi mamá” (Laurentino González, Yagdar Méndez). “Algunas personas se comportan bien y son muy amables y agradables” (Idoyboth Fernández).

**12. Los lugares que se deben cuidar:** “Está la fauna de la comarca Gunayala y la flora” (Anthony López). “Hay muchas cosas que debemos cuidar. En estos lugares debemos cuidar la naturaleza” (Edwin Méndez). “Hay basuras. Porque hay que eliminar las basuras que tiran las personas” (Edilia Morris). “Es una isla pequeña y no hay muchas cosas para tomar y comer” (Laurentino González). “Mi casa” (Edilson Montolla). “Cuidar a mamá, papá y los abuelos(as)” (Yagdar Méndez).

**13. Los lugares que eran de la comunidad y se han perdido:** “Había peleas con otras personas porque no los cuidaban bien” (Edilia Morris). “Vivían las personas, pero se fueron a la ciudad y lo quemaron” (Laurentino González).

**14. Los lugares para trabajar:** “Trabajan de guía, motorista, marinero, encontrando cosecha” (Anthony López). “El turismo aquí en el sector Gardi es uno de los trabajos que está creciendo la economía” (Edwin Méndez). “Trabajos de turismo, de guía” (Edilia Morris). “Trabajan en la cabaña y restaurante” (Laurentino González). “Necesitan cocineros, cajeros, todo eso” (Edilson Montolla). “Trabajo de padre que se fue al monte” (Yagdar Méndez).

**15. Los lugares para el intercambio y el comercio:** “El turismo, sol y playa. Los vendedores de diferentes productos. Son los dueños de la playa y de los transportes turísticos. Los turistas son los que compran” (Anthony López). “Se comercializa con personas buenas, nuestras familias, los turistas” (Edilia Morris).



**Imagen 31.** Ejercicio de cartografía en Gardi Sugdub (octubre de 2018)



**Imagen 32.** Cacao en San Ignacio de Tupile (octubre de 2018)

## Referencias bibliográficas

- AECID. (s. f.). *Programa de Educación Bilingüe Intercultural en los territorios Guna de Panamá (Programa EBI-Guna) Nan Gaburba Oduloged Igar*. Obtenido de AECID: <https://aecid.org.pa/programa-de-educacion-bilingue-intercultural-en-los-territorios-guna-de-panama-programa-ebi-guna-nan-gaburba-oduloged-igar/>
- Alzate Gallego, A. (2011). Santa María de la Antigua del Darién: un enclave español en el Darién colombiano del siglo XVI. *Estrat Crític*, 1(5), 352-358.
- Anderson, B. (1983/1991). *Imagined ommunities: Reflections on the Origin and Spread of Naionalism*. New York: Verso.
- Aquino Moreschi, A. (2013). La subjetividad a debate. *Sociológica*, 28(80), 259-278.
- Arenas, L. C. (2016). La Nación Cuna y la independencia de Colombia y Panamá (1819-1821). *Historia 2.0*, VI(12), 80-103.
- Arévalo, A. (1891). Descripción del Golfo de Urabá e istmo del Darién, por Antonio Arévalo- La comarca del Choco (el golfo de Urabá, el río Atrato, las provincias del Zitará y Darién). Diversas memorias sobre este importantísimo territorio. Años de 1761-1789. En A. B. Cuervo, *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia* (Vol. II). Bogotá: Imprenta de vapor Zalamea hermanos.
- Arias, F. D. (12 de abril de 2017). El tradicional guacho panameño. *La Prensa*. Obtenido de [https://impresa.prensa.com/vivir/tradicional-guacho\\_0\\_4732026856.html](https://impresa.prensa.com/vivir/tradicional-guacho_0_4732026856.html)
- Asamblea Nacional de Panamá. (7 de abril de 1953). Ley 16 del 19 de febrero de 1953, "por la cual se organiza la Comarca de San Blas". *Gaceta Oficial*. Ciudad de Panamá.



