



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**EL CANTO RITUAL COMO FORMA DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA EN
GUNA YALA**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
Andrea Alejandra Rodríguez Calderón

TUTOR:
Dr. Israel Daniel Inclán Solís (IIEC-UNAM)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, FEBRERO 2023



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.

Para hacer un nuevo mundo definitivamente se comienza con uno antiguo. Para encontrar un mundo, tal vez tienes que haber perdido uno. O tal vez tienes que estar perdido. La danza de la renovación, la danza que hizo al mundo, se ha bailado siempre en el filo de las cosas, en el borde, en una orilla brumosa.

Úrsula K. Le Guin, *Hacer mundos*

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1. PANAMÁ EN CENTROAMÉRICA: MODELO PARA ARMAR	9
1.1 La configuración del proceso histórico de acumulación de capital en Centroamérica	24
1.1.1 Las consecuencias del proyecto de acumulación capitalista en Centroamérica: marginación y sobreexplotación de comunidades indígenas en la región	32
1.2 Panamá en el mapa: neoliberalismo en Centroamérica.....	38
1.2.1 Introducción a los pueblos indígenas en Panamá	41
1.3 Guna Yala a la deriva	47
1.3.1 Antecedentes de la lucha indígena Guna en Panamá	52
CAPÍTULO 2. LA ISLA Y LA TIERRA: APROXIMACIONES A LA VIDA EN GUNA YALA	55
2.1 Autogestión y autonomía guna	57
2.2 Estructura de la nación Guna	63
2.2.1 Congreso General de la Cultura	67
2.2.2 Congreso General Guna	72
2.2.3 Saglagan Dummagan.....	74
2.2.4 Inna Nega	78
2.3 La política y lo político en Guna Yala; una tensión latente	80
2.3.1 Autoridades gunas y autoridades panameñas en las islas	82
2.3.2 Las alianzas estratégicas con el extranjero	84
CAPÍTULO 3. EL RITUAL EN GUNA YALA U OTRA FORMA DE HACER POLÍTICA	88
3.1 Evangelización e integración indígena	92
3.1.1 Primeros acercamientos antropológicos al ritual y políticas indigenistas.....	100
3.2 El ritual como viaje de ida y vuelta en la comunidad dule	103
3.2.1 Las mujeres gunas y el momento ritual	110
3.3 La espiritualidad guna (Babigala)	114
3.3.1 El canto, amalgama social y cultural en Ustupu y Tupile.....	119
CONCLUSIONES	134
BIBLIOGRAFÍA.....	142

AGRADECIMIENTOS

Quiero dedicar esta tesis a la comunidad guna de Achutupo, Tupile, Ustupu, Ogobsucun y Ciudad de Panamá, por recibirme y compartir conmigo la sabiduría que albergan, por guiar mi camino entre mares y montañas, por ser maestras y maestros.

Agradezco a mi tutor, el Dr. Daniel Inclán, por la guía, la enorme paciencia y el apoyo que me dio en todos los caminos que tomó este trabajo. Gracias por la lectura atenta, los brillantes comentarios y el apoyo. Agradezco también al proyecto PAPIIT IN302215 “El capitalismo después de la crisis financiera de 2008” cuyo apoyo fue vital en la realización de esta tesis.

Le doy gracias al Dr. Francisco Herrera de la Universidad de Panamá y al Dr. Guillermo Castro de Ciudad del Saber por su orientación metodológica y la facilitación de las redes necesarias para construir mi trabajo de campo en Panamá.

Agradezco a Ana Arias y a Kawiquiña Chiari por abrirme las puertas de su casa durante mi trabajo de campo en Ustupu y por apoyarme en todo lo que necesité durante mi estancia en la isla. Gracias también a sus hijxs Saray, Caleb y Geovana por su hospitalidad y cariño. Gracias especiales a Muu (†) quien me proveyó calor de hogar a través de la comida, las charlas y las sonrisas.

Le doy gracias también al Sr. Jones quien desde el primer momento me ofreció traducir e interpretar mi comunicación con los sailas de Ustupu. Agradezco el apoyo, la protección y las historias. Agradezco también a los hermanos Orgun y Dui ren Wagua porque con su hermoso trabajo audiovisual ofrecieron las perspectivas que mi investigación necesitaba. Me siento agradecida también con la familia Kantule, con los Sailas y con todas las personas de las islas que facilitaron mi trabajo y que me orientaron por mar y tierra.

Fue muy importante también el sostén emocional de Sandy y Jessi en Ciudad de Panamá, quienes compartieron conmigo todos los recursos que tuvieron para hacerme sentir cómoda y segura. Gracias por su compañía y cariño.

A mis lectores, la Dra. Mária Millán, la Dra. Verónica López, la Dra. Diana Roselly Pérez y al Dr. Luis Castillo por su revisión cuidadosa y sus comentarios oportunos.

Agradezco también a mi querido amigo Miguel Ángel Urquijo por su guía vital en la realización de esta tesis. Le doy gracias especiales a Norihisa Arai, por abrir las puertas de su casa para que yo pudiera escribir la parte final de mi trabajo.

A mi querida familia Sara Calderón, Armando Rodríguez y Ana Karen Rodríguez, por estar siempre y sostenerme en los días más nublados.

Gracias especiales a Daniel Olin, por el acompañamiento amoroso durante los días de escritura.

A mis amigxs Eva, Georgina, Cecilia, Alejandra, Andrea, Carla, Katia, Fabys, Sandra Luz, Dulce, Diana, Claudia, Euge, Itzel, Fernando, Luis y Jorge por las aventuras epistemológicas, por la militancia política, por el amor y los cuidados que me han procurado todos estos años.

INTRODUCCIÓN

Guna Yala es un territorio autónomo del caribe panameño, dividido en más de 300 islas y 3, 206 km² de bosque tropical que se encuentra del lado continental. Desde hace más de 100 años, la comunidad guna se fragmentó y la mayoría migró desde Río Atrato, Colombia, pasando por el Darién y asentándose finalmente en la costa atlántica de Panamá. La mayoría de las islas se encuentran deshabitadas, mientras que otras como *Usdub* y *Ogobsuggun*, dos islas unidas que albergan a más de 3500 personas. La lengua guna es parte de la familia de las lenguas chibchenses que se hablan principalmente en el sur de Centroamérica. Para este trabajo, se utilizarán los nombres de lugares y cargos de autoridad en lengua guna, sin embargo, en el caso de las palabras *Ustupu* (el castellano de *Usdub*, la isla) y *Saila* (el castellano de *saglagan*, el guía de la comunidad), se enunciarán en su forma castellanizada, pues es la forma en la que más comúnmente se utilizan.

Este trabajo es resultado de un trabajo de campo realizado durante el año 2015 en Guna Yala, Panamá. Contiene una alternancia entre la investigación *in situ* y la construcción metodológica posterior con la cual se tejieron las experiencias y los tópicos investigados. Se incluyen algunos fragmentos del diario de campo que se vinculan con las aportaciones teóricas e históricas del texto.

Para esta investigación, se retoma el concepto de resistencia indígena en función de la interacción que sostiene con elementos como cultura, religiosidad, vida política-comunitaria, etc. Ahora bien, la construcción identitaria de los pueblos originarios en Panamá, ha estado determinada por la defensa continua del modo de reproducción social propio en oposición a las instituciones que históricamente han buscado “incorporarlos” al proyecto del Estado nación panameño. En este escenario, tendríamos que entender que las resistencias de los pueblos originarios no permanecen al margen ni de la política formal ni de la cultura.

Como afirma Boccara (2002), el concepto de resistencia ha sido utilizado de múltiples maneras para referirse a las comunidades y movimientos sociales de América Latina y de otras partes del mundo, y por lo tanto se ha visto envuelto en una serie de malentendidos que bien podrían resumirse en la construcción de las siguientes dicotomías: Mito/historia, naturaleza/cultura, pureza originaria/contaminación cultural, sociedades frías/sociedades calientes, y que se enmarcan en la construcción reflexiva sobre los cambios y las permanencias que han sufrido las comunidades indígenas, y cómo ese debate no ha conseguido llegar a buen puerto, centrándose en lo que podría ser la dicotomía principal, aculturación y resistencia:

...el hecho de que la reflexión alrededor de la cuestión de los cambios y de las permanencias no haya encontrado una solución satisfactoria en el debate anterior, parece en gran parte determinado por la imagen dominante que se tenía en la época de las posibilidades brindadas a los indígenas en una situación de tipo colonial: aculturación o resistencia. Pues al no tomar en cuenta el carácter dialéctico de la relación entre estos dos fenómenos se tendió a concebir la asimilación como el horizonte de la aculturación, por un lado, y a la permanencia de una tradición inmemorial como horizonte de resistencia, por el otro. Condenadas a desaparecer paulatinamente o encerradas en un primitivismo eterno: tal sería la alternativa de las sociedades amerindias coloniales. Se consideraba implícitamente que estos dos procesos supuestamente antagónicos se habían desarrollado en territorios distintos y bajo modalidades radicalmente diferentes. El proceso de aculturación se habría dado en espacios conquistados a través de la evangelización, de la normalización jurídico-política y de la explotación económica. En cuanto a la resistencia, la encontraríamos en las zonas fronterizas, fundamentalmente bajo la forma de una confrontación bélica con los invasores. Sin embargo, veremos más adelante que al concebir la trayectoria histórica de las sociedades indígenas en base a esa dicotomía, se tendió a prolongar de manera acrítica las concepciones imperantes de la época colonial (p. 49).

En el debate sobre la resistencia, la persistencia de esta dicotomía impide pensar de forma compleja todas las implicaciones que puede tener este concepto, debido a que usualmente la resistencia está ligada a la lucha por mantener las tradiciones y por lo tanto se asume fuera de cualquier intento de vinculación o de pacto con el exterior, es decir, con la amenaza a su tradición.

Es así que entendemos resistencia como la forma en que una comunidad reivindica la vida y su sentido, no necesariamente desde la defensa a rajatabla de la tradición o la extrema negación de ella, sino a través de esos mecanismos que permiten que esta siga reproduciéndose en el mundo, incluyendo esto a todas las estrategias de las que puedan valerse para seguir reivindicando el derecho a mantener su identidad, su cultura y sus costumbres.

En el caso de la comunidad guna, abordaremos el concepto de resistencia recuperando los elementos que se involucran en su vida cotidiana, los políticos y culturales, pues la cultura, como mencionaremos más adelante, es también una práctica política en tanto reivindica la toma de decisiones que dan sentido a su vida en comunidad. Pensar la resistencia, involucra un ejercicio, para el caso de pueblo guna, de plasticidad política y cultural en el que el carácter adaptativo a los tiempos va a determinar el sentido y el contenido de las estrategias de resistencia. Sin embargo, una característica que guarda en común con prácticamente todos los pueblos originarios del continente, es la necesidad de preservar los aspectos centrales de su cultura dentro de un carácter cerrado, es por ello que la ritualidad en el pueblo guna constituye un elemento central del

andamiaje cultural dentro del cual estos afirman y reproducen sus costumbres. Es así, que los cantos rituales no podrían entenderse como una práctica de orden exclusivamente religioso o meramente vinculada a su cosmovisión sino como parte de una práctica cultural compleja en la que el orden o división de los espacios políticos, culturales y religiosos, corresponde a otra realidad y a otro sistema de creencias y prácticas, en donde esta división no aplica de la misma forma.

Los pueblos indígenas de América Latina, además de constituir un crisol en sus prácticas y modos de vida, también representan esta misma diversidad al momento de establecer procesos de lucha, ya sea contra el Estado o contra grupos particulares que atentan contra sus formas de reproducción social, por tanto, algunos de estos procesos tienen siglos ejerciéndola, y otros, se reinventan o reformulan al incluir nuevos actores o al incorporar otros mecanismos de resistencia.

Es así como las prácticas rituales de los pueblos indígenas reafirman la pertenencia al territorio, pues es justo del territorio que emanan estas. En el caso de la nación guna, que es el sujeto de estudio de esta investigación, veremos como la reproducción social de la comunidad recibe un sentido ritual de manera cotidiana. La producción en el campo, la pesca, la tierra, el mar, los funerales, las fiestas, etc. se proyectan como momentos fundamentales en la ritualidad del mundo guna. Es importante entonces, tener en cuenta que los procesos de resistencia que aquí se analizarán no se enfocan únicamente en los elementos convencionales de las luchas que generalmente reivindican los pueblos indígenas por la defensa de su territorio e identidad.

Durante la primera sesión de la casa del congreso que presencié en Ustupu, me percaté de un personaje que iba cambiando de lugar conforme empezaba la ceremonia. Si alguien cerraba los ojos, o se distraía un poco, él caminaba sigiloso y daba un bastonazo en el suelo gritando en lengua guna ¡atención! Después de sonar su bastón, se sentaba en otro sitio y cada tanto repetía la acción. Los *Suaribgan*, son guardias voluntarios de la casa del congreso que están encargados de hacer cumplir las funciones de la ceremonia. Convocan y mantienen el orden de los congresos locales. La presencia constante del *suaribgan* en esa primera sesión de la casa del congreso fue crucial para darme cuenta del compromiso que las autoridades locales guardaban con el ejercicio político cotidiano. Para la organización local, no basta que el pueblo guna asista a la casa del congreso, importa más que escuchen el canto del saila, siendo partícipes de una atmósfera que, como veremos

más adelante, es crucial para que el canto ritual cumpla el objetivo de ser un viaje de ida y vuelta, de tal manera que logre cohesionar a la comunidad¹.

El pueblo guna es un ejemplo de resistencia en Abya Yala, en la medida en que sus manifestaciones rituales han generado históricamente, cohesión identitaria, pese a su fragmentación geográfica y a sus procesos migratorios. La vida en los espacios insulares, ha generado, por un lado, aislamiento y por el otro, fragmentación geográfica. Su vida en las islas ha llevado a la separación de las comunidades y a un tránsito complejo de una isla a otra. En ese sentido el carácter ritual que mantiene a la comunidad unida, se ha vuelto un factor ejemplar de organización política que unifica a la totalidad de las comunidades.

En la presente investigación, centramos nuestro interés temporal a partir de la formación de los estados nación a principios del siglo XX y cómo en ese proceso se negoció de diferentes formas la integración de las comunidades indígenas en Panamá. Fue justo en ese proceso, que la comunidad guna jugó a su favor a través de la negociación y la estrategia política de vinculación con las instituciones del Estado y con el exterior.

Según datos de Mónica Martínez Mauri, en 1950 Panamá realizó el primer empadronamiento de los pueblos indígenas y pese al sesgo en los datos, se obtuvieron resultados concluyentes respecto a la participación de las comunidades indígenas en el país: sus estrategias políticas. Mientras que en la provincia de Chiriquí las comunidades ngäbe² se resistieron a las negociaciones con el Estado, en el caribe, la comunidad guna, a través de los jefes de la comunidad se abrió completamente a las negociaciones con las instituciones. Esto muestra la particularidad de la comunidad guna respecto al Estado y a las instituciones en el marco de su reconocimiento territorial. La estrategia política por excelencia ha sido la negociación y la apertura para conseguir su afirmación identitaria.

En este escenario, la comunidad guna ha tenido condiciones excepcionales para ejercer su autonomía. Esta autonomía, tiene como corolario, el levantamiento armado revolucionario en febrero de 1925, que le dio condiciones para que el ejercicio del ritual se realizara sin los peligros del exterior. En esta investigación, nos vamos a centrar en cómo a partir de su momento de

¹ La palabra saila es la versión castellanizada de la contracción guna *sagla*, que viene de la palabra *Saglaga Dumagan*, quien es el sabio y jefe de cada comunidad guna. En este trabajo se utilizará la palabra saila en el cuerpo del texto para facilitar la lectura.

² Los Ngabe son un pueblo originario que habitan en territorio panameño. Son descendientes de comunidades milenarias que poblaban Chiriquí y las provincias centrales. Habitan junto con el pueblo Bugle, la comarca Ngöbe-Buglé desde 1997.

negociación con las instituciones, el proceso de resistencia de la nación Guna Yala se ha consolidado y cómo a través del momento ritual se amplía y toma sentido el ejercicio de lo político.

Partiendo de lo anterior, la hipótesis de esta tesis es que el ritual como manifestación cultural, constituye un elemento identitario y, por tanto, de afirmación y resistencia del pueblo guna. El objetivo general de la investigación fue conocer la experiencia del pueblo guna como parte integral de sus manifestaciones culturales. Para dar cuenta de lo anterior, se visitó la comarca Guna Yala en febrero del 2015, durante el período de festejos de conmemoración de la revolución dulce. Se visitaron las comarcas de Tupile y Ustupu, elegidas por su importancia en la construcción comunitaria de la comarca. La presencia en las islas permitió la documentación de rituales cotidianos de la comunidad, entre ellos los cantos. Se pidió permiso a la comunidad por medio del congreso general guna con sede en la ciudad de Panamá, de generar levantamientos audiovisuales. La sede administrativa de la comunidad guna es el órgano máximo de representación de la comunidad, desplazando al Estado en ese ejercicio. En ese sentido, otro de los objetivos fue aproximarse a la historia de Panamá, en relación con la comunidad guna, en el marco del desarrollo de los Estados nación. Y finalmente proyectar los alcances y los límites de esta comunidad en su territorio insular.

En ese sentido, en el capítulo 1 de la investigación, mostraremos la construcción de Panamá como un territorio ístmico en medio de una Centroamérica fragmentada, y nos aproximaremos a cómo esta situación constituyó una forma de organización económica y política muy peculiar y profundamente dependiente del exterior, a la que se le llamó transitista por su condición como lugar de tránsito. Fue en este proceso, que Panamá buscó de varias formas integrar a las comunidades indígenas a la construcción del nuevo Estado nación a principios del siglo XX. El concepto de identidad arrojará claves para pensar en la definición de Centroamérica, de Panamá y posteriormente de las comunidades indígenas. Para entender cómo Panamá se fue configurando como región transitista, se hará un recuento del proceso histórico en el que este espacio fue concebido como privilegiado en términos geopolíticos para diferentes naciones, incluyendo a los Estados Unidos. Después nos aproximaremos a la formación del estado panameño en su proceso de independencia de Colombia, y finalmente abordaremos cómo Panamá, ya conformado como estado nación, abordó la cuestión indígena, especialmente su relación directa con la nación guna y su negociación respecto del territorio.

En el capítulo 2, nos aproximaremos a la estructura en la que descansa la organización del pueblo guna. Mostraremos la solidez de su ejercicio político, a través de su sistema de instituciones por medio del cual organizan la reproducción de la vida y por lo tanto su proceso de resistencia política. Problematizaremos también en este capítulo, la separación del ejercicio político y del ejercicio cultural como una división funcional a las instituciones y como parte de un proceso largo de folclorización de las comunidades indígenas. En este capítulo, toma especial relevancia la figura del saila como eje articulador de los congresos generales y congresos locales.

En el capítulo 3, presentaremos un recuento de las perspectivas del ritual, desde la antropología y desde las políticas de estado, pasando por el proceso de evangelización. Aquí mostraremos cómo de alguna forma u otra en un primer momento, se empujó a las comunidades indígenas a renunciar a sus ceremonias rituales y cómo los gunas generaron un proceso de resistencia que llegó a convertirse en un levantamiento armado. En este apartado, también se presentará la estructura del ritual, específicamente del canto, será justo aquí en donde el canto cumplirá una función aglutinante frente a coyunturas importantes de la comunidad.

Derivado de la información expuesta en los capítulos que esta investigación se propone abordar, por último, se presentará una conclusión en la cual los elementos expuestos nos permiten elaborar un análisis del ritual como proceso de resistencia y reivindicación cultural, siendo en este criterio, en que la resistencia, –a través de las formas cotidianas de reproducción de la vida social– cobra relevancia. Por tanto, es imposible establecer una distancia narrativa entre la vida de la comunidad en colectivo y la de sus integrantes en lo individual más allá de las características que evidentemente estos poseen, dado que la vida en colectividad y sus prácticas, son las que hacen posible, como se dijo antes, establecer un puente entre la ritualidad y el mundo de lo simbólico; y la socialidad y el mundo de lo concreto. Es decir, la socialización constituye un proceso intrínseco de resistencia que se materializa a través de sus prácticas rituales.

CAPÍTULO 1. PANAMÁ EN CENTROAMÉRICA: MODELO PARA ARMAR

La Nación Guna Yala se fragmentó con la consolidación de Panamá y Colombia como estados nación independientes. Esto ha generado condiciones de vida muy distintas en la comunidad guna que habita cada territorio. Lo anterior se debe a la forma en que cada país ha configurado sus relaciones políticas y sociales, es decir, su proyecto de Estado nación. En este capítulo se busca contextualizar la construcción nacional de Panamá y su papel en la región centroamericana, para a partir de ahí ahondar en cómo esta estructura afectó a las comunidades indígenas de la región, específicamente a la comunidad guna.

Centroamérica es un conjunto de naciones cuyo nivel de desarrollo es tan dispar como complejo. En esta región coexisten ciudades como San Salvador, Managua y Tegucigalpa, cuyo nivel de vida es bastante bajo si se le compara con otros centros urbanos capitales como Ciudad de Guatemala, San José y desde luego Ciudad de Panamá. Estos espacios son una síntesis, a su vez, de la diversidad étnica y cultural de la región, la cual, dicho sea de paso, ha estado conectada al caribe históricamente y por ende, a sus dinámicas comerciales.

Su población es diversa en tanto convergen, pueblos afrodescendientes, indígenas mesoamericanos, caribeños, entre otros. Su realidad transcurre en paralelo como una región cuya dinámica económica se mueve a diferentes ritmos. Panamá es, en su incorporación a la región, una de las naciones más jóvenes de este conglomerado, sin embargo, este espacio, aun y cuando es reducido en términos espaciales, es amplio en su diversidad cultural. Así, la cultura y sus expresiones materiales e intangibles, son una muestra de una de las naciones más complejas de Centroamérica. Profundizar en todos los aspectos que involucran esta diversidad escapa a los límites de este trabajo, sin que con ello se deje de reconocer la amplitud de esta diversidad. Hablaremos de los aspectos centroamericanos que se encaucen con las temáticas y reflexiones clave para entender la compleja realidad cultural y política de Panamá y en particular del pueblo guna.

Vista de lejos, esa ciudad se asemeja a alguna ciudad norteamericana tal y como se presentan en las películas de Hollywood. Hay una línea costera que bien podría ser Miami, gente paseando en el malecón y rascacielos que contienen elegantemente al capital. Vista más de cerca, esa parte de la ciudad parece más un espejismo, una aspiración. El olor es más bien caribeño, a plátano y pescado. Esa ciudad es un collage extraño que no deja clara su esencia. Es una imagen compleja

que responde a una historia compleja, la historia de su identidad. ¿A qué identidad responde un país centroamericano históricamente intervenido? ¿Qué identidad está en juego en una región fragmentada? ¿Qué es lo que hace a Centroamérica ser ella? Y en este relato, ¿cómo encajan las comunidades originarias?

Decía Echeverría (1997) en su texto “La identidad evanescente” que en el mito de la torre de Babel, la pluralidad se presenta como un castigo. La diversidad de las lenguas, según el mito, empobrece el lenguaje porque no puede haber comunicación y entendimiento, no se puede construir nada desde ahí. Si se sigue el hilo de este mito, pareciera que el lenguaje y su respectiva identidad sólo es tal si permanece cerrada, si no hay nada que la altere, si no hay nada que la cuestione. Desde aquí, podemos concluir algunas cosas sobre la identidad en América Latina:

- 1) La identidad sólo es tal si se pone en juego. ¿No es acaso su estar abierto lo que le da forma?
- 2) Hay un dispositivo inherente al discurso del poder que petrifica a la identidad: el discurso folclorizador. La otredad sólo se reconoce y se integra si se adecua a lo que el discurso del poder quiere.
- 3) La identidad latinoamericana ha sido conceptualizada históricamente por un discurso europeizante que tiende a homogeneizar sus rasgos y características³.

La espacialidad que abarca Centroamérica en este trabajo va desde Guatemala y Belice⁴, hasta Panamá. El concepto de región aplicado a Centroamérica ha tendido a homogeneizar sus rasgos en la narrativa hegemónica. Es así que, en ocasiones, se abordan sólo algunos aspectos sobre ella o prepondera la reflexión sobre los países involucrados en procesos políticos como la guerrilla. Estos (Guatemala, Nicaragua, El Salvador, etc.) se suelen considerar en la narrativa, ocupando un

³ Víctor Hugo Acuña realiza una crítica minuciosa en su texto *Centroamérica en las globalizaciones* hacía dos perspectivas que se han centrado en estudiar la región. Por un lado, critica la perspectiva desde la cual se aborda como espacio inerte e inmóvil que ha sido profundamente influido por los Estados Unidos y Europa. De esta forma su historia sólo sería una referencia de lo sucedido con el exterior y estarían negadas sus particularidades internas. Por otro lado, menciona la prevalencia de un “nacionalismo metodológico” en las ciencias sociales centroamericanas en donde se estudia a los países del área como unidades “autoreferidas y autocontenidas, inteligibles por sí mismas, y para las cuales no es necesario considerar ni sus conexiones y entrecruces en sus ámbitos regionales, ni sus interacciones globales”. Desde esta perspectiva también se utilizan como referente las historias externas como la norteamericana y la europea para adecuar la particularidad centroamericana a un modelo de nación que niega lo propio (indígena-negro).

⁴ Las comunidades indígenas del espacio centroamericano son diversas, sin embargo, por el valor histórico que ha representado el área mesoamericana ha preponderado un discurso en el que el resto de países que no formaban parte del espacio centroamericano han quedado invisibilizados. Rodolfo Pastor (2016) “Otros autores de manera igualmente arbitraria se contentan con pretender que, en la antigüedad, Centroamérica fue maya, olvidados no sólo de las culturas mesoamericanas (la lenca y la nahua notablemente) que fueron importantísimas en la época antigua” (p.58).

lugar preponderante, obviando en ocasiones, los procesos políticos del resto de países que la conforman. Hay diversidad de procesos históricos y políticos muy complejos, que atañen sobre todo a las comunidades originarias, que han sido minimizados en varias interpretaciones sobre la región⁵. Hablar entonces, de la identidad centroamericana como identidad evanescente, como esta identidad abierta que solo es en función de lo que pone en juego, de lo que arriesga, implica tejer un discurso desde su diversidad:

Centroamérica es un puente de montañas, que en tiempos geológicos no muy remotos, levantaron sobre el mar los movimientos de la corteza terrestre y las erupciones volcánicas, conformando esa angosta franja irregular, tapizada de piedra volcánica, desde el estrecho de Tehuantepec hasta el Darién (Pastor, 2011, p. 27).

El primer acercamiento que tuvo Europa con lo que hoy llamamos Centroamérica fue a través de navegantes como Balboa y Colón. La visualización de este territorio como región estratégica fue muy temprana. Había una intuición muy temprana de su destino geopolítico (Granados, 1985).

Desde las ciencias sociales se pueden ubicar tres tendencias desde las cuales se ha buscado abordar a Centroamérica como región según Carlos Granados (1985). Estas perspectivas están ancladas a todo un debate sobre la regionalización. Estas perspectivas se corresponden con las formas en las que se ha abordado el concepto de región. Está por un lado, la visión económico marxista; en segundo lugar, la perspectiva que busca homogeneizar sus rasgos, (aquí queda fuera Panamá y Belice) y en tercer lugar la articulación funcional de la región.

Si se reduce la visión de Centroamérica a un ángulo economicista, sólo se alcanza a ver su posición como región periférica, es decir, desde la visión de la teoría de la dependencia,

⁵ Rodolfo Pastor, en su “Historia mínima de Centroamérica”, realiza un recuento histórico y político de sucesos en la región centroamericana, desde la descripción geográfica minuciosa que coloca a la región como un lugar excepcionalmente estratégico para los demás países, pasando por la colonización, las dictaduras y la restitución de la democracia, sin embargo, es en esta narración que países como Panamá se abordan de forma panorámica, dejando en los márgenes, la especificidad de su condición económica, política y sobre todo el vínculo con las comunidades originarias. En otros libros como “La piel de Centroamérica” (una visión epidérmica de setenta y cinco años de su historia), Edelberto Torres Rivas, toca tangencialmente a Panamá, a juego de la intervención estadounidense en la construcción del canal, y desplegando las problemáticas que esta situación trajo consigo. Por otro lado, la BBC publicó en 2017 un artículo que se titula ¿Por qué muchos centroamericanos no piensan en Panamá cuando hablan de Centroamérica (y viceversa)? en dónde el historiador Victor Ortiz de origen panameño, destaca que la población panameña no siente pertenencia a Centroamérica por diversas razones, no sólo por sus características geográficas inclinadas hacia lo caribeño, tampoco se reduce a la pertenencia histórica de Panamá hacia el Virreinato de la Nueva Granada, y posteriormente a la Gran Colombia, también cuenta la construcción del proyecto canalero que empujó a dicha nación a proyectar relaciones políticas con países que le brindaron beneficios económicos entre los cuales no destacó ninguna nación centroamericana.

Centroamérica es una región subordinada a los grandes capitales, por tanto, entra a la dinámica de la economía mundial gracias a dos funciones principales:

- a) Su función agroexportadora
- b) Su función monocultivista

A través de capitales extranjeros, Centroamérica entra al juego del mercado mundial con la producción y circulación de dos productos centrales: café y plátano. “Vista Centroamérica desde el ángulo económico salta a la luz que al área le ha sido asignado un papel en la producción capitalista” (Granados, 1997, p. 65). Esto configuró al espacio centroamericano como una economía primario exportadora. La región exportaba materias primas e importaba productos manufacturados, al igual que otras regiones de América Latina, esto marcó la historia de los años subsecuentes.

La visión economicista, ofrece una mirada indispensable a las relaciones materiales que se establecieron entre los diferentes países de Centroamérica, específicamente a sus actividades primario exportadoras que se han reproducido históricamente en la región y su vínculo de subordinación con los Estados Unidos, sin embargo, no se puede reducir la identidad centroamericana a esa perspectiva pues hay muchos elementos políticos y sociales que quedan fuera. Sería reduccionista circunscribir la identidad de una región a un solo proceso como es en este caso el económico, desconsiderando los demás elementos que le dan forma (cultura, política, diversidad étnica, etc.) Centroamérica es más que su papel en el juego de poder con Estados Unidos⁶.

La segunda visión que ha sido preponderante para entender este espacio es la que asume que Centroamérica es una región homogénea. Esta perspectiva sigue el hilo de algunos rasgos relevantes que presentan continuidad, por ejemplo, la determinación social, histórica y política que le da a Centroamérica su posición geográfica. Centroamérica cuenta con diversas geografías dentro de su condición de istmo. Estas geografías no solo determinan territorios si no formas de producir

⁶ Para Torres Rivas en “Procesos y estructuras de una sociedad dependiente” el común denominador de la región Centroamericana como formación social sería su efectiva vinculación al mercado mundial a mediados del siglo XIX con la exportación de café y a finales del siglo XIX con el enclave bananero. Rivas hace una historización de Centroamérica a partir del eje económico, este eje daría sentido a la sociedad centroamericana. Otro autor como Ciro Cardoso, realizó una revisión económica de la historia de Centroamérica, poniendo como eje el desarrollo cafetalero y bananero. De acuerdo a Cardoso, es este eje económico bajo el cual se articula socialmente la región durante todo el siglo XIX. Héctor Pérez Briñoli por su parte, también se ha centrado en explorar de manera minuciosa la historia económica de la región en su “Breve historia de Centroamérica”.

el mundo en el que el análisis de los procesos sociales se convierte en el relato hegemónico y dominante para la región (independencias, oligarquías, guerrillas, etc.).

Centroamérica es una región desigual. La sociedad está distribuida de formas diferentes en el territorio. Por un lado, está la concentración de población en las ciudades, ahí donde el nivel de desarrollo económico es más alto. Por otro lado, se encuentran las zonas rurales que aglutinan en su mayoría a diferentes grupos poblacionales como indígenas, mestizos y afrocaribeños.

En este sentido, se tiende a exaltar a 5 países como parte de Centroamérica, que son los que conformaban la Capitanía General de Guatemala; Honduras, El Salvador, Nicaragua, Costa Rica y Guatemala. En otros casos se incluye a Panamá y a Belice privilegiando la cuestión geográfica –pues forman parte del istmo- y no la cuestión histórica y política. En términos políticos son territorios con gobiernos diversos. “En lo político coexisten gobiernos de larga trayectoria autoritaria (Guatemala y El Salvador), de larga trayectoria democrático-burguesa (Costa Rica) y de corte socialista (Nicaragua)” (Granados, 1997, p.60).

En esta perspectiva en la que se hace particular énfasis en la revisión de los procesos sociales y políticos como eje fundamental para entender a la región, Centroamérica se ha homogeneizado desde diferentes perspectivas. Una de ellas es la de la formación social, sin embargo, la generalización de ciertos rasgos que mantienen continuidad en la región ha caído en el desconocimiento de la especificidad de este territorio al olvidarse de las particularidades que la llevan a ser como es.

En el concepto de Centroamérica entra todo. Es claro que es una región diversa y difícilmente conceptualizable para una sola corriente de análisis. “Culturalmente hablando, el mosaico se extiende desde naciones donde la herencia indígena fue destruida casi por completo por el coloniaje español (El Salvador, Honduras), hasta países donde el legado nativo es todavía muy fuerte (Guatemala)” (Granados, 1997, p. 60).

Centroamérica es una región heterogénea pese a la persistencia de rasgos en común. Aunque es una región ístmica, no podemos reducirla a su condición geográfica. La producción cafetalera y bananera se dio prácticamente en toda la región pero de diferentes maneras y tiempos. Los enclaves adquirieron diferentes formas según el lugar y los gobiernos en turno. Pese a los rasgos comunes, Centroamérica es una región social y políticamente diversa.

La tercera perspectiva es la que se enfoca en Centroamérica como región funcional. Esto quiere decir que aunque sea una región diversa, este enfoque propone que la región se puede llegar

a articular funcionalmente en torno a un objetivo o en torno a ciertos centros económicos. Es un espacio que funciona a manera de engranaje para alcanzar ciertos objetivos de índole económico y geopolítico. “Durante el período colonial, Centroamérica, hasta cierto punto, constituyó una región funcional (..) se trató de vínculos débiles que no fueron capaces de sobrevivir a la posindependencia” (Granados, 1997, p. 67). Pese a haber desempeñado actividades económicas similares, Centroamérica tuvo un desarrollo económico más bien competitivo y no complementario. La inserción al mercado mundial en los años setenta generó que la región se preocupara más por destacar su papel económico en el juego de las fuerzas de mercado internacionales que en los mercados regionales⁷.

Estas tres perspectivas ponen de relieve la dificultad que existe para aproximarse a Centroamérica. Es complejo encontrar una posición que aglutine de alguna manera u otra, todas las características que definen a la región. ¿Cómo podemos aspirar entonces a armar una Centroamérica desde una perspectiva que no la reduzca y homogenice?

Centroamérica fue percibida como un objetivo importante para la colonia española en dos sentidos: primero por su condición de puente que unía a las dos Américas y segundo como su condición de istmo que unía a los dos océanos. En estas percepciones, Centroamérica ya se ubicaba como un objetivo estratégico.

Armar el rompecabezas de Centroamérica desde una perspectiva que la unifique implica analizar la región desde lo que ha causado su división, desde lo que ha marcado sus fronteras. Se puede rastrear una respuesta a la cuestionante de porqué Centroamérica es una región dividida, en el concepto de geopolítica. A la luz de un razonamiento geopolítico se puede entender por qué la región ha sido estratégica para el mundo.

El término geopolítica (...) designa en la práctica todo lo relacionado con las rivalidades por el poder o la influencia sobre determinados territorios y sus poblaciones: rivalidades entre poderes políticos de todo tipo -no solamente entre estados, sino también entre

⁷ El valor de Centroamérica para el mercado mundial estuvo marcado desde su entrada por su posición geopolítica, esto dio pie a una profunda fragmentación de la región centroamericana y a una consecuente falta de desarrollo del mercado interno y del mercado regional con graves repercusiones sociales. A mediados de la segunda década del siglo XX, emergieron una serie de movimientos sociales en países como Nicaragua, Guatemala y El Salvador que buscaban transformar las condiciones económicas de sus contextos, sin embargo, ocurrió lo que Torres-Rivas denominó “revoluciones sin cambios revolucionarios” en su libro homónimo, pues para los años 90, después de una serie de problemas sociales y olas de violencia, Centroamérica ya estaba viviendo guerras civiles y profundos conflictos sociales y políticos sin justicia social.

movimientos políticos o grupos armados más o menos clandestinos-, y rivalidades por el control o la dominación de territorios de mayor o menor extensión (Lacoste, 2006, p. 8).