- Baczko, B. (1999). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC .
- Baquero Montoya, Á., & Vidal Ortega, A. (2004). *La Gobernación del Darién a finales del siglo XVIII. El informe de un funcionario ilustrado*. Barranquilla: Ediciones Uninorte.
- Belinsky, J. (2007). Aproximación indirecta: Lo imaginario en la perspectiva de Jacques Le Goff. En *Lo imaginario: un estudio* (págs. 23-27). Buenos Aires: Nueva Visión Argentina.
- Betancourt Echeverry, D. (2004). Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica: lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo. En A. Torres Carrillo, & A. Jiménez Becerra, *La práctica investigativa en ciencias sociales* (págs. 124-134). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Botero Chica, C. A. (12 de marzo de 2010). *El Chocó biogeográfico un tesoro de la naturaleza*. Obtenido de Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá): [http://www.saebogota.unal.edu.co/DIRACAD/catedras/2018\\_l/gaitan/documentos/sesion2/lectura1.pdf](http://www.saebogota.unal.edu.co/DIRACAD/catedras/2018_l/gaitan/documentos/sesion2/lectura1.pdf)
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, . Londres: Routledge.
- Calvo Buezas, T. (1990). *Indios Cunas. La lucha por la tierra y la identidad*. Madrid: Universidad Libertarias.
- Camelo Perdomo, D. F. (2017). Enrique Dussel y el mito de la modernidad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 38(116), 97-115.
- Castillo Díaz, B. D. (2005). *La autonomía indígena en Kuna Yala frente al impacto de la globalización: un análisis de los retos del autogobierno indígena [tesis de maestría]*. San José: Universidad de Costa Rica.
- Castillo Díaz, B. D. (2017). Conflicto territorial limítrofe: Caso de la Comarca de Kuna Yala, región de Nurdargana-Playa Colorada, Comunidades Kunas de Gardi. *XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología*. San José: Universidad de Costa Rica.

- Castillo, B. (2017). *Investigación etnográfica sobre la cultura guna. Informe final*. Ciudad de Panamá.
- Castillo, B., & Ferrer, I. (2004). *Abisua (Inakailibaler): el gran guía espiritual y organizador de los Congresos Generales Kunas*. Panamá: Instituto de Investigaciones Koskun Kalu. Obtenido de <http://onmaked.nativeweb.org/Abisua.htm>
- Castillo, G. (3 de junio de 2015). *Enfoque integrado para la estrategia de desarrollo de Gunayala*. Obtenido de Gubiler: <http://gubiler.blogspot.com/2015/06/enfoque-integrado-para-la-estrategia-de.html?sref=fb>
- Castillo, G. (31 de agosto de 2018). *Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (IPCPG): desafíos para el ejercicio de la gobernanza comarcal*. Obtenido de Gubiler: <http://gubiler.blogspot.com/2018/08/instituto-del-patrimonio-cultural-del.html>
- Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena*(35), 1-9. Obtenido de [http://www.academia.edu/download/37303304/Castoriadis\\_Cornelius\\_-\\_El\\_Imaginario\\_Social\\_Instituyente.pdf](http://www.academia.edu/download/37303304/Castoriadis_Cornelius_-_El_Imaginario_Social_Instituyente.pdf)
- Chapin, M. (1990). The Silent Jungle: Ecotourism Among the Kuna Indians of Panamá. *Cultural Survival Quarterly*, 14(1).
- Colombres, A. (2008). Prólogo. En J.-J. Wunenburger, *Antropología del imaginario* (págs. 7-10). Buenos Aires: Del Sol.
- Congreso General Kuna. (2001). Estatuto de la Comarca Kuna Yala. En A. Wagua, *Normas Kunas* (págs. 33-136). Kuna Yala: Instituto para el Desarrollo Integral de Kuna Yala (IDIKY).
- Congresos Generales Gunas. (2001). Ley Fundamental de la Comarca Gunayala. En A. Wagua, *Normas Kunas* (págs. 16-34). Comarca Gunayala (Panamá).
- Congresos Generales Gunas. (2011). *Nan Garburba Oduloged Igar. Propuesta curricular de la EBI Guna. Propuesta de los Congresos Generales Gunas*. Ciudad de Panamá: Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación.

- Congresos Generales Gunas. (2015). *Plan Estratégico de Gunayala 2015-2025 (PEGY 2015)*. Comarca Gunayala (Panamá).
- Cumes, A. (s. f.). *Patriarcado, dominación colonial y epistemologías mayas*. Obtenido de MACBA: [https://www.macba.cat/uploads/20190611/Patriarcado\\_dominacinin\\_colonial\\_y\\_epistemologn\\_as\\_mayas.3.pdf](https://www.macba.cat/uploads/20190611/Patriarcado_dominacinin_colonial_y_epistemologn_as_mayas.3.pdf)
- DANE. (2005). *Censo General 2005*. Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE).
- de la Garza, E. (2001). Subjetividad, cultura y estructura. *El sujeto construcción y deconstrucción*, 50(21), 83-104.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global.
- de Sousa Santos, B. (2012). Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. En B. de Sousa Santos, & A. Grijalva Jiménez, *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (págs. 13-50). Quito: Abya Yala; Fundación Rosa Luxemburg.
- de Sousa Silva, J. (2010). Desobediencia epistémica desde Abya Yala (América Latina): Tiempos de descolonización y reconstrucción en el pensamiento social latinoamericano. En P. Cardoso Ruiz, E. González Moscoso, & A. C. Salazar Vintimilla, *Primer Congreso Internacional Pensamiento Social Latinoamericano: Perspectivas para el Siglo XXI* (Vol. II). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- de Vargas, P. F. (1953). *Pensamientos políticos y memorias sobre la población del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, Archivo de la Economía Nacional.
- Dumoulin Kervran, D., & Gros, C. (2010). Conflictos de inversiones en territorios indígenas: el turismo en la Comarca Kuna Yala de Panamá. En C. Gros, & J. Foyer, *¿Desarrollo con identidad? Gobernancia economica en pueblos indígenas: siete estudios de caso* (págs. 235-277). Arequipa: IFEA-FLACSO-CEMCA.

- Etchezahar, E., & Simkin, H. (2013). religiosidad, espiritualidad y escepticismo: la mediación del autoritarismo. *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, 17(2), 48-58.
- Freire, P. (2004). *Pedagogy of Indignation*. Colorado: Paradigm.
- García Chacón, B. E., González Zabala, S. P., Trujillo, A. Q., & Velásquez Velásquez, A. M. (2002). *Técnicas interactivas para la investigación social cualitativa*. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó.
- González Escobar, L. F. (2011). *El Darién. Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica. Parte I*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.
- González Escobar, L. F. (2012). *El Darien. Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica. Parte II*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.
- González Terreros, M. I., Aguilera Morales, A., & Torres Carrillo, A. (2013). Investigar subjetividades y formación de sujetos en y con organizaciones y movimientos sociales. En C. Piedrahita Echandía, Á. Díaz Gómez, & P. Vommaro, *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos* (págs. 49-70). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Clacso.
- Google. (2019). *Google Maps*. Obtenido de <https://www.google.com.mx/maps/@9.4554264,-78.9773238,8160m/data=!3m1!1e3>
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Guattari, F., & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Petrópolis: Ediciones Tinta Limón.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. Paris: Puf.
- Heckadon-Moreno, S. (1998). *Naturalistas del Istmo de Panamá: un siglo de historia natural sobre el puente biológico de las Américas*. Panamá: Instituto

- Smithsonian de Investigaciones Tropicales, Fundación Santillana para Iberoamérica.
- Howe, J. (1986). *The Kuna Gathering: Contemporary village politics in Panama*. Austin: University of Texas.
- Howe, J. (1995). La lucha por la tierra en la costa de San Blas (Panamá), 1900-1930. *Mesoamérica*, 16(29), 57-76.
- Howe, J. (2004). *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los Kunas de San Blas*. Miami: Plumsock Mesoamerican Studies; Maya Educational Foundation; Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo —INEC—. (2010). *Diagnóstico de la población indígena de Panamá con base en los Censos de Población y Vivienda de 2010*. Ciudad de Panamá: INEC.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo —INEC—. (2010). *XI Censo Nacional de Población*. Ciudad de Panamá: Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC).
- Iturra, R. (1993). Letrados y campesinos: el método experimental en antropología económica. En E. Sevilla Guzmán, & M. Gozáles de Molina Navarro, *Ecología, campesinado e historia* (págs. 131-152). Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Izaguirre, A. (9 de diciembre de 2014). Los gunas se quedan sin islas. *El País*. Obtenido de [https://elpais.com/elpais/2014/12/09/planeta\\_futuro/1418135985\\_659104.html](https://elpais.com/elpais/2014/12/09/planeta_futuro/1418135985_659104.html)
- Jérez Enríquez, B., & Marañón Pimentel, B. (2017). La colonialidad del territorio como articulación histórico-estructural del extractivismo en América Latina. *Alasru*(11), 119-149.
- Johnson, A. (1972). Individuality and experimentation in traditional agriculture. *Human Ecology*, 1(2), 149-160.