El descubrimiento del océano pacífico en 1513, abrió los horizontes para un proyecto de gran escala en Centroamérica. La región podía usarse de manera fértil para la circulación de mercancías en el apenas naciente mercado mundial. La primera vez que se discutió sobre construir un canal interoceánico en Centroamérica fue en 1517 durante el dominio de la colonia española. Era un territorio del que no podían obtener los vastos metales preciosos que otras regiones le daban pero sí se podía obtener una ubicación estratégica.

La región fue poco a poco fragmentándose debido a las diferentes disputas que se daban sobre los territorios. “En Centroamérica la creación de unidades políticas antecedió a la explotación de los recursos” (Granados, 1997, p. 13). Países como Panamá y Costa Rica fueron demarcados territorialmente incluso antes de ser explorados naturalmente.

La fragmentación del territorio fue propiciada en su totalidad por la visión de los nuevos conquistadores. Se buscaba la mejor ruta para Asia y después la mejor ruta entre España y Perú. “De una unidad política en 1508 se pasa a 5 unidades políticas en 1540” (Granados, 1997, p. 69). Esta fragmentación tenía que ver con la repartición del poder sobre un territorio clave en las nuevas rutas de circulación mundial.

En 1547 se creó la Audiencia de los confines que incluía territorios del Istmo de Tehuantepec, Tabasco, Yucatán, Cozumel, Chiapas, Zoconuzco, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Veragua y el Darién. La condición ístmica de América se conjuntó en una audiencia. Las dos capitales de la audiencia fueron Panamá y posteriormente Guatemala. Dentro de todos estos territorios, Panamá representaba el objetivo geoestratégico más importante por su angostura y fácil tránsito de un océano a otro.

La fragmentación del territorio fue propiciada en su totalidad por la visión de los nuevos conquistadores. Se buscaba la mejor ruta para Asia y después la mejor ruta entre España y Perú. “De una unidad política en 1508 se pasa a 5 unidades políticas en 1540” (Granados, 1997, p. 69) Esta fragmentación tenía que ver con la repartición del poder sobre un territorio clave en las nuevas rutas de circulación mundial.

La condición de puente que en algún momento estuvo presente en la figura de las audiencias como autoridades unificadas para toda Centroamérica, cedió ante la condición de este territorio como un istmo clave en el naciente mercado mundial. “La balkanización interoceánica en

Centroamérica fue tempranera. Correspondió inicialmente a la percepción del área como un paso ideal a Asia y luego como la mejor ruta entre España y Perú. Manifiesta un caso típico de superposición del interés geopolítico sobre el interés económico” (Granados, 1997, p. 72). El objetivo geopolítico produjo entonces una fragmentación que desembocó en ese momento y ha desembocado en la actualidad en desigualdades económicas, políticas y sociales en la región.

Centroamérica significó un objetivo geopolítico no solo para España, también lo fue para naciones como Inglaterra, Francia y Holanda. Estos países (potencias coloniales) lucharon de alguna forma por su porción de *terra nova geográfica*, sin embargo, Francia y Holanda en ese momento no tenían los recursos técnicos y materiales para disputar ese pedazo.

Por otro lado, el Caribe que fue el camino de llegada a Centroamérica, se presentó como un área por medio de la cual se abrieron paso las potencias para disputar estos espacios económicamente prósperos. Centroamérica estaba en el ojo del mundo. La corona española rápidamente dejó su interés en el caribe. No sin antes extraer unos pocos minerales y exterminar a una gran parte de la población. El Caribe se volvió un punto débil pues se encontraba con cierto nivel de abandono político y administrativo. Durante el siglo XVI y XVII, Francia e Inglaterra comenzaron a interesarse en este espacio de enlace a través de actos de contrabando y piratería en el caribe. Por su parte, Holanda, se incluyó en el intento de ocupación del territorio mediante el allanamiento de una cantidad considerable de antillas.

La proyección de un canal interoceánico para Centroamérica fue, sin duda, uno de los objetivos geopolíticos más ambiciosos que se proyectaron. Los ingleses fueron en un inicio los más exitosos en la empresa que implicó la disputa por el territorio centroamericano. Con su presencia en Bluefields debido a la piratería, avanzaron a Belice y a la costa atlántica de Honduras. En este escenario, Inglaterra se convertiría para principios del siglo XIX en la nueva potencia colonial. Confiados en esa nueva posición en las relaciones de poder mundiales, decidieron proyectar la construcción de un canal. Por otro lado, Estados Unidos estaba en un momento clave para disputar territorios. Se había independizado de Inglaterra y tenía intenciones de expandir su influencia en la región latinoamericana dominada por las potencias coloniales España e Inglaterra.

Para afianzar su ideología expansionista en 1823 Estados Unidos promulgó la doctrina Monroe. En ella se sostenía la no intervención de estados extranjeros en territorio americano. A la doctrina Monroe se le unió la doctrina del Destino Manifiesto en la década de 1840. Esta doctrina

pronunciaba una justificación para la expansión de los Estados Unidos hacia otros territorios americanos, autoproclamándose líderes de toda América.

La concreción del proyecto del canal interoceánico en el istmo se volvió más factible para los norteamericanos porque habían logrado expandir su poder geopolítico. El móvil principal de Estados Unidos para la construcción de un canal era encontrar una ruta interoceánica. El oro que se había encontrado en California hacía necesario un paso interoceánico de tal manera que se comunicara el país de un extremo a otro. Por su parte, Inglaterra no renunciaba a las expectativas sobre un canal.

En 1846, Estados Unidos tenía los ojos puestos en varios puntos de Centroamérica por lo que firmó el tratado *Mallarino Bidlack* con Colombia, en donde se convertía en garante del control colombiano en Panamá, a cambio de tener derechos sobre la construcción del canal. Panamá formaba parte en ese momento de Colombia, con lo que se experimentaba un nivel de negociación lento y burocrático. Al respecto afirma Celestino Araúz (2011):

En efecto, el Tratado General de Paz, Amistad, Navegación y Comercio, mejor conocido como Tratado Mallarino-Bidlack, firmado el 12 de diciembre de 1846, entre representantes de la República de la Nueva Granada y Estados Unidos de América, constituyó un hito en las relaciones económicas, diplomáticas y geopolíticas entre los dos países. Asimismo, marcó el destino histórico del Istmo de Panamá, porque estableció un nefasto precedente que serviría como línea de continuidad para el intervencionismo estadounidense, en diversos ámbitos, en nuestro territorio, durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios de la siguiente centuria. Su máxima expresión sería la separación definitiva del Panamá de Colombia el 3 de noviembre de 1903 y las desmedidas y antijurídicas cláusulas de la Convención del Canal Istmico o Tratado Hay-Bunau Varilla, suscrito quince días después del movimiento secesionista, objeto de nuestra atención posteriormente (p. 2).

En el tratado *Clayton-Bulwer* de 1850, Estados Unidos e Inglaterra pactaron igualdad de derechos sobre la construcción del canal. Era una especie de tregüa en la relación de poder. El territorio sobre el que se construiría era Nicaragua y el obstáculo más grande para que el proyecto pudiera concretarse en manos de cualquiera de las dos potencias, era el conflicto fronterizo por el río San Juan que se estaban disputando Nicaragua y Costa Rica. En este escenario, Estados Unidos e Inglaterra presionaron para poder llegar a un acuerdo que les favoreciera. En las propuestas *Crampton-Webster* que se llevaron a cabo en 1852 se le otorgó al territorio nicaragüense el derecho sobre el canal.

Para 1861 los estadounidenses estaban atravesando por una guerra civil, lo que generó que la necesidad de un canal interoceánico se volviera más urgente. Es así como ponen todos sus esfuerzos en el área y renuncian a las obligaciones que habían contraído en el tratado Clayton-Bulwer para repartirse los derechos sobre el canal y deciden apostarle a una sola inversión norteamericana.

Para la segunda mitad del siglo XIX, Panamá dio pruebas de ser mejor territorio para la construcción del canal gracias al ferrocarril transístmico a través del cual los panameños cruzaban de atlántico a pacífico. Fue el primer ferrocarril interoceánico del mundo. El ferrocarril se había construido en 1855 con inversión de capital norteamericano. Una ruta paralela al ferrocarril transístmico fue la guía para la construcción del futuro canal de Panamá.

El proceso que siguió Estados Unidos sobre Panamá fue más bien intervencionista. Justificando — a la manera del proceso colonizador español— que la población panameña era salvaje e incivilizada, Norteamérica hizo los ajustes diplomáticos para tener derechos sobre el futuro canal. El autoritarismo e intervencionismo norteamericano estaba encaminado en gran parte a impedir que Panamá desarrollara su autonomía política.

Panamá, se había separado en 1821 de la corona española y se encontraba disputando su independencia respecto de la Gran Colombia. La necesidad de separarse se hacía inminente. Panamá se había dado cuenta de que las relaciones comerciales con Colombia no eran preponderantes para su economía. Sobre todo, comerciaba con Sudamérica y el Caribe. Por lo tanto, la separación no impactaría de manera grave en la economía local.

Estados Unidos mantenía su interés en la región y en 1869 negoció con Colombia los tratados *Camper-Sullivan-Cuenca* que podían darle luz verde para la construcción de un canal, sin embargo, fallaron las gestiones diplomáticas. Los problemas a los que se enfrentaban los estadounidenses radicaban fundamentalmente en dos aspectos. Por un lado, en la ausencia de una ruta por medio de la cual se construiría el canal. Mientras que, por el otro, la existencia de un tratado por medio del cual se repartirían los derechos sobre un canal interoceánico con Inglaterra.

En 1878, después de algunas negociaciones, se firmó entre Colombia y Francia, el tratado Saglar-Wyse que le otorgaba la concesión de la construcción de un canal interoceánico por 99 años. Al no poder cumplir esa empresa, Estados Unidos aprovechó para posicionarse y seguir con la construcción del canal de Panamá hasta terminarlo. “Con la firma del tratado Hay-Bunau

Varilla⁸, se entregaba a los Estados Unidos, a perpetuidad, una franja de tierra que posteriormente sería denominada Zona del Canal, en la que regirían las leyes de los Estados Unidos” (CEPAL, 2014, p.2) Así, Estados Unidos se convirtió en un factor clave para ejercer presión en la separación Panamá-Colombia. El tratado Hay-Bunau Varilla se firmó el 18 de noviembre de 1903 entre Estados Unidos y Panamá. Phillippe Bunau Varilla fue el representante del gobierno de Panamá y John Milton Hay de los Estados Unidos. Panamá se convierte en una república independiente paradójicamente vinculada a los Estados Unidos que en su artículo II señala:

La República de Panamá concede a los Estados Unidos, a perpetuidad, el uso, ocupación y control de una zona de tierra y de tierra cubierta por agua para la construcción, mantenimiento, funcionamiento, saneamiento y protección del citado Canal, de diez millas de ancho que se extienden a una distancia de cinco millas a cada lado de la línea central de la ruta del canal que se va a comenzando dicha zona en el Mar Caribe a tres millas marítimas de la línea media de la bajamar y extendiéndose a través del Istmo de Panamá hacia el Océano Pacífico hasta una distancia de tres millas marítimas de la línea media de la bajamar, con la condición de que las ciudades de Panamá y Colón y las bahías adyacentes a dichas ciudades, que están comprendidas dentro de los límites de la zona arriba descrita, quedan incluidos en esta concesión (Como se citó en Rodríguez, 2016).

Desde la creación del Estado grancolombino en 1819 y la pretensión bolivariana de construir una América Latina unificada, la identidad regional y local de las provincias, capitanías y audiencias, fue cobrando cada vez mayor importancia, y uno a uno, estos proyectos fueron desmembrándose, como fue el caso de la confederación peruano-boliviana y la Gran Colombia. En el caso de la gran Colombia, se formaron en un primer momento tres estados; Ecuador, Venezuela y Colombia, que para aquel momento, se expandía incluso hasta Centroamérica, con la incorporación de Panamá como parte de sus dominios de herencia colonial.

En este escenario, la fragmentación en la que devino la conformación de los respectivos Estados nación, va a estar marcada por una fuerte presencia identitaria, fundamentalmente de la elite criolla gobernante de estos espacios, es decir, en Colombia, el bloque favorable a Francisco

⁸ Este tratado es considerado como la llave de acceso ilimitado de los Estados Unidos a Panamá. La presencia de Panamá como parte contractual fue nula pues Bunau-Varilla quien firmó a nombre de este país. Fue nombrado como “Ministro Plenipotenciario ante el gobierno de los Estados Unidos con plenos poderes para negociaciones políticas y financieras” por la Junta de Gobierno Provisional de la República de Panamá. Al respecto ver Cardona (2015) “Panamá: el istmo de la discordia. Documentos relativos a la separación de Panamá y a la normalización de las relaciones entre Estados Unidos y Colombia” en <https://www.redalyc.org/pdf/282/28238686014.pdf>

de Paula Santander (1792-1840) se oponía por no convenir a sus intereses a la anexión con Venezuela y Ecuador, pero a la muerte de los grandes caudillos: Bolívar y Sucre, las respectivas elites dominantes determinaron por así convenir, la formación de estos nuevos estados.

En este escenario, la geopolítica en Sudamérica y el Caribe fue definiéndose en función de intereses locales y económicos, sobre todo de las elites que determinaron para su conveniencia, la división y el establecimiento de alianzas hacia el exterior para la producción y reproducción de sus intereses económicos. Estos elementos estuvieron ausentes en la formación del Estado panameño que fue producto -en buena medida- de la “Doctrina Monroe” y de la retórica del “Destino manifiesto”. Es resultado de la implantación, como lo señala Juan Bosch,⁹ de una subversión artificial que se aprovechó, en ese espacio, de las circunstancias para favorecer a sus intereses. En este sentido, la irrupción estadounidense en la región y con ella, el surgimiento de Panamá en su órbita de influencia, lo pone junto con la expulsión de los españoles de Cuba (1902) por encima de otras potencias, y cierra el ciclo de control sobre la región. Así, el Caribe se incorpora a su esfera de influencia, pero también a su reserva de recursos, la cual se garantizó con la implantación y el apoyo de gobiernos títeres afines a sus intereses.

En este sentido, la separación panameña, si bien sí responde parcialmente a los intereses de una burguesía “nacional” por escindirse de Colombia, es más bien, el producto de una jugada geopolítica de los estadounidenses para desarrollar su viejo sueño de interconectar los dos océanos, con la construcción del canal de Panamá, el cual, dicho sea de paso, estaba bien resguardado por bases militares. Así, el canal de Panamá es la expresión máxima, junto con otros espacios como

⁹ “Lo que da al episodio panameño de la política imperial norteamericana en el Caribe un tono de escándalo sin paralelo en la historia de las relaciones internacionales, es que Panamá fue creada república mediante una subversión organizada y dirigida por el presidente de los Estados Unidos en persona, y lo hizo no ya sólo para tener en sus manos una república dócil, por débil, sino para disponer en provecho de su país de una parte de esa pequeña república. Esa parte –la llamada zona del canal– fue dada a Estados Unidos por los panameños en pago tarea de desmembrar a Colombia y de impedirle defenderse. En la porción de territorio obtenido en forma tan tortuosa construyeron los norteamericanos el canal de Panamá y establecieron la llamada Zona del Canal. Esa zona es, a ambos lados y a todo lo largo del canal, una base militar. Además, el canal es propiedad de una compañía comercial la cual, a su vez, es propiedad del gobierno de Estados Unidos. Es difícil concebir un procedimiento más audaz para violar las normas de las relaciones internacionales. Arrebatarse a un país una provincia y crear en esa provincia una república para obtener de ésta una porción, que además la corta por la mitad, era algo que el mundo no había visto antes. Su antecedente –el caso de Texas– no llegó a tanto. Estados Unidos inició en el Caribe la política de la subversión organizada y dirigida por sus más altos funcionarios, por sus representantes diplomáticos o sus agentes secretos; y ensayaron también la división de países que se habían integrado en largo tiempo y a costa de muchas penalidades” (Bosch, 2009, p. 63).

Guantánamo en Cuba, de la política del destino manifiesto y del irrestricto control que a partir de entonces ejercerían sobre la región.

El territorio panameño, si bien comprende una franja importante que une a norte y Centroamérica con Sudamérica, responde en sus articulaciones sociales, económicas y culturales, fundamentalmente a la región Caribe. Su historia, desarrollo económico y político es por otro lado, el reflejo de una elaboración más o menos apresurada de elementos identitarios que constituyen la amalgama de su ser nacional. En este escenario, la identidad panameña es más una mezcla de lo criollo, lo mestizo y lo afro, que involucra pobremente a los pueblos indígenas, los cuales quedan en medio de un proyecto impulsado por una élite económica que históricamente ha gobernado al país.

La política y la economía de Panamá, si bien, están fuertemente vinculadas al Caribe y a los Estados Unidos, mantienen una relación de dependencia en lo político y en lo económico. Así, las diversas identidades como la afro y mestiza se incorporan al relato nacional dentro de un panorama subalterno. Por otro lado, la identidad nacional, así como su desarrollo político, económico e incluso cultural, están fuertemente determinadas a la región Caribe y existe una primacía al menos en los sectores dominantes de la hispanidad por sobre el resto de identidades. En este escenario, el desarrollo capitalista y desigual ha favorecido la construcción en los espacios afro y mestizos de manifestaciones culturales propias, que reivindican su ser panameño desde lo subalterno. Bajo este contexto, los pueblos indígenas se desarrollan paralelos al relato, sin ser del todo incorporados al proyecto de Estado, hasta fechas relativamente recientes.

Como Estados Unidos controlaba la construcción del canal y tenía una presencia fuerte en el istmo, sobre todo en la zona que se ubica entre las ciudades terminales de Panamá y Colón, los intelectuales panameños pensaban que era necesario recalcar sus raíces hispanas. Durante la época de postindependencia (1903-1940), la oligarquía panameña reforzaba la hispanidad frente al imperialismo norteamericano, que constituía una presencia vigente en la zona. El enfoque nacional en las raíces hispanas sobre las raíces étnicas afectó la manera en que los grupos étnicos se identificaron (Stephenson, 2015, p. 29).

En síntesis, la presencia norteamericana en Centroamérica se debió preponderantemente a intereses geopolíticos en lugar de intereses financieros como sucedió con otras naciones que contaban con recursos estratégicos. En prácticamente todos los casos en los que se conformaron

las naciones centroamericanas, su división territorial correspondió a la asignación colonial que determinaba la distribución de sus recursos, asignando para este efecto entidades administrativas específicas, como por ejemplo las capitanías de las cuales, a la postre surgirán las divisiones territoriales que van a corresponder a los estados centroamericanos. En este sentido, los intereses regionales junto con su particular posición en la geopolítica latinoamericana van a perfilar los roles de tránsito y explotación de materias primas que sobre finales del siglo XIX y principios del XX van a configurar el escenario político de la región. divisiones territoriales entre países mucho antes de explorar las riquezas de esos sitios. “Las cristalizaciones espaciales de las estrategias geopolíticas crearon las condiciones para y no siguieron al desenvolvimiento económico” (Granados, 1997, p. 26). En 1904 se iniciaron los trabajos formales del canal y Estados Unidos encontró un país devastado por la guerra de los mil días¹⁰.

La estrategia estadounidense se resume en la constante intromisión en la política de las naciones centroamericanas, llegando incluso a prácticamente gestionar la política económica de algunos países (Nicaragua, Panamá). El proyecto canalero potenció el valor estratégico en lo económico y político de Centroamérica. “Implicó además un deterioro constante de las relaciones entre los estados centroamericanos. El proyecto canalero fue manzana de discordia entre Costa Rica y Nicaragua y entre esta última y Panamá” (Granados, 1997, p.75).

La “Centroamérica liberal”, se vio intervenida por los Estados Unidos según dictó un destino manifiesto. El dominio de un territorio, ya sea por saqueo de recursos o por posición geoestratégica tuvo las mismas consecuencias devastadoras para la población originaria. En el caso de Panamá, la construcción del canal, implicó el blanqueamiento de la zona. Fue la construcción de y para el hombre blanco americano.

Por tanto, la posición de Centroamérica desde el ángulo geopolítico, es una lectura útil que sirve para preguntarnos: ¿Qué papel jugaron las comunidades originarias en la construcción de una Centroamérica geoestratégica? ¿Qué consecuencias sociales tuvo para las comunidades originarias centroamericanas el despojo de su territorio?, ¿Qué identidades quedaron marginadas de los proyectos nacionales?

Para responder estas preguntas, podemos empezar por explorar algunas claves. En la época de la “Centroamérica liberal”, se seguía manteniendo una representación del indígena, heredada

¹⁰ La Guerra de los Mil Días fue el último conflicto civil del siglo XX en Colombia que se disputó entre 1899 y 1902 entre el ejército gubernamental (conservador) y un ejército liberal.

de la colonia española: bárbaro, rebelde y salvaje. Esta representación tuvo como consecuencia la segregación de las comunidades indígenas y afrocaribeñas en Panamá. “Actores políticos a lo largo y ancho del espectro político –incluyendo el movimiento antiimperialista, que estaba entonces en su apogeo– veían a los panameños, colombianos, antillanos y otros de la región como incapaces de tener hábitos democráticos, e incompatibles con la sociedad blanca” (Lindsay, 2006, p. 199).

Las identidades nacionales en la región quedaron profundamente ligadas a ese proyecto eminentemente blanqueador. Durante la construcción del canal, por ejemplo, era muy clara la desigualdad de condiciones entre trabajadores europeos y norteamericanos y negros e indígenas. Enfermedades como la malaria y la fiebre amarilla rodearon a los trabajadores del canal. La creencia de que los negros o comunidades originarias eran inmunes a estas enfermedades era común entre los blancos que se pensaban más vulnerables y por lo tanto tenían mayores privilegios en el tratamiento de las enfermedades. Los médicos de la zona del canal clasificaban las enfermedades por color de piel y nacionalidad, sin tomar en cuenta otros factores como el tipo de trabajo que realizaba cada persona.

Empezando en 1910, doctores de la Zona recogieron datos sobre autopsias de los trabajadores del canal para poder responder a preguntas sobre ciertas facciones raciales. Los datos incluían peso del cerebro, grosor del cráneo, índice cefálico (forma del cráneo) y tendencias homicidas o de altercados, divididos por categorías según la raza (Lindsay, 2006, p. 190)

En este contexto, el intervencionismo extranjero agudizó la marginación racial que desde la colonia sufrieron las comunidades originarias de la región centroamericana. En el caso de Panamá, las comunidades fueron invisibilizadas hasta que a inicios del siglo XX se empezó a hablar de políticas de asimilación. “Así, en la estructuración del Estado, las poblaciones indígenas consideradas como salvajes o semisalvajes (Sosa y Arce, 1911) representaron un factor negativo para su desarrollo, según el modelo de Estado nación. Ejemplo histórico fueron los gunas” (Herrera, 2012, p. 47).

En síntesis, es complejo hablar de una identidad Centroamericana cuando lo que ha preponderado sobre la región ha sido la fragmentación. A su vez, es una región diversa culturalmente y compleja en cómo se han ido tejiendo las relaciones a su interior. Se puede entender esa fragmentación si se habla de Centroamérica como un objetivo geopolítico. El

concepto de geopolítica da luz para construir un hilo conductor en la discusión. Centroamérica ha tenido una participación muy específica en las relaciones de poder mundiales.

La condición ístmica ha marcado el interés de las grandes potencias en el mercado mundial. Los proyectos de los grandes centros de poder como Inglaterra o Estados Unidos han dejado una marca profunda en la identidad de la región. Durante los intervencionismos económicos en este espacio se han desarrollado constantemente prácticas racistas entre las que se incluye el proyecto canalero. Esto generó peores condiciones para las comunidades originarias. Los estados nacionales por su parte, han marginado del relato nacional a las comunidades indígenas y negras que son indispensables para entender la complejidad histórica política y cultural de la región.

1.1 La configuración del proceso histórico de acumulación de capital en Centroamérica

*Con la incrédula atención de un comprador de diamantes examinó
meticulosamente un banano seccionando sus partes con un estilete especial,
pesándolas en un granatorio de farmacéutico y
calculando su envergadura con un calibrador de armero*

Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*

La economía capitalista es la continuación de la guerra por otros medios. Dentro de actos como la política colonial, el sistema de préstamos, la política de intereses privados, la violencia racial, la violencia de género, la discriminación y la opresión está operando una forma de acumulación de capital¹¹. En Centroamérica todos estos elementos cobran mayor sentido cuando se les suma el factor étnico en donde negros y grupos originarios asumen la peor parte de esta dinámica de explotación.

Es complejo entender el proyecto de los estados nacionales sin mostrar cómo ha sido el proceso de acumulación de capital propio de la región. Por sus características geopolíticas, en Centroamérica se ha desarrollado un proceso de acumulación de capital *sui generis*. Con la

¹¹ En *Acumulación de capital*, Rosa Luxemburgo desarrolla la dualidad de la acumulación capitalista. Es justo en esta dualidad que se insertan formas de acumulación que están operando en el terreno de la ilegalidad.

presencia de grandes empresas como la United Fruit Company (UFCO) y con la aparición de ciertos mecanismos de explotación se puede afirmar que la región cumplió un papel específico en la acumulación de capital mundial.

Para que el capital pueda reproducirse, decía Marx, el capitalista necesita destinar dinero a dos cosas: por un lado, medios de producción y por el otro, fuerza de trabajo. Estas dos cosas serían la forma en la que el capitalista puede hacer crecer su ganancia. El capital solo se reproduce si circula en el mercado y mientras más rápido circule, gozará de una ventaja competitiva. En ese sentido, el capital es un proceso y una cosa. Es un proceso cuando fluye en la circulación. Es una cosa cuando se materializa en forma de dinero, máquinas, etc.

En Centroamérica el capital experimenta un escenario muy particular y el sentido de este proceso de acumulación lo van a condensar dos fuerzas económicas aglutinantes. Por un lado, los capitales extranjeros en su mayoría estadounidenses y por el otro los grandes hacendados y la burguesía nacional, quienes en conjunto van a concentrar el usufructo de esta explotación, brindándole a este proceso un carácter de diferenciación étnica.

Para explicar cómo ha ocurrido este proceso en la región, haremos uso del concepto acumulación por desposesión que acuña David Harvey. El autor construye este concepto a partir de reflexionar sobre la itinerancia de una especie de acumulación originaria que no ha dejado de operar en el capitalismo y más específicamente en el neoliberalismo. Harvey va a señalar que la acumulación originaria no sucedió una vez y nada más, si no que ha sido ampliada en diferentes procesos y de manera continua. Esos procesos podrían ser los siguientes:

Estos incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad – común, colectiva, estatal, etc.- en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos; particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito (Harvey, 2005, p.113).

Lo anterior no podría ser posible sin la figura del Estado, que apoya y respalda mediante un tipo de legalidad estos procesos. La economía colonial en Centroamérica no fue tan provechosa en

recursos cómo lo fue en el caso de la minería andina y la mexicana. La región solo pudo desempeñar un papel central hasta el siglo XIX cuando se estableció la división internacional del trabajo y el mundo se divide en centro y periferia. El papel de Centroamérica no operó solo desde el capital comercial sino desde el capital productivo.

Para entender cómo operó y se desplegó el capitalismo en la región, es fundamental analizar que la mundialización del capitalismo se dio gracias a que los procesos de trabajo eran automatizables y por lo tanto trasladables a otras partes del mundo. El capital revolucionó los procesos productivos antes de internacionalizarse. En este sentido, Centroamérica va a tener un rol muy importante en el desarrollo económico latinoamericano y se le asignará un espacio de tránsito y de reproducción de materias primas que estará dirigido en su mayoría por el capital estadounidense. Es en este escenario que el proyecto del canal de Panamá va a tener un rol tan importante no solo para la región sino para la economía global.

En este sentido, Ana Esther Ceceña (1990), en su texto “Sobre las diferentes modalidades de internacionalización del Capital”, realiza una periodización de la división internacional del trabajo para dar cuenta de cómo se desarrolló el capital en la periferia. La internacionalización del capital es parte inherente al proceso de acumulación capitalista. Para que el capital viva y se reproduzca su dinámica tiene que ser mundial.

En la primera configuración de la división internacional del trabajo, se concentró la producción fabril en las metrópolis y la producción primaria en la periferia. Esta fase va de 1850 a 1925. Tiene como punta de lanza a la primera revolución tecnológica que funda e instala el sistema de fábricas automatizadas en la metrópoli, relegando a la periferia.

La segunda configuración tiene como plataforma a la segunda revolución tecnológica (1882-1930). En esta fase se traslada el proceso productivo global por medio de la exportación de las fábricas llave en mano de los países centrales a los países periféricos. Estas fábricas llevaban tecnología que para Estados Unidos ya era tecnología de salida. En esta fase se desarrollará la producción automatizada de una gran cantidad de materias primas y alimentos. El efecto que surten estos procesos es que en la periferia exista una modernización dependiente de los países centrales. Es en esta fase que Estados Unidos se encarga de extender la gran industria al bloque occidental y al llamado tercer mundo. La metrópoli produce bienes de consumo durables y la periferia bienes de consumo no durables. En primer lugar, la configuración del mundo en centro y periferia está redondeada con este proceso. En segundo lugar, la periferia se coloca en una

situación de dependencia en el mercado mundial. El modelo que sea adaptó fue el de “desarrollo hacia afuera” como economías agroexportadoras.

Esta condición está también marcada por su geografía, Centroamérica es una península subtropical, por esa causa, los productos que exporta son productos no tradicionales. En la actualidad la región exporta productos como café, carne, banano y caña de azúcar. En el caso de Panamá, los productos no tradicionales más exportados han sido el banano, camarón y café. En este escenario la periferia que le fue asignada a Centroamérica tenía como lo hemos visto a lo largo del capítulo un rol periférico incluso en la periferia siendo el tránsito de mercancías su principal rubro (Acuña, 2015, p. 16).

A partir de la tercera configuración de la división internacional del trabajo que va de 1965 en adelante, el proceso de producción se deslocaliza con más facilidad. La ambición es lograr una producción a nivel global sin restricciones. La informatización de las funciones productivas está presente en este proceso. El capital buscó varias formas de sacar provecho al proceso de trabajo. El trabajo comenzó a flexibilizarse promoviendo mayor versatilidad. En este escenario los nodos de enlace comercial cobraron mayor importancia. En este sentido, lugares como Hong Kong y Panamá van a establecer puntos de enlace comercial que interconectaban las redes de intercambio global y hacían posible la ampliación de la explotación capitalista, así como la ampliación del carácter internacional de la mercancía.

De esta periodización se marca el redondeo en el dominio del proceso de trabajo mundial por parte del capitalismo y su principal representante Estados Unidos. Es justo desde los Estados Unidos que se levantaron voces privilegiando el discurso del desarrollo para Centroamérica y América Latina. En la década de los 60, Walt Withman Rostow ya estaba proponiendo su teoría del *take off*. que consistía en explicar cómo todos los países llegarían al desarrollo de alguna u otra manera, temprano o tarde:

Según Rostow, el subdesarrollo es una etapa por la que todas las naciones del mundo han pasado y la transición del subdesarrollo al desarrollo puede describirse a través de una serie de etapas por las que todos los países han atravesado o deben atravesar y cuyo punto de partida es la existencia de una sociedad tradicional, a partir de la cual se podría iniciar el desarrollo siguiendo las mismas y sucesivas etapas que permitieron a las naciones occidentales llegar a la última etapa: la “sociedad de consumo masivo” (Ornelas, 2012, p. 15).

En este escenario, el desarrollo para la región latinoamericana y particularmente para Centroamérica se va a vincular directamente con la estrategia de seguridad regional y política de los Estados Unidos puntualmente para evitar a toda costa el desarrollo de los movimientos de carácter socialista y con ello contener la expansión de la influencia soviética que años antes se había instalado en Cuba y que en la retórica estadounidense empataba el desarrollo económico con una firme estrategia de seguridad que en las décadas de 1960, 1970 y 1980 iba a bañar de sangre a Centroamérica a través de la implementación del funesto plan cóndor¹² cuya sede se encontraba en la ciudad de Panamá a través de la Escuela de las Américas¹³.

Así, el mito del desarrollo fue muy importante para consolidar en la región, la esperanza de que en algún momento Centroamérica podría ser competitiva en el mercado mundial. De esa forma se mantenía un vínculo de poder con este espacio. El discurso de la CEPAL para la región latinoamericana incluyó la propuesta de la industrialización como vía para el desarrollo y el progreso. Para entender este proceso, Ruy Mauro Marini (1973) construyó la Teoría de la dependencia en donde da cuenta de cómo la relación centro-periferia se perpetuaba a partir de ciertos mecanismos.

En otros términos, es a partir de entonces que se configura la dependencia, entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia. El fruto de la dependencia no puede ser por ende sino más dependencia, y su liquidación supone necesariamente la supresión de las relaciones de producción que ella involucra (p. 111).

Ruy Mauro Marini planteó que el capitalismo en la región no puede entenderse respecto de sí mismo. Debe entenderse por su posición en el mercado mundial. Como se mencionó en el apartado uno del presente capítulo, entender geopolíticamente a la región, nos lleva necesariamente a comprender su posición dentro del mercado mundial. No se puede entender la forma del capitalismo de una región de manera aislada. En el caso de Centroamérica uno de los vínculos que se generó con el mercado mundial se llamó United Fruit Company.

¹² El Plan Cóndor fue un proyecto dirigido a la persecución por parte de los Estados Unidos y los gobiernos latinoamericanos impuestos dirigido contra los opositores de izquierda en la década de los setenta. En los archivos de la NSA (National Security Agency) se menciona a esta operación como una negociación con los servicios de inteligencia de Sudamérica para eliminar actividades terroristas marxistas en el área.

¹³ La Escuela de las Américas se estableció en Panamá en el año de 1946. Fue un espacio en el que se formaron los oficiales de inteligencia y altos mandos de las milicias centro y sudamericanas.

La UFCO fue el resultado de la fusión de dos empresas estadounidenses en Costa Rica. Su control se ampliaba a 30 empresas más en Estados Unidos. Tenía el control de la producción de frutos. Era dueña de plantaciones tropicales, además de ferrocarriles y barcos de carga. Su control llegó a extenderse a otros países de la región como Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua y Panamá. Se puede ubicar la primera aparición del capital estadounidense en Centroamérica a finales del siglo XIX con la llegada de las compañías bananeras. “Buena parte de la población norteamericana no conocía el banano con anterioridad a 1870. Sin embargo, a finales de la década de 1890 Estados Unidos ya compraba alrededor de 16 millones de racimos al año y contaba con más de 100 firmas (importadoras, distribuidoras, etc.)” (Cano, 2017, p.2).

En este escenario, los enclaves bananeros operaron ejerciendo el monopolio de la producción y la exportación en un país extranjero. La etapa de inserción y operación de la United Fruit Company responde a la segunda configuración de la división internacional del trabajo de la que nos hablaba anteriormente Ceceña, esto quiere decir que operaba con tecnología y formas laborales importadas de su centro. Desde aquí se fue dando forma también al moderno capital latinoamericano.

La forma de operar de la United Fruit Company en Centroamérica se puede resumir en los siguientes puntos:

1. Sobreexplotación de la fuerza de trabajo. El trabajo que realizaban los locales se pagaba por debajo del estándar.
2. Explotación de recursos naturales. Se modificaba el entorno natural bajo la idea del progreso económico. Se creaban además ciertos simbolismos como revistas o imágenes para enfatizar la llegada del progreso a la región.
3. Intervención en el paisaje y estilo de vida. Se crearon ciudades a imagen y semejanza de ciudades norteamericanas. Extranjeros y trabajadores tenían estilos de ciudad diferente. Estas nuevas ciudades eran una forma de diferenciar el territorio con el resto de la nación.
4. Racialización de los trabajadores. Los empleados podían acceder a comodidades dependiendo la zona en donde estaban. La zona blanca estaba conformada por empleados blancos estadounidenses y europeos. La zona amarilla por empleados no blancos de mediana jerarquía y la zona gris por empleados no blancos de menor rango.

La United Fruit Company y otros enclaves norteamericanos llegaron a las naciones centroamericanas a emular las condiciones de vida de su país de origen. Lo mismo sucedió con los trabajos en la zona del canal de Panamá. La zona del canal era considerado territorio norteamericano o una franja militar como afirma Juan Bosch, y no podía izarse la bandera panameña ni estar sujetos a las leyes de ese país. Así Panamá ayudaba a la región y a los intereses estadounidenses a insertarse en el proyecto capitalista global¹⁴.

En el caso de Panamá, esta empresa amarró su lugar en la región en el año de 1904, un año después de la independencia de Colombia. Es en ese año que se firma el primer contrato de la empresa en el país. “Conviene indicar que este primer contrato no se apartó básicamente del patrón seguido por el resto de las naciones centroamericanas en lo que se refiere a jugosas concesiones, exención de impuestos, etc., para asegurar la operación de la gran empresa agrícola” (Arosemena, 1973, p.6).

Los contratos venideros dejaron en claro que el Estado panameño estaba sumamente debilitado después de los contratos canaleros con los Estados Unidos. Así, poco a poco, Panamá se fue convirtiendo en un Estado profundamente dependiente de Estados Unidos, le había otorgado múltiples concesiones sobre su territorio. Con los contratos de la United Fruit Company había mucha ambigüedad pues rendía cuentas claras al Estado respecto a la adquisición de tierras (pese a que se sabía que muchas de ellas habían sido apropiadas de forma gratuita e ilegal). Uno de los mecanismos por medio de los cuales se mantenía ese lazo de dependencia por parte del Estado panameño fueron los préstamos que le otorgó la UFCO a principios del siglo XX. La bananera por su lado recibió aún más concesiones por parte del Estado como la exención de impuestos. En términos políticos le concesionó la intervención sobre ciertos ámbitos como la educación y la salud.

Es este Estado debilitado el que prevalece en Panamá durante inicios del siglo XX. Un Estado ligado profundamente a las empresas extranjeras y a su vez, moldeado por ellas. “El establecimiento de los lazos comerciales en el mercado internacional marcó un paso decisivo en la evolución centroamericana. Ello implicó (...) profundas transformaciones en la estructura

¹⁴ En su libro “De Cristóbal Colón a Fidel Casto, el Caribe frontera imperial”, Juan Bosch (2009) construye la idea del Caribe como frontera imperial, aludiendo a que históricamente ha sido un espacio en que los imperios se han enfrentado por la conquista de las tierras y el robo a los pueblos.

económica y social del área, así como significativas mutaciones ideológicas e institucionales” (Granados, 1997, p. 62).

En buena medida, las formas de producción que primaron en la región centroamericana implicaban directamente una reconceptualización del espacio (territorio) y del trabajo, así la región sufrió un proceso de agrarización latifundista que descolocaba al territorio de su significado como espacio de vivienda (hábitat) y espacio de consumo (producción) que respondía a otras formas y tuvo que ser adaptada a la demanda internacional. En tal sentido, el valor productivo de esta región determinó su destino, así la tierra que era un privilegio común para pueblos campesinos y comunidades indígenas, se convirtió en un privilegio privado para la agroindustria y en un espacio excepcional para la generación de una ganancia extraordinaria. En este sentido Armando Bartra reivindica las características de la tierra como espacio productor que a su vez cobra importancia significativa para los pueblos originarios tomando en cuenta sobre todo su valor simbólico y su adaptación de estos al espacio, cosa muy importante a la hora de entender el sentido de pertenencia del pueblo guna, como se desarrollará más adelante:

Tres son las características de la tierra que la constituyen en base natural de la renta: a) la tierra es un bien natural y no un producto del trabajo; b) las características cualitativas de la tierra que influyen en el proceso de trabajo agrícola se dan de manera desigual: los terrenos tienen fertilidades distintas, reaccionan de diferente manera a inversiones sucesivas de trabajo y tienen, además, ubicaciones diferentes en relación a los lugares donde debe consumirse el producto, y e) la tierra es un bien limitado y por tanto lo es también la disponibilidad de tierra de una calidad y localización dadas. La conjunción de estos tres factores puede sintetizarse en la caracterización de la tierra como un bien natural escaso, entendiendo que su escasez es relativa a las necesidades sociales y se manifiesta no tanto en general cuanto en relación a las distintas calidades y localizaciones. De estas condiciones naturales se deriva que la tierra es un bien monopolizable o, en términos más rigurosos, naturalmente monopolizable. Al emplear el término “naturalmente monopolizable” queremos destacar que la imposibilidad de producir tierra y su escasez relativa provocan que su utilización se transforme automática y necesariamente en un privilegio excluyente (Bartra, 2006, p.38).

En síntesis, en Centroamérica operó una forma de acumulación durante la primera mitad del siglo XX, que puede enmarcarse en lo que Harvey anuncia como acumulación por desposesión. Los enclaves bananeros y en especial la UFCO tuvieron condiciones excepcionales en el territorio centroamericano especialmente en lugares como Panamá. Esto le dio continuidad a un proyecto

capitalista blanco que fue erigiendo una visión del mundo para los locales. La construcción del canal de Panamá, así como la incidencia de las empresas norteamericanas en la región son formas de colonización prolongada en donde los indígenas no tienen cabida. En este sentido lo que presenciamos en el caso panameño es resultado directamente de su posición en el mapa del capitalismo global. Es decir, el desarrollo de Panamá es resultado de la importación de los capitales y las mentalidades del exterior.

Capitales que incluso hoy tienen una presencia determinante en la vida económica y política del país pero no se encuentran sujetos estrictamente hablando al destino de Panamá, es decir, estos participan del país en tanto este le resulta redituable y se van cuando sus intereses y sus necesidades no se encuentran determinadas por éste.

1.1.1 Las consecuencias del proyecto de acumulación capitalista en Centroamérica: marginación y sobreexplotación de comunidades indígenas en la región

Como hemos visto, Centroamérica es una región dividida políticamente en 7 países y en dos grandes regiones según su geografía. En este escenario, se desarrollaron dos grandes complejos agrícolas que en consecuencia generaron dos formas de reproducción cultural. Por un lado, el sistema de la yuca y algunas otras plantas de reproducción por esquejes que son originarios del norte de Sudamérica. Por otro lado, el cultivo de maíz, frijol y otras semillas que se extendió sobre todo en lo que fue Mesoamérica y el Perú. Estos dos sistemas agrícolas fueron definiendo la forma cultural de la región. Una Centroamérica del maíz que empieza con Belice y termina en Costa Rica y una Centroamérica caribe que se constituye ante todo en Panamá, cuya base alimenticia eran los tubérculos a la par que en otras regiones caribeñas.

La relación de estos dos sistemas es resultado de la reproducción de los pueblos originarios que se encontraban asentados en esos territorios antes de la colonia española y de la posterior conformación de los Estados nacionales.

En Centroamérica coexisten diversas comunidades originarias que siguen luchando por conservar y proteger sus territorios. Su lucha es contra el Estado y contra el capital. “Persisten en Centroamérica 43 culturas indígenas, con una población estimada en más de 5,000,000 de personas. De esta región, Guatemala abarca aproximadamente un 50 por ciento de la población indígena, Belice el 12.5 por ciento y El Salvador y Panamá el 10 por ciento” (Herrera, 1995, p.1)

En Guatemala conviven los pueblos indígenas Maya, Xinka y Ladinos que representan el 41% de la población. En Belice, conviven los mayas, Yucatecos, Q'eqchi, Mopán y población Garífuna. Representan el 17.4% de la población indígena en el país. En Honduras la población indígena está conformada por Tawahka, Pech, Tolupan, Lenca, Miskitos, Maya Chortí, Garífunas, Isleños de habla inglesa y Nahuas. Representando casi el 7% de la población. En El Salvador también se encuentra el pueblo Lenca, Nahua-Pipil y Kakawira. Representan del 12% al 17% de la población. En Nicaragua conviven los miskitos, Ramas, Mayangnas, Creoles, Garífunas, del lado caribeño están los Chorotegas, Kakwira, Nahuas y Sutiabas. Estos grupos representan aproximadamente el 8.9% de la población en el país. En Costa Rica por otro lado, los pueblos indígenas representan el 2.4% de la población. En ese territorio conviven 8 pueblos indígenas: Bribri, Brunca, Cabecar, Chorotega, Huétar, Maleku, Ngobe y Ngobe bugle y Teraba. Finalmente, en el caso de Panamá, la población indígena representa el 12.3% de la población nacional. Se reconocen los siguientes pueblos indígenas: Ngabe, Bugle, Teribe/Naso, Bokota, Emberá, Wounaan y Bri Bri (International Work Group for Indigenous Affairs [IGWIA], 2020).

La población indígena centroamericana es diversa. El carácter geoestratégico de la región ha traído como consecuencia su desplazamiento. Los megaproyectos que se plantearon en el istmo, desde el ferrocarril transístmico hasta un nuevo canal interoceánico atentaron y siguen atentando contra la vida de las comunidades asentadas en esos territorios. Desde la colonia española hasta el control de Estados Unidos sobre la región ha estado operando lo que Harvey (2005) llamó “acumulación por desposesión”. Estas formas de acumulación se traducen en los proyectos que desde múltiples espacios se han concretado en los territorios centroamericanos. En este sentido, no hay un período en el que se hayan difuminado tanto las fronteras del capital como lo ha sido en el Neoliberalismo.

El mito del progreso que se construyó en los estados nación latinoamericanos durante la segunda mitad del siglo XX, tuvo consecuencias devastadoras para esos países. El mandato de modernización e industrialización en la periferia generó que hubiera una sobreexplotación de recursos naturales y de la fuerza de trabajo. En este escenario, las implicaciones sociales de esta, repercuten directamente en la población panameña, a la cual, se le encomienda resistir las consecuencias de la sobreexplotación que implica la adecuación de sus territorios a un modelo específico latifundista de plantación y en términos infraestructurales al desarrollo de un macroproyecto que partía al país en dos. Los países dependientes, y como lo postulaba Marini,

tendieron a compensar en el mercado laboral nacional el intercambio desigual del mercado internacional. Es así, que esta compensación, en el caso de Panamá, operaba reduciendo al mínimo el sistema de necesidades de la clase obrera nacional para contrarrestar las pérdidas económicas derivadas de su condición de dependencia.

Vimos que el problema que plantea el intercambio desigual para América Latina no es precisamente el contrarrestar la transferencia de valor que implica, sino más bien el compensar una pérdida de plusvalía, y que, incapaz de impedirla a nivel de las relaciones de mercado, la reacción de la economía dependiente es compensarla en el plano de la producción interna. El aumento de la intensidad del trabajo aparece, en esta perspectiva, como un aumento de plusvalía, logrado a través de una mayor explotación del trabajador y no del incremento de su capacidad productiva. Lo mismo se podría decir de la prolongación de la jornada de trabajo, es decir, del aumento de la plusvalía absoluta en su forma clásica, a diferencia del primero, se trata aquí de aumentar el tiempo de trabajo excedente, que es aquel en el que el obrero sigue produciendo después de haber creado un valor equivalente al de los medios de subsistencia para su propio consumo. Habría que señalar, finalmente, un tercer procedimiento, que consiste en reducir el consumo del obrero más allá de su límite normal, por lo cual, el fondo necesario de consumo del obrero se convierte de hecho, dentro de ciertos límites, en un fondo de acumulación capital, implicando así, un modo específico de aumentar el tiempo del trabajo excedente. (Marini, 1974, p. 39).

En este sentido, este proceso tiene una repercusión social y también incide en el desarrollo de Panamá en la región, acentuando su dependencia unipolar a los Estados Unidos. Las posturas indigenistas críticas a la devastación ambiental de la región que se vinculaban más al ecologismo fueron puestas a un lado. El modelo extractivo exportador del proyecto neoliberal ha puesto en jaque al territorio de las economías latinoamericanas. La complicidad del Estado con empresas transnacionales para el desplazamiento y el despojo de comunidades indígenas ha generado que el panorama se agudice.

Los Estados nacionales en América Latina, desde su origen, han estado vinculados de múltiples maneras al capital. “La consolidación de los nuevos Estados nacionales aumentó esta desposesión mediante la adopción de marcos jurídicos que privilegiaron las formas privadas de propiedad y establecieron la primacía del derecho individual por sobre el colectivo” (CEPAL, 2014, p.13).

En ese sentido el espacio y el territorio han sido cruciales para el proyecto de acumulación capitalista. Son estos espacios y territorios los lugares donde se reproducen las comunidades de la

región. Y a la vez se han convertido en espacios de disputa en los cuales las poblaciones indígenas experimentaron primero el despojo y la apropiación territorial y en algunos casos procesos genocidas y etnocidas que buscaban “incorporar” a estas comunidades primero al Estado en la medida de lo posible y después si no se conseguía en los términos que los gobiernos buscaban se les presionaba y perseguía hasta exterminarlos. En tal sentido, los grupos originarios representan en estos nodos de conexión para el proyecto capitalista global un obstáculo a superar que históricamente ha ofrecido resistencias como lo veremos más adelante en el caso de la nación guna.

En ese sentido el espacio y el territorio han sido cruciales para la acumulación capitalista. El capital ha buscado expandirse de múltiples maneras en estos espacios. El Estado, por su parte, ha facilitado la entrada de capitales en territorios indígenas mediante una regulación política que en el fondo esconde su proyecto de apropiación¹⁵.

En este escenario las corporaciones internacionales y economías dominantes de los países centroamericanos principalmente van a impulsar sobre los territorios indígenas una dinámica de explotación fuertemente extractivista que encontrará en las poblaciones y en los espacios ecológicos de los pueblos originarios su principal fuente de recursos. Después de pasar por estos espacios su paso solo dejó miseria y destrucción¹⁶. Maristella Svampa en su libro “Las fronteras del neoextractivismo en América Latina” pone de relieve la diferencia entre extractivismo y neoextractivismo. Ella señala que el extractivismo es una forma de acumulación estructural del capitalismo y se caracteriza por la apropiación de una gran cantidad de recursos naturales para la exportación. En ese sentido, este extractivismo ha tenido diferentes formas o generaciones. En la actualidad está presente la tercera y cuarta generación en la que sobretodo se extraen agua y energía. El neoextractivismo estaría caracterizado por el papel activo del Estado, reapropiándose del excedente y de la redistribución. Con esto, busca generar la imagen de estarse haciendo cargo de la economía del país. (Gudynas 2009 y 2015, como se citó en Svampa, 2019).

¹⁵ En el proceso neoliberal, los capitales se apoyan de la laxa legislación de los estados para proteger sus intereses. Esto se explica debido a que el neoliberalismo no solo actúa en el ámbito de la economía de mercado sino también en la construcción de políticas. El Estado por su parte, protege mediante una serie de acuerdos (y el despliegue de la violencia) los intereses privados. Ver http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-91932015000100001

¹⁶ En su libro “El extractivismo en América Central”, en donde se explora cómo funcionan las políticas extractivistas en los países de la región, Jesús Alemañia afirma que en el caso de Panamá, al ser un país cuyo ingreso mayormente tiene que ver con el turismo, los proyectos extractivos han tenido que buscar mecanismos indirectos para concretarse, tal es el caso del mejoramiento de la plataforma de servicios puesto que crea carreteras, caminos y una política energética que prepara el terreno para la llegada de proyectos mineros.

Como lo vimos, el Estado nación ha sido cómplice de los proyectos neoextractivistas. Esto puede ejemplificar con las 973 concesiones y solicitudes que se sumaban en Guatemala para 2016 en proyectos para la minería, extracción de cuarzo, grava, arena, entre otros; El caso de Nicaragua en el que ya está concesionado el 13.5 % del territorio nacional a proyectos hidroeléctricos y mineros; Los asesinatos en Panamá y El salvador a líderes indígenas ambientales que han se opuesto a proyectos hidroeléctricos y un largo etcétera de casos que ejemplifican la complicidad del Estado y los megaproyectos.

Se puede decir que el territorio además de ser el espacio de reproducción de la vida cotidiana, también es un espacio simbólico en el que nacen la forma que se le quiere dar al mundo de la vida. El territorio tiene una significación cultural. Entendiendo la cultura como una parte orgánica de la vida práctica. “La actividad de la sociedad en su dimensión cultural, aun cuando no frene o promueva procesos históricos, aunque no les imponga una dirección u otra, es siempre, en todo caso, la que les imprime un sentido” (Echeverría, 2010, p. 20). La fiesta y los rituales son parte fundamental de las construcciones territoriales de los pueblos originarios.

La desestructuración social que experimentan las comunidades originarias afecta prácticamente todos los espacios de su reproducción cultural y material pues la apropiación de sus territorios y la destrucción de los mismos condensa la eliminación también de la esfera cultural y social de los grupos indígenas. En este escenario la lucha por la defensa de los territorios ha cobrado históricamente muchas vidas, incluso ha producido a grandes íconos en la lucha por la defensa del territorio. En el caso centroamericano en épocas recientes es emblemática la figura de Berta Cáceres¹⁷ en la defensa de estos espacios. Los proyectos extractivistas se han centrado sobre todo en el sector energético, en el de la minería y agroindustria:

Los impulsores de esta estrategia han impuesto un modelo profundamente neoliberal basado en la invasión y en la militarización de territorios, y en el saqueo y la privatización de recursos. Avanzan con la transnacionalización de nuestras tierras, en el marco de un proyecto más amplio de dominación regional (World Rainforest Movement [WRM], 2016).

¹⁷ En 2016, la noticia del asesinato de Berta Cáceres sacudió al mundo. Fue activista y defensora ambiental de la comunidad lenca en Honduras y también coordinaba el Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH). Desde hacía varios años, denunciaba la ofensiva del capital nacional y transnacional hacia los pueblos originarios de Centroamérica. Lamentablemente Berta ha sido una de muchas asesinadas y asesinados en la región que han decidido defender sus territorios. Lo que hace pensar esta situación entonces, es la violencia e impunidad con la que estos capitales de la zona defienden sus intereses.

El desplazamiento forzado ha marcado la historia de las comunidades originarias en Centroamérica. La región cuenta con una larga lista de líderes indígenas y campesinos asesinados por la defensa de su territorio. En un primer momento los pueblos originarios se vieron desplazados por la maquinaria bélica y las múltiples enfermedades importadas de Europa. Este proceso se va a potenciar con la presencia del capital internacional que como vimos antes asignaba un rol específico a la región, sin embargo, los pueblos y comunidades originarias en Centroamérica no permanecerán como actores impávidos ante el despojo de sus territorios y en buena medida van a participar incluso de manera clave en las luchas que en las décadas de los setentas y ochentas sacudían a la región pero que para las décadas subsecuentes van a reactivar sus luchas ahora en la defensa de sus espacios de vida, pagando, como lo hemos visto, altísimos precios por la defensa de sus comunidades, convirtiéndose en las principales víctimas de este proceso neoextractivista de repenetración territorial¹⁸.

En el mapa “Pueblos indígenas, ecosistemas naturales y áreas protegidas” financiado por la UICN (Unión Internacional para la Conservación de Recursos Naturales) se hizo un trabajo de ubicación de ecosistemas naturales y comunidades indígenas. Se encontró una relación directa entre los espacios donde habitan las comunidades y las áreas naturales en mejor estado de conservación. En este sentido el binomio pueblos indígenas y espacios ecológicos se convierte en una de las principales trincheras en la lucha contra el neoliberalismo extractivista.

Cuando se despoja a una comunidad de un territorio, se despoja también una forma de ver el mundo, se despojan identidades, prácticas cotidianas y religiosas. En muchos de los casos estas dinámicas (prácticas y tradiciones) se petrifican para servir como alimento a la acumulación de capital. Tenemos el caso de muchas tradiciones, usos y costumbres en Centroamérica que han servido para el consumo capitalista. En el caso de Panamá, por ejemplo, la cultura guna por un lado sirve para legitimar el status de un Estado inclusivo y por el otro es marginación y saqueo.

¹⁸ El informe “¿Cuántos más?” de la organización Global Witness, documenta que en 2014 fueron asesinados por el mundo 116 defensores y defensoras ambientales y de la tierra, un promedio de dos a la semana. Tres cuartas partes de estos asesinatos tuvieron lugar en Centroamérica y Sudamérica. Honduras resultó ser el país más peligroso per cápita para los activistas ambientales y de la tierra con 101 asesinatos entre 2010 y 2014. Un 40% de estas víctimas era indígena y las principales causas de su muerte fueron la industria hidroeléctrica, la minería y la agroindustria.

Panamá es quizá uno de los países en la región cuya identidad nacional está profundamente marcada por la presencia estadounidense. Así mismo sus políticas han estado encaminadas a empatar con su legislación hacia las comunidades indígenas que habitan en el territorio ístmico.

1.2 Panamá en el mapa: neoliberalismo en Centroamérica

Panamá significa tierra de mariposas. Es la versión más aceptada en textos oficiales. Existe, sin embargo, otra interpretación sobre el origen de la palabra Panamá, viene de la tradición oral. Se dice que cuando existía Castilla de Oro, los indígenas de la región la llamaban *Bannaba*, que quiere decir lejos, por lo que no llamaban *Bannaba* a las mariposas sino al momento en que las veían alejarse. Esa definición se transformó en la palabra que ahora conocemos como Panamá. Algunas de las naciones latinoamericanas tienen su origen en las lenguas originarias. México, por ejemplo, en lengua náhuatl significa “El lugar donde está el ombligo de la luna”. Parece, sin embargo, que pese a encontrarnos rodeados de esas referencias, existe una invisibilización hacia los sujetos que las enunciaron. Esta invisibilización radica incluso en verlas como si no fueran sujetos vivos, como si fueran tradiciones muertas, que están ahí y estarán siempre. Esta perspectiva petrificante ha sido en gran medida heredada por los proyectos de los Estados nación. En ese sentido, Bolívar Echeverría dice:

El proyecto implícito en la constitución de estas repúblicas nacionales, que desde el siglo XIX comenzaron a flotar como islotes prepotentes sobre el cuerpo social de la población americana, imbuyéndole sus intenciones y su identidad, tenía entre sus contenidos una tarea esencial: retomar y finiquitar el proceso de conquista del siglo XVI, que se desvirtuó durante el largo siglo barroco (Echeverría, 2010, p. 82).

La identidad de los Estados nacionales latinoamericanos ha girado en torno a la exclusión repetida desde sus procesos de independencia. Panamá es un país particular en toda la franja centroamericana. La forma en la que se inserta especialmente esta nación a la dinámica del mercado mundial, es a través de lo que se ha denominado transitismo. El transitismo tiene que ver con la condición de ser un espacio de tránsito. Panamá, ha sido un espacio de tránsito de países y mercancías, siendo funcional al comercio internacional desde ahí. Aunque Panamá se configuró también como productor de materias primas, desarrolló una vocación por el sector servicios. Esto

vino de la necesidad de acompañar el proceso de tránsito de agentes que necesitaban el territorio como una comunicación interoceánica.

Para Maristella Svampa (2009) el capitalismo neoliberal en América Latina ha cruzado varias etapas. La primera etapa se sitúa en los años 90, teniendo como característica la desregulación económica, el ajuste fiscal, la privatización y los agronegocios. Todas estas premisas exigieron un Estado que adecuara sus regulaciones a los intereses privados. Un segundo momento sería la generalización de un modelo extractivo exportador. La base de este modelo es la extracción de recursos no renovables, la extensión del monocultivo y la pérdida de biodiversidad. Son ejemplos de esto los megaproyectos como la megaminería a cielo abierto, las represas y los agrocombustibles. (Svampa, p. 4). En el caso de Panamá se puede agregar la inversión extranjera y el fomento del transitismo de la región.

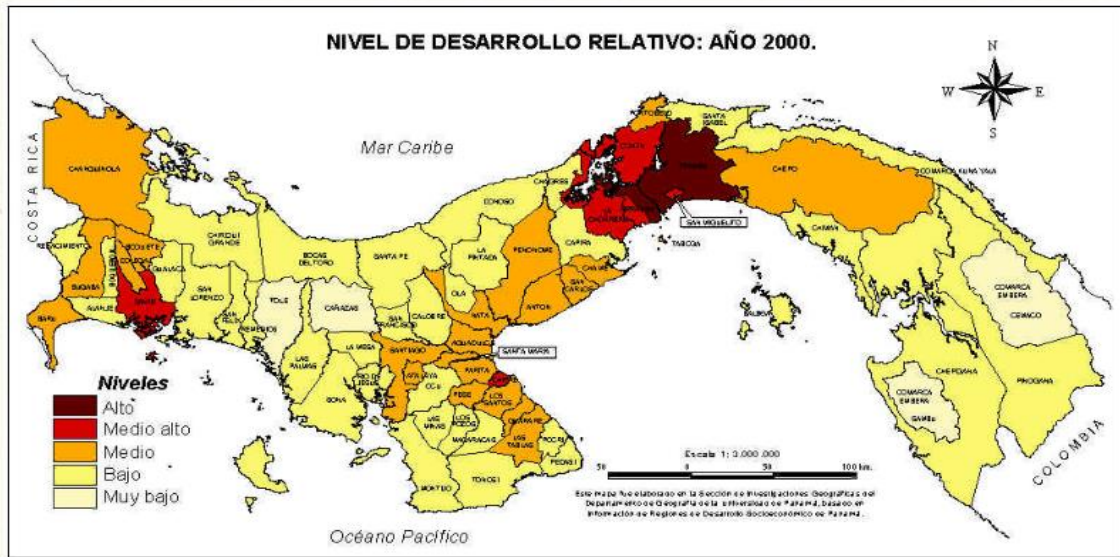
La construcción del ferrocarril transístmico en 1855, estuvo financiado en parte por los Estados Unidos y la concesión del canal de Panamá a principios de siglo generó que la intervención norteamericana llegará para quedarse. Recordemos que la instauración de la zona del canal se consolidaba a la par que Panamá perdía soberanía. Guillermo Castro (2012) identifica los siguientes rasgos del transitismo en Panamá:

- a) El monopolio del tránsito para una ruta en particular que estuvo controlada por Estados Unidos hasta 1999.
- b) El control de esa ruta para subsidiar y centralizar la economía.
- c) Las relaciones exteriores giran en torno a la ruta de tránsito y de los subsidios a esa actividad.
- d) Concentra en el sector servicios la mayor actividad.

Es esta condición de tránsito la protagonista clave en el desarrollo socioeconómico de la región. Los esfuerzos y políticas panameñas al interior han estado centradas en el sector servicios. Esto no quiere decir que la actividad primaria exportadora no existiera si no que la condición de transitismo favoreció que creciera más rápidamente la otra (Castro, 2012, p.149).

Figura 1

Nivel de desarrollo económico en la zona del canal de Panamá



Nota. Recuperado de Herrera, Ligia en Regiones de desarrollo socioeconómico de Panamá, 1970-2000, 2003. Publicación del Instituto de Estudios Nacionales de Panamá.

En la figura 1 se puede ver cómo es justo la zona canalera la que está considerada con un nivel medio alto y alto de todo el istmo. El mapa está constituido tomando en cuenta 4 variables: atención médico sanitaria, grado de urbanización, nivel de educación y nivel de vida. El desarrollo desigual que muestra este mapa justo en la vuelta de siglo es clave para entender cómo funciona una economía transitista, que no se reduce solamente a una actividad económica sino es la clave de la formación económico social panameña. Las zonas alejadas de la franja canalera cuentan con un desarrollo económico bajo y muy bajo. Son estas zonas también donde se encuentran los asentamientos indígenas. Este desarrollo desigual ha generado marginación social pero también impactos ambientales que han rebasado al Estado panameño.

El intervencionismo económico estadounidense en el istmo se tradujo por otro lado en un intervencionismo militar como la invasión por parte de los Estados Unidos en diciembre de 1989¹⁹. Por medio de estas acciones, Estados Unidos buscó afianzar su poder en la región. La relación de dependencia con el vecino del norte repercutió de maneras muy negativas en el territorio. La concesión a empresas internacionales por parte del gobierno ha agudizado la condición de desigualdad durante el neoliberalismo.

1.2.1 Introducción a los pueblos indígenas en Panamá

El paternalismo es la expresión más animalesca del racismo. Panamá, como todos los países iberoamericanos, a partir de la década de los cuarenta empezó a servirse de una semántica completamente colonialista. A las pintadas de “civilización y cristianización”, grito de guerra heredado de la genocida madrastra patria, España, se les yuxtapuso “asimilación, aculturación, integración, incorporación”

Arysteides Turpana, *El sueño de gunasdule*

Pese al clima del neoextractivismo y a su propia condición como objetivo geoestratégico, Panamá se ha configurado como una región distinta al resto de Centroamérica. La población indígena en Panamá no se enfrentó a los mismos problemas que las comunidades indígenas del resto de la región.

En Panamá han convivido dos tendencias respecto al reconocimiento de las comunidades indígena. Por un lado, el prejuicio colonial y por el otro la tolerancia. Esta tolerancia se deriva de que la población panameña es relativamente pequeña respecto a otras poblaciones de América Latina. Eso generó que las comunidades indígenas se encontraran fuera del área de influencia directa de las metrópolis. “La población indígena que sobrevivió a la conquista o que migró al istmo después, fue desplazada a tierras marginales o contenida más allá de la frontera interior” (Castro, 2012, p. 145). Los procesos de asimilación indígena se dieron en un período largo, de

¹⁹ El 20 de diciembre de 1989, el territorio panameño fue ocupado por fuerzas militares de los Estados Unidos. La operación “Causa Justa” fue la violenta carta de entrada de 26,000 soldados estadounidenses a Panamá con el propósito de salvaguardar al pueblo y que Manuel Antonio Noriega –quien había tomado posesión como Jefe de Gabinete de Guerra–, enfrentará las consecuencias de una investigación en su contra por narcotráfico. Al respecto ver Ricaurte Soler (1991) “La invasión de Estados Unidos a Panamá”.

1904 a 1990. Se transitó de un modo paternalista de ver a las comunidades a el afianzamiento del concepto de integración a mitad del siglo.

Uno de los antecedentes más importantes en el reconocimiento indígena en la región fue la creación de la comarca Tulenega en 1871. La creación de esta comarca se logró gracias a una serie de demandas indígenas del pueblo guna por la presencia de extranjeros en lo que en ese entonces era llamada la costa de San Blas. El territorio Tulenega iba de San Blas a las costas del Río Atrato. Una comisión guna emprendió un viaje de 125 días para poder encontrarse con las autoridades colombianas. Se negoció con el entonces presidente de los Estados Unidos de Colombia, Eustorgio Salgar.

La comunidad guna pertenecía a territorio colombiano en aquel entonces y se quejaban de los abusos de la población panameña en términos del comercio, además de los robos que sufrieron por parte de la comisión que se encargó de explorar sus territorios para la construcción del canal. El gobierno colombiano se comprometió a brindar protección a la comunidad guna así como a garantizar su vivienda y tierras de cultivo. A cambio, se firma también que los colombianos podrán obtener algunos recursos de las tierras gunas y estarán capacitados para enseñarles a la comunidad algunos oficios.

Para el 29 de enero de 1871 se firmó una reglamentación para la comarca Tulenega. Finalmente, y después de 2 años, los derechos negociados con el gobierno colombiano fueron violados pues había otros intereses en juego como la explotación de caucho, tagua y otros. Por otro lado, Panamá se posicionó en el esquema internacional para la construcción del canal, lo que ocasionó que la propiedad de tierras indígenas fuera un obstáculo. Pese al fracaso constitucional del acuerdo para el reconocimiento de la comarca Tulenega, estos acontecimientos se volvieron un antecedente importante para las demandas y el reconocimiento de territorios indígenas en la región. Este hecho marcó también el interés guna por generar alianzas con otros gobiernos que no fueran las autoridades panameñas.

Figura 2

Mapa de Panamá con división política con reconocimiento de la comarca Kuna Yala (Google, s.f.)



Figura 3

Mapa de la comarca Guna Yala (anteriormente San Blas) (Google, s.f.)



Posteriormente y derivada de las demandas indígenas de la revolución guna, en 1938 se creó la comarca de San Blas²⁰ (figura 3), conociendo a las tierras y aguas que rodeaban su territorio como propiedad colectiva de los gunas. De ese modo, no podía venderse ni expropiarse. Se pueden identificar al menos 3 olas en la forma en que Panamá se relacionó con las comunidades indígenas de la región:

- 1) Paternalismo eclesiástico
- 2) Asimilación e integración
- 3) Estado pluricultural

Una primera ola se presentó justo después de la división de Panamá de Colombia, con un reacomodo constitucional para abordar diferentes temas, entre ellos qué iba a pasar con los indígenas de la región. El paternalismo eclesiástico fue el primer encargado para “educar” o “civilizar” a las comunidades indígenas. Lo cual se reflejó en el artículo 26 de la constitución panameña.

La segunda ola de asimilación vino con Belisario Porras en 1912, quien impulsó la educación laica y la libertad de culto. Se asumió entonces una postura cuyo principal enfoque fue la integración. Se unieron a este proceso las corrientes sociológicas de la época que respetaban la diferencia indígena y simpatizaban con la idea de “integrarlos” al Estado nación. La tercera ola de asimilación vino hacia 1970 y 1980, marcado por un gobierno populista militar. En esta etapa se empezó a hablar de un Estado pluricultural desplazando a un Estado homogéneo culturalmente.

El reconocimiento de las comunidades indígenas por parte del Estado fue el resultado de las resistencias. La inauguración de la figura de la comarca estuvo claramente influenciada por las luchas pasadas en la disputa por el territorio de Tulenega. Fue también impulsada para evitar el

²⁰ San Blas deja de llamarse así el 23 de diciembre de 1998 cuando se reconoce como Comarca Guna Yala gracias a la Ley 99 en su artículo 1° el cual indica que todas las instituciones públicas y privadas deben utilizar el nombre de Kuna Yala para nombrar a la comarca y para lo cual deben hacerse las correcciones pertinentes en todos los documentos. Cabe destacar que en el nombre la K posteriormente se sustituye por la G puesto que la comunidad guna no cuenta con la K en la lengua no existe el fonema para esta última. Para más información ver “Derechos de los pueblos indígenas de Panamá” de Aresio Valiente López en [file:///Users/user/Downloads/derecho%20de%20los%20pueblos%20indigenas%20\(1\).pdf](file:///Users/user/Downloads/derecho%20de%20los%20pueblos%20indigenas%20(1).pdf)

concepto de reserva indígena y su connotación negativa (Herrera, 2015. una figura de tenencia territorial que tiene como característica su no adjudicabilidad o alienabilidad.

El concepto garantiza la protección de las tierras indígenas, evitando su incorporación al mercado de la tierra. El derecho se limita al usufructo colectivo de los recursos de la tierra, excepto los del subsuelo. La novedad en las nuevas comarcas es que se incluye el concepto de propiedad colectiva de la tierra, punto de apoyo de las reclamaciones actuales (Herrera, 2012, p.50)

Reconocer las comarcas es también reconocer la estructura política de las comunidades indígenas de la región. En Panamá existen 8 grupos etnolingüísticos y 5 comarcas. Las comarcas indígenas reconocidas en Panamá se pueden ver en el siguiente cuadro:

Cuadro 1

La evolución de las demandas indígenas en Panamá

Comarcas	Leyes	Población (2010)
Kuna Yala (1) (kuna)	Ley 59 de 12 diciembre de 1930; crea la reserva de San Blas; Ley 2 de 16 de Septiembre de 1938 Crea la Comarca y modifica territorio. Ambas categorías coexisten en la ley. Ley N° 16 de 19 feb.de 1953, Carta Orgánica. Reglamenta régimen interno de la Comarca. Modificada por ley N°99 de 23 diciembre de 1998, por la cual se denomina Comarca Kuna Yala a la Comarca y Reserva Indígena de San Blas.	30.458
Embera – Wounan (embera y wounan)	22 (8 de nov.) de 1983	9.433
Madungandi (kunas)	24 (12 de enero) de 1996	4.271
Ngöbe - Buglé (ngobes y bugle)	10 (7 de marzo.) de 1997	149.983
Wargandi (kunas)	34 (25 de julio) de 2000	1.914
Total	5 Comarcas	196.059 (47 %)

Nota. Recuperado de Herrera, Francisco en La evolución de las demandas indígenas en Panamá, 2015.

Es así, que el Estado panameño también dispuso en la Constitución Política el reconocimiento no sólo simbólico sino efectivo de estas tierras:

La Constitución Política de la República de Panamá de 1972 “reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales”, y dispone que el Estado debe establecer programas tendientes al desarrollo de dichas culturas y su protección. Así mismo, en su artículo 127, la CPR garantiza a las comunidades indígenas la reserva de las tierras necesarias para su bienestar económico y social y la propiedad colectiva sobre aquellas (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile [BCN], 2014).

De forma lenta y como respuesta a un conjunto de demandas indígenas, entre 1983 y el año 2000, el Estado panameño creó cuatro leyes destinadas a proteger territorios indígenas en la región. Estas leyes fueron propuestas bajo la categoría de comarcas indígenas. Esta situación generó un gran disgusto en las clases empresariales panameñas que veían en esta protección un obstáculo para la concreción de sus proyectos. Comenzó entonces a desarrollarse un sabotaje, vislumbrando así la oportunidad para la extracción de los recursos indígenas.

Se eliminaron restricciones en las leyes comarcales y de las áreas protegidas, para flexibilizar las inversiones en esos territorios, como en hidroeléctricas, turismo, minería, etc., y en territorios habitados por indígenas pero no protegidos, bajo el principio de la soberanía del Estado, violando el principio de la consulta previa e informada; vg. los proyectos de Chang 75 y Bonyic en Bocas del Toro, turismo en las islas de Bocas del Toro, los intentos de apertura de la mina de Cerro Colorado en la comarca Ngobe- Buglé, etc. (Herrera, 2015, p.44).