- Juzgado Primero Civil del Circuito Especializado de Restitución de Tierras en Quidío. (19 de abril de 2018). *Sentencia restitutiva de derechos territoriales No. 017*. Quibdó.
- La Prensa. (21 de enero de 2003). Paramilitares asesinan y saquean. *La Prensa*. Obtenido de [https://imprensa.prensa.com/opinion/Paramilitares-asesinan-saquean\\_0\\_836916376.html](https://imprensa.prensa.com/opinion/Paramilitares-asesinan-saquean_0_836916376.html)
- Lemus Lemus, J. (2012). *Sabiduría indígena. Pensamiento, cultura y religión en un mundo plural. El caso de los kunas de Panamá [tesis]*. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Magallón Anaya, M. (2015). Política y democracia comunitaria en la filosofía de Luis Villoro (1922-2014). En J. Olvera García, J. C. Olvera García, & A. L. Guerrero Guerrero, *Pensamiento político y genealogía de la dignidad* (págs. 161-173). Ciudad de México: UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Porrúa.
- Maldonado, Á. B. (1992). La historia oral en sociedades orales. *Opciones (suplemento de El Nacional)*, 3, 45-55.
- Marañón Pimentel, B. (2014). *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Marañón Pimentel, B. (2014). Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria. En B. Marañón Pimentel, *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (págs. 20-59). México: Unam, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Marañón Pimentel, B., & López Córdova, D. (2016). Del desarrollo capitalista al buen vivir desde la descolonialidad del poder. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*(10), 5-20.
- Martin, C., & Grigera, A. (8 de agosto de 2017). ¿Por qué las mujeres Guna paren sin dolor? *BID*. Obtenido de <https://blogs.iadb.org/igualdad/es/4122/>
- Martínez Mauri, M. (2011). *La autonomía indígena en Panamá: la experiencia del pueblo kuna (siglos XVI-XXI)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Martínez Mauri, M. (Diciembre de 2013). La movilidad guna (Panamá): Habitando bosques, islas y ciudades. *Perifèria*, 2(18), 59-69. Obtenido de <https://www.raco.cat/index.php/Periferia/article/viewFile/290798/379133>
- Merry López, A. (2013). *¿Qué es IIDKY?* Obtenido de Instituto de Investigaciones y de Desarrollo de Gunayala. Congresos Generales Gunas: [https://www.gunayala.org.pa/Que%20es\\_iidky.htm](https://www.gunayala.org.pa/Que%20es_iidky.htm)
- Ministerio del Interior de Colombia. (s.f.). *Pueblo tule o cuna*. Obtenido de [Mininterior.gov.co](https://www.mininterior.gov.co): [https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo\\_tule\\_o\\_cuna.pdf](https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_tule_o_cuna.pdf)
- Nueva Acrópolis Panamá. (s. f.). Mito e historiografía Kuna. *Nueva Acrópolis Organización Cultural*. Obtenido de <http://www.acropolis.org.bo/mito-e-historiografia-kuna/>
- Orán, R., & Wagua, A. (s. f.). *Gayamar sabga. Diccionario escolar. Gunagaya-español*. Ciudad de Panamá: Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación.
- Organización Internacional del Trabajo —OIT—. (1989). Convenio Número 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Peralta Agudelo, J. A. (Enero-abril de 2012). Los cuna y sus saberes médicos. La “ciencia” de los “bárbaros” bajo la mirada del mundo ilustrado. *Historia Crítica*(46), 44-65.
- Peralta Agudelo, J. A. (2019). *El Chocó, sus gentes y paisajes. Vida cotidiana en una frontera colonial (1750-1810)*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Pereiro, X., & de León, C. (septiembre-diciembre de 2007). La construcción imaginaria del lugar turístico: Kuna Yala. *Tareas*(127), 61-96.
- Pérez, F. (1862). *Jeografía Física i Política de los Estados Unidos de Colombia escrita de orden del gobierno jeneral por Felipe Pétez. Tomo primero comprende la Jeografía del Distrito Federal i las de los Estados de Panamá i el Cauca*. Bogotá: Imprenta de la Nación.
- Piffano, G. (Dirección). (2007). *Tule Kuna: cantamos para no morir* [Película].