Esto hace pensar, en el mismo sentido que lo hace Francisco Herrera, que la concesión de las tierras por parte de los gobiernos tiene un carácter temporal. Las concesiones en la constitución son una especie de tiempo de espera a que el gobierno adquiriera un mayor poder económico y político.

1.3 Guna Yala a la deriva

Una mujer dibuja el contorno de su isla en una mola. Recorre con aguja las fronteras. De un lado hay mar y del otro cielo. Son siete colores en siete telas sobrepuestas. La mujer recorta la tela para encontrar el azul o el verde. Entre el negro se asoma un pelícano geométrico, después un sol y una palmera. Sabe cuáles son los contornos exactos de su isla porque es su hogar. Conoce la hora en que los pájaros cantan y sabe cuales son las temporadas de mareas. Este mes toca un mar tranquilo. Se pregunta si la isla es más que un pedazo de tierra rodeado de agua, a lo lejos ve un barco. Son “los colombianos”. Traen bananos para intercambiar por cocos.

En Inna Nega -la casa de la chicha- hay una tela blanca que cruza cual sábana en un tendedero. De la tela se asoma una mano y un rostro pintado de negro. La mano sostiene una totuma²¹ que contiene sangre menstrual. El ritual de paso de las niñas para convertirse en mujeres consiste en esconder su piel detrás de la pintura. El momento del primer sangrado es crucial porque transforma el cuerpo. El cambio no debe ser visto por hombres ni mujeres. Solo la madre llevará esa totuma al mar para intercambiar sus fluidos. A su regreso la totuma contiene sal marina. La madre regresa la vasija a la niña para repetir el proceso.

Una mujer canta por la muerte de su madre, su canto y su llanto son uno solo. Mientras se arrodilla se baja el muswe²² rojo para no ser vista mientras llora. Parece que canta en ondulaciones. El llanto va y regresa, a veces más fuerte, a veces más débil. El canto es su forma de curar el dolor. Se canta para no morir.

Hay una secuencia fotográfica en blanco y negro de Duiren Wagua que muestra las piernas de lo que sugiere ser una mujer. La hamaca simula un movimiento sutil en juego con su cuerpo. En la imagen uno, la hamaca está esperando un cuerpo que le modifique la forma.²³ A partir de la imagen dos, la mujer entra al recuadro para jugar con las telas, en ese proceso hunde su cuerpo en las telas, simulando una especie de danza.

²¹ La totuma se conoce como jícara en otros lugares de América Latina. Es una vasija que resulta de cortar el fruto del árbol del Júcaro a la mitad y ponerla al sol. Se utiliza en diferentes espacios rituales como contenedor de bebida o líquidos.

²² El muswe es una pañoleta de color rojo que todas las mujeres llevan en la cabeza

²³ Duiren Wagua es un fotógrafo y cineasta guna que se ha ocupado de retratar en fotografías y documentales la cultura de su comunidad. Su cortometraje documental sobre la lucha histórica de Guna Yala “Bila Burba”, puede verse en <https://player.vimeo.com/video/128624211?h=815d952d8f>

Imagen 1



Nota. Fotografía de Duiren Wagua

Imagen 2



Nota. Fotografía de Duiren Wagua

Imagen 3



Nota. Fotografía de la secuencia fotográfica de Duiren Wagua, tomada por el autor.

La hamaca no solo es un lugar terrenal (el lugar de descanso), también es el espacio de los sueños y del ejercicio ritual cotidiano. Mecerse en la hamaca, como se verá más adelante, la preparación al trance ritual.

En estas aproximaciones la figura de las mujeres es central. En el imaginario colectivo de Panamá lo que se reproduce en las islas es un matriarcado. A esto se le suma su participación en la creación del mundo para los gunas y su práctica política en la comunidad. Las actividades que realizan son fundamentales para el funcionamiento del grupo. Son creadoras de vida, preservadoras de la memoria y curanderas. En la primera aproximación, la mujer bordando una mola se implica a la mujer creando un mundo. En la cosmovisión de creación del mundo Guna, no sólo el hombre es creador, como en las mitologías occidentales, un espíritu femenino, uno femenino y un Omegit, –mezcla de los otros dos– son cocreadores de todo lo existente.

En la segunda aproximación, el ritual de paso es necesario para seguir con la vida. En todo momento, las actividades “funcionales” son interrumpidas por el momento “mágico”. Cualquier momento en la vida cotidiana está permeado del momento ritual. La cotidianidad es así, la mezcla

de dos tiempos, el festivo y el automático, el circular y el lineal. “El mundo de la cultura no puede ser visto como el remanso de la improductividad permitida (en última instancia recuperable) o el reducto benigno (en última instancia suprimible) de la irracionalidad que se encontraría actuando desde un mundo exterior, irrealista y prescindible, al servicio de lo que acontece en el mundo realista y esencial de la producción, el consumo y los negocios” (Echeverría 2001: 20). Esto se ilustra también en la tercera aproximación: el canto de mujeres y hombres dan forma a la cotidianidad. El canto es político porque encuentra en su ebullición, una relación social con lo otro y los otros. Le da sentido a lo sinsentido, al dolor y a la furia, a la calma y a la dicha. Hay diferentes cantos que los gunas utilizan para relacionarse. El canto de dolor en los funerales no solo es catártico, también es una forma de acompañar el camino del espíritu que está dejando un cuerpo; el canto del Saila en las asambleas cotidianas en la *Onmaked Nega* o Casa del Congreso, es un consejo a la comunidad disfrazado de cuentos y fábulas; el canto de los ancianos curanderos es una forma de hablarle al cuerpo. El canto es la palabra ritualizada mediante la cual se crea mundo.

En la cuarta aproximación, la mujer y la hamaca son dos elementos fundamentales para entender el sueño y la meditación. La primera porque la hamaca asemeja el arrullo materno, ese primer momento en que los y las niñas se relacionan con su madre. Las mujeres son las que arrullan, las que cantan a sus críos, las contadoras de historias antes de dormir. La segunda, porque la hamaca es un resguardo de historias. Ahí se duerme, ahí se sueña. La historia guna no puede ser contada sin la mediación de ese trozo de tela flotante. En el momento asambleario en la *Onmaked Nega* sale de boca del Saila una historia en forma de canto. Son flores, pájaros y sobretodo mar lo que se manifiesta en sonidos guturales. La hamaca se mece hasta que la historia termina de ser contada. Hay una hamaca para cada sabia y sabio. La comunidad se articula en torno a historias del pasado que vuelven al presente para ser atrapadas. Es este momento en el que se revisa el pasado para obtener respuestas en el presente. La hamaca no es solo el vehículo para llegar a lo onírico, también es el vehículo para alcanzar un momento de claridad y poder comunicarlo.

Estas aproximaciones que son más bien imágenes; fotografías reales y mentales de un mundo que desde nuestra geografía sólo puede ser posible lejanamente, son en realidad, experiencias que suceden aquí y ahora. Identidades que se construyen actualmente de forma muy complicada, prácticas amenazadas cotidianamente por la mano del mercado capitalista. Luchar por una identidad es no renunciar a ella. Esta primera mirilla nos muestra ejercicios que para decirlo en palabras más terrenales, están forjando autonomía.

“Un pueblo que no se arrodillaba” es el título que le da James Howe a su libro sobre la comunidad guna de Panamá. En él, explora a detalle cómo fue el proceso que llevó a la comunidad guna a levantarse en la Revolución del tule. Teóricos como Francisco Herrera aceptan que las comunidades indígenas –especialmente los gunas- de Panamá contaron con ciertas ventajas en términos relativos para conservar su territorio ya que la población panameña era muy pequeña y al estar estas comunidades marginadas pudieron sobrevivir porque no había demanda de tierras en esas regiones (Herrera, 2015, p. 45). Lograron mantener sus territorios también gracias a las constantes luchas contra el Estado. Existe una fascinación extendida por el pueblo guna. La fascinación viene del modo de vida y de su lucha por la construcción de autonomía. Ha habido diversos acercamientos desde diferentes lugares.

La nación guna: un pueblo en tránsito

Abya Yala fue la manera en que indígenas gunas nombraron al continente. El 22.03 % del territorio panameño pertenece a territorios indígenas. Los gunas ocupan el 3.1 % del territorio, traducido en 320,600 hectáreas de tierra firme más las aguas que les rodean. Mucho se ha escrito sobre la nación Guna Yala sobre todo por su atractivo turístico. La población guna es la segunda población indígena de Panamá en tamaño según el censo de población del 2010, pues para ese momento sumaban 30,458 personas. La comarca Guna Yala abarca unos 400 islotes de los cuales 49 están habitados.

La comunidad guna no siempre ha cultivado la vida en el caribe panameño. Sus orígenes están en el norte de Sierra Nevada Colombia, han habitado el Golfo de Urabá y las montañas de Darién. Fue hacia el siglo XIX que se establecieron en la costa y que el mar formó parte de su forma de reproducción cotidiana hace poco más de 100 años. El desplazamiento *guna* tiene diversas teorías. Se piensa que las causas del desplazamiento tienen que ver con el ir y venir de conquistadores, por la agresividad de las epidemias o que fueron desplazados por su conflicto con los emberás. Para el siglo XVII ya se encontraban asentados en la costa atlántica.

Parte de la comunidad guna quedó dividida por la separación entre Panamá y Colombia. En Panamá se constituyeron las comarcas de Madugandí y Wargandí, territorio guna de las personas que tuvieron un proceso diferente de traslado. En Colombia quedaron también comunidades gunas que no tienen todavía un reconocimiento territorial como en las comarcas. Estas comunidades han

denunciado en varias ocasiones el hostigamiento por parte de grupos armados. El 40% de su territorio está minado.

Para las comunidades de Panamá, el paso hacia las islas fue gradual. Hay varias razones que figuran en los motivos del traslado. Una de ellas tiene que ver con las epidemias de la tierra firme, otra tiene que ver con el cultivo de cocos para la venta y por otro lado, quizá tuvo que ver con que mantener su reproducción cotidiana en las islas podía ser favorecedor debido a la oferta de recursos marinos. Una de las ventajas que otorgaba ese nuevo territorio era una ubicación privilegiada pues era un lugar de paso. Llegaban barcos de varios lugares lo que propiciaba el comercio. Después del proceso de reconocimiento territorial de las comarcas, comenzó el proceso de migración a las ciudades, a tal punto de que el 50% de la población guna está centrada en la capital.

1.3.1 Antecedentes de la lucha indígena Guna en Panamá

Una de las cuestiones claves en los conflictos de la comunidad guna con el Estado fue sin duda la separación de Colombia. A principios del siglo XX, una parte de la población guna comerciaba de manera frecuente con Colombia, además de tener un lazo de comunicación política, sobretodo en lo que respecta al reconocimiento de su territorio. El cacique Inanaginia estableció vínculos fuertes con Colombia por lo que no estaba a favor del nuevo gobierno. Por otro lado, Simral Colman simpatizaba con el gobierno panameño.

A principios del siglo XX concluyó el proceso de migración a las islas y la población de San Blas experimentó un crecimiento regular. El comercio del coco se desarrolló, convirtiéndose, junto al níspero, las nueces de tagua, el carey, el caucho castilloa silvestre, la raicilla y la zarzaparrilla, en el principal producto de exportación a Colombia (Martínez, año, p. 71).

Este período estuvo marcado también por una profunda confrontación entre Panamá y los gunas por evadir el reconocimiento de sus tierras y su cultura. A esto se le sumó la aparición de Charles Robinson, reconocido como Sagla de Narganá. Robinson había viajado y trabajado con los norteamericanos por lo que sabía leer, escribir y hablar inglés. La intención con la comunidad era muy parecida a la del gobierno panameño: civilizar. El gobierno había ejercido presión sobre el

territorio guna para sacarle provecho al comercio de cocos y otros recursos. Las relaciones eran conflictivas.

Robinson impulsó la educación en la isla y la injerencia de evangelizadores externos como es el caso de Leonardo Gassó en 1907 y Ana Coope en 1913. En 1916 quedaron inauguradas las primeras escuelas de la comarca. Estas medidas de evangelización se llevaron a cabo en Narganá principalmente. Después de este proceso, el gobierno panameño intentó que los sailas opositores cedieran el control de las islas a Robinson pero fue imposible. La respuesta del gobierno fue contundente, se intentó someter a la comunidad guna por las malas. Se prohibió el uso de vestimenta guna, se cambiaron las molas de las mujeres por una vestimenta occidental. Se promovió la violencia sexual hacia las mujeres de la comarca. Se prohibieron los rituales y ceremonias religiosas y políticas. Se robaron tierras y recursos. Violencia hacia la población en general y encarcelamientos injustificados.

El gobierno poco a poco fue interfiriendo en la vida de la comunidad guna. Además de las prohibiciones, la evangelización y la educación *waga* (no indígena), le siguieron la vigilancia y el monitoreo de las actividades de la comarca. La vigilancia operó gracias a asentamientos de vigilancia. Se creó la intendencia de San Blas en El Porvenir y un puesto fronterizo en Puerto Obaldía.

Entre 1912 y 1915 se crearon una serie de leyes que permitieron la injerencia extranjera en las islas. Se autorizaron algunos proyectos como el de J.M. Hyatt para crear una plantación bananera en la comarca. Algunos de esos proyectos quedaron inconclusos, sin embargo, la población panameña seguía explotando recursos de la comunidad guna pese a que en 1919 se había llegado a un acuerdo con el gobierno de que solo los gunas podían cosechar sus tierras. Para 1920, el conflicto llevaba ya varios muertos. Humberto Vaglio, el intendente de San Blas generó en la comarca un clima de violencia que subía cada vez más de nivel.

Después de profundas tensiones, los dirigentes Simral Colman y Nele Kantule comenzaron a planear la Revolución Tule. La resistencia asaltó varias islas en las que se encontraban policías dejando un saldo de 30 personas muertas entre policías y comuneros. Charles Robinson huyó al ver un panorama desfavorable para él.

Los rebeldes kunas tuvieron mucha suerte²⁴. El éxito de su insurrección dependió tanto de la oportunidad como de su propia tenacidad, coraje y capacidad de organización. Se habrían rebelado aún sin Marsh, independientemente de lo que generaciones de comentaristas panameños han mantenido desde entonces, pero sus acciones no necesariamente habrían atraído una atención tan amplia, mucho menos la intervención de los Estados Unidos. Otro ministro norteamericano quizá no hubiese estado tan inclinado a favor de los kunas o listo para perdonar a Marsh. Otros gabinetes panameños quizá no hubiesen tenido hombres tan dispuestos a admitir la falla de su propio gobierno y aceptar un arreglo. Aún con los mismos personajes, cualquier número de cosas hubiese producido un resultado diferente (Howe, 2004, p. 39).

Después de este estallido, la presencia de un tercer factor fue clave en las negociaciones de paz entre el gobierno de Panamá y la comarca Guna Yala. Alguna historiografía coloca a Richard O. Marsh como el protagonista de la historia de la revolución al servir como vínculo con los Estados Unidos. Marsh había estado en territorio guna porque quería estudiar a “los indios blancos” (gunas albinos). El 4 de marzo de 1925 y gracias a la estrategia guna de vinculación con los norteamericanos se firmó un acuerdo de paz entre el gobierno de Panamá y el pueblo guna. En el acuerdo se pactaba el respeto a las tradiciones y cultura guna. Pese a que la ofensiva por parte del gobierno hacia la comunidad guna disminuyó, la lucha por la autonomía del territorio se mantuvo.

La revolución Tule de 1925 fue un antecedente para las luchas posteriores y la reivindicación de su autogobierno. La organización política que se requirió para un movimiento de tal envergadura afianzó la organización y liderazgos políticos en cada una de los territorios de la comarca.

²⁴ Muchos trabajos académicos citados en este texto contienen la palabra kuna con k cuando en la actualidad la comunidad guna la escribe con g. Se está siendo fiel a las y los autores por lo que se mantendrá la palabra kuna en las citas, sin embargo en el cuerpo del texto se encontrará solo la palabra guna.

CAPÍTULO 2. LA ISLA Y LA TIERRA: APROXIMACIONES A LA VIDA EN GUNA YALA

*Cuando por las noches sube la marea
La playa se vuelve un pasillo del mercado:
pañales, galletas de mar, caparazones de erizo,
huevos de tiburón tejidos con alga litoral.
Considera este artefacto de colágeno y curvas suaves.
Los tiburones ponen huevos en forma de tornillo:
espirales que se enroscan al suelo marino para
quedarse en su lugar.
Mira cómo respiran a través de su cáscara traslúcida.
Considera su violenta geometría.
En algunos se agita una semilla viva,
un embrión que habita esa fosa de humedad y que,
visto a contraluz, palpita como diciendo:
Yo no soy de aquí.*

Isabel Zapata, *Una ballena es un país*

La sociedad y cultura guna es probablemente una de las más complejas de Centroamérica. Su historia, como vimos anteriormente es un crisol de procesos de resistencia y avasallamiento estatal. Su sociedad y su cultura tuvo que adaptarse a una realidad impuesta, derivado de un complejo proceso migratorio en el que intervinieron múltiples factores, y que dan como resultado una sociedad compleja que para algunos antropólogos y especialistas se corresponde con las sociedades que se consideran “primitivas”. En este sentido, las formas de vida, trabajo, cultura y economía que los determinan se desarrollaron de manera coetánea con la del resto de las sociedades centroamericanas, y particularmente con las del Estado panameño que los incorpora. En este sentido, siguiendo a Bolívar Echeverría, esta premisa de “primitividad” se corresponde a la lógica convencional que la antropología establece para este tipo de sociedades, pero que responde a particularidades muy específicas:

Las sociedades “primitivas” conocen un escenario de reciprocidad con ella (naturaleza) y un orden de valores para su propio comportamiento que trasciende o está más allá del plano puramente racional-efectivista de la técnica, que rebasa el plano de los valores meramente pragmáticos o utilitarios. ¿Es posible generalizar este rasgo llamativo de la existencia de

los “pueblos primitivos” y afirmar que en todos los casos imaginables –incluso en las civilizaciones actuales de Occidente, en donde la técnica moderna parece haber “desencantado” al mundo, barrido con la magia y la superstición y logrado depurar al proceso de producción/consumo de todo ingrediente ajeno a la efectividad instrumental-, la reproducción social, el ser humano requiere una “pre-condición” que resulta, si no ajena, sí de un orden diferente al de las condiciones operativas reconocibles en la perspectiva funcional de la vida animal y su derivación humana? (Echeverría, 2010, p. 19).

Siguiendo a Echeverría, la realidad del pueblo guna corresponde a una dimensión dominada por aspectos culturales, en donde, si bien, la integración económica, social y política de su territorio es tangible, la dimensión cultural que corresponde a su especificidad histórica es la que impera y determina sus relaciones sociales, es decir, la sitúa por encima de la lógica occidental del mercado y la política. Esta realidad coetánea del pueblo guna, se corresponde con su espacio vital (territorio) y con sus actividades cotidianas (trabajo) y encuentra los puntos de reafirmación social, espacial y territorial en torno a las festividades que en buena medida reafirman sus modos de ser y su historia y que están normadas por una organización propia que es el resultado de su espacio, de su cultura y de los procesos que desde el exterior, los han determinado. En tal sentido “la historia de los sujetos humanos sigue un camino y no otro como resultado de una sucesión de actos de elección tomados en una serie de situaciones concretas en las que la dimensión cultural parece gravitar de manera determinante” (Echeverría, 2010, p. 21).

En tal sentido, el pueblo guna y sus formas de estar en el mundo son el resultado de la particular relación que tienen con su entorno y con su forma de producirlo y reproducirlo. Así, la relación espacio-naturaleza-cultura, establece los criterios específicos desde los cuales podemos entender las formas de organización y división del trabajo de los guna y los elementos que ellos introducen en sus cosmovisiones y prácticas sociales y políticas. En tal sentido, siguiendo a Echeverría, esta suposición tiene un nivel de particularidad que, si bien, los diferencia del resto de pueblos y cultura. Su forma de ser, les otorga una particularidad que no es otra cosa que un modo de vida diferenciado al de sus pares panameños.

El sujeto humano tiene una presencia estructuralmente escindida, inestable, siempre en cuestión; es un sujeto que se define desde dos perspectivas divergentes, la del trabajo y la del disfrute, y que debe atender por ello, ineludiblemente, a la posibilidad que aquello que él habrá de ser a partir de un momento dado –el del consumo– no sea idéntico a lo que ha venido siendo hasta el momento anterior –el de la producción (Echeverría, 2010, p. 57).

Es así que, si situamos la realidad guna en esta disyuntiva, las fronteras que definen ambos espacios, son sin lugar a dudas, difusas, dado que su realidad corresponde a otro ritmo y a otra dinámica. Como veremos más adelante, su realidad está marcada por su carácter insular, por su autogestión y sobre todo por su concepción espacial y territorial de la realidad.

2.1 Autogestión y autonomía guna

Resistencia e integración son dos adjetivos que pueden caracterizar el modo de vida guna. Como se mencionó en el apartado pasado, la dualidad de construir alianzas que no los permitan desaparecer, por un lado, y por el otro, mantener su autonomía, ha generado que los gunas tengan que tejer complejas relaciones económicas y políticas con su entorno. Estas relaciones, ante todo con el Estado, con otros países y con Organizaciones no gubernamentales son un arma de doble filo. Por un lado, como mencioné, son una forma de visibilizarse, proyectarse, de buscar reconocimiento jurídico y generar alianzas políticas que puedan aportar algunos elementos a su resistencia. Por otro lado, son modos en los que se insertan a un sistema político y económico plenamente capitalista y contrastante con sus formas tradicionales. De alguna forma esta integración al mundo moderno y su resistencia al mismo hacen a este pueblo ser lo que James Howe denominaba “un pueblo que no se arrodillaba”.

La revolución dule de 1925 fue un claro ejemplo del hartazgo al que fueron llevados los habitantes de Guna Yala. Fue producto de las constantes agresiones hacia el territorio y modo de vida de la comunidad. Fue también, un momento excepcional de violencia en el que la comunidad eligió sublevarse y enfrentarse a la policía panameña. Haciendo uso de algunas estrategias políticas, los gunas se levantaron en armas para enfrentar al Estado panameño que estaba invadiendo sus territorios y por tanto sus tradiciones.

Cometieron muchos abusos de poder, incluso querían abusar sexualmente de las mujeres. Por ello, el pueblo kuna se reunió para decidir qué iba hacer. La gente determinó hacer la Revolución “Tule” que inició el 21 de febrero de 1925 para detener la intransigencia de las autoridades. Nuestro pueblo luchó por su cultura y hubo derramamiento de sangre. A partir de aquel momento, el gobierno nos respetó y ahora está formalizado el reconocimiento de

nuestro pueblo en la Constitución Política de la República de Panamá (Rivera, entrevista, 15 de agosto 2007).

En el escenario de la resistencia al que el Estado panameño ha llegado a orillar a los gunas, Mónica Martínez Mauri refiere dos momentos en que estos tuvieron que hacer uso de las armas. Una fue la revolución en 1925 y la otra fue en 1981 cuando atacaron el hotel de Thomas A. Moody la última vez en la que tuvieron que usar armas. A partir de ese momento, la comunidad guna ha conquistado su autonomía gracias a la negociación. Ha recurrido a la violencia cuando no queda otra opción diplomática.²⁵ La negociación ha sido clave en su forma de hacer política. La autonomía, entonces ha sido un proceso resultado de los intentos por parte del Estado y de otros grupos de imponer sus propios sistemas políticos a la comunidad, llegando así, a la conformación de un autogobierno.

La autonomía fue fruto de un proceso de negociación, cuyas fechas significativas fueron el año 1930 (reconocimiento de la posesión colectiva de la tierra en la reserva de San Blas); 1938 (creación de la comarca indígena de San Blas); 1945 (aprobación de la Carta Orgánica); 1953 (Ley 16 que organiza la comarca de San Blas), y más recientemente 1995 (aprobación de la Ley Fundamental de la Comarca de Kuna Yala por el CGK) (Martínez, p. 167, 2011).

Una herramienta sostén de ese proceso de autonomía ha sido, sin duda la autogestión. La autogestión puede definirse como “la constitución y funcionamiento de instituciones o comunidades basadas en la autonomía, en la capacidad de decisión de las personas” (Sarasua y Udaondo, 2004, p. 9). En este sentido, la autogestión tiene que ver con la capacidad de una o un grupo de personas de gestionar su propia forma de reproducción social. Esta práctica está ligada históricamente a sistemas u organizaciones horizontales. La autogestión nace de la necesidad colectiva de organizar la forma de la sociedad.

En la organización económica del pueblo guna es interesante observar que cuenta con una forma de resistencia e integración como se mencionó anteriormente, ya que por un lado existe una vinculación con el mercado capitalista a través de: 1) el turismo, 2) la comercialización de

²⁵ A finales de la década de 1960, Thomas A. Moody y Denis Barton instalaron en la comarca dos hoteles pese a la negativa de las autoridades gunas. El Congreso General Guna exhortó a ambos empresarios norteamericanos a abandonar la isla durante más de quince años. Finalmente, en 1980, un grupo de jóvenes gunas quemó el hotel de Barton y a Moody lo expulsaron de la isla a punta de armas.

artesanías (molas) y 3) la venta de pescado y frutos (coco, plátano y yuca principalmente) -esta es la forma con la que, a través de la circulación comercial, frecuentemente a través de un intercambio desigual en el que se venden mercancías a precios bajos, el pueblo guna se relaciona con el exterior-. Por otro lado, se encuentra una forma de reproducción autogestiva para el autoconsumo, en la que al interior de la comunidad se hace presente un circuito de producción, distribución y consumo de los valores de uso sin forma mercantil. Cada familia guna tiene una parcela de tierra en el continente, que trabajan principalmente para el autoconsumo de diversos bienes. No existe propiedad privada de la tierra y solo hasta cierto punto se hace uso del trueque para intercambio interno. En esa esfera, no hay dinero, ni equivalentes generales.

La narrativa oficial indica que los hombres se han dedicado históricamente a la pesca y a la agricultura fundamentalmente y las mujeres a la creación de molas, sin embargo, muchas mujeres se han dedicado al campo y a la pesca durante muchos años. La cohesión de la comunidad depende de las actividades que se realizan para mantener la subsistencia, más allá de si en la actualidad las realizan hombres o mujeres. En islas grandes como Ustupu, es muy común ver a mujeres transportándose al campo para trabajar (imagen 4). Es justo el proceso de trabajo el que los unifica y les da una identidad como comunidad indígena. Cabe señalar que ninguna persona extranjera tiene permitido hacer negocios dentro del territorio guna, incluso los turistas tienen que pedir un permiso para poder entrar a las comarcas. Aunque sobreviven haciendo amplio uso del autoconsumo, necesitan otros valores de uso como agua potable, luz eléctrica, etc. a los cuales solo pueden acceder con el dinero, entonces, tienen que recurrir a la venta de su fuerza de trabajo en la ciudad o bien entrar en la mercantilización de los recursos que ellos mismos producen y que son vendidos principalmente al exterior.

La economía de la nación guna, como se mencionó anteriormente, está dividida en las actividades que realizan los varones y las actividades que realizan las mujeres. La actividad de los varones está basada en el trabajo de la tierra por un lado y a la pesca por el otro. Ambas actividades como se mencionó son para el consumo interno, para la venta e intercambio. “Se estima que los gunas derivan hasta un 80% de su proteína del recurso marino” (Castillo, 2005, p. 235).

El recurso que se intercambia principalmente en Guna Yala es el coco. Se intercambia o se vende a las embarcaciones colombianas, sin embargo, la producción ha bajado igual que la actividad agrícola en general. En este sentido, la falta de producción agrícola ha generado una ruptura del tejido social que se expresa con la pérdida de valores comunitarios y la conversión de

actitudes que llevan en muchas ocasiones al derroche de la ya de por sí pobre economía, que dicho sea de paso, como se mencionó antes, depende de la producción de coco. En este sentido, en mi experiencia uno de los principales problemas es el abandono de la producción agrícola (el problema no es que no haya tierra, el problema es que no se trabaja).

Imagen 4



Nota. Mujeres guna remando cayuco para trabajar en Ustupu, 2015. Fotografía propia.

La tierra en Guna Yala es colectiva, no hay títulos personales ni familiares, el Congreso Administrativo se dedica a regir la administración del territorio. Uno de mis informantes, el cual me acompañó en mi estancia, me señalaba que era más fácil conseguir dinero por medio de la venta de drogas o vendiendo alimentos y bebidas procesadas que trabajando el campo para obtener cocos y después venderlos. Esta situación constituye un problema que afecta en dos niveles; pues por un lado, se corre el riesgo de que esas tierras sean usadas por alguien más, ya sea el estado o particulares, en otro nivel, la falta de trabajo agrícola ha derivado en una pérdida cultural en la que la participación comunitaria tiene un rol medular, en este sentido, este problema ha derivado en el aumento de actitudes o posiciones individualistas.

Un ejemplo del avance de estas actitudes individualistas se ve reflejado en la proliferación de pequeños comercios, por ejemplo, en Tupile hay muchas tiendas donde los productos son tres veces más caros de lo que son en la Ciudad de Panamá. Esto es entendible en tanto su condición de isla, sin embargo, las actitudes hipermercantilistas, no solo se manifiestan hacia los turistas o la gente que llega del exterior, sino que también se reproducen intracomunitariamente y se busca constantemente la generación de riqueza. En este sentido estas dinámicas increpan directamente a las formas comunitarias que aun priman, al menos en la ética de los gunas para la vida colectiva, y de a poco se puede observar un despegue económico de algunas familias.

En este escenario, la ritualidad y otras tradiciones están cediéndole el paso a las manifestaciones propias del sistema capitalista. Es muy común ver un mercado local durante 3 o 4 días seguidos -que es el tiempo de estancia de las embarcaciones colombianas- en el muelle. En este espacio, la gente de la isla consume ampliamente los productos que se ponen a la venta que en buena medida no corresponden directamente con mercancías que sean de primera necesidad, sino que constituyen elementos en buena medida suntuarios que en el uso de la vida cotidiana aportan prestigio y reafirman el status. Estos elementos, como se dijo antes, han ido fisurando el tejido comunitario, con la creciente necesidad de destacar no por lo que se es sino por lo que se tiene. En el mercado se encuentran una amplia gama de productos como galletas saladas, refrescos, pan de huevo, dulces, hamacas, ropa interior, zapatos, cadenas y pulseras de plata. Por último, Guna Yala es una zona marginal porque su vivir al margen le trae consecuencias económicas importantes, no hay suficientes alimentos porque, por un lado, es cierto que ya no se trabaja la tierra, lo cual en sí mismo no es un problema de voluntad, sino como un problema estructural que genera el consumo en el Capitalismo. Por el otro lado, no podrían alimentarse solo de lo que les da el campo. La dinámica económica en la que están insertos ya no es la de hace 100 años. Ya no cazan porque cada vez es más difícil encontrar animales y ya no hay quien se especialice en eso. Ya no salen a las 4 de la mañana a trabajar el campo, la pregunta es si ¿hay necesidad de hacerlo? El problema no es que no salgan diario a trabajar el campo muy temprano y que tengan suficientes alimentos porque aún así, hay otras necesidades en juego ahora. El problema en realidad es que, ante la creciente modernización de la Ciudad de Panamá, los habitantes de Guna Yala se han visto marginados económicamente. El Estado los folcloriza y los “incluye” solamente en actividades culturales institucionales. Sin embargo, la asunción de otros tipos de necesidades como equipo para trabajar el campo o mejores y más eficientes medios de transporte o alimentos quedan relegados a segundo plano.

En este sentido, la crisis de las actividades productivas básicas ha generado una dependencia cada vez más profunda a los productos que llevan las embarcaciones colombianas. Por otro lado, la actividad de las mujeres se centra en la realización de molas. Las pueden vender individualmente o en cooperativa. Es una de las actividades que genera más ingresos por el auge del turismo, principalmente en las islas más accesibles a los visitantes como la isla de Gardí. Al respecto, Martínez Mauri (2014), afirma lo siguiente:

Con el paso de los años la mola, además de ser una bandera para este pueblo, se ha convertido en moneda de cambio para adquirir bienes a través del comercio con los colombianos que llegan en canoas a las islas kunas, y en artesanía que venden a los turistas a cambio de dólares. La mola, más allá de su función práctica y simbólica, ha adquirido un alto valor comercial que seguramente ha contribuido a asegurar su pervivencia. Así mismo, recientemente se ha convertido en una propiedad intelectual colectiva del pueblo kuna. En 2001 el Congreso General Kuna la registró ante el Ministerio de Comercio e Industrias y en estos momentos sus abogados están intentando convertirla en una marca (Martínez, p. 14).

La mola, según la autora, está transitando hacia ser más una mercancía que un objeto que muestre la etnicidad de la comunidad. En este sentido, la comarca Guna Yala está poniendo un foco importante en la mercantilización de su vida.

Prueba de ello es que tras crear una Secretaría de Turismo en 2008 para controlar y cobrar impuestos a las actividades turísticas en la comarca, en 2011 el Congreso General Kuna creó tres empresas: 1) Ogobbirya, dedicada a la producción y venta de cocos; 2) Galu Dugbis, creada con el apoyo de PRODEI (Programa de Desarrollo Empresarial Indígena) e integrada por mujeres, para la promoción y venta de molas, y 3) cabañas Gabayai, un hotel en la isla de El Porvenir. Evidentemente esta transformación de las instituciones kunas está influenciada por un cambio más profundo en las políticas de desarrollo internacional hacia la descentralización y la autogestión local. Un cambio que forma parte de un movimiento neoliberal para minimizar el rol del estado (DeHart, 2010), pero un cambio que también está afectando las relaciones entre los mismos kunas (sic) (Martínez, 2014, p. 14).

Es así, que el turismo es otra fuente importante de ingresos para la comunidad guna. Cabe destacar que esta actividad está reglamentada. Hay un registro de la gente que entra y sale de las islas. Es muy complicado, -como ya se ha dicho- que los turistas tengan acceso libre a las islas más alejadas

del continente. Los hoteles en los que normalmente se hospedan los visitantes son de la comunidad guna y la visita de extranjeros principalmente se vuelve un ingreso complementario para sus hogares. “Actualmente, el turismo se ha convertido en la principal actividad económica de ingreso de la Comarca, según estudios hechos se calcula que con la llegada de yates y cruceros en un mes entra aproximadamente 2 mil dólares a las arcas del Congreso General Kuna en las oficinas del Porvenir para pagar sus impuestos, según estipula la Ley Fundamental Kuna” (Castillo; 2003, p. 10).

En síntesis, la organización económica de la comunidad guna está en crisis porque el trabajo del campo es poco redituable. Es además un trabajo pesado que se hace con herramientas muy rudimentarias. Tampoco hay formas óptimas de vender los pocos productos que vienen del campo. Al estar centrado el turismo como la principal actividad económica en los últimos tiempos, se abren riesgos para la comunidad al estar abierto al flujo de foráneos y con esto la presión del gobierno y de empresas extranjeras a invertir en la región. En este sentido, el turismo ha reemplazado a la agricultura y la pesca como la principal actividad económica y se convierte en otro problema comunitario dado que buena parte de las personas en edad de trabajar han mudado de actividad económica y han enfocado su esfuerzo productivo en esta actividad y además tienen un contacto directo sin intermediarios con formas de ser y estar en el mundo que tienen una función desestructurante del tejido comunitario. En este sentido, los cambios bruscos de sus modos de vida, colocan a sus tradiciones en un peligro constante de desaparecer o de hiperfolclorizarse, perdiendo así su sentido profundo y con ello el rol que rituales como el canto tienen para la comunidad como amalgama de lo colectivo y su importancia social y cultural para los gunas, pierde fuerza en la medida en que se consolidan prácticas y actitudes del “mundo moderno”.

2.2 Estructura de la nación Guna

La nación Guna Yala es una comunidad que ha conseguido una gran fuerza política gracias a sus saberes estratégicos. Esta “estrategia” reside principalmente en su adaptabilidad. Los gunas se han adaptado a diferentes circunstancias, la mayoría de ellas involucran aspectos negativos, que generalmente provienen de la influencia exterior y que en algunos momentos han llegado incluso, -como lo veremos más adelante- a poner en riesgo su existencia. La movilidad ha sido una característica importante de su sobrevivencia y fuerza. Los gunas son un pueblo migrante que

incluso viviendo en tierra firme, se desplazaban cada 10 o 20 años. Su existencia en las islas forma parte de un largo proceso de migración desde tierra firme. El pueblo guna lleva poco más de 100 años (desde principios del siglo XX) viviendo en el archipiélago. Éstos, iniciaron su viaje con una cosmovisión que giraba en torno a la tierra y con la migración, este modo de ver la creación del mundo también fue transformándose y mutando en una mezcla entre mitos de creación del mundo que involucran a la tierra y al mar. A esto se le suma el hecho de que son un pueblo transfronterizo, es decir, su población se encuentra dividida en dos territorios nacionales. Este hecho fundamental en la historia guna es consecuencia del desarrollo de los Estados nacionales.

Como se expuso anteriormente fue justo su posición estratégica lo que le dio cobijo y condiciones de posibilidad para lograr su autonomía. En la actualidad, los gunas se adaptan a otro tipo de migración. La movilidad hacia los centros urbanos es parte ahora de otro fenómeno migratorio para ellos, la existencia de franjas urbanas en dónde se recrea la vida en comunidad. En este sentido, reconocer a los gunas como una nación, implica comprender, que su relación comunitaria, si bien, se estructura a través de un vínculo territorial o tiene base en éste, la comunidad trasciende el espacio geográfico específico y se reproduce también en la escala social, es decir, no está sujeta únicamente al territorio guna, sino más bien está ligada a las personas pertenecientes a la comunidad y sus prácticas. Es a través de ellas que se garantiza su reproducción en el espacio, sea territorio guna o no. Entonces bien, cuando se habla de la organización política de la comunidad guna también se está hablando de su organización cultural. Cultura y política han tenido una escisión importante en la vida cotidiana. “El mundo de la cultura no puede ser visto como el remanso de la improductividad permitida (en última instancia recuperable) o el reducto benigno (en última instancia suprimible) de la irracionalidad que se encontraría actuando desde el mundo exterior, irrealista y prescindible, al servicio de lo que acontece en el mundo realista y esencial de la producción, el consumo y los negocios” (Echeverría, 2001, p.20).

Entonces bien, si la dimensión cultural de la vida social está tan conectada con los aspectos políticos – entendiendo lo político como la capacidad de una comunidad de darle forma a su reproducción cotidiana- , entonces, las necesidades más básicas de una comunidad estarían ligadas a prácticas “espirituales” o “metafísicas” que le den sentido a lo anterior. La organización política de una comunidad entonces, estaría construida por todos esos elementos “físicos” y “metafísicos”. Los rituales que acompañan los procesos cotidianos en Guna Yala son un ejemplo de esto. El

canto, la hamaca y la poesía serían formas en la que la comunidad le da sentido a su existencia. El momento político es permanente e inevitable cuando se trata de decidir una y otra vez cómo preservar la existencia de una comunidad.

La forma de organización política de la nación Guna ha sido elogiada de muchas formas y ha gozado de reconocimiento internacional. Tanto así que uno de los libros más exhaustivos sobre la historia guna se llama “Un pueblo que no se arrodillaba” de James Howe. Entonces bien ¿Qué es lo que hace que la nación guna esté en el ojo del reconocimiento internacional -en términos de la retórica de combatividad y resistencia- que al igual que otras comunidades indígenas le permite destacar en el plano internacional como un grupo particular por su papel “rebelde”? Un aspecto que abona para responder a esta interrogante recae en su forma de organización política.

Esta forma de organización política no solo es peculiar sino también cotidiana, es decir, permite a la comunidad articularse en los aspectos más elementales de la vida colectiva, de la misma forma que lo hace en los posibles escenarios de conflicto. Todos los días se reflexiona colectivamente sobre la forma que está teniendo la comunidad, el lugar al que quieren llegar y el lugar de dónde vienen. Esta forma de organización política descansa sobre una estructura fuerte y funcional que se ha forjado a través de los años y de los diferentes momentos por los que ha atravesado la comunidad. Dentro de esta estructura se pueden identificar los siguientes organismos:

1. CONGRESO GENERAL DE LA CULTURA
2. CONGRESO GENERAL GUNA
3. SAILA DUMMAGAN
4. CONGRESO LOCAL
5. SAILA DE LA COMUNIDAD
6. GOBERNADOR DE GUNA YALA

Los primeros 5 son resultado del proceso autogestivo guna. El último de ellos tiene una representación más bien simbólica en las islas. Su presencia se debe a la necesidad por parte del Estado de tener un representante como sucede en las otras provincias de Panamá. Por otro lado, la constitución de Panamá también reconoce la autonomía de las 49 comunidades que conforman

Guna Yala.

El Congreso Local tiene por su parte, una dinámica interesante, pues se encarga de las cuestiones administrativas de cada comunidad como es el caso de los trámites para que la población pueda salir de la isla. A su vez, está conectado con el Congreso General Guna en toda la cuestión administrativa. Es interesante que en algunos congresos locales como es el caso del de Ustupu (imagen 5), se han buscado adaptar instalaciones tipo “oficina” en las islas que al pasar del tiempo no se vuelven funcionales pues se dañan los materiales de construcción al estar en contacto constante con la sal del mar y la arena.

Imagen 5



Nota. Puerta del Congreso local de la Isla de Ustupu, 2015. Fotografía propia.

Es así que, como veremos más adelante, hay una contradicción constante en el ejercicio de lo político dentro de las islas, entre una forma “ciudadina” de ejercer la administración de los asuntos de las islas y una forma tradicional que, aunque importante, se ha dejado un tanto de lado en los

últimos años. El Congreso General Guna dicta la normativa a la que se apegan de manera obligatoria la

comunidades y las autoridades de cada isla. Por su lado, cada comunidad ejerce su autogobierno de la forma que desee a partir de la normativa general de la comarca.

2.2.1 Congreso General de la Cultura

*Para cuidar a Ologwadule, Baba y Nana tenían que buscar a alguien
que tuviera los sentimientos suyos, el espíritu de ellos.
Baba buscó la mejor arcilla, el corazón de la arcilla, la arcilla roja,
la arcilla blanca, la arcilla parda. Ocho tipos de arcilla.
El varón debía tener el espíritu de Baba, el espíritu de Nana.
La mujer debía tener el espíritu de Nana, el espíritu de Baba.*

Aiban Wagua, *Textos del Babigala*

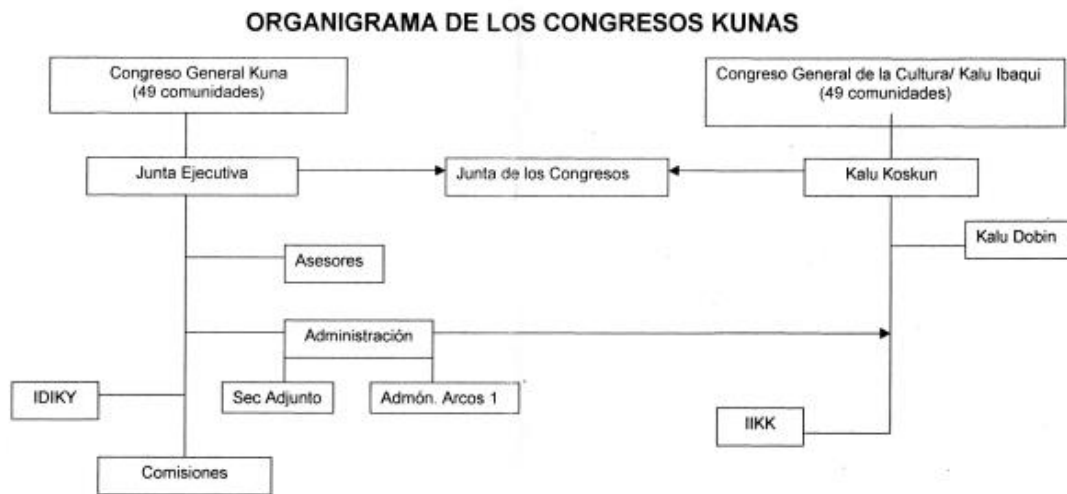
La estrategia adaptativa al cambio que como pueblo migrante tiene la nación guna, ha tenido diferentes efectos en su dinámica cultural. La adaptación a los cambios tecnológicos, a la comunicación con la ciudad y a las nuevas formas económicas dentro de las islas ha generado que la estrategia de adaptación sea mucho más creativa. “La tradición propia y la “occidental regional” no son necesariamente vividas como antagónicas, en la medida en que la segunda es pensada, escogida y traducida en razón de una específica lógica cultural. En este sentido, se puede proponer que la sociedad kuna ha podido ejercer su propia racionalidad en la elección de los cambios que la afectan” (Barabás y Bartolomé, 1998, 164). La nación guna cuenta además con un eficaz método administrativo para los trámites que se tengan que realizar con el Estado. Administran oficinas en la ciudad de Panamá desde las que se realizan todos los trámites que tengan que ver con el Estado y con foráneos que deseen entrar en las islas. “En el mundo indígena de hoy, el uso de los medios digitales se adapta a las formas de sociabilidad tradicional, sirve para retransmitir reuniones y crear espacios de decisión más plurales.

En este sentido podemos concluir que –desde la antropología social– no solo se observa que son una manera de informar y comunicar sino de socializar. En lugar de promover el individualismo, suponen una propuesta de innovación en las formas de sociabilidad que desbordan

las relaciones cotidianas para jugarse en un contexto global”. (Martínez, 2019). Como señala Mauri, toda la estructura organizativa guna se ha adaptado a un entorno de transformación tecnológica. En este escenario, los medios de comunicación que presenta el mundo moderno como herramienta para los pueblos indígenas, en la comunidad guna han sido apropiados como una herramienta adaptativa, que en términos concretos les permite conectarse con el mundo exterior, fortaleciendo la identidad comunitaria, pues estos permiten la participación de agentes de la comunidad que no se encuentran en la misma, y en otro sentido, refuerza también el ejercicio autónomo de la participación comunitaria, elemento central para los guna.

El autogobierno de la nación guna ha centrado su eficacia en dos organismos principalmente. Por un lado, está el Congreso General Guna y por el otro el Congreso General de la Cultura. Ambos se rigen por La ley fundamental y estatuto de Guna Yala (Gunayar Igardummadwala).

Cuadro 2



Nota. Recuperado de Castillo, Bernal en La autonomía indígena en Kuna Yala frente al impacto de la globalización: un análisis de los retos del autogobierno indígena, 2005.

El Congreso General de la Cultura tiene como objetivo principal el fortalecimiento de la cosmovisión guna. Difunde y promueve la religiosidad guna en la organización de la vida cotidiana. Ésta se transmite de manera oral en las reuniones del Congreso General de la Cultura y en las reuniones de cada comunidad. “Los saglagan son las autoridades que recuerdan, enseñan y cantan los textos constitutivos del babigala” (Wagua, 2011, p.13). En estos textos se narra el camino de Baba y Nana en la creación del mundo guna con todos los elementos que lo conforman. Baba y Nana representan dos principios universales del mundo, el masculino y el femenino. Los saglagan tienen la tarea de generar un hilo narrativo para poder transmitirle a las comunidades los valores y enseñanzas de los creadores del mundo. Según sea el caso, los saglagan adecuarán estas narraciones transmitidas de manera oral a las comunidades:

Por ejemplo, para planear una estrategia política que suponga una alianza circunstancial con extranjeros wagas o mergi (estadounidenses), conviene recordar que el mismo Ibeler (héroe cultural, Sol) casó a su propia hija con Olourgunaliler, el Rey de los Vientos, logrando así infiltrar a su antagonista. Dentro de esta lógica, los episodios del mito heroico de Tuiren, héroe de los tiempos primigenios que guió a los kuna en los combates contra pueblos enemigos que los oprimían y asesinaban, sirven para que los sailas destaquen que no se deben tomar decisiones apresuradas (...) (Barabás y Bartolomé, 1998, 165).

La espiritualidad guna representa una de las fuerzas más profundas de la comunidad porque se ha convertido en un ejercicio cotidiano, adaptable para todos los miembros de la comunidad y un sinnúmero de situaciones de la vida diaria. La línea entre la cosmovisión y los hechos históricos de la comunidad es muy difusa. Algunos hechos históricos se traen al presente con ayuda de algunos elementos míticos. La realidad y la ficción se entretajan para darle fuerza al mensaje.

La hermandad guna hacia la naturaleza también es fuente de la narrativa. Según ésta, todo lo que rodea Guna Yala tiene vida y por lo tanto espíritu. La espiritualidad de los diferentes elementos que conforman a la nación Guna Yala se encuentra en armonía. Son esos factores externos como extranjeros (waguas), gobierno o empresas las que alteran este orden espiritual.

El Congreso General Guna tiene como atribuciones los siguientes puntos que están dados en La Ley Fundamental en el artículo dos:

a. Motiva el amor y el cultivo efectivo de la tierra en la Comarca;

- b. Invoca a Bab Dummad en las sesiones que se celebran;
- c. Fomenta y difunde 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. Promueve el arte y la artesanía propia;
- e. Vela por la integridad de la religión kuna y rechaza la entrada indiscriminada de cultos foráneos nuevos, así como la extensión de las religiones ya residentes;
- f. Sanciona a los que infrinjan las normas morales y sociales o atenten contra las buenas costumbres y los bienes de la Comarca;
- g. Vela y custodia lugares o sitios considerados arqueológicos, históricos, cementerios, o/y afines;
- h. Convoca a los Saila Dummagan para que presenten sus informes y aclaren problemas, si los hubiere, de sus actividades administrativas.

En este sentido la labor del Congreso General Guna es mantener a la comunidad unida mediante los usos y costumbres de la cultura y la tradición. La injerencia de otras religiones en la comunidad está permitida siempre y cuando respeten la religiosidad tradicional y no entre en contradicción con la vestimenta y costumbres locales. El Congreso se reúne tres veces al año y cada sesión dura 10 días según el estatuto de la Ley Fundamental Guna. Cada comunidad podrá pedir que las sesiones del Congreso se celebren en su comunidad si se realiza la petición con suficiente antelación.

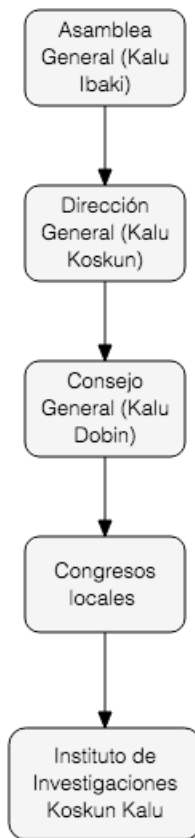
Los Congresos locales son parte fundamental del ejercicio de la conservación de la cultura. En este sentido, los rituales de las asambleas cotidianas forman parte del ejercicio político intrínseco a las comunidades por los siguientes puntos:

- a) Genera que la comunidad se mantenga operando según sus tradiciones, al menos en momentos importantes para la nación guna.
- b) Despliega una serie de estrategias como la aparición de consejeros en caso de que las familias tengan algún problema que las lleve a separarse.
- c) Promueve un ejercicio cotidiano de lo político al detonar las problemáticas de la comunidad en un espacio colectivo (Castillo, 2005, p. 167).

La estructura del Congreso General de la Cultura se organiza de la siguiente manera. Presentándolo de lo general a lo particular:

Cuadro 3

Estructura del Congreso General Guna



Nota. Elaboración propia

El instituto de investigaciones Koskun Kalu es uno de los logros más importantes del Congreso de la Cultura, al generar promoción de la cultura guna a través de diferentes instancias y disciplinas. Una de las características principales de este proyecto es el trabajo intergeneracional entre los abuelos y los jóvenes que se están reapropiando de su cosmovisión originaria

El Congreso General de la Cultura Guna también tiene la capacidad de sancionar a quienes no se atengan a los reglamentos. Por ejemplo, cuando no se utiliza la vestimenta tradicional en los congresos locales.

Como se mencionó anteriormente, la dimensión cultural estaría profundamente ligada a la dimensión política. Es justo en la periodicidad y actualización de la acción ritual que se pone en juego la cultura. “Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa, implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la pérdida de identidad en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad” (Echeverría, 2001, p.164).

2.2.2 Congreso General Guna

Hace más de 35 años, el Congreso General Guna estaba unificado con el Congreso General de la Cultura, sin embargo, se decidió separar ambos organismos para que cada uno atendiera asuntos más particulares. Esto ha tenido consecuencias importantes cómo la idea generalizada de que la organización política está separada de la parte cultural. El Congreso General Guna es un organismo político que es considerado como la autoridad máxima de deliberación y de toma de decisiones en la comarca. Sus resoluciones son de carácter obligatorio para toda la comunidad, generando sanciones a quienes no las cumplan. (hace una mancuerna muy importante con el Congreso General de la Cultura (Castillo, 2005, p.118). Sus atribuciones son las siguientes:

- a. Elabora planes, programas y proyectos de desarrollo social, económico, cultural y político que beneficie a las comunidades de la Comarca.
- b. Analiza, aprueba o imprueba e implementa programas, planes y proyectos de desarrollo de la Comarca que son sometidos a su consideración;
- c. Aplica 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. Protege y conserva los bienes comunales y particulares de la Comarca;

- e. Exige y evalúa 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. Ratifica 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. Sanciona y aprueba la Ley Fundamental, el Estatuto de la Comarca, su Reglamento interno y todas las resoluciones a fines son sometidos a su consideración;
- h. Nombra comisiones de trabajo y de estudio o de cualquier otra actividad que se desee realizar
- i. Fiscaliza 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. Defiende y conserva la integridad territorial y la identidad del pueblo kuna;
- k. Protege y conserva los ecosistemas y establece el uso racional de los recursos naturales;
- l. Sanciona 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. Sanciona 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. Otorga contratos con los órganos del Estado u otros organismos nacionales e internacionales o personas particulares.

Los miembros del Congreso General Guna son los siguientes:

- a. Sailagan Dummagan;
- b. Sailagan de las comunidades;
- c. Delegados oficiales de las comunidades;
- d. Consultores;
- e. Representantes de organizaciones,
- f. Representante del Ejecutivo, Legisladores (hoy Diputados), Representantes de Corregimientos;
- g. Invitados.

El Congreso General Guna lleva a cabo sesiones anuales para la gestión de asuntos que conciernen a la discusión colectiva de la comunidad, tales como proyectos, anuncios, así como la actualización de normas y sanciones para los comuneros (Castillo, 2005, p. 106).

2.2.3 Saglagan Dummagan

Los rituales que se realizan dentro de la comunidad, requieren de la utilización de un lenguaje complejo que está reservado para quienes puedan articularlo con los valores de la espiritualidad guna. Son los hombres quienes, por lo regular, aprenden a utilizar este lenguaje complejo, lleno de metáforas y simbolismos. Es así, que la figura que representa guía y sabiduría para la comunidad, es un hombre de mediana o avanzada edad que no solo tiene conocimientos profundos sobre la historia de la comunidad y su cosmovisión, sino también tiene la habilidad de vincular el presente por medio de una serie de mensajes hacia el pueblo. Los *saglagan dummagan* o también llamados caciques son la autoridad máxima de cada una de las comunidades que conforman Guna Yala pero también son los representantes de las islas hacia Panamá y al exterior.

Kuna chieftanship is simultaneously single and multiple. Each island maintains a set of chiefs, ranked in linear order. The constitution of the San Blas reserve calls for three per village, but five or six is quite common, and a few have ten or more. Each chief shares the general characteristics of the office and each is prepared to step in during the absence of those senior to himself, but otherwise a junior chief in many respects holds potential rather than actual authority. The first chief, the one who “lies there as the mainstream/trunk” (wala ka mai), is the prime exemplar of the chief’s role: he occupies himself regularly with administration of the village, and he stand somewhat apart from the others, as the village’s figurehead and active leader [El cacicazgo kuna es simultáneamente único y múltiple. Cada isla mantiene un equipo de caciques clasificados en orden lineal. La constitución de San Blas llama a tres por comunidad pero tener cinco o seis es bastante común, algunas tienen cinco o más. Cada cacique comparte las características generales del cargo y cada uno está preparado también para actuar en el caso de que alguno de sus superiores se ausente, por lo demás, un jefe subalterno tiene una autoridad potencial más que real. El primer jefe, que yace como principal (wala ka mai), es el ejemplo del papel del jefe: se

ocupa de la administración del pueblo y se destaca de los demás como líder activo y la cabeza de la isla] (Howe, 1986, p. 80)²⁶.

Es así que entonces que existen dos tipos de cargos políticos de *saglagan*. En primer lugar están quienes representan a la comarca dentro del Congreso General Guna y dentro del Congreso General de la Cultura, a quienes se les llama *saglagan dumagan* y en segundo lugar, están los *sailas* que se encuentran al frente de cada comunidad.

Según la Ley Fundamental, señala que en la Comarca de Kuna Yala existe tres *Sailagan Dumagan* tanto del Congreso de la Cultura y el Congreso General Kuna. Sin embargo, en la Ley Fundamental, a los tres *Sailagan Dumagan* del Congreso General Kuna se ha reglamentado sus funciones y deberes sujetos a las decisiones de la Asamblea General, por ello, pareciera que son las máximas autoridades de la Comarca de Kuna. Debido a que ellos hacen la función de representantes de la Comarca ante al gobierno panameño cuando surja algún problema en la comarca, a diferencia de los tres *sailagan dumagan* del Congreso de la Cultura que son moralistas y fiscalizadores de las acciones que ejecuten los *sailagan* del Congreso General Kuna (Castillo, 2005, p.108).

Es así que existen tres cargos para el Congreso General Guna y tres cargos para el Congreso General de la Cultura. Quienes mantienen el mandato máximo de la isla son los caciques del Congreso General Guna pues son los que son representantes de las islas frente al gobierno panameño. Los caciques del Congreso General de la Cultura funcionan como vigilantes de las actividades que realizan los *sailas* del Congreso General Guna, quienes serán los elegidos por la comarca. Entre las funciones de los *sailas* o caciques generales, se encuentra hacer cumplir los acuerdos generados en las sesiones del Congreso General Guna, ser una guía en cuanto a los valores de la comunidad, mantener la cohesión del pueblo, visitar de manera frecuente los congresos locales y ser un eje motivante para que se reivindique la defensa del territorio dentro de cada una de las comunidades, gestionar ante el Estado y otras instituciones apoyos económicos, así como la firma de acuerdos, resoluciones, convenios con organismos nacionales e internacionales. La elección de los *sailas* sucede mediante diferentes mecanismos entre los cuales destaca:

²⁶ Traducción propia.

La conformación de una Comisión Evaluadora ad hoc de siete delegados presentes en el Congreso, entre los cuales dos representarán al Congreso General de la Cultura. Posteriormente, se presentan los candidatos al Congreso de la Cultura para su análisis y evaluación con sus respectivos requisitos, y también, los precandidatos deberán llenar las siguientes condiciones:

- a. Ningún precandidato deberá ocupar puesto político partidista;
- b. No haber incurrido en delitos comunes sancionados por ley o por normas kunas;
- c. Tener un mínimo de 10 años de residencia en Kuna Yala;
- d. Tener una experimentada participación en los Congresos Kunas;
- e. Ser delegado de su comunidad y acreditado por la misma para ser precandidato (Castillo, 2005).

Posteriormente al registro de los candidatos, el Congreso General de la Cultura anuncia a los candidatos electos y lo anuncia en el grueso de la comarca. Cada una de las comunidades participa en la elección del saila mediante mecanismos internos de sus congresos locales. Cada comunidad enviará al Congreso General de la Cultura el nombre del candidato que eligió.

Este ejercicio puede denominarse, según Rivera (2007), como un ejercicio de gobernanza en el que no solo la figura del Estado está completamente desplazada, sino que hay un esfuerzo de actualización de este ejercicio político a través del tiempo, “se trata de un esfuerzo de auto-organización que ha logrado transformarse, desarrollarse, fortalecerse y ajustarse a las condiciones de cada periodo histórico por el que ha atravesado” (Rivera, p. 9). El saila es el gestor principal de la estructura política de las islas, siendo no solo una autoridad administrativa ante el exterior, sino una guía moral al interior, en caso de que la comunidad así lo requiera.

Existe todo un debate en torno a la figura de los sailas y sus funciones. Por un lado, como mencionamos anteriormente, la separación entre la política y la cultura dentro de las islas, ha generado que también se encuentren divididas las autoridades tradicionales de las autoridades administrativas. Las autoridades tradicionales son quienes cantan la cosmovisión guna dentro de la casa del congreso, quienes manejan el lenguaje del sabio y quienes conocen a profundidad la historia de resistencia del pueblo para conectarla con las problemáticas actuales de las comunidades. Las autoridades administrativas, por otro lado, son quienes se encargan de gestionar todos los trámites, permisos y eventos de la comunidad, pero no necesariamente están formados en la espiritualidad guna o cantan dentro de la casa del congreso. Entender esta división es importante, pues introduce el debate sobre quienes mantienen una verdadera autoridad dentro de las islas. Por otro lado, también demuestra el vaciamiento que se ha hecho del aspecto cultural de

las comunidades que afecta de manera importante el ejercicio político cotidiano que se lleva a cabo en cada una de las islas. En ese sentido, el momento ritual como espacio de reivindicación de la cosmovisión y de la historia guna se pone en cuestión y se secundariza en pos de otra forma de hacer política que pareciera “correcta”.

Dentro de las comunidades existe también la figura de los sailas como autoridades máximas de las islas. Como mencionamos anteriormente, cada comunidad tiene una autoridad en la que se resuelven los asuntos de cada comunidad pero también donde ocurre el momento ritual. En la ley fundamental del Guna Yala, el ejercicio de este saglagan se señala de la siguiente forma:

En la Ley Fundamental, en su artículo 22, se señala que los Sailagan de las comunidades 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, que son sus subalternos. Su elección, remoción y ejercicio de sus funciones se realizarán de acuerdo con las prácticas sociales y religiosas propias (Castillo, 2005, 110).

La elección del saila de cada comunidad está basada en su nivel de conocimientos sobre la cosmovisión guna y en la capacidad que tiene para desempeñar cantos rituales. Es fundamental que conozca el *bab igar*²⁷. La autoridad del saila está más vinculada a su manejo del canto que a su edad o a otra habilidad política. Además del saila principal, como se mencionó anteriormente, cada comunidad puede tener dos o más sailas de menor rango que también pueden cantar cuando el saila principal no puede hacerlo. Por otro lado, están también los *argargan* que son los voceros de la comunidad y son quienes van a interpretar los cantos del saila. Como toda interpretación, las palabras del *argargan* no serán la simple traducción de lo que diga el saila sino que tendrán otros elementos para poder detonar la reflexión comunitaria. Todo esto ocurre en la Casa del Congreso o Casa de reunión que no es más que el espacio de máxima autoridad en cada isla. Sherzer (1992) se refirió a esta como:

La casa de reunión es el sitio para varios eventos. Comienzo con el que ocurre cada dos tardes y al cual asisten tanto los hombres como las mujeres; éste se caracteriza por el *namakke* (canto) de los jefes a la asamblea. Al atardecer de los días en que se realizan estas reuniones, los policías caminan en una sola fila, a través de las calles de la aldea y

²⁷ El *Bab Igar* es un repertorio de cantos guna que muestran la historia de la comunidad, desde su origen sagrado hasta el camino de resistencia por el que han atravesado.

anuncian repetidas veces el evento de la noche, instando a la gente a asistir. El más común de sus gritos se enfoca en las mujeres: *normaynamaloe* (vayan y cosan sus molas). Durante esta reunión vespertina, la mayoría de las mujeres cortan y cosen constantemente sus atractivas blusas; ellas no vienen solamente a escuchar, como lo hacen los hombres (p. 100).

En conclusión, se puede decir que la figura del saila, ya sea como cacique general o como jefe de cada comunidad representa una eficiente forma de organización política del pueblo guna. La autoridad recae sobre varones que son elegidos mediante procedimientos flexibles cuyo interés principal es que quien esté a cargo logre cohesionar de manera profunda a la comunidad, sin embargo, esta figura también se ha encontrado en contradicción, pues con el tiempo se ha profundizado la división entre lo político y la cultura, siendo la primera, encargada de los asuntos administrativos y la segunda de los asuntos rituales y tradicionales de la comunidad. Esto ha generado como consecuencia que el espacio ritual, si bien es un referente sobre la espiritualidad guna, no sea un espacio de decisión política frente al Estado panameño.

2.2.4 Inna Nega

Inna significa medicina y Nega significa casa en lengua guna. La casa de la medicina es el espacio en el que la comunidad dule vive el momento festivo. Todas las islas tienen una inna nega que se ocupa en momentos excepcionales. (cita sobre la dimensión festiva de las comunidades indígenas) Es un sitio ceremonial que tiene la función de alojar diferentes rituales importantes para la comunidad guna. La chicha se queda fermentando durante varios meses antes de las festividades. El Inna Sobat le canta a la chicha para que la fermentación sea adecuada. La chicha fuerte es la medicina del espíritu, se le considera medicinal porque abona al bienestar general de la comunidad.

Durante el aniversario de la revolución dule (1925), la casa de la chicha se divide en dos, de un lado están los hombres y del otro lado las mujeres ²⁸. La fiesta comienza en la mañana después de la ceremonia en conmemoración de los revolucionarios y de la teatralización de la confrontación revolucionaria. Las mujeres mayores en su lado de la *inna nega*, bailan y cantan mientras con

²⁸ La comunidad guna se aut nombra dule, pues quiere decir persona. Es más común que se nombren así que gunas, pues esto último hace más referencia al lugar o espacio Guna Yala.

totuma en mano escojen a alguna joven asistente a la festividad para darle de beber chicha. El ofrecimiento se realiza mediante un baile colectivo. La tradición dicta que las mujeres jóvenes no deben rehusarse a beber la chicha de la totuma de las mujeres mayores. Cuando hombres y mujeres están lo suficientemente cohesionados entre ellos, se retira la frontera que los divide y pueden convivir.

El momento festivo tiene un lugar especial en la comunidad por lo que los efectos de la chicha en las y los participantes son aceptados. Hacia el atardecer puede verse en islas como Ustupu a las mujeres mayores dormidas fuera de sus casas o en la explanada de la isla:

Noté con sorpresa que no hay un juicio a las mujeres mayores por emborracharse. Casi toda la comunidad toma una siesta después de la ceremonia. Al atardecer cuando caminé por el centro de la isla para buscar comida noté que muchas mujeres habían escogido el suelo como su lugar para dormir. La gente pasaba a un costado de ellas sin molestarlas, otros incluso las atravesaban con sus pies con mucho cuidado de no despertarlas (Rodríguez, 2015).²⁹

En este sentido, el escenario que se nos presenta, se corresponde con un proceso de ritualización que culmina, como señala este ejemplo, para conductas, otrora no permitidas, como la embriaguez, al menos en su carácter colectivo. En este sentido, el ritual de la chicha forma parte de un calendario de elementos especiales en donde el canto cumple una función fundamental para dar sentido al ritual y permite también a la comunidad reivindicar sus valores y sistema de creencias, hasta el punto que se hacen permisibles conductas que en otro momento están reguladas y que en ese período especial de tiempo, además de su función lúdica, expresan la conjunción comunitaria y el respeto, como se señala en el ejemplo.

La casa de la chicha tiene la función de alojar otros rituales, como la ceremonia de la pubertad, la ceremonia del corte de cabello, la ceremonia de la perforación de nariz, fiesta de iniciación o casamiento³⁰. Es un espacio de conservación de la cultura porque el único propósito

²⁹ Extracto del diario de campo de la autora realizado en Guna Yala durante 2015.

³⁰ Algunas de estas ceremonias ya no se llevan a cabo porque el costo es demasiado alto y pocas familias pueden pagarlo. Algunas veces se llevan cabo ciertos rituales en las islas más turísticas como Gardí (que se encuentra más cerca del continente) para “entretener a los visitantes”.

de este espacio es que la comunidad se articule en torno al ritual y a la ceremonia como momento fundante y refundante de la misma.

2.3 La política y lo político en Guna Yala; una tensión latente

En la actualidad, resulta muy complicado establecer un límite entre el ejercicio de la política y de lo político. En este sentido, si pensamos la cuestión del ejercicio de lo político para los gunas, entendemos entonces todas las manifestaciones que implican la reproducción de la vida colectiva, en tanto estas (fiestas, rituales, asambleas, etc.) son socializables y tienen como fin último garantizar y hacer viable la vida en comunidad, mientras que, el ejercicio de la política responde a un ámbito formal más acorde a los intereses de la vida nacional, es decir, a los de la política formal y con ello a los del proyecto capitalista individualista en donde pasa a segundo lugar lo social y lo colectivo. Es por ello que resulta tan discutida la participación de agentes políticos del exterior, cuya presencia tiende a dividir al grupo. Como mencioné anteriormente, la separación organizativa del Congreso General Guna respecto al Congreso General de la Cultura tiene consecuencias importantes en tanto al ejercicio de la cultura como una actividad política. La idea de que la cultura es algo fuera del ejercicio político ha tenido consecuencias importantes en las islas. Una de las más evidentes ha sido la presencia de partidos políticos estatales buscando un espacio de participación en la toma de decisiones de la comunidad. Estos partidos políticos no están representados por personas ajenas a la comunidad sino por miembros de ella, que no participan en el ejercicio político tradicional guna y sus instituciones³¹.

Para entender el peligro que implica la separación de estos ejercicios, es importante dar cuenta de la diferencia entre lo político y la política. Para Bolívar Echeverría, la política es “una actividad que, en principio ejercen todos los miembros de la comunidad puesto que tiene que ver con las instituciones que ordenan toda la vida productivo consuntiva en tanto que vida pública” (Echeverría, 2010, p.159) y lo político, según el mismo autor “ es la capacidad para decidir sobre

³¹ La fuerte presencia de los partidos políticos (partidocracia) en el territorio guna está fuertemente ligado a la estructura del Estado que asume como válida la representación partidista por encima de la participación de las instituciones gunas como el Congreso General. Pese al reconocimiento de su autonomía, la comunidad guna solo puede participar políticamente si lo hace desde las insituciones del Estado. Los partidos que más presencia tienen dentro de las comunidades son el PRD (Partido Revolucionario Democrático) y el PP (Partido Panameñista). Al respecto ver el texto “Pueblos indígenas: participación política electoral” de Anayansi Turner. <https://www.redalyc.org/pdf/5350/535055517002.pdf>

los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma” (p. 159).

Los estados nación y su “modernidad” han colocado en segundo plano el ejercicio cotidiano de lo político. El ejercicio de la política entonces, recae sobre la dirección institucional y tiene que ver con lo que sucede en la vida pública, mientras que el ejercicio de lo político se mantiene en lo no visible. Es así como desde el discurso estatal moderno, se invisibilizan todos los ejercicios que cohesionan y que definen la forma de la comunidad (cantos, rituales, ceremonias, juegos, fiestas, etc.) para supraponer como el principal eje de articulación de lo comunitario al discurso racionalista de la política nacional, cuya expresión última es la de los partidos políticos.

El sistema político electoral de Panamá es presidencialista y representativo por un lado, mientras que en Guna Yala, “los representantes, llámense sailas o caciques, reciben una delegación de poder a través de un mandato expreso o imperativo de las comunidades, con obligación de rendición de cuentas de los representantes (lo que Weber denominaría representación apropiada), revocatoria de mandato por las asambleas y no pertenencia a partido político alguno como requisito previo para ser escogido como autoridad tradicional”. (Turner, 2013, p. 17)

El ejercicio de la representación política partidista en las comunidades por sus miembros, responde entonces a una negación estatal del sistema político tradicional. Si este sistema electoral panameño nace de la invisibilización de las naciones indígenas, la representación partidista dentro de las islas no podría responder a la inclusión de los intereses de las comunidades.

En este sentido, por tanto, la injerencia del aparato de representación partidaria, busca establecer mecanismos de aculturación política, cuyo impacto, a la larga, debilitaría la ya de por sí golpeada estructura comunitaria, fragmentando aún más la participación del ejercicio político real. Así, elementos fundamentales como los rituales y sus prácticas perderían su carácter cohesivo y de representación de lo común. Dando paso, así, a la injerencia paulatina del estado.

En este sentido, las prácticas de reproducción comunitaria constituyen un ejercicio de resistencia cultural. Para los gunas, el ejercicio político recae en una multiplicidad de formas y prácticas de lo social, en las cuales, el canto y otras series de rituales (pubertad, perforación de nariz, etc.) reafirman la participación social en la vida común, es decir, los aspectos de lo político no están circunscritos a una forma de participación única en la cual, como en el caso de la representación partidaria, se involucren aspectos de amplia trascendencia, sino que buena parte de

la reafirmación de su socialidad pasa por expresiones culturales de menor envergadura, como por ejemplo el ritual de nombre en guna (ritual de la pubertad) , en el cual se trasciende a la adultez. Esta manifestación representa la transición de un estado a otro y a su vez, la participación tanto de la niña y su familia quienes socializan este momento. Por tanto, la afirmación comunitaria para los gunas no es un fenómeno que pueda circunscribirse únicamente al proceso de selección de autoridades y de gobierno sino que involucra una multiplicidad de elementos que en su conjunto constituyen su participación de lo político.

2.3.1 Autoridades gunas y autoridades panameñas en las islas

Es muy evidente que, en el programa nacional panameño, las comunidades indígenas han brillado por su ausencia. Como se mencionó en el capítulo anterior, el comportamiento del Estado respecto de las comunidades indígenas se ha caracterizado por políticas asistencialistas. Durante el gobierno de Martín Torrijos se hablaba de “incorporar” a las comunidades indígenas al “desarrollo nacional” en un párrafo de su programa presidencial, mientras que en el gobierno de Ricardo Martinelli se propusieron medidas asistencialistas para las comunidades indígenas al ser “poblaciones vulnerables” aunque ninguna se llevó a cabo. Más allá del reconocimiento de las comarcas como territorios de ejercicio político autónomo y la intención de que las comunidades participen en dicho proceso, las representaciones indígenas por parte del Estado no transforman la forma de hacer política por el solo hecho de ser indígenas. La población indígena en Panamá representa alrededor del 12% del total de la población.

Un fenómeno importante en la relación del Estado con el territorio guna es la manipulación por parte de los partidos políticos para dar en la población la impresión de que tienen la capacidad de mejorar sus condiciones de vida. “El clientelismo se produce basado en procurarse un modus vivendi momentáneo, tomando en cuenta los altos niveles de pobreza y pobreza extrema existentes en el área indígena” (Turner, 2013, p. 18).

La representación estatal en las islas ha sucedido por una doble vía, por un lado, a través del voto que cabe decir, ha estado concentrado principalmente en los dos partidos tradicionales: PRD y el Partido Panameñista. Por otro lado, la representación estatal en las comunidades se ha dado a través de los diputados indígenas. La figura de “legislador indígena” al que tienen derecho las comarcas representa un avance importante hacia la conformación de una legislación más inclusiva,

sin embargo, sigue siendo mínimo. De los 71 diputados panameños, tan solo 5 son indígenas. Esto sin contar que hay algunas comarcas que no cuentan con representación estatal indígena. En cuanto a las alcaldías, los pueblos indígenas seleccionan aproximadamente el 11% del total de alcaldes.

El territorio de Guna Yala, como mencionamos anteriormente es un territorio autónomo desde la década de 1950 mediante la figura de la comarca. Esta figura si bien, representa un avance por el reconocimiento de sus derechos, no significa que la comunidad sea independiente del Estado. Significa que el Estado debe reconocer las formas mediante las cuáles la comunidad se reproduce, es decir, reconocer ante la ley su condición de nación indígena. El estado, por tanto, no tiene mayor injerencia en la forma de organización política de la nación guna pese a que se encuentre en territorio panameño.³²

Con la ley 16, los kunas avanzaron en su lucha por la territorialidad. Por un lado, lograron fijar los límites de sus tierras con el resto del territorio nacional y, por el otro, consiguieron legitimar su organización sociopolítica ante el Gobierno. A partir de ese momento, aunque el intendente y los funcionarios del Gobierno panameño continuaban detentando el poder administrativo y gestionando las inversiones públicas en la comarca, no pudieron actuar sin el acuerdo de las autoridades kunas, los asesores indígenas y los Congresos, tanto locales como generales (Martínez, 2011, p. 102).

En este sentido, la autonomía comunitaria de los gunas constituye un ejercicio por el cual se afirma no solo la pertenencia a la comunidad, sino la autoridad político administrativa que esta posee en relación al estado. Por ejemplo, una de las reglas del territorio guna que parten de la autonomía territorial, es que no pueden circular personas ajenas a la comunidad sin antes haber pedido un permiso a las autoridades gunas en donde se comprometen a respetar los reglamentos internos y prácticas de cada isla.³³ En este sentido, en mi experiencia personal, al momento de realizar mi estancia, cuando yo llegué por primera vez a la comunidad:

“Desde mi llegada supe que no tendría que asistir al módulo del Servicio Nacional de Fronteras (SENAFRONT), pues la isla estaba tomada por el “otro SENAFRONT”, es decir, por los jóvenes que asumieron el personaje de la policía panameña en la teatralización de la revolución

³²Al respecto ver Herrera, F. (2015). “La evolución de las demandas indígenas y las respuestas del Estado”. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/5350/535055499005.pdf>.

³³ Al respecto de la presencia del Estado en las comarcas indígenas, ver Valiente, A. (2008). “La jurisdicción indígena en la legislación panameña”. Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3640/11.pdf>

guna. Podría decir que fue el primer momento de incomodidad real que sentí en Kuna Yala, ellos de manera muy firme revisaron mis papeles y me pidieron una cooperación para los festejos de la revolución a fines de ese mes. Me dieron una especie de papel que comprobaba que había cooperado y que había entrado a la isla, me dijeron que no lo perdiera pues algunas veces durante mi estadía en la isla me lo podían pedir y si no lo tenía habría un problema serio. Me retiré de ahí y me acerqué al módulo de SENAFRONT pues tenían esposados a dos sujetos que parecían ser colombianos. Al ver mi curiosidad, el policía me preguntó el lugar del que venía y al platicarle un poco lo que me encontraba haciendo en Kuna Yala, me contó que habían esposado a esos dos hombres por pasear por la isla con más de 500 dólares en efectivo. El motivo principal de su falta recaía en que no cumplían con dos requisitos básicos: el primero es que no cumplían con permiso de la autoridad por la isla y la segunda es que la cantidad de dinero con la que transitaban, superaba lo permitido”.³⁴ En este ejemplo lo que podemos observar es lo importante que es para ellos el respeto de su autoridad, que dicho sea de paso, se corresponde con el respeto a sus normativas y estas a su vez, involucran una circunscripción territorial importante, es decir, hacer valer su ley.

2.3.2 Las alianzas estratégicas con el extranjero

Desde tiempos muy remotos, las islas de Guna Yala han tenido contacto y vínculos con extranjeros debido a su condición insular. En su libro “un pueblo que no se arrodillaba”, James Howe hace una detallada historización sobre el camino que tuvo que recorrer la comunidad guna para conquistar su autonomía. Un punto clave en su libro fue la visibilización de las alianzas que construyeron con el extranjero para poder conciliar con el Estado panameño.

Para principios del siglo XX y después de haber tenido un largo período sin conflictos, las islas comenzaron a ser objeto de invasiones extranjeras de todo tipo. Colonos negros, misioneros católicos, protestantes y representantes del estado buscaban ocupar las islas reivindicando diferentes intereses. Evangelizar, saquear recursos, asimilar y otros intereses fueron los móviles de estos grupos. Se le ha calificado al proceso de resistencia de la comunidad guna como un proceso sutil con acciones como la desobediencia hacia la policía panameña. “Fue como agitadores

³⁴ Extracto del diario de campo realizado durante la estancia de investigación en Guna Yala durante el año 2015.

y activistas, y no como guerreros, que los kunas sobresalieron”. (Howe, 2004, p.5) Había una denuncia constante sobre el maltrato del Estado panameño y de la apropiación de su territorio.

Una de las alianzas estratégicas que tuvieron los gunas con el extranjero fue con Richard Marsh, el explorador norteamericano que estaba buscando a los “indios blancos”³⁵ en 1924. Marsh llegó en un momento clave en las confrontaciones de los gunas con el Estado. La resistencia guna a estas invasiones fue motivo de reconocimiento por parte de otros países, principalmente por parte Estados Unidos, en donde Marsh había proyectado detalladamente lo que estaba sucediendo. Periodistas, científicos, investigadores y diplomáticos se vieron apelados por lo que estaba sucediendo en las pequeñas islas del entonces San Blas. “El encuentro de los gunas y el mundo externo consistió en algo más que una lucha por tierras y poder. Se trató de lo que el antropólogo Paul Sullivan muy acertadamente ha denominado una conversación prolongada, una larga serie de comunicaciones a través de fronteras culturales” (Howe, 2004, p. 6). Marsh se convirtió en un vocero para los gunas ante el extranjero, sumándose a su causa frente al Estado panameño pero sin dejar de considerarlos como “nobles primitivos”. La presencia de este aventurero en las islas implicó la participación del gobierno de los Estados Unidos como mediador directo en el conflicto de los gunas con el Estado panameño.³⁶ Estados Unidos ya tenía presencia en el canal de Panamá por lo que se pudo trasladar a San Blas fácilmente estableciendo un protectorado con las comunidades.

La presencia de Ane Coope y Leonardo Gassó fue también un parteaguas en la proyección de los guna en el exterior. Por un lado, Ana Coope, misionera protestante norteamericana que veía

³⁵ Han sido varios los científicos e investigadores que se han interesado por los altos índices de albinismo en Guna Yala. Dentro de la cosmovisión guna llaman a las personas albinas como “sibbus”. Dentro de la espiritualidad guna, los “sibbus” son los descendientes directos del sol. Según investigaciones, el alto índice de albinismo se debe a la endogamia. Para más información ver <https://www.efe.com/efe/america/sociedad/los-gunas-la-etnia-panamena-marcada-por-el-albinismo/20000013-4016903>

³⁶ Existe todo un debate en torno al papel de los Estados Unidos en la revolución guna de Febrero de 1925, por un lado, Richard O. Marsh, –quien fuera el explorador que llegó a territorio guna a estudiar a los “indios blancos”– se colocó como el protagonista de esta historia, principalmente por la prensa estadounidense, de este modo pareciera que la injerencia de Estados Unidos fue vital para que sucediera el levantamiento armado, sin embargo, la comunidad guna ha reivindicado su protagonismo y su papel central en esta historia a través de una serie de escritos y relatos como en el libro “Así lo vi, así me lo contaron”, en donde realizan un repaso de la historia guna en sus palabras y con sus líderes, desmontando así la idea del “líder estadounidense”.
Al respecto ver <https://www.gunayala.org.pa/Asi%20lo%20Vi,%20Asi%20me%20lo%20Contaron.pdf>

a los gunas como “pecadores que necesitaban redención” fue un vínculo importante en las negociaciones frente al Estado. Por otro lado, encontramos a Leonardo Gassó, misionero jesuita español promotor de un proyecto educativo en las islas. Al respecto, Howe (2004), afirma:

Todos aquellos que trataron a los kunas, los vieron no solamente como el *otro* sino también como *el primitivo*, uno de aquellos pueblos estancados fuera del tiempo en una época pasada. Durante varios cientos de años, pueblos tribales como los kunas han inspirado actitudes intensamente contradictorias entre los europeos y los euroamericanos, ora denigrados por bestiales, peligrosos, salvajes incontrolables, ora exaltados como nobles hijos de la naturaleza que gozan de una simplicidad, libertad, sensualidad y sabiduría olvidada por una hastiada civilización moderna (p. 8).

Sin dejar de ser complejas dichas relaciones, la presencia de estos tres personajes en vísperas de la revolución guna fue clave en la negociación con el Estado pues quedó claro al gobierno panameño que el conflicto que enfrentaba con los gunas no tendría solamente una implicación local, ya que la participación de estos actores externos permitía la visibilización de estas problemáticas al exterior, cuestionando con ello, la reputación del gobierno, pero sobre todo el papel político y económico, que el país había alcanzado con la construcción del canal y en la economía regional que, para la década de los 20 colocaban a Panamá y a la región centroamericana -con la exportación del banano- en un lugar privilegiado, por tanto, era indispensable una solución política y no bélica del conflicto.

En este sentido, la presencia de elementos externos siempre ha tenido una particular importancia en tanto modo de vida con el desarrollo del turismo y en tanto apoyo, como en este caso y denuncia ante la presencia del propio estado panameño. En resumen, el pueblo guna de las islas ha cobrado consciencia de su muy particular ubicación geográfica y en buena medida ha buscado que ésta contribuya a su propia subsistencia.

Otra compleja presencia extranjera en las islas ha sido el turismo. Durante los años 30, las islas se encontraban constantemente con la presencia de barcos trasatlánticos y cruceros que buscaban desarrollar el turismo. A partir de ese momento, no pararon los intentos de proyectar desarrollos hoteleros y turísticos en la región pese a haber conseguido su autonomía territorial en la década de los 60. La comunidad guna ha sido consciente del atractivo turístico que tienen las

islas y eso por un lado representa un mecanismo para generar ingresos, sin embargo, también ha sido fuente de problemas y de peligro. Pues es con éste que se han introducido agentes externos a la comunidad, que también la han perjudicado. Enfermedades, alcoholismo, entre otros, fueron elementos introducidos en las islas. Quizá, como lo señalábamos antes, es por ello que existe un control tan estricto sobre el territorio que, a su vez, pareciera por otro lado, corresponderse con la necesidad de resguardar su espacio vital. En este sentido, el carácter insular de los gunas ha desarrollado la permanente necesidad de hacer respetar su espacio y es así, que es indispensable, como lo veremos en el siguiente capítulo, el respeto de su identidad y la reafirmación de la misma.

CAPÍTULO 3. EL RITUAL EN GUNA YALA U OTRA FORMA DE HACER POLÍTICA

*Se fuga la isla
y la muchacha vuelve a escalar el viento
y a descubrir la muerte del pájaro profeta
ahora
es el fuego sometido
ahora
es la carne
la hoja
la piedra
perdidos en la fuente del tormento*

Alejandra Pizarnik, *Salvación*

Es inevitable sorprenderse cuando la avioneta que viaja a Guna Yala sobrevuela las atractivas islas. Las pequeñas porciones de tierra aparecen de manera espontánea en esa combinación de azules en el mar caribe. Debido a que la avioneta es pequeña, los vientos de febrero la sacuden fuertemente, es ahí cuando comienzo a pensar que tal vez debí de haberme ido por mar, sin embargo, recuerdo las advertencias de Kinyapiler Johnson, un economista guna que conocí gracias a los trámites para poder realizar mi investigación en las islas. Kinyapiler, quien fue secretario actual del Congreso General Guna en 2015 con sede en la Ciudad de Panamá, fue muy enfático al advertirme que si decidía irme por mar sería bajo mi responsabilidad. En un primer momento me pareció una exageración pues sabía que muchas personas realizaban el viaje de ese modo, sobre todo por el alto costo que les implica viajar en avioneta una hora, sin embargo, días después lo agradecí. Viajar por mar de isla a isla en Guna Yala no es cosa fácil, además del costo del medio de transporte, la marea ha sido inestable durante los últimos años con lo cual se ha hecho más difícil predecir cuándo es posible viajar.

El cambio climático ha generado que la marea suba más rápidamente que en décadas anteriores, por lo que, incluso, han desaparecido algunas islas pequeñas y se encuentran amenazadas el resto de las comunidades en la comarca. Al externarle a Kinyapiler la intención de visitar dos de las cuarenta y nueve islas para realizar trabajo de campo, me advirtió que aunque no hiciera inicialmente el viaje en avión, sería un problema trasladarme de una isla a otra en una

panga³⁷. Debido al mal tiempo decidí comprar boleto de avión hacia la isla de Achutupo, que es la única isla del archipiélago que cuenta con aeropuerto. Las avionetas no solo llevan pasajeros a Guna Yala sino también productos y sobre todo alimentos.

Imagen 6



Nota. Islas de Guna Yala desde avioneta, febrero 2015. Fotografía propia.

El aterrizaje en la comunidad de Achutupo (isla perro) fue difícil por su aeropuerto tan pequeño, la avioneta se movía mucho y parecía que no alcanzaría a aterrizar en esa franja tan angosta de tierra. En seguida se encuentra el mar, la pista se ubica de lado del continente y solo hay un pequeño módulo con un miembro del SENAFRONT (Servicio Nacional de Frontera) revisando identificaciones. Lo primero que me preguntaron fue el motivo de mi visita a la isla. En realidad yo solo estaba de tránsito en Achutupo, mi intención era viajar primero hacia Tupile, una isla que se encuentra a una hora y media de ahí y después viajar hacia Ustupu. Elegí las islas de Tupile y Ustupu para hacer mi trabajo de investigación por dos razones. Por un lado, la isla de Ustupu es la isla más grande y más poblada de todo el archipiélago y se encuentra lejos del sector turístico, lo

³⁷ Bote con motor fuera de borda que se usa para trasladarse de isla en isla. Muchos migrantes colombianos llegan a las ciudades del caribe panameño en panga.

que hace que la dinámica cultural y política sea distinta. También es una isla reconocida entre ese sector por la conmemoración de la revolución dule de 1925 que sucedió en el mes de febrero, mes en el que arribé. Por otro lado, la isla de Tupile es reconocida por ser más tradicional en sus rituales, lo cual también me interesaba para esta investigación.

Mostré mi pasaporte y la autorización del Congreso General Guna, después de eso, le presté atención al panorama, la isla se divisaba a unos 100 metros, grande y llena de casitas, parecía que ya no cabía ni una más, las casitas eran de madera y se apreciaba una especie de desorden en su acomodo. Los cayucos dibujaban el contorno de la isla, me llamó la atención su tamaño, es un bote de madera tan angosto que solo cabe una persona sentada, se parecen mucho a los cayacs, algunos traen un motor fuera de borda y, hay otros a los que les colocan velas para viajar hacia el continente cuando el viento es muy fuerte. En el avión venía un señor canadiense que conocían bastante bien en Achutupo, no le pidieron más que su pasaporte para ingresar a la Isla, después supe que el padre de ese señor se casó con una mujer guna y pusieron un hotel en una isla pequeñita muy cerca de Achu. Se ha hecho cada vez más recurrente que eso suceda. En el reglamento general de la comarca GunaYala se estipula que ningún extranjero puede hacer negocios en la isla. Encontrar a un extranjero, dueño de un hotel en la comarca, fue de mis primeras sorpresas.

Me bajé tambaleando del cayuco y en el puerto se encontraban otros dos policías, me ayudaron a bajar del cayuco y a subir a una rampa, en seguida me presenté, uno de ellos era Chamis, un guna que trabajaba para el Estado y que conocía muy bien a la gente de Achu. Según me contó Chamis, cada isla tiene una cabina de policía de SENAFRONT, fue un acuerdo al que se llegó hace algunos años sobre todo por el tema de las drogas en las comunidades, sin embargo los policías que trabajan para el Estado tienen ciertas restricciones en la isla y aunque varía entre comunidades, hay horarios que se tienen que cumplir, por ejemplo: no pueden caminar por la isla después de las 6pm, no pueden molestar/ acosar a las mujeres de la comunidad, no pueden meterse en asuntos de justicia local a menos que involucre el tema de las drogas, en algunas islas tienen que realizar trabajo comunitario como levantar basura, ayudar en la construcción de casas, etc. Su posición en la isla es más de vigilancia que de injerencia, la estancia por isla es temporal, los rotan una vez al mes aproximadamente a otras islas o a otras provincias de Panamá. La cosa cambia un poco cuando el elemento de SENAFRONT es guna, tienen una relación más cercana con la comunidad y aunque siguen siendo vigentes las mismas restricciones para ellos, hay más confianza

y más involucramiento en los procesos cotidianos de reproducción social, así como en tradiciones y festejos de la comunidad.

Tuve que esperar en Achutupo algunas horas hasta encontrar una embarcación a Tupile, durante ese tiempo, Chamis me dijo que tenía que es tradición aceptar todo lo que me ofrecieran de comer, para no generar una ofensa a mis anfitriones. En el camino me contó que él era originario de la isla, que tenía familia ahí y que se sentía orgulloso de trabajar para el Estado porque sentía que contribuía en algo a su nación. Me alentó a que me sintiera tranquila, me habló del respeto que siente la cultura guna por otras culturas y me llevó a visitar a varias familias, ahí pude ver de cerca las casas que usan la caña brava para su construcción y las realizan en trabajo colectivo, hay veces que gracias a ese trabajo tardan sólo un día en hacerlas. La comunidad se organiza para que los hombres hagan esa labor, normalmente se anotan en una lista y se van rotando esa y otras actividades en la comunidad, la rapidez del trabajo depende del número de hombres que se encuentren habitando en ese momento la isla.

Me ofrecían una chicha o una sopa a cada casa a la que entraba, las chichas son muy espesas, se hacen de maíz, de plátano (*madun*) y de cacao principalmente. Anteriormente estas bebidas eran el único alimento de los hombres que trabajaban el campo, salían muy temprano con una chicha en el estómago y regresaban a comer a sus casas cuando estaba a punto de oscurecer. La lógica de la modernidad ha subordinado a su modo de ser dinámicas del proceso de reproducción social de los guna, sin embargo, no es tan fácil descifrar de qué forma, pues no es tan visible. Muchas cosas han cambiado a lo largo del tiempo, se puede decir que al igual que muchos otros alimentos en la dieta de los dule, las chichas se preparan con mucha menos frecuencia. La inserción de las bebidas enlatadas o embotelladas ha sido un factor importante, además de que el campo ya no se trabaja como antes.

En una de las casas se estaba llevando a cabo una innamutiki que en español sería el festejo de pubertad. El festejo de la llegada a la pubertad o a la edad de la cultura como también le llaman se refiere al inicio de la etapa menstrual en la niña. Se le construye una surba, una especie de habitación de baño y se le aparta de la comunidad, la casa tiene una división adentro en la cuál se colocan dos bases para colocar totumas (jícara) que los familiares llenan con agua de mar. La madre y otras mujeres la bañan con el agua de las totumas y las va dejando nuevamente en sus bases. Una cosa importante de este proceso es que la niña no debe dejarse ver por ningún niño u

hombre. Se le pinta con carbón el cuerpo y la cara, da la impresión de estar escondiéndose detrás de la pintura negra.

Antes de irme, charlé un poco con el compañero de Chamis, de quien no recuerdo el nombre, pero me llamó la atención que realizaba una especie de abanico de palma, muy parecido a lo que se usa en México para darle aire al anafre. Él también era guna y me comentó que el trabajar esos abanicos era exclusivo de los hombres, me mostró un poco como lo tejía y después me comentó que un familiar suyo iba para Tupile, que podía irme con él si lo deseaba. Me acerqué a preguntar el precio y riendo me dijo que era gratis. Oí muchas veces decir en la ciudad de Panamá que los gunas eran muy plateros, que por todo cobraban. Cuando me dijeron que no pagaría nada por el traslado me puse a pensar en la razón por la cual se han proyectado así, recordé el momento en que me encontraba en el aeropuerto de Panamá dispuesta a viajar a Achu, había mucha gente esperando a viajar a GunaYala, pero la mayoría iba al área del Porvenir que es la capital de la comarca. Ahí hay un conjunto de islas pequeñas que son destino de turistas de todo el mundo, hay varios hoteles y museos. La mayoría de los recursos obtenidos por el turismo se enfocan en ese lado de la comarca, la parte del caribe que está más cerca de Colombia –en donde estaba enfocada mi investigación- es una sección más marcada por la pobreza y el problema de las drogas, así que la idea del “guna platero” era más bien un estereotipo derivado de una visión reduccionista de la cultura guna.

En este sentido, lo que esta investigación pretende es un acercamiento de primera mano, a la experiencia ritual vivida por los gunas en su espacio y bajo sus condiciones. Espacio que como aquí se ha descrito, constituye una frontera geográfica y cultural que es difícil de atravesar, motivo por el cual es pertinente establecer los pasajes por los cuales pude acceder al mundo guna.

3.1 Evangelización e integración indígena

Históricamente el pueblo guna ha sufrido un proceso de descolocación territorial y de “integración” forzada, que implica directamente la descomposición de su identidad y la suplantación de valores morales y modos de ser que no corresponden con su construcción histórica original, que en el proceso de consolidación de su identidad ha decantado en lo que actualmente como grupo son, es decir, estos han incorporado en su ética, elementos propios del proceso de mestizaje cultural. Esta realidad, por tanto, es reflejo, primero de la evangelización y después de

la suplantación de valores y modos de ser que corresponden a una amalgama afín al proyecto colonizador, en este caso europeo y occidental. Al respecto, Bolívar Echeverría afirma lo siguiente sobre la identidad de los pueblos originarios y de su mestizaje resultante:

Ante la probabilidad que dejó el siglo XVI de que, borradas de la historia las grandes civilizaciones indígenas de América, la conquista, destendida ya casi por completo por la corona española, terminara desbarrancándose en una época de barbarie y ausencia de civilización, esta población de indios integrados en la vida citadina virreinal llevó a cabo una proeza civilizatoria que marcaría de modo fundacional la identidad latinoamericana: reactualizó el recurso mayor de la historia de la cultura, que es, la actividad de mestizaje, para rescatar a la vida social de la amenaza de barbarie, y ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos, tan complejos y tan frágiles, esa capa indígena derrotada emprendió en la práctica, espontáneamente sin pregonar planes ni proyectos, la reconstrucción o re-creación de la civilización europea –ibérica- en América. No solo dejó que los restos de sus antiguos códigos civilizatorios fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos, sino que, asumiendo ella misma la sujetidad de ese proceso, lo llevo a cabo de manera tal, que lo que esa re-construcción reconstruyó resultó ser algo completamente diferente del modelo a reconstruir, resultó ser una civilización occidental europea re trabajada en el núcleo de su código por los restos del código indígena que debió asimilar. Jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, y que es aquella en la que incluso nos encontramos todavía. Una puesta en escena absoluta, barroca: *la performance* sinfín del mestizaje (Echeverría, 2002).

Por tanto, lo que encontramos actualmente como pueblo guna es el resultado de este encuentro, que es común a prácticamente todos los pueblos indígenas de América Latina. Así, la amalgama de pueblos originarios también forma parte de un proceso amplio en el que se corresponden con el relato histórico latinoamericano y aportan en la medida de su realidad elementos identitarios al modo de ser panameño y latinoamericano.

En la actualidad, presenciamos una nueva ola de recuperación de ciertos rituales ancestrales propios de las comunidades indígenas. Esta recuperación *new age*, está caracterizada por la facilidad con que las personas pueden acceder a estos rituales. En este contexto, Yásnaya Aguilar (2020) afirma lo siguiente, en torno a la apropiación cultural que está presente en la reproducción de prácticas provenientes de comunidades indígenas.

(...) quisiera hacer una diferencia importante entre la apropiación cultural y la apropiación cultural indebida, como se le ha llamado más específicamente. Ésta última, se da cuando el privilegiado se apropia de ciertos elementos culturales de otras poblaciones para su beneficio o disfrute pero manteniendo intacta una relación opresiva. Es más, esta apropiación “actualiza” la opresión, una manera de aprovecharse y seguir con prácticas extractivistas de elementos que se consideran valiosos, mientras que el resto desprecia y violenta (párr. 5).

Desde la participación en un temazcal hasta beber ayahuasca en una ceremonia citadina, el ritual puede caer en la apropiación cultural si se practica desde fuera perpetuando las relaciones de opresión sobre las comunidades indígenas. Además de que estar privado de los elementos que le dan contexto en su espacio geográfico o social, este se presenta como una representación de una práctica que en este caso tiene un contexto y antecedente histórico y situado, lo que la dota de identidad y sentido.

El pago desmedido por la entrada a ceremonias y discursos de sanación espiritual se ha vuelto muy común en la actualidad. De mano del internet, se han difundido “formas de sanar” desde la espiritualidad indígena sin tomar en cuenta el contexto del cual provienen los rituales, –que por lo regular– son lugares que se encuentran amenazados por las prácticas extractivistas del Estado. Partiendo de lo anterior, es fundamental reconocer que en estos discursos se tiende a desconectar al ritual como elemento espiritual de su función en el tejido comunitario de los pueblos originarios. En este sentido, hablar de la función comunicativa y estructurante del ritual entre los miembros de una comunidad le devuelve su sentido político. Es así como el ritual no puede separarse del resto de las prácticas territoriales de una comunidad.

Las prácticas rituales están profundamente ligadas a la cultura y como mencionamos anteriormente, la cultura al territorio. De Porto-Gonçalves (2009) retomo el concepto de “territorializar” para hablar de cómo el territorio no se entiende sin prácticas y sin sujetos y de cómo esas prácticas y sujetos a su vez construyen el territorio: “Territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia, en definitiva el territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él. Así, hay, siempre, territorio y territorialidad, o sea, procesos sociales de territorialización” (p.7). En este sentido, el ritual es una práctica territorial que no solo crea un sistema de símbolos³⁸, sino también estructura el arraigo de la comunidad.

³⁸ Al respecto ver Turner, V. (1969). *El proceso ritual, estructura y antiestructura*. Taurus.

Es entonces que el ritual en la actualidad no se puede entender sin los procesos que lo han desestructurado. Nos vamos a enfocar en este caso solamente en uno de los procesos³⁹ que ha marginado históricamente la práctica ritual de las comunidades indígenas: el surgimiento de los Estados nación. Ha sido justo este surgimiento el que ha ido acompañando de algunas corrientes científicas como el positivismo, para el cual, los saberes y prácticas de las comunidades originarias no forman parte del conocimiento real y propio del Estado, cuya base científica desconoce la experiencia sensible y sus prácticas rituales como en el caso de los guna situadas en el canto, como por ejemplo el canto terapéutico y de sanación, el canto político y el canto de la fiesta y rituales de paso. Espacios donde se afirma el sentido de pertenencia que a su vez se corresponde con su sistema de prácticas y saberes.

Durante y después de la independencia de Panamá de Colombia en 1909, el Estado puso en práctica una serie de políticas de asimilación cultural indígena. Como mencionamos en el capítulo 1, desde su nacimiento, el Estado buscó que las comunidades indígenas estuvieran integradas al proyecto de la nación panameña.

Tal como Andrés Oseguera (2008) sostiene en torno a la perspectiva que se tuvo del ritual desde el Estado nación mexicano, podemos identificar algunos momentos históricos que determinaron cual sería la perspectiva del ritual en el Estado nación panameño. En ese sentido identifica que en un primer momento los rituales indígenas eran considerados como “las expresiones empíricas del atraso y la enajenación de la población nativa de México”, identificando a todos los elementos rituales y propios de la cultura y tradición indígena como un “estorbo” al desarrollo del naciente estado nación. En ese sentido, poder unificar al país era una de las prioridades principales del Estado, unificar en términos sociales, políticos, económicos y por supuesto, religiosos. En el caso de Panamá, “las poblaciones indígenas consideradas como salvajes o semisalvajes representaron un factor negativo para su desarrollo según el modelo de Estado nación ya conocido. Ejemplo histórico fueron los kunas (sic)” (Herrera, 2015, p.43). Oseguera identifica tres diferentes perspectivas en torno a los rituales indígenas que tienen que ver también con el camino que va cumpliendo la antropología durante el siglo XX. En el caso de México, la perspectiva del ritual fue transformándose con la llegada de antropólogos extranjeros que fueron

³⁹ Otros procesos que han desestructurado la práctica ritual incluyen al mercado, pues como se mencionó anteriormente, algunos de ellos solo se llevan a cabo cuando el turismo lo pide y paga por verlos. A este proceso se le ha llamado *turismo étnico*.

dando un giro en las formas de estudiar a los pueblos indígenas. En el caso de Panamá estuvo marcado por la contratación de científicos y pedagogos europeos y norteamericanos que llegaron con proyectos de estudio de las comunidades indígenas de la región, tal es el caso del Dr. Otto Lutz⁴⁰.

La primera perspectiva es la comparativista y está centrada en la transición cultural de lo pagano a lo cristiano en las comunidades y en el paso de las sociedades tradicionales a las sociedades urbanas. La segunda perspectiva, la instrumentalista, estaba enfocada en estudiar los sistemas de cargos, es decir, las jerarquías civiles y religiosas de los pueblos indígenas. El tercer enfoque partió del reconocimiento de “significados preexistentes y ocultos en las acciones rituales”. Se asume al ritual como portador de significado que requiere de interpretación. Estos tres momentos si bien, Oseguera los plantea para hablar del caso mexicano, vamos a observar que bien pueden ser pautas comunes a otros espacios de América Latina.

En el caso de Panamá, siguiendo a Oseguera, el primer momento correspondería a las posiciones en favor de la modernización de la nación. El ritual entonces se asume como un aspecto cultural que solo denota el atraso de los pueblos indígenas. La solución entonces es la integración y la modernización de la parte tradicional. “La teoría de la modernización encuentra las causas de la existencia de poblaciones atrasadas en aspectos psicosociales y culturales” (Moreno, 1983, p.2). La forma en la que se apoyó el estado para lograr este objetivo fue a través de dos vías, primero con la generación de un proyecto educativo evangelizador. Se planteó a través de la figura de diferentes personajes que se hicieron presentes en las comunidades con el propósito de educar a los “salvajes”.

¿Qué se entendía, entonces, por salvajismo? Igual a la agresividad instintiva de un jaguar que se lanza contra su presa, así de sencillo. Liberar a los gunas de su salvajismo, implicaba acabar con su cultura, con su lengua, con su territorio..., porque generaban agresividad en los gunas. Si los gunas celebraban ritos propios de pasaje de niñas, esos ritos eran considerados salvajes, por lo tanto, tenían que ser eliminados (Olonagdiginya, 2014, p. 11).

⁴⁰ Como parte del propósito “educador” del Estado panameño, se contrató al Dr. Otto Lutz, quien fue contratado para enseñar ciencias naturales en el Instituto Nacional y quien además obtuvo datos importantes sobre diversas comunidades indígenas en Panamá como es el caso de los guaymíes y los “cholos” en Coclé. Para más información véase Torres de Araúz, R. (1999). *Panamá indígena*. Biblioteca de la Nacionalidad.

La otra vía se planteó mediante el proyecto estatal de la homogeneidad cultural. Este proyecto había sido promovido por el gobierno mediante la instauración de una intendencia en Guna Yala, que contaba con un sistema de policías y con un proyecto educativo por parte del Estado que proveyó de un sistema de maestros. La idea de la homogeneización cultural tenía que ver con promover un proyecto católico que unificara la religión en toda la población panameña.

El segundo momento, para Oseguera, correspondería a los acercamientos a la cultura guna por parte de la antropología norteamericana y europea en donde lo que interesaba sobre todo era explorar la lengua, la genética y la cultura.

El tercer momento, finalmente, se situaría a la mitad del siglo XX, correspondería a la perspectiva antropológica construida ahora desde el Estado panameño. Ahora bien, una vez planteados los elementos con los cuales se establece el análisis puntual sobre los elementos constitutivos de la asimilación del Estado panameño, es importante, pues, articular la revisión de dicho proceso en el caso concreto de las islas, donde tuvo lugar el trabajo etnográfico. En la primera perspectiva del ritual en Panamá, el naciente Estado panameño independiente, a inicios del siglo XX invitó al misionero jesuita Leonardo Gassó quien se hizo presente en las islas de Guna Yala en 1907 como ya mencionamos anteriormente. Al respecto, Calvo indica:

Merece la pena detenernos a analizar la tarea que tiene que emprender este primer evangelizador y civilizador de los kunas, pertenecientes a esa nueva nación recién formada. En primer lugar, tiene que acometer la tarea de pacificar y civilizar a los indios, amén de llegarles a convencer de su pertenencia a Panamá, pues la mayoría se sentían colombianos y querían seguir perteneciendo a Colombia. Esta era la acción encomendada por el gobierno (Calvo, 1998, p.3).

La acción de civilización y evangelización que representaba la iglesia jesuita a través del misionero, iba necesariamente acompañada de una profunda negación de la cultura guna, sus tradiciones y rituales, en pos de una nueva forma de ser (civilizada) bajo los estándares de la iglesia occidental. Gassó se estableció sobre todo en la isla de Narganá y en Tupile en las que impartió el catecismo a los indígenas en medio de tensiones latentes con las comunidades. Quienes tuvieron mejor recepción de la evangelización de Gassó fueron los jóvenes gunas, sin embargo este misionero no la tuvo fácil con el resto de los indígenas gunas, particularmente con los ancianos:

Por mucho que Gassó dependiera del afecto de sus más pequeños seguidores, por cuestión del política, concentró también sus esfuerzos en la conversión de varones ancianos, la mayoría de los cuales practicaban uno u otro tipo de ritual...encontró sus más importantes enemigos, dentro de las filas de estos ritualistas (Howe, 2004, p. 54)⁴¹

Para Gassó fue relativamente fácil compartir su proyecto evangelizador con los gunas más jóvenes, sin embargo, siempre encontraba un obstáculo con los ancianos y ancianas, especialmente. “Las diferenciaciones establecidas por Gassó en términos de edad y género reflejaron igualmente las necesidades y actitudes de un clérigo con poco interés o simpatía por las mujeres” (Howe, 2004, p. 54).

Esta acción evangelizadora se haría por las buenas o por las malas. Basta observar las cartas que mandaba Gassó a Robinson, uno de los sailas simpatizantes con el Estado Panameño, al que le escribía: “Dios está con nosotros y el Estado me promete armas y soldados” (Calvo, p.4). Gassó, no fue el único que buscó “aculturar” a los indígenas kunas. Por otro lado y como se mencionó también en el capítulo anterior, también llegó a las islas Ane Coope, misionera protestante inglesa, enviada en medio de la tensión entre los gunas y Gassó para enseñar inglés a los indígenas. (anotar lo que dice James Howe) Esta misionera se disputó el espacio de evangelización en las islas y aunque buscaba constantemente que la relación de tensión no explotara con la comunidad, se seguía acentuando el hecho de que los rituales y la cultura indígena tenían que desaparecer para poder cumplir con su misión.

La visión del indio como salvaje se seguía reproduciendo en esta y otras misiones. Aquí una cita de una carta de Coope en la que se muestran las tensiones con la comunidad de Narganá en la que se siguió reproduciendo el discurso de los indígenas como salvajes: “¡Los indios salvajes de las montañas llegaron temprano esta mañana para pegarme un tiro!, y quemarme la casa. Dormía yo plácidamente sin saber que estaban ahí. Mis propios valientes indios estaban peleando por mí para mantenerlos a distancia...Bueno, no tengo ni pizca de miedo” (Howe, 2004, p. 55).

También es importante señalar que con Coope se radicalizó la prohibición de los rituales de manera gradual en Narganá, de modo que algunos tenían que salir a otras islas a festejarlos. Otras

⁴¹ James Howe señala también que dentro de la casa del congreso uno de los cantos decía algo como: “Alguien vestido de pie a cabeza; soy tu padre, alguien me dice. El waga dice que se hará mi padre”.

prohibiciones fueron el uso del anillo en la nariz o el uso de los *winnis*⁴² en las mujeres. “Bautizó a los recién nacidos, les puso nombres ingleses en vez de los indios y sustituyó los vestidos tradicionales de las niñas por vestidos de una pieza al estilo norteamericano”. A la entrada de Gassó y Anne Coope a Guna Yala asistieron otras intervenciones misioneras por parte de evangelizadores tales como el español Manuel M. Puig y el padre Jesús Erice⁴³.

Imagen 7



Nota. Virgen guna. Isla Dubbir, 2015. Fotografía propia.

⁴² Los *winnis* son parte de la vestimenta de las mujeres guna. Están realizados con chaquira de colores y se utilizan en las manos y en los pies. Los diseños son similares a los que aparecen en las molas, que incluyen hojas, flores, figuras geométricas, peces, etc.

⁴³ Estos evangelizadores estuvieron presentes en Guna Yala como parte de un nombramiento del Ministerio de Gobierno en el que estos se encargarían de dirigir el proceso educativo en las islas a partir de 1942. El papel de ambos fue muy importante por la divulgación de la lengua guna y los diccionarios bilingües.

En la actualidad, al interior de las islas, convergen diversas agrupaciones religiosas, evangelistas, testigos de Jeová, mormones y la iglesia católica. Este conglomerado, si bien, es divergente en sus planteamientos y dogmas religiosos, convergen en la idea de “superar” los viejos paradigmas de la religión tradicional de los guna. También coinciden, particularmente las iglesias evangelistas, en establecer restricciones a las prácticas originarias (tal es el caso de la iglesia evangelista en Ustupu que prohibió a las mujeres el uso de su vestimenta tradicional, tal y como sucedió en antaño con los primeros intentos de evangelización) y en reivindicar una serie de preceptos en contra del consumo del alcohol y las manifestaciones de su realidad religiosa tradicional.

La iglesia católica por su parte, en alguna medida ha capitalizado su presencia en torno a “la tolerancia de prácticas rituales” y la aceptación de manifestaciones sincréticas sobre santos, vírgenes y cristos de la iglesia católica (imagen 7). Fue justo con el apoyo de la iglesia claretiana que se han publicado una serie de textos sobre la espiritualidad guna y aunque manifiestan el respeto de todas sus deidades y mitos de origen, permanecen en las islas con sus prácticas convencionales (catequesis, bautismo, bodas, etc.).

3.1.1 Primeros acercamientos antropológicos al ritual y políticas indigenistas

Entran también en esta segunda perspectiva, como mencionamos anteriormente, la homogeneización cultural, impulsada por Belisario Porras. Esto se llevó a cabo por medio de distintas estrategias, 1) un sistema de becas a los jóvenes gunas para estudiar en la ciudad de Panamá y aprender a hablar castellano; 2) la llegada de maestros panameños a las islas, especialmente a aquellas como Narganá que habían presenciado mucha tensión por la llegada de los evangelizadores, 3) la creación de la intendencia de San Blas para vigilar –supuestamente- de cerca las invasiones que podían sufrir los gunas por parte de la policía colonial y 4) el pacto del Estado con la iglesia católica para que toda la sociedad panameña fuera homogeneizada culturalmente. Estas cuatro estrategias tuvieron un efecto directo sobre la práctica ritual guna, pues intensificaba la perspectiva de que la nación tenía que desarrollarse y urbanizarse. En ese sentido, la cultura guna estorbaba. Cabe decir también, que las agresiones hacia la ritualidad guna por parte de la policía colonial panameña en las islas, prohibió rituales de manera violenta hacia

la población, especialmente a las mujeres.⁴⁴ Por otro lado (Claudio Iglesias), desde su puesto de policía ayudó a extirpar muchas costumbres tradicionales, como las chichas de 1 y 4 días, que Miss Coope había empezado junto con Robinson a quitar e hizo, como Miss Coope, campaña contra el aguardiente (Falla, 1977, p. 26)⁴⁵.

El segundo momento, como señalábamos, está marcado por la mirada antropológica extranjera o científicista. Se situaría en vísperas de la revolución guna (1925). Estas perspectivas estuvieron fuertemente impulsadas por el exotismo. “La mayoría son estudios que ponen de relieve lo religioso y, dentro de este aspecto, lo mitológico, más que lo ritual” (Falla, 1977, p.11). Algunas de estas posiciones corresponderían a lo que Francisco Herrera llamó “racismo científico”, sobre todo refiriéndose al posicionamiento de Richard O. Marsh, que fue retomado el capítulo anterior. Marsh ha sido reconocido en la literatura antropológica como el aventurero que apoyó a la comunidad guna en su alzamiento en contra del estado panameño en 1925, sin embargo, también contribuyó a formar una imagen de los gunas muy nociva en términos generales, pues había claramente una perspectiva exotista hacia las comunidades y sus prácticas rituales.

Era la época en que las teorías sobre los orígenes de los indios americanos, sus relaciones con las culturas antiguas de Asia y África, así como de Europa, estaban en su etapa de desarrollo, dando origen a las más encontradas como inverosímiles interpretaciones. En Panamá, las culturas indígenas apenas eran tema de especulación en los cuadros generales de los más importante antropólogos de la época, lo que daba oportunidad a teorías igualmente inverosímiles (Herrera, 2015, p.3).

En este sentido, una de las teorías que impulsó a Marsh fue la búsqueda de una raza blanca o pura entre los indígenas gunas y que como afirma Francisco Herrera (2015), eran parte de una ola de investigaciones genetistas por parte de científicos norteamericanos como Charles Davenport quien era considerado el padre de la genética en los Estados Unidos. El acercamiento de Richard O. Marsh hacia las comunidades indígenas, tenía un móvil racista pues consideraba que podía encontrar a una raza cada vez más evolucionada como serían los indios blancos. Sus estudios

⁴⁴ Este fue uno de los factores clave que impulsó la revuelta guna de 1925.

⁴⁵ Uno de los episodios más trágicos de este proceso, fue el del Río Azúcar, en donde varios policías indígenas y no indígenas murieron después de una confrontación que inició por la huída hacia la isla de Río Azúcar de una mujer guna de Narganá que estaba siendo violentada por la policía estatal. Al respecto ver Falla, R. (1977). *Historia kuna, historia rebelde*. Centro de Capacitación Social.

fueron respaldados por dos instituciones importantes en los Estados Unidos, el Instituto Smithsonian y el instituto Carnegie. Los efectos principales de esta corriente, fue entonces, la exotización de los indígenas guna. En este sentido, hay que tener en cuenta, que en este período y hasta después de la segunda guerra mundial, persistían teorías antropológicas y sociológicas con un fuerte sesgo racista. Siguiendo esta perspectiva, O Marsh, desconocía de manera concreta la condición generalizada dadas las características de aislamiento en las islas, de la persistencia y reproducción de los genes del albinismo que, de manera sesgada, habían colocado a este grupo dentro del mito de los “indios blancos”.

El tercer momento, como mencionamos anteriormente, tiene que ver con la proliferación de estudios antropológicos panameños que se interesaron por la preservación de la cultura guna. La antesala de este proceso, fue sin duda el movimiento indigenista. Se inaugura además el concepto de integración como mencionamos anteriormente. Esta perspectiva está marcada por el rescate y la preservación de la cultura indígena. La creación de diferentes institutos como el Instituto Nacional de la cultura, la creación del Instituto de la cultura guna, el Centro de Capacitación social, la sociedad panameña de Antropología, etc. Esta es una perspectiva más incluyente aunque no ajena a un discurso estatal que aunque comprometido en preservar la cultura, ese compromiso no logra llegar al ámbito económico, pues la marginalidad económica y cultural en la que se encontraban los guna, persiste incluso en la actualidad, es decir, que su condición marginal se ha perpetuado históricamente, pese a los cada vez más mal estructurados intentos de integración y participación política de los guna en la nación panameña.⁴⁶ ”Durante las décadas de 1970 y 1980, período populista militar, se hablará de pluralismo cultural, como expresión tardía del reconocimiento y aceptación de las diferencias culturales, punto de partida para aceptar el Estado pluralista, que desplaza, incómodamente, el modelo de Estado homogéneo culturalmente” (Herrera, 2015, p.23).

Es entonces, que el reconocimiento de las comarcas en los años 90, va acompañado también de un reconocimiento hacia las prácticas culturales. Como mencionamos al principio del capítulo, las prácticas rituales están profundamente conectadas al territorio en el que se desenvuelven. El reconocimiento de un territorio autónomo en términos legales para los gunas, constituyó una

⁴⁶ Reina Torres de Araúz (1999), realizó un recorrido sobre las diferentes posturas que se han tenido desde la antropología panameña para acercarse a la cuestión indígena en “Historia de la etnografía panameña”, en “Panamá indígena”, disponible en https://www.jstor.org/stable/j.ctvfjd163.16?seq=1#metadata_info_tab_contents

avanzada por el reconocimiento de la cultura indígena, teniendo como efecto positivo la proyección internacional y el apoyo de diferentes asociaciones y ONG's, sin embargo, aún tiene que desestructurarse el discurso folclorizador pues tiende a cosificar las prácticas rituales que como veremos, más allá de cumplir una función estética, unifican a la comunidad con su historia y territorio.

En este sentido, los criterios de autonomía y su relativo aislamiento, han permitido la prevalencia de sus expresiones culturales y como se ha dicho antes, su reproducción tiene una importante función en la reafirmación identitaria para los gunas y pese a los intentos del exterior, se puede decir que existe una prevalencia consistente de sus tradiciones y manifestaciones culturales.

3.2 El ritual como viaje de ida y vuelta en la comunidad dule

El sentido de pertenencia y la conexión espacial que los pueblos y comunidades originarias reivindican en relación con su medio vital (territorio), suele estar enraizado en sus complejos sistemas de creencias a un origen sagrado, como es el caso del mito de Baba y Nana que a su vez se revivencializa a través de una serie de prácticas rituales que, por otro lado, refuerzan el sentido de pertenencia comunitario y dan sentido al ser guna, en torno a su origen (mito fundacional Baba y Nana) y a sus prácticas (el canto ritual en la casa del congreso). En este sentido, hay que partir del entendimiento del mito como lo señala Michel Meslin, como un conjunto de elementos que nos permiten establecer la conexión entre las personas, las mediaciones “sacralizadas” y el espacio de lo divino o lo suprahumano como lo señala a continuación:

El análisis del simbolismo, requiere, pues, el del mito, en la medida en que este es una explotación de las relaciones del hombre, tanto con los seres, como con lo divino. A decir verdad, ya nos hemos topado, de camino, varias veces con el problema del mito, subyacente en múltiples indagaciones sobre el fenómeno religioso. El mito, en efecto, constituye un lenguaje particular del hombre, producto o no de la pura imaginación, como se ha creído mucho tiempo bajo la influencia exagerada del racionalismo desecador, sino expresión primaria inmediata, de una realidad percibida intuitivamente por el hombre. En este sentido, el mito tal como podemos captarlo en las culturas tradicionales, parece ser la expresión de una totalidad y, una expresión profundamente religiosa, una proyección de la experiencia primaria del hombre ante el cosmos. Como bien ha dicho G. Gursdorf, el mito

es “un modo de verdad no establecido racionalmente, sino reconocido como una adhesión por la que se descubre una espontaneidad original del ser en el mundo” (Meslin, p. 69).

En este escenario, la cercanía que los pueblos originarios tienen con el mito fundacional, que en el caso de la comunidad guna está relacionado con su pertenencia territorial y por ende, con el sentido de apropiación espacial, mantiene cercano el punto de origen de su historia con su vivencia y, con la necesidad de reafirmar su compromiso con su divinidad de origen. Por tanto, en este sentido, la ritualidad y las mediaciones rituales (el canto ritual) tienen una importancia crucial en la socialidad de la cosmovisión, pues es en este espacio, en lo colectivo, donde se comparte y se afianzan sus prácticas rituales y religiosas. La ritualidad y el mito cumplen la siguiente función:

El vínculo entre mito y rito residirá en la aplicación práctica, realizada en los rituales, de una verdad sagrada contenida en el mito. Para los partidarios de esta teoría, el mito dramatiza, al entendimiento del hombre, el sentimiento de una naturaleza llena de seres vivos. Ofrece una representación organizada del mundo, justifica cierto orden social, recordando el origen sagrado de las instituciones que lo gobiernan. Todo sucede, pues, como si el mito proporcionase a los hombres el conocimiento de una sobrenaturaleza, sobreimpuesta a su microcosmos cotidiano, en la escrupulosa relación de rituales concretos. (...) Mircea Eliade ha llevado demasiado lejos esa teoría “mítica” de los rituales, con su idea de que todo ritual posee un modelo divino, un arquetipo y observa, con la ayuda de múltiples ejemplos, que muchos ritos suelen ser imitaciones de hechos realizados antaño por los dioses, reproducción del acto divino primordial (Meslin, p. 71).

Los mitos, para los guna, son ese espacio, justamente en donde se conectan la vida de las creencias y prácticas religiosas y el espacio social que les da forma a través de la cosmovisión, pero que los vivencializa a través del rito, es decir, el canto ritual en sus múltiples espacios, los rituales de paso, etc. Su mito fundacional, del que se desprenden varios otros mitos, se encuentra aquí narrado por Marcos Guevara (2009):

Dios creó el mundo y a los primeros seres, que se reprodujeron y multiplicaron; estos seres corrompieron el mundo, por lo que Dios mandó dos veces a otros seres para tratar de enmendar el camino, fracasando en ello; entonces mandó ciclones y terremotos que destruyeron el mundo y luego envió a otra pareja para enseñarle a la gente el “camino de Dios”; un hijo y una hija de esta pareja cometieron incesto y ella quedó embarazada, concibiendo a siete hijos (siendo Ibeler el mayor) y una hija; Ibeler y sus hermanos lucharon contra los seres malignos que habían quedado desde el tiempo primigenio y contra espíritus

malignos, derrotándolos, luego se convirtieron en el sol, el planeta Venus y diversas estrellas; Dios destruyó totalmente lo que quedaba, pero la gente se volvió a multiplicar y volvió a corromper el mundo; Dios de nuevo destruyó todo, pero otra vez se multiplicó y corrompió la gente; Dios mandó la inundación, de la que se salvaron unos pocos; entonces llegó Ibeorgun, quien les enseñó a vivir correctamente; llegaron entonces los grandes neles y aunque se corrompieron, generaron hijos que lucharon contra distintos males y la gente se multiplicó (p. 18).

Así, tomando en consideración la estrecha relación que en la cosmovisión guna existe entre ellos como colectividad humana y su territorio, no es difícil entender la necesidad intrínseca de autogestión y administración de su propio espacio (territorio), de sus recursos, que nos lleva a comprender la necesidad que ellos como colectividad tienen para el ejercicio de su autonomía.

Cuando se conquistó el reconocimiento del territorio dule con la figura legal de las comarcas y después de que el Estado promovió las políticas de inclusión y asimilación, varias asociaciones nacionales e internacionales se interesaron por el reconocimiento y proyección de la cultura guna.

Es difícil no pensar en la mola que tejen las mujeres gunas como un territorio. Pájaros y peces de colores se superponen en un espacio que parece ser imaginario pero bien podría ser real. Es esta relación entre lo real y lo imaginario, la que se encuentra tensionándose también cuando se realiza en Ustupu la teatralización de la revolución guna cada mes de febrero. La isla adopta en su totalidad la representación del momento revolucionario en el curso de la vida cotidiana. La teatralización no termina cuando se cierra el día, abarca toda la tensión policial previa al conflicto armado que tuvo lugar el 25 de febrero de 1925. La isla se llena de banderas (imagen 8) y en muchos de los casos, no se alcanza a discernir la diferencia entre la realidad y la ficción, pues las vivas escenificaciones del conflicto, permiten en un plano simbólico y material, la reafirmación incluso violenta de la identidad del pueblo.

Imagen 8



Nota. Teatralización de la revolución guna en la isla de Ustupu. Febrero, 2015. Fotografía propia.

Esta tensión entre lo imaginario y lo real también puede equipararse a otra dicotomía, a la existencia de dos tiempos que se entretajan en la dinámica de las comunidades indígenas. Por un lado, el tiempo de lo ordinario y por el otro, el tiempo de lo extraordinario. Cuando Echeverría (2001) habla del proceso de reproducción social, enfatiza la existencia de estos dos momentos: la del momento de la existencia en rutina, que está ligado a una temporalidad lineal, y el momento extraordinario que se encuentra ligado a una temporalidad cíclica. El momento ordinario, está caracterizado por el apego hacia las reglas y normas de la comunidad. Profano, sería el adjetivo que defina este ritmo pues está impulsado por la efectividad que le da a la reproducción de una comunidad su apego al orden. Mientras que el momento extraordinario tiene que ver con la necesidad urgente de poner en cuestión la identidad colectiva por alguna situación positiva o catastrófica, y que va a significar una situación límite. Sagrado, sería el adjetivo de este momento extraordinario, porque en él se reconocen las fronteras del orden y del caos. Estos dos momentos coexisten y se entretajan de diferentes maneras y escalas en la vida cotidiana a través de dos temporalidades, una real (propia de lo profano) y una imaginaria (propia de lo sagrado).

En este sentido, cuando el momento extraordinario irrumpe en el ordinario, se va a dar “la existencia en ruptura”. El momento festivo o el momento ritual forma parte de esta existencia en ruptura porque según Echeverría “pareciera que para estar plenamente en el mundo (...) el ser humano de la historia que vivimos requiere de la experiencia de ‘lo sagrado’, dicho en otros términos, del traslado al escenario de la imaginación, del ‘paso al otro lado de las cosas’” (2010b, p. 178). La ceremonia ritual va a ser el momento, por tanto, en el que ese paso o transición va a suceder.

Como mencionamos anteriormente, durante las reuniones cotidianas de la casa del congreso (imagen 9) en Ustupu, los sailas tenían que transitar hacia un lugar que no era el aquí y el ahora para atrapar imágenes de pájaros, árboles y senderos, de modo que pudieran replicarlas en el aquí y el ahora como mensajes hacia la comunidad. El viaje hacia ese otro lugar lleva consigo todo un proceso, para lo cual es importante ubicar el contexto. La Onmaked nega (casa del congreso), en donde se llevan a cabo los cantos, tiene dos entradas, una por delante y otra por atrás, pero podría ser al revés porque no hay un inicio ni un final. Las hamacas están colocadas en el centro de la casa. Pueden ser varias hamacas colocadas de modo que los sailas –varía siempre el número de sailas– puedan acostarse, mecerse y transmitir el mensaje de lo que ven en ese otro lugar. La experiencia de viajar en el terreno de lo imaginario hacia otro espacio ha sido llamado trance y es fundamental esta experiencia para completar el momento festivo⁴⁷.

⁴⁷ Miguel Olmos Aguilera, analiza como en algunas comunidades indígenas del noroeste mexicano como los tarahumaras o los seris, la música es utilizada para entrar en un estado de trance, pues la música más que poseer una dimensión estética, está asociada con una serie de simbolismos que repercuten en el campo de la curación individual o colectiva. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/330567137_Musica_trance_y_curacion_el_caso_del_noroeste_de_Mexico

Imagen 9



Nota. Reunión de la Casa del Congreso, Ustupu, 2015. Fotografía propia.

Carlo Severi, por su parte, realizó estudios que relacionan el canto ritual con los pictógramas gunas, que es una de las herramientas por medio de la cual los sailas enseñan sus cantos chamánicos. Esta comunicación ritual se da en el contexto de la acción ritual. Lo interesante de esta investigación es que va a identificar en la técnica de enseñanza –la relación de los cantos con los pictogramas- “un medio de construir una dimensión sobrenatural, pensada como un doble invisible o, en todo caso, como un mundo posible que posee una existencia paralela a la del mundo real [...] Es en el seno mismo de este proceso de evocación, ligado a la recitación de los cantos ordenados en secuencias de constantes y variaciones, que nacen esos seres ambiguos y en continua metamorfosis que hemos denominado ‘criaturas paralelistas’”. Estas criaturas pueden ir desde un pájaro, un árbol, el jaguar del cielo, una cuerda, etc. En ese sentido, el canto va a inventar mundos, replantearse universos y generar “esquemas cosmológicos”.

Por otro lado, Turner (1980), hablará de tres etapas del momento ritual: la primera sería el rito de separación, la segunda es la fase liminar y la tercera, el rito de agregación. El momento liminar –umbral- sería donde el sujeto o la comunidad se encuentra en estado de indeterminación. Igual que para Echeverría, para Turner, este tránsito está lleno de posibilidades, pero también está lleno de caos, “(...) es el terreno de la hipótesis, la fantasía, la conjetura y el deseo. La liminaridad

puede describirse como un caos fértil o una fuente de posibilidades, siendo producto de una “desconstrucción” de la topología social y las estructuras significantes y al mismo tiempo condición para el proceso generador de una nueva topología social y de las nuevas estructuras significantes” (p. 107). En este sentido, el momento liminar va a ser la oportunidad para que la comunidad guna actualice y reinterprete los mitos de creación del mundo en pos de una realidad que demanda una solución a ciertas problemáticas.

Una de las crisis contemporáneas de Guna Yala, como mencionamos anteriormente, ha sido la migración, especialmente de jóvenes hacia la ciudad de Panamá. Pese al movimiento migratorio cada vez mayor, las autoridades de la comunidad empujan a la obligatoriedad del ritual para su reproducción comunitaria. Así, durante mis entrevistas en la comunidad de Ustupu, algunos sailas comentaron que el congreso general de la cultura tiene algunas estrategias para mantener unida a la comunidad. Una de las estrategias es que cuando una persona pida permiso para salir de la isla, además de hacer el proceso correspondiente con el congreso general guna, es decir, tramitar un documento con un sello, que más que para poder salir, tiene que ver con regresar; tiene que asistir a un número mínimo de sesiones de la casa del congreso, eso implica, en el caso de las mujeres, ponerse el saburete y la mola para poder entrar. Es decir, cuando por alguna razón, un suceso amenaza que la comunidad se mantenga cohesionada, se recurre a la presencia del ritual que recuerda la importancia de la vida en colectivo. Aquí el ritual funciona como una compensación a la inestabilidad de la vida del pueblo.

Para Victor Turner, el ritual representa los valores que unifican a una comunidad pese a la transitoriedad de este. Después de hacer trabajos de investigación en Zambia, Turner llegó a la conclusión de que “el ritual ndembu (...) compensa las deficiencias integradoras de una sociedad políticamente inestable” (p. 67). Esto quiere decir que pese a la desestructuración social que exista en una comunidad, el ritual va a representar un momento de reestructuración social, el ritual va a generar la unificación de la comunidad en diferentes temporalidades.

En este sentido, el ritual juega un papel cohesionante entre los miembros de la comunidad guna, pues en su espacio liminar, aglutina a sus miembros en torno a los elementos subjetivos que le dan sentido a la vida en este territorio insular y reafirma en su ejercicio (práctica ritual) los nuevos y los viejos significantes de la vida y el sentido comunitario.

3.2.1 Las mujeres gunas y el momento ritual

En su libro “Los dedos cortados”, Paola Tabet (2018) hace referencia a cómo la exaltación del factor biológico en las mujeres en la sociedad, responde a una relación de poder en la que se tiene muy claro que las mujeres solo tienen una función procreativa. La procreación entonces, se convirtió en un factor clave para la construcción de toda clase de rituales y ceremonias en diferentes sociedades y a lo largo del tiempo.

La biología de las mujeres se considera el último fundamento de su subordinación, pero una biología así de cómoda para legitimar una subordinación parece algo sospechosa. ¿Qué hay de biológico natural en todo esto? Biológica o natural es la capacidad de las mujeres de llevar a maduración los óvulos, de llevar a cabo un embarazo iniciado, mas no es el número de hijos dado a luz durante siglos. Entre el óvulo y el hijo, entre la *capacidad* de procrear y el *hecho* de procrear, se hallan relaciones entre hombres y mujeres. Entre la capacidad de procrear y la procreación, puesta en actos, está la historia de las relaciones de producción, de la organización social de la reproducción, en buena parte, la historia de la reproducción como explotación (Tabet, p. 163).

Es muy común que, al hablar de Guna Yala, se diga que el sistema de poder está regido por las mujeres y que lo que existe en las islas es un matriarcado. En realidad, aunque las mujeres no son el centro de articulación económica y política en la vida cotidiana, sí son un centro importante de equilibrio espiritual. La realización de rituales que se celebran en función del ciclo vital femenino, es una manifestación de este hecho.

Como mencionamos anteriormente, el ritual tiene un momento extraordinario y un momento cotidiano. Los rituales más importantes que se realizan en momentos extraordinarios de la comunidad tienen que ver con el ciclo vital femenino. Son rituales festivos que celebran la llegada de las mujeres a la comunidad y su proceso de crecimiento y transformación. Estos rituales están fuertemente marcados por la celebración del proceso reproductivo femenino, pues tiene como consecuencia que la comunidad se siga preservando. Es importante que al tener un acercamiento a los procesos rituales centrados en mujeres de comunidades originarias, se tenga en cuenta la naturalización con la que se ha tendido a mirar estos procesos. Como afirma Tabet (2018), el proceso reproductivo no es un lugar ideal ni armonioso. “En efecto, desde la organización social del coito, pasando por el embarazo y el alumbramiento, hasta el destete del niño, cada momento

de la secuencia reproductiva es un posible espacio de decisión, de gestión, de conflicto” (p. 163). Mucho tiene que ver también la mirada esencialista y racista hacia las comunidades originarias en pensar que sus procesos reproductivos se dan de manera “natural y libres de conflicto”. Esta mirada ha premiado sobre los rituales guna centrados en el ciclo vital femenino.⁴⁸ Los rituales que realiza la comunidad guna para las mujeres son los siguientes:

- 1) *Iggo inna*: ritual de perforación de nariz.⁴⁹ Se celebra la llegada de una niña a la comunidad. Al tener dos o tres años de edad, se realiza la primera fiesta –la de perforación de nariz–. Para tal acto, la niña es encerrada en un cuarto construido con velo sostenido, a su vez de las vigas de la casa, donde solo tienen acceso el perforador y dos o tres mujeres encargadas de sostener a la niña. Ejecutada la perforación el cuarto es desbaratado, la niña retirada para comenzar, entonces, el festejo con música y danzas en las cuales participa la comunidad. El festejo dura un día (Olotinalikinia, 1992, p. 137).
- 2) *Surba inna* (chicha negra): ritual de pubertad. La comunidad festeja la llegada de la menarquía en las niñas.
La menarquía de la joven pone a toda la comunidad en alerta: el padre, con ayuda de algunos jóvenes, recolectan hojas de palma y caña brava para la construcción de un pequeño cuarto en la cocina de la casa. Terminando el cuarto y encerrada en él la joven desnuda, se inician los preparativos para la fiesta: preparar la sopa obligatoria (maes maet), y concertar los bailes e instrumentos, entre otros. La joven puede permanecer entre ocho y quince días en el cuarto, dependiendo ello, principalmente, de la agilidad en los preparativos y debe cumplir además una serie de normas y restricciones. Cuando sale de su encierro le ponen la cabeza un pantalón rojo de señorita y desde entonces puede conversar con los habitantes de la casa, es bastante vigilada, sale con el papá, la mamá y los familiares, y no puede ingerir alimentos salados durante un mes o más, ni tampoco cualquier tipo de carne (...) le están prohibidas las manifestaciones infantiles: correr, jugar y reír sin moderación, pero a partir de este momento la joven luce más engalanada, demostrando con ello la importancia de su nuevo estado y reflejando en su atuendo condiciones biopsicosociales diferentes (Olotinalikinia, 1992, p. 138).
- 3) *Inna Dummadi*: ritual de entrega a la comunidad. Esta celebración sucede alrededor de los catorce o quince años de la joven. Este ritual “le da derecho a la mujer de contraer

⁴⁸ Desde artículos como “Aspectos culturales relacionados con la salud y el ciclo vital femenino kuna” de Olotinalikinia (1992) hasta notas en sitios de internet que promueven el turismo en Guna yala, se han mirado estos rituales como si sucedieran ausentes de conflicto y como un proceso natural de las mujeres.

⁴⁹ Este ritual ha perdido mucha fuerza en las comunidades. Es un ritual caro y lo realiza quien pueda pagarlo. Aunque la comunidad se involucra en la gestión de la fiesta, la familia es quien pone los recursos económicos para la realización.

matrimonio. Se inicia con música, baile y chicha, pero la festejada no está presente, solo sale un momento. Ella permanece de pie durante media o una hora en un solo sitio, con el rostro cubierto por una pañoleta” (Olotinalikinia, 1992, 138).

El proceso que viene después, según estas etapas, es el matrimonio. Ahí se consolida el papel de las mujeres como cuerpos reproductores para la comunidad.⁵⁰ Como mencionamos anteriormente, estos tres rituales conforman no solo la permanencia de las mujeres en la comunidad, sino que van a modelar el papel de las mujeres frente a lo espiritual. Para Joel Sherzer (1992) las tradiciones rituales kuna estarían aglutinadas en tres grandes categorías: por un lado está la tradición del *onmaked* (reunión), por el otro, la tradición curativa y mágica, y finalmente, los ritos de pubertad o también llamados ritos del *inna*, en donde se consumen grandes cantidades de bebidas alcohólicas:

La forma central del discurso es un *ikar* largo (camino, textos orales) que se realiza por el kantule y sus estudiantes asistentes y se dirige al espíritu del *kammu*, una flauta larga, en presencia de la comunidad, que bebe libremente y participa en muchos tipos de actividades y fiestas. Los de mayor alarde y espectacularidad de los varios ritos de pubertad, en términos de duración y grado de actividad ceremonial, son el *inna tunsikkalet* (*inna* corto) (...) que dura dos días y el *inna suit* (*inna* largo), que dura tres o más días” (Sherzer, p. 190).

El canto del ritual de pubertad se llama “el camino del kantule”, en éste, se van describiendo las acciones que realizan las niñas durante todo el ritual. El lenguaje de este canto es una variedad muy especial y es distinto del *guna* que se habla durante la cotidianidad.

“El largo *ikar* del kantule es el más inalterable de todos los discursos rituales kuna. Se repite de forma idéntica, incluyendo cada fonema o morfema individual, cada vez que éste se realiza. El *ikar* extremadamente realista refleja precisamente el grupo de eventos en los cuales éste juega un papel central, organizador y directivo. Este describe en mínimo detalle cada aspecto de los ritos de pubertad, actividades asociadas y festividades, desde la preparación de los participantes hasta el corte de cabello de la muchacha, incluyendo una comida especial y la bebida del *inna*” (Sherzer, 1992, p. 197).

⁵⁰ Uno de los mecanismos por parte de los *sailas* de la comunidad es mantener al matrimonio unido mediante charlas constantes, incluso en caso de existir algún conflicto y la pareja desee separarse, se les da un período de prueba de un año para que puedan reconciliarse o reflexionar mejor sobre su decisión.

Pese a que las mujeres no dirigen el canto ritual, simultáneamente toma un lugar importante el desfogue permitido por la comunidad debido a los efectos del alcohol. Es un momento de conexión emocional y espiritual con lo otro una vez que se ha cumplido el diálogo simbólico durante la realización del ritual. La compartición de la chicha fuerte, acompañada de baile, cantos, burlas y risas se vuelve la continuación del momento espiritual para las mujeres gunas. Aquí un ejemplo en el que el “camino del kantule” describe las festividades asociadas al ritual de la pubertad:

Yaikana uuparpa imakte [La ropa interior de las mujeres hace ruido]

Yaikana uuparpa pukki nite [La ropa interior de las mujeres puede oírse desde lejos]

Yaikana kala tere imakte [Los collares de monedas de las mujeres hacen ruido]

Yaikana kala purwa imakte [Los collares de monedas de las mujeres pueden oírse desde lejos]

Yaikana kala purwa imakte [Los collares de cuentas de las mujeres hacen ruido]

Yaikana kala purwa pukki nite [Los collares de cuentas de las mujeres pueden oírse muy lejos] (Sherzer, 1992, p. 200).

Los cantos que entonan las mujeres durante la fiesta del *inna* o fiesta de la chicha, son palabras mezcladas con risa, gritos, burlas. Son palabras que se arrastran al articularlas como consecuencia del alcohol. Durante este ritual, hombres y mujeres se encuentran en momento de relajación y descanso de las actividades cotidianas.

Además de estos eventos oficiales existen muchas actividades que están asociadas con ellos. Tanto hombres como mujeres participan en largas e íntimas conversaciones en las cuales sus caras casi se tocan. Los hombres en particular hablan en idiomas tales como español e inglés, los que apenas conocen. Y hasta son frecuentes las disputas verbales, físicas y peleas, que los kuna prohíben severamente y que son bastante raras en la mayoría de las ocasiones. Aunque es muy raro, algunas veces se ocasionan heridas serias y lesiones permanentes. Las reglas consisten en hablar en voz alta y bromear, dar alaridos y chillar, tocarse y en la falta de atención de cómo o hacia dónde uno camina, se sienta o recuesta. Parejas de hombres pasan horas a la vez tocando canciones en sus flautas de pan. Un ambiente de fiesta que irradia de la ‘casa de la inna’, invade al pueblo” (Sherzer, 1992, p. 202).

En conclusión, los rituales de paso que están en función del ciclo vital de las mujeres, generan un acercamiento doble con el mundo de lo espiritual, por un lado, porque al realizar el ritual, como

mencionamos anteriormente, se unifican los valores que constituyen a la comunidad como un todo con el mundo espiritual, y por el otro, porque en medio de esta cohesión y estructuración necesaria, existe el caos como recordatorio de que los espíritus también deben ser liberados: “Las festividades de pubertad son ocasiones para liberarse tanto para los humanos como para los espíritus; cuanto más ebrios y más juguetones se vuelvan los humanos, más disfrutaban los espíritus de las festividades” (Sherzer, 1992, p. 202).

3.3 La espiritualidad guna (Babigala)

En el año 2000, se publicó por primera vez la compilación de textos “En defensa de la vida y su armonía. Elementos de espiritualidad guna. Textos del babigala”. El libro es por un lado, la recuperación histórica de los mitos de creación del mundo guna, un pozo de saberes ancestrales sintetizados en más de 300 páginas. Por el otro lado, fue producto de la interculturalidad guna, un encuentro entre la cultura guna con sus múltiples transformaciones y la iglesia católica. Cabe señalar que pertenece al proyecto de Educación Biligüe Intercultural que han impulsado los gunas y fue financiado por el fondo mixto hispano panameño. La compilación de saberes que se han cantado pueden contener variaciones en el contenido, porque como veremos, el canto en tanto ritual, pasa por un proceso subjetivo, sin embargo, “eso es normal en las historias vitales, no escritas, porque no es la exactitud de los hechos lo que interesa a la autoridad que las recuerda, sino su efecto y vivencia integrada en la armonía cósmica” (Wagua, 2000, p. 11).

Babigala se traduce como el camino de Baba y nana o el camino de papá y mamá. Antes de sintetizarse en el libro, era también un tratado que vivía y revivía en la memoria colectiva de la comunidad, reproduciéndose en las bocas de quienes lo cantaban. En ese sentido, un texto escrito, no es necesariamente la garantía de que una colectividad preserve su memoria. Durante mucho tiempo, se asumió que la escritura era el medio principal por el que una sociedad preservaba la memoria social, mientras que la visión hacia las colectividades que no contaban con escritura, fue como sociedades sin memoria, no solo por el hecho de contar con tradición oral, sino por la consecuencia directa que trae esto, es decir, de tener una versión de la historia reproducida muchas veces en individuos distintos sin poder tener una sola “historia verdadera”. Como si el hecho de escribirla, la unificara o la hiciera real.

Carlo Severi construyó el concepto memoria ritual para criticar esta dicotomía y la insistencia por parte de la antropología tradicional de definir a las otras sociedades a partir de lo que no tienen según los parámetros occidentales. Con esto, también se alienta la dicotomía “nosotros y ellos”.

La oposición entre tradiciones orales y escritas que prevalece en antropología y a la cual se refiere un numeroso grupo de disciplinas históricas y lingüísticas, no es falsa pero sí falaz. Contiene diferentes trampas intelectuales. En primer lugar, porque tiende a limitar y a reducir lo oral en su oposición con lo escrito, y se torna así incapaz de comprender el modo de funcionar específico (y las formas, las representaciones mentales típicas, los géneros de la representación lingüística que atañen a ese uso de la palabra). Y en segundo lugar, porque oculta el hecho de que entre los dos polos extremos de lo oral puro y del uso exclusivo de lo escrito (si ha existido alguna vez en la realidad y no en la imagen ideológica de las culturas occidentales), se verifican numerosas situaciones intermedias (Severi, 2009, p. 14).

En este sentido, es fundamental reconocer la riqueza de los cantos gunas como parte de la memoria social, sistematizados en un libro o no. La forma de transmisión de esos conocimientos es un punto clave en la investigación empírica, más que el contenido de estos. Severi (año de publicación de memoria ritual) habla del *Urform* o la forma canto que es un tipo de memoria. “Una forma profundamente ligada al uso ritual del lenguaje, en la cual la imagen y la palabra tienen un peso y una dignidad estrictamente equivalentes, tanto desde el punto de vista de su lógica –inferencias, clasificaciones, etcétera-, como de sus aspectos, en ocasiones, intensamente poéticos.”

En ese sentido, Wagua (2000) afirma que el Babigala es un sistema de tratados con un lenguaje muy propio, cargado de simbolismos y figuras complejas, por eso es importante la figura del argar (vocero) en las sesiones de la casa del congreso. El lenguaje del chamán o saila es un lenguaje cerrado, lo llaman *burbale*. (*burba*:alma, *le*:partícula que indica semejanza). El argar en este sentido, debe dominar los simbolismos. Los mensajes del babigala tienen giros lingüísticos que no pueden ser comprendidos en la lógica del dulegaya (lengua guna). Wagua reconoce cuatro niveles del dulegaya. El primer nivel es el dialectal, que ante todo habla la nueva generación de gunas, combinando el dulegaya con palabras de otros idiomas. El segundo nivel es el depurado, que habla la mayor parte de la población dule y no está mezclado con otras lenguas. El tercer nivel está codificado para contenidos sagrados y recubierto por una red de símbolos, para acceder a este nivel, se necesitan más conocimientos que el uso común del dulegaya. Finalmente, está el nivel

terapéutico, que “posee escritura ideográfica propia” o a lo que Carlo Severi llamó pictogramas (figura 5), como mencionamos anteriormente. “En este nivel se pueden vislumbrar las raíces de las palabras utilizadas en el nivel depurado”.

Figura 5



Nota. Pictografías kunas reunidas por E. Nordeskiold en 1927. Tomado de Carlo Severi, 2010, en “Una antropología de la memoria”.

En ese sentido, el babigala es un intento de aterrizar todo este nivel que pareciera inaccesible, sobre todo para las generaciones más jóvenes. Hay valores transversales al babigala, de los que habla Aiban Wagua, al menos dos fundamentales serían la intraculturalidad y la interculturalidad. La transmisión de los conocimientos del babigala, requiere primero ir hacia adentro en la historia guna, asumiendo que la historia se construyó desde la complementariedad, aquí se concibe con la figura de Baba y Nana en el momento de creación del mundo:

Bela weligwale neg iddolenai guali. Babdummad Nandummadbo duddu nuegan dulonagude. Bela duddu dulaledede. Anmar burbagan ba selealidba, anmar burbagan ba daniggidba, wegi soglege. [Todo fue una gran fiesta. Baba y Nana dieron vida a las flores

y ellas se movieron vivas. Cuando decimos esto, significa que eran nuestras propias imágenes; ellas encarnaban nuestra vida] (Wagua, 2000, p. 12).

Esta complementariedad está profundamente centrada en el equilibrio de la comunidad pero también en la relación con la naturaleza. Por otro lado, se le ha dado un lugar importante a un mito que parece que no se encuentra oficializado en la historia guna pero que a juego de la reivindicación de los Omeggid o personas no binsrias ha tomado proyección. Este es el de la figura de Wiggudun que como dicta el mito, llegó junto con Ibeorgun y Giggardiyari al pueblo guna a enseñar lo que sabían y dejar lecciones de cómo hacer comunidad:

Según se cuenta en los saberes ancestrales guna, llegaron desde lejos tres personajes: Ibeorgun, Giggardiyari y Wiggudun a organizar, empoderar al pueblo guna. El primero, Ibeorgun, padre de la sociedad guna, sintetizó la estructura social de guna yala a través de una casa. La casa de la tierra y la casa universo. Es el organizador del pueblo guna.

La segunda, Giggardiyari, mujer guna experta en paridad de derechos y empoderamiento. El tercero, Wiggudun, solo se sabe que era sia darguena, un personaje de diversidad de género ancestral, que se le conoce en el mundo guna actual como Omeggid. Y en el mundo simbólico guna fue eliminado. Se volvió un personaje apócrifo, no incluido en la historia. (Archibold, 2014).

Aunque en el Babigala no se desarrolla la historia de Wiggudun, solo se le da un lugar muy importante en la historia a Ibeorgun, para la población Omeggid (género en binario) es parte importante del discurso de la complementariedad guna, pues en ella hay una representación de la tercera fuerza espiritual que va a equilibrar a lo masculino y a lo femenino. Es importante señalar, que esta omisión responde a un proceso selectivo, pues, este material fue realizado con el auspicio de la iglesia católica.⁵¹

En tal sentido, la reconstrucción oficial o escrita de las tradiciones del pueblo guna, se articula en torno a dos relatos, uno que se reproduce y vivencia en el interior de la comunidad, y otro, es el que corresponde a la reproducción literaria o “especializada” sobre la comunidad, que, como en el caso anterior, retoma de manera selectiva, elementos a conveniencia para reestructurar la historia y tradiciones de la comunidad. Como veremos a continuación, existen elementos

⁵¹ Algunos sailas se opusieron a que la iglesia utilizara este material pues se pasaría por otro filtro que no era necesariamente el comunitario. La publicación de ese texto fu financiado por la Cooperación española y alentado por Aiban Wagua, indígena guna.

articulantes, que a la par del rito, nos permiten acercarnos al entendimiento de la realidad y tradiciones gunas, como son, los espacios de naturaleza que tienen un papel fundamental en la vida social, cultural y religiosa del pueblo.

De la integración y complementariedad de las y los gunas con la naturaleza van a regir los siguientes objetivos:

*La idea economía como reciprocidad, redistribución, y búsqueda permanente de equidad social.

* El individuo no es lo adverso ni la víctima de la colectividad, sino su integrante mediante determinadas estructuras y normas.

* Nabgwana (madre tierra), por excelencia, es generosidad. Ella integra, humaniza, hace racional al hombre desde un proceso continuo y permanente. El hombre se humaniza, se perfecciona desde y con Nabgwana

* Nabgwana está viva, produce y protege vida, y desde ella se concretiza el sistema de complementariedad de los seres; y la feminidad llama necesariamente a la masculinidad y viceversa. El pluriverso está forjado de una inseparable paridad de partes que se complementan. Tanto la fuerza femenina como la masculina, son tan necesarias que la deficiencia de una desintegra y destruye el conjunto (Wagua, 2000).

Otro de los valores fundamentales de la espiritualidad guna radica en la interculturalidad, este principio está marcado por el reconocimiento de los elementos que rodean e influyen a la cultura guna en la construcción de su identidad. Tiene que ver con asumir la diferencia. Aquí un ejemplo:

Bela sabbidulagan, digwar dudduganase baggar na argan oyobugnanae. Anba sabbi nunganiggadile, gege dungue olliduddugwad bendagsulir, dii ga burba dagsulir [Todos los árboles, hasta las algas más acuosas y pequeñas, se dan la mano. El árbol más fuerte no puede crecer sin la tierra blandita, sin el agua suave] (Wagua, 2000, p. 137).

La complejidad multidimensional de los relatos que involucran el mito de la creación del pueblo guna, constituye un testimonio de su historia y de su paso por los diferentes nichos ecológicos en

donde la confluencia en donde espacio social y cultural con la naturaleza son resultado, en primer lugar, de una experiencia sensible (vivida y socializada) y de una construcción religiosa que no se desprende del todo de esta sensibilidad primera.⁵² En tal sentido, los rituales para la sociedad guna son una reafirmación de los lazos entre la naturaleza y el espacio social, así como de su arraigo cultural al espacio o nicho ecológico que ocupan, como lo es Tupile y Ustupu, en tal sentido, los rituales cumplen dos funciones, por un lado, reafirmar la historia y tradiciones, elementos que corresponden al espacio cultural y en contrapartida se reafirma el sentido territorial y de pertenencia que se revitaliza en el ejercicio vivido de estas narrativas puestas en práctica (ritual).

3.3.1 El canto, amalgama social y cultural en Ustupu y Tupile

Para los gunas, existen dos mundos que están interviniendo de manera constante entre sí: el mundo substancial y el mundo espiritual. La comunicación que ejercen estos dos mundos, solo puede darse, como mencionamos anteriormente, en momentos en los que prima lo extraordinario frente a lo rutinario. La figura por excelencia que va a dirigir ese proceso comunicativo es el saila. Para poder vincular a un mundo con el otro, el saila tiene que recurrir al lenguaje sagrado. Cuando el saila se dirige a la comunidad, lo hace por medio del canto ritual:

Varios cantos chamánicos comienzan con una descripción de las condiciones en que ocurre el canto, del lugar donde se halla el chamán, de lo que le rodea, hacia donde mira, etcétera, lo cual constituye algo parecido a las instrucciones para efectuar un canto chamánico – muy cortazarianas, por cierto-, que a veces son transmitidas junto con el canto, en la parte introductoria, y que transforman las condiciones de enunciación al generar una situación paradójica, que no existe en la vida ordinaria, al crear una persona que habla de una persona que habla de una persona que habla de una persona que habla de una persona que habla... (Carrilo, 2007, p. 2).

El canto ritual constituye un elemento aglutinante y de participación colectiva que permite articular diversos niveles de relación social en las comunidades indígenas o aborígenes en el mundo. En

⁵² Mónica Martínez Mauri, en su libro “Kuna Yala, tierra de mar”, habla sobre la relación entre el territorio y la mitología. Mauri va rastreando cómo los mitos gunas van transmutando, siguiendo el proceso de migración de los gunas de la montaña al archipiélago.

este sentido, el canto cobra una dimensión política y social. Mencionamos anteriormente que el canto ritual guna se vuelve también un episodio en el que el saila transita hacia otro sitio para descifrar un mensaje y regresar al aquí y ahora con ese mensaje decodificado. Para Sherzer, este momento va a exigir que el saila se desdoble. Va a tomar, entonces, una personalidad compleja y desdoblada en el momento del ritual, una parte de él se quedará en el espacio en el que se está llevando a cabo la ceremonia, pero otra parte viajará lejos a comunicarse con los espíritus.

El chamán se vuelve así una única e inesperada especie de enunciador, constituida por una serie de connotaciones que indican simultáneamente los espíritus aliados y los espíritus enemigos, los vegetales y los animales, el sabio adivino representado por el árbol balsa y el jaguar del cielo (Carrillo, 2007, p. 3).

La tradición oral en Guna Yala es el eje y sostén de la vida cultural y política. “La circunscripción del hecho cultural de la escritura a la modalidad alfabética ha tenido como resultado la invisibilización de las diversas modalidades que puede adoptar la escritura: técnicamente en la página, mediante otros soportes visuales, acústicos y táctiles, incluso en la codificación y la formación de líneas dentro del lenguaje puramente verbal” (Alcocer, 2015, p. 186).

En este sentido, el conocimiento, como ya se dijo, se amalgama con la experiencia sensible, es decir, el saber es práctico y trasciende la contención del universo de la escritura. Como mencionamos anteriormente, la forma de aprender la historia del pueblo no es solo a través de la palabra hablada sino a través de la palabra ritualizada que toma la forma de canto. Para Joel Sherzer, el canto en Guna Yala se divide en diferentes categorías, por un lado estarían los que tienen que ver con política, por otro los cantos terapéuticos y mágicos y por otro, los ritos de paso y festividades. Los que tienen que ver con política estarían enunciados por los sailas en el ejercicio diario de la casa del congreso; los cantos curativos y mágicos están ligados al ejercicio de los neles o médicos que a través de la palabra van a curar ciertas enfermedades; mientras que los cantos en rituales o fiestas, tienen que ver con el mensaje que saila quiere dar en esos momentos extraordinarios de festejo o conmemoración. En los cantos políticos se canta la historia y los mitos de creación del mundo para recordar a la comunidad algún relato sobre el pasado que permita entender o encontrar una salida en el presente.

¿Qué es lo que une a los diferentes tipos y temas del canto de la casa de reunión? El propósito primario y completamente explícito de las reuniones kunas, especialmente aquellas a las que asisten hombres y mujeres al mismo tiempo, es el control y la cohesión social (Sherzer, p. 121).

El canto puede dirigirse a diferentes personas y sobre diferentes temas que atañen a la comunidad y hace explícito un mensaje sobre la forma de actuar ante una situación, esta situación puede ser la llegada de los colombianos y su dinámica de compra venta o la educación de los niños y jóvenes, la cura de alguna enfermedad, etc. Por lo regular cuando se presenta esta función política del canto, los sailas recurren a historias míticas para dar un ejemplo del pasado. Puede ser que en ese evento del pasado se hayan hecho las cosas bien o se hayan hecho mal, la idea es recurrir a ese momento para dar un consejo en el presente. Como los sailas no tienen ensayado exactamente lo que van a decir, parten de una idea inicial, la adaptan y la van transformando.

Lo que va a distinguir a cada saila va a ser la forma en la que decide abordar la historia. Cada uno, va a desarrollar la habilidad de tener posiciones morales respecto a cada situación. En este sentido, el canto va a generar politicidad en dos vías:

- a) Cohesión de la comunidad en los espacios físicos (en la casa del congreso, en los funerales, en las sesiones de canto terapéutico, en la casa de la chicha)
- b) Mediante el mensaje (el mensaje siempre va a tener la intención de regresar a las raíces de la comunidad y por lo tanto, va a impulsar el vínculo con el territorio).

En un inicio cohesionan a la comunidad, mediante la misma estructura de la reunión, pues es un momento de encuentro de todas las generaciones que viven en la comunidad, jóvenes, ancianos, ancianas, hombres y mujeres se dan lugar en la misma casa para recibir el mismo mensaje. “Dentro de esta estructura, existe una interesante interacción entre creatividad individual y solidaridad en grupo. Cada jefe tiene un repertorio único de conocimiento y experiencia al cual dirigirse, mediante sus cantos. El jefe canta en un idioma esotérico, fonológico, sintáctico, semántico y léxicamente diferente del lenguaje coloquial guna. Personalmente desarrolla y saca provecho del lenguaje en la forma de metáforas creativas. Esto quiere decir que mientras la audiencia puede seguir el cuento

en su esquema general, los detalles pueden estar ocultos.” Para lo cual es muy importante la función del argar o vocero (a veces tienen que ser dos voceros para descifrar el mensaje del saila). En este sentido, la comunidad participa y se solidariza.

La onmaked nega, por su parte, y como afirma Joel Sherzer, va a ser “nervio central de lo verbal”. Es un lugar donde el saila guía a la comunidad, pero no solo, también es un sitio “para ver y ser vistos, para aprender las últimas noticias, con frecuencia como están sucediendo”. En este sentido es una casa de canto y de habla, pero también es una casa de escucha. Además de ser un espacio de aprendizaje histórico de la comunidad, es un espacio para resolver problemas, para relajarse y hacer bromas.

Los cantos chamánicos cunas poseen una estructura similar a la existente en otras tradiciones literarias de América, que consiste en la repetición, numerosas veces, de algunas fórmulas verbales, con ligeras variaciones –lo que se conoce como estructura paralelista;¹⁸ éstos encuentran correspondencia en la pictografía, la cual posee una estructura similar, como una transcripción de la estructura verbal, organizada de acuerdo con una serie de rigurosas reglas de representación, muy alejada del carácter arbitrario que le asignan muchos historiadores de la escritura” (Carrillo, 2007, p. 4).

En el otro sentido, el contenido del mensaje va a tener la intención de arraigar a la comunidad al territorio. Como mencionamos anteriormente, los mitos van a contener un mensaje poderoso que lleva al pasado de la comunidad y a la necesidad de cuidar el espíritu de todo lo que le rodea. Para los gunas (Sherzer), los espíritus, al igual que un humano, expresan y satisfacen sus necesidades y deseos, como la alimentación y la bebida. Los espíritus van a apreciar mucho la maestría de los sailas con las palabras. Existen, en este sentido, dos tipos de espíritus, los espíritus del bien y los espíritus del mal, que serían desarmados por medio del canto. Un ejemplo son los cantos curativos, que no solo van a cantar a las personas sino también a la naturaleza. En el caso del canto del ají picante (Sherzer, 1992, p. 166) se canta algo así:

El especialista está llamando.

Está llamando a las montañas

Está llamando a los espíritus.

Nele Pinaisepa Nele (ají picante).

Ulu Sankwali Nele (ají sankwa).

Ulu Tipyana Nele (ají tostado).

Ulu Opirpa Nele (Ají molido).

Upikkwa Nele (Ají bien molido).

Alakkwa Nele (ají casi molido).

En el caso de los cantos curativos, Bernal Díaz identifica los siguientes:

1. Sia Igar (Canto al cacao y el rescate del alma)
2. Gabur Igar (Canto al Ají Conguito y el proceso de rescate del alma)
3. Burua Igar (Canto contra la epilepsia)
4. Sergan Igar (Canto contra los malos sueños)
5. Sabdur Igar (Canto a la Jagua y prevención de las enfermedades)
6. Nia Igar (Canto contra la locura y revitalización del cuerpo y del alma)
7. Akuanusa Igar (Canto a la piedra “preciosa” y revitalización de la vida)
8. Gurgin Igar (Canto para desarrollar la capacidad de la inteligencia y/o canto para aliviar dolor de cabeza)
9. Muu Igar (Canto contra el parto difícil y/o canto a la vida)
10. Masar Igar (Canto funerario y/o canto al comportamiento humano)
11. Gammu Igar (Canto para la flauta dulce)
12. Naibe Igar (Canto contra el veneno de la serpiente).
13. Absogued Igar (canto contra las epidemias en una comunidad).

Otros tipos de igargan que se efectúan en las comunidades como los dodoged (juegos de entretenimientos) en las comunidades especialmente cuando se hace las ceremonias de las chichas fuertes o innagan, sólo mencionamos algunas de ellas:

1. Uiboged Igar (Canto para no emborracharse)
2. Disla Igar (Canto a las tijeras)

3. Esuar gaed igar (Canto al arpón)
4. Buibu Igar (Secreto para tomar la chicha en la coladora)

En este sentido, el canto articula al mundo substancial y al mundo espiritual. “De esta manera, podemos señalar que el marco teórico kuna parte del Bab Igar (Tratados Kunas), y se ramifica en la historia de Napguana (Madre Tierra) desde su creación, desde que aparecieron todos los seres vivos; el burwa (viento), el dii (agua), el soo (fuego), los sapiwalamar (plantas) y los inmar durgan (animales); desde los primeros hombres que comenzaron a cuidar la naturaleza; desde la primera comunidad que aprendió la ética y la moral; desde la Tierra y también desde la muerte.” (Green;2002:76). Por consiguiente, la memoria histórica kuna emana desde la memoria colectiva de los ancianos y ancianas, base fundamental para reconstruir el pasado, el presente y el futuro del kuna, transmitida de generación a generación, para fortalecer la cultura e identidad. Es decir, el fundamento teórico kuna es vivo, presente, dinámico y práctico entre la relación con la Madre Tierra y el ser humano (Castillo, 2005, p. 2).

En este sentido, sin la expresión oral (el canto), la vivencialidad de los relatos guna, no tendría el mismo énfasis en lo colectivo, es decir, es el canto, el que los convierte y vivencia como una expresión relevante de la vida social de los guna.

3.3.1 Canto y funeral en Tupile

La vida y la muerte, en los territorios insulares, se manifiestan de formas muy particulares (aislamiento), en este sentido, considero, que uno de los elementos que esta investigación puede aportar de forma más concreta, está entrelazado con la experiencia sensible que, en mi caso, se vincula con destacar los elementos que dieron forma a mi experiencia en el territorio guna. En este sentido, el viaje entre las islas y al continente, se entrelaza también con la cotidianidad de la nación guna, es decir, el viaje en el mar es uno de los elementos más destacados para entender la vida de esta comunidad, pues es una constante. Es una parte, que en este caso, yo como investigadora, destaco como esencia de mi experiencia, pues es por medio de éste que pude vivenciar y rescatar elementos estructurantes de la vida de los gunas.

Cuando me encontré mi transporte hacia Tupile me sorprendí, serían tres horas en un cayuco muy pequeño, a través del mar. El dueño del cayuco otros dos gunas iban de pie y con los brazos cruzados. Era impresionante el paisaje, del mar brotaban pequeñas islas. Después de dos horas,

llegamos a Tupile, en realidad la comunidad se llama Dubbir Tupile, que significa isla, sin embargo con la llegada de Gassó, se le adjudicó el prefijo San Ignacio, para que tuviera un nombre de santo.

Al desembarcar, SENAFRONT me pidió identificación y las cartas del Congreso General Guna para poder pasar, sin embargo, había gente de la comunidad que me pedía que fuera primero en dónde se encontraba el saila, el jefe de la comunidad, pero SENAFRONT me presionó, así que me dirigí primero con ellos y después con el saila local. Tiempo después me enteré que en esa comunidad tenían una relación aún más restringida con los miembros de SENAFRONT, incluso podría decir que de las comunidades que visité, Tupile es la más cohesionada y la que se conserva más apegada a sus reglas y tradiciones y la entrada de extranjeros se encuentra más controlada. Otra de las cosas que contribuyó a mi confusión fue la teatralización de la revolución guna, para la que varios días antes de que llegue el día 25 de Febrero, se organiza un Consejo de festejos, ahí se reparten los papeles que van a representar las personas de la comunidad.

La teatralización tiene su clímax el día 25, pero desde antes ya están desempeñando su papel. Cuando entré a la isla, un grupo de gunas, vestidos de militares cuestionaron mi llegada, me rodearon y uno de ellos me dijo que era el comandante en jefe, el saila sólo miraba sentado en un banco de piedra en el muelle. El comandante en jefe me llevó al lugar en el que tenía previsto quedarme, era un hotel muy pequeño, sin embargo, al llegar me dijo que tenía programadas visitas y no podría hospedarme en ese lugar. El comandante me dijo que si no encontraba otro sitio podía quedarme en su casa. Hasta ese momento no entendía nada, ¿Por qué había un comandante guiándome por toda la isla? ¿Me iba a quedar en su casa? Al llegar a su casa y presentarme con su esposa Etzel y sus tres hijos, noté las risas por la representación del personaje, se aclararon mis dudas y me reí un poco. La choza estaba hecha de caña brava. Los terrenos en los que vive cada familia, se heredan por parte de la mujer. La casa en la que vivía Etzel con Laurino era de la familia de ella. Laurino en realidad nació ahí, pero se crió en la Ciudad de Panamá, de niño, iba de visita a la Comarca de vez en cuando, pero a los 16 aprendió dulegaya (lengua guna) y regresó a vivir a la comarca. Ahora vive con Etzel, una mujer guna que vive de hacer molas y winnis (pulseras).

Al día siguiente me entrevisté con el saila de la comunidad, necesité el apoyo de Laurino para poder entenderme con él (pues el saila era monolingüe), fui a la Casa del Congreso -una choza a mitad de la isla- al entrar dos mujeres me recibieron con un vaso de *madun* (*bebida a base de plátano*). El Congreso es una especie de iglesia, está construida de caña brava, tiene dos entradas a los extremos, tal como en la Iglesia, las entradas tienen un camino que van directo al centro y en

lugar de altar hay tres o cuatro hamacas amarradas a un palo de madera. Frente a las hamacas hay una mesa con tres sillas para el *argar*, (vocero de la comunidad) y otros sailas. Todo está en silencio al entrar, cuando no hay sesión del Congreso, la gente encuentra ahí, un momento de relajación.

Al llegar con el saila, le enseñé la carta de autorización del Congreso, fue hasta ese momento que identifiqué cuál era la diferencia entre el Congreso General Guna y La Casa del Congreso (la casa del congreso sólo funciona a nivel local, es decir, todas las islas tienen una casa del congreso que atiende los asuntos comunitarios, mientras que el Congreso General Guna es el órgano político administrativo que organiza los trámites). Le dije que mi investigación abarcaba aspectos culturales de la Comarca y había ido a Tupile a investigar más sobre el ejercicio del proyecto de educación bilingüe intercultural, que según sabía había nacido allí, me dio la bienvenida y me cose encarga de los asuntos de las 49 comunidades, con sede en cada una de ellas. El saila, comentó que le hubiera gustado recibirme formalmente en alguna sesión de la Casa del Congreso, sin embargo, estaban de luto, habían fallecido tres personas de la comunidad que se encontraban vacacionando en la Ciudad de Panamá, una de ellas, la más joven, había tenido un accidente que tuvo que ver con su falta de familiaridad con la dinámica citadina.

Después de la charla con el saila, fui a dar una vuelta por la isla. A lo lejos escuché algo que no logré distinguir bien, eran murmullos de mujeres pero combinados con una especie de ritmo común. Tardé un poco en darme cuenta que en realidad era llanto. El llanto provenía de una casa. Cuando me asomé, vi a varias mujeres con el muswe (pañuelo) puesto hasta la nariz, mientras parecían moverse todas hacia un lado y luego hacia otro, de forma rítmica. Era un funeral. Cuando hay una muerte en la comunidad, un grupo de hombres construyen una choza para velar el cuerpo, las mujeres preparan alimentos para todos, normalmente hacen arroz y lentejas para repartir pues es lo más barato. Antes de cantarle al cuerpo, las mujeres lo bañan con hierbas aromáticas y medicinales, después le ponen, en el caso de las mujeres el muswe, saburete y mola para ponerla en la caja funeraria. Esta caja también está forrada con las telas del saburete que son las telas coloridas que usan las mujeres en Guna Yala. Además de cuidar la vestimenta, hay otro momento de preparación muy importante para el camino de la burba (alma). Este momento tiene que ver con revisar el carácter e historia de la persona recién fallecida, de eso dependerán los elementos y cantos que la acompañen en el funeral. Los elementos tienen que ver con lo que el espíritu va a necesitar para transitar por el río del cielo hasta llegar con Baba y nana. Para poder llegar hasta ese punto, va a tener que transitar por diferentes niveles, y estos niveles serán más complicados si la

persona en vida tuvo conductas imperfectas. Entre estos niveles, también está el *orpatte ikar* (elevador dorado) que va a ayudar a facilitar el paso.

Imagen 10



Nota. Ritual de siembra de cuerpo. Guna Yala, 2015. Fotografía propia.

Durante el velorio, un *nele* (médico o terapeuta) realiza el canto funerario *masar igar* (*camino de la caña de bambú*), que va a ser fundamental para mostrarle al espíritu que se acaba de desprender del cuerpo, hacia el lugar *paba y nana*. Hay 12 versiones de *masar igar* que son cantados de acuerdo a las características de la persona fallecida, entre ellas el sexo y su status. El *nele* también quema cacao y otras hierbas y se sienta a los pies del cuerpo. El canto tiene una duración de 30 horas aproximadamente y puede decir algo como lo siguiente: “Se escuchará multitud de voces,

de canto, de música, es Olotatanigunigar, armonía de tolo, supe, koke, kuli, ted, nono, etc. Multitud que oscila, danza, semejando a una nube de garzas, oscilando sobre el mar” (Brown, 1996, como se citó en Bartolomé y Barabás, 1998, p. 166).

Algunas mujeres le acercan al *nele*, bebidas y alimentos porque no puede interrumpir el canto durante mucho tiempo. La presencia del tabaco, mientras canta lo llevan al momento de transición hacia ese otro lugar en guía con su voz (canto) al espíritu. El cuerpo que se encuentra libre en alguna superficie plana, durante el velorio, debe llevar consigo dos pequeños cayucos de madera, uno para poder atravesar el mar en su tránsito al mundo de los muertos y el otro para poder navegar estando allí, también lleva una cuerda que pueda ser de utilidad en su viaje. En el caso de las mujeres, además de los cayucos, llevan, como habíamos mencionado, todos los elementos de su vestimenta tradicional.

Imagen 11



Nota. Mujeres gunas en siembra de cuerpo. Guna Yala, 2015. Fotografía propia.

En lengua guna, no existe la palabra entierro, se usa la palabra *diged* en su lugar, que significa siembra. La siembra del cuerpo se realiza del lado del continente (imagen 10), así que los seres

queridos, atraviesan el mar con sus cayucos para continuar con el ritual. Cuando llegan al espacio continental, están las chozas para sembrar los cuerpos, dos hombres voluntarios cavan un hoyo profundo, siembran el cuerpo, lo tapan y después se bañan en el río, –nadie más puede bañarse en el río ese día– de esa forma se lavan la energía que pudo haberles transmitido el cuerpo. Después de bañarse en el río, regresan y se comen un pollo cada uno encima del cuerpo que acaban de sembrar (sepultar), lo acompañan con plátano hervido y sal. El pollo simboliza el agradecimiento de la persona que falleció. Después de comerse el pollo, se le avienta carbón al cuerpo, y eso quiere decir que ya despertó en su otra vida. Las mujeres preparan con anterioridad algunos alimentos para compartir. Se quedan familiares y amigos compartiendo chicha de cacao con plátano, hasta el atardecer. Todos regresan a sus casas antes de que oscurezca.

Este es el escenario en el que en el ocaso del día, se da por terminado el ciclo de vida de un miembro de la comunidad al que se le acompaña con el canto, cerrando así el ciclo de esta persona en compañía de sus seres queridos. Es así que en la muerte se da también, por afirmado el ser guna, ser insular que en sus prácticas, incluso mortuorias, se acompaña de lo colectivo y que al cierre de esta ceremonia, se entiende como parte nuevamente de la isla (siembra de cuerpo).

Ustupu tiene la ventaja de ser una isla que ha jugado un papel primario en la historia de la revolución guna. De esa comunidad salió uno de los líderes más importantes, Nele Kantule. Lo que llama la atención al llegar a Ustupu es la enorme plaza común que hay. Un gran kiosco muy cerca del muelle da la bienvenida a habitantes de la comunidad, comerciantes colombianos y turistas. Según datos recabados en la comunidad, Ustupu tiene cerca de 9000 habitantes, de los cuales un 70% reside en la ciudad de Panamá, por el movimiento constante. Ustupu es una comunidad que comparte territorio con Oggobsucun (isla coco), que es otra comunidad de Guna Yala. Separadas por un puente, las dos islas han tenido una disputa histórica por la revolución guna.

Quizá Ustupu fue la isla que visité en donde la gente era más abierta. El sistema de relaciones sociales se encuentra definido por su actividad comercial. Al llegar a Ustupu me recibió Kawiguinya, un joven comerciante con el que un artesano que conocí en Tupile me puso en contacto. Al llegar, le conté que era mexicana y su bienvenida fue efusiva, después supe que al ser una isla importante en términos de su actividad política, la llegada de extranjeros era bien recibida, incluso en la entrada de la isla, había un mural, pintado a un lado de la cooperativa más importante de Ustupu, *Yarsuisuit*, (fundada por militantes pertenecientes Movimiento de la juventud guna en

los años ochenta) que no era más que un mensaje de bienvenida a los hermanos de otras culturas. Kawiguinya nos guió hasta su casa, se entraba por una tienda, fue ahí cuando me di cuenta que Kawiguinya tenía condiciones económicas excepcionales en la comunidad. En la puerta de la tienda se encontraba su papá Chiari y varios de sus amigos. La casa tenía una estructura muy rara, después supe que era muy difícil construir una casa de concreto ahí, no sólo porque el clima genera que los materiales se desgasten más rápido, sino por la dificultad que representa llevar los materiales hasta ahí. Así que la casa estaba partida en dos por un patio enorme, por un lado, estaba la tienda, la cocina estaba en el patio y los cuartos se encontraban después, no había puerta ni en los cuartos ni en el baño, sólo dos hamacas de un lado y una cama matrimonial del otro.

Kawi les cobraba 25 centavos por conectarlo a la electricidad. Todas las casas tienen celdas solares pero estas celdas no tienen la capacidad de aguantar grandes cargas eléctricas. Kawiguinya tenía un motor que generaba electricidad a partir de gas y agua, comentó que lo había comprado con los ahorros de un trabajo que tuvo en la ciudad. La familia Chiari se mantenía de la tienda que no sólo vendía insumos alimenticios, también vendían copias. El señor Chiari además hacía un servicio para el Tribunal Electoral de Panamá, en el que según entendí, estaba “ridículamente jubilado” pues después de trabajar más de 30 años para ellos, le daban 300 dólares mensuales para su manutención. Él asesoraba a la comunidad en asuntos que tuvieran que ver con documentos estatales (sobre todo a aquellos que vivían también en la ciudad) como en actas de nacimiento, pagos de impuestos, recibos, etc.

Al día siguiente me fui a presentar con el *saila* que asumí que me tenía que presentar, es decir, el primero que vi al llegar. Le mostré el documento que me respaldaba para hacer labores de investigación. Al igual que el *saila* de Ustupu, no le dio importancia al documento.

Hasta ese momento me di cuenta que Ustupu era una isla compleja, no sólo porque eran “dos islas en una” sino por la cantidad de iglesias (poner cuantas iglesias)⁵³ que existían allí. En ese momento desconocía también la cantidad de *sailas* que la dirigían.

Desde mi llegada me quedó claro que no tendría que asistir al módulo de SENAFRONT a presentar mis documentos, pues la isla estaba tomada por el “otro SENAFRONT”, es decir, por los jóvenes que asumieron el personaje de la policía panameña en la teatralización de la revolución guna. Éstos, de manera muy firme, revisaron mis documentos en el marco de la teatralización. Me

⁵³ En la actualidad, hay muchas iglesias evangelistas que todavía prohíben a las mujeres usar su vestimenta tradicional.

dieron un papel que comprobaba que había entrado a la isla, me dijeron que no lo perdiera pues algunas veces durante mi estadía en la isla me lo podían pedir y si no lo tenía habría un problema.

Ustupu era una isla más grande, en la que los habitantes estaban más acostumbrados a mantener relaciones sociales con extranjeros que iban a ver los festejos de la revolución. Recibían a tanta gente para los festejos, que ese momento se volvía crucial para generar relaciones y contactos (con ONGS, asociaciones, etc.).

En la noche, la casa de Chiari era un punto de reunión. (Kawi tenía una televisión vieja que podía darse el lujo de usar unas tres horas al día), así fue como conocí a quien sería mi guía e interprete durante mi estancia en la isla: Sr. Jones.

Mi condición de mujer en Ustupu, generó que todos y todas me trataran con mucho respeto. A comparación de otras islas, Ustupu no tenía una regulación tan estricta con el tema de las bebidas alcohólicas, por ejemplo, en Tupile el consumo de bebidas alcohólicas se sancionaba con 100 dólares, esto quería decir que, si alguien quería beber, lo podía hacer de manera individual, dentro de su casa, pero si el ruido llegaba a casa de los vecinos, se imponía la multa. Había pequeños grupos que se formaban en las noches por los pasillos de la isla.

Kawiguinya venía de una familia de *inna duledi* (curanderos). Su bisuabuelo y su abuelo lo eran, sin embargo, su padre no lo fue, por lo consiguiente Kawiguinya tampoco. Él decía que la tradición se había roto porque es un saber que se les transmite a los hijos. Fue así como me encontré con una de las crisis más fuertes en Ustupu. Ya no se transmitían como antes los saberes porque los hijos ya no podían o no querían aprender. Lanzados hacia la educación superior en la Ciudad o al mercado laboral por la condición marginal en la que se encuentra la isla, muchos de los jóvenes que podrían aprender estos saberes se encontraban ausentes. Esta crisis por supuesto generaba necesidades y una de las necesidades principales era recuperarlos urgentemente, ejercicios que muchos gunas como Aiban Wagua o Jesús Smith Kantule habían recogido. El problema de la transmisión de los saberes no era el hecho de transmitirlos y ya, sino todas las significaciones cotidianas que implica este proceso. Para muchos jóvenes e incluso adultos, los mitos de creación, las historias que canta el saila, por ejemplo sobre Ibeler⁵⁴ ya no les generaban

⁵⁴ Uno de los mitos que inspiraron el levantamiento guna en 1925, narra la historia de Ibeler, un hombre que un Dios mandó para luchar contra los primeros seres que habitaban el mundo pues se habían corrompido.

identidad, por lo que asumían que el peso del congreso local era más a nivel simbólico que a nivel real.

En la entrevista al saila más viejo Tomás de León, me di cuenta que no sólo se le llama *saila* a quien realiza los cantos, -a él específicamente se le llama *avisua*- se le designa *saila* a quien ya alcanzó un nivel de sabiduría