- Poirier, N. (2006). *Castoriadis: el imaginario radical*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina: geografía de los movimientos sociales en América Latina*. Caracas: Instituto Venezolano de Ciencia y Tecnología.
- Procuraduría General de la Nación. (2016). *Constitución Política de la República de Panamá (1972)*. Ciudad de Panamá: Procuraduría General de la Nación, Oficina de Implementación del Sistema Penal Acusatorio.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo —PNUD—. (8 de julio de 2019). *Guna Yala ante las amenazas de la crisis climática*. Obtenido de PNUD:  
<https://www.pa.undp.org/content/panama/es/home/presscenter/articles/2019/guna-yala-ante-las-amenazas-de-la-crisis-climatica.html>
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/razionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (1999). ¡Que tal raza! *Ecuador Debate*(48), 141-151.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. (págs. 201-246). Buenos Aires: Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Obtenido de Recuperado de:  
<http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>
- Quijano, A. (2001a). *La colonialidad y la cuestión del poder*. Obtenido de <http://ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/58.pdf>
- Quijano, A. (2001b). El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. *Hueso número*, 833-846.
- Quijano, A. (17 de agosto de 2008). *Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo*. Obtenido de América Latina en Movimiento:  
<https://www.alainet.org/es/active/24123>
- Quijano, A. (2010). América Latina: hacia un nuevo sentido histórico. En I. León, *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios* (págs. 55-71). Quito: FEDAEPS.



- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y subjetividad en America Latina. *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 3(5). Obtenido de [http://www.contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx/pdf/Colonialidad%20del%20poder%20y%20subjetividad%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina\\_5.pdf](http://www.contextualizacioneslatinoamericanas.com.mx/pdf/Colonialidad%20del%20poder%20y%20subjetividad%20en%20Am%C3%A9rica%20Latina_5.pdf)
- Quijano, A. (2012). "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*(122), 46-56.
- Reverte Coma, J. M. (2001). *Bioetnografía de los indios cuna*. Madrid: Ediciones del Museo "Profesor Reverte Coma" de Antropología Médica-Forense, Paleopatología y Criminalística (Facultad de Medicina de la Universidad Complutense).
- Secretaría de Asuntos de Turismo, Congreso General Guna. (2017). *Comarca Gunayala*. Obtenido de [http://www.gunayala.org.pa/historia\\_cultura.htm](http://www.gunayala.org.pa/historia_cultura.htm)
- Segato, R. L. (2006). En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea. En D. Herrera Gómez, & C. E. Piazzini Suárez, *(Des)territorialidades y (No)lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio* (págs. 75-94). Medellín: La Carreta Editores.
- Sierra Pardo, C. P. (Enero-diciembre de 2015). La irrupción del imaginario social, las subjetividades y los sujetos en las ciencias sociales como asunto relevante para la investigación en educación. *Trabajo Social*(17), 115-128.
- Stout, D. B. (1947). *San Blas Cuna Acculturation. An Introduction*. New York: The Viking Fund.
- Suárez Pinzón, I. (2011). La Provincia del Darién y el Istmo de Panamá: Tres siglos en el corazón de las disputas por la expansión del capitalismo. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 16(1), 17-50. Obtenido de <http://www.scielo.org.co/pdf/rahrf/v16n1/v16n1a02.pdf>
- Swain, M. B. (1992). Roles de género en el turismo indigenista: las molas de los kuna, Kuna Yala y la supervivencia cultural. En V. L. Smith, *Anfitriones e invitados. Antropología del Turismo* (págs. 139-169). Madrid: Endymion.
- Thompson, E. P. (1981). *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.

- Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2014). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Torres Carrillo, A. (2000). Sujetos y subjetividad en la educación popular. *Pedagogía y saberes*(15), 5-14.
- Torres Carrillo, A. (2006). Subjetividad y sujeto: perspectivas para abordar lo social y lo educativo. *Revista Colombiana de Educación*(50), 87-103.
- Urry, J. (1995). *Consuming Places*. London: Routledge.
- Valiente López, A. (2008). La jurisdicción indígena en la legislación panameña. En R. Huber, J. C. Martínez, C. Lachenal, & R. Ariza, *Reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena* (págs. 203-237). Bogotá: Fundación Konrad Adenauer.
- Vásquez Pino, D. (2012). Políticas borbónicas en la frontera. El caso del Darién. 1760-1810. *Revista Historia 2.0, II*(3), 89-103.
- Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Villoro, L. (1998a). *Estado plural, pluralidad de culturas*. Ciudad de México: Paidós.
- Villoro, L. (1998b). Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdés. *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*(9), 35-48.
- Wagua, A. (2007). *Así lo vi y así me lo contaron*. Ciudad de Panamá: Fondo Mixto Hispano - Panameño de Cooperación.
- Wagua, A. (2011). *En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la espiritualidad guna. Textos del babigala*. Ciudad de Panamá: Proyecto EBI Guna y Fondo Mixto Hispano Panameño.
- Wagua, A. (s.f.). *Babigala, intraculturalidad, interculturalidad*. Obtenido de aibanwagua.org: <http://www.aibanwagua.org/pdf/INTER-INTRACUL.pdf>
- Walburger, J. (2006). Breve noticia de la Provincia del Darién, de la ley y costumbres de los Yndios, de la poca esperanza de plantar nuestra fé, y del número de sus naturales, 10 de agosto de 1748. En C. H. Langebaek, *El diablo vestido de negro y las cunas del Darién en el siglo XVIII*. Bogotá: Universidad de los Andes, CESO, Biblioteca Banco Popular.

- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia, & C. Walsh, *Construyendo Interculturalidad Crítica* (págs. 75-96). La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Zemelman, H. (1996). *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. Ciudad de México: Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Zinnbauer, B. J., & Pargament, K. I. (2005). Religiousness and Spirituality. En R. F. Paloutzian, & C. L. Park, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (págs. 21-42). Nueva York: The Guilford Press.

## Entrevistas

- Archibold, Guillermo. Gardi Sugdub (Gunayala). 12 de octubre de 2018.
- Castillo, Geodisio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 21 y 29 de septiembre de 2018.
- Castillo Díaz, Bernal Damián. Universidad de Panamá (Ciudad de Panamá). 14 y 21 de septiembre y 10 de octubre de 2018.
- Félix, Verónica. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.
- Félix Martínez, Pedro. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.
- Green Stócel, Abadio. Universidad de Antioquia (Medellín). 1 de noviembre de 2018.
- Hernández, Alan. Gardi Sugdub (Gunayala). 11 de octubre de 2018.
- Iglesias, Briseida. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 27 de septiembre de 2018.
- Inaddoy, Enrique. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.
- Jiménez, Feliciano. Viceministerio de Asuntos Indígenas (Ciudad de Panamá). 20 de setiembre de 2018.
- López, Blas. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.
- López Hernández, Heraclio. Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (Ciudad de Panamá). 10 de octubre de 2018.
- Martínez, Magdalena. Gardi Sugdub (Gunayala). 11 de octubre de 2018.
- Merry López, Anelio. San Ignacio de Tupile (Gunayala). 29 de septiembre de 2018.
- Morris, Dalis. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.
- Pérez, Ernesto. Gardi Sugdub (Gunayala). 13 de octubre de 2018.
- Valdez Montero, Eustacio. Gardi Sugdub (Gunayala). 11 de octubre de 2018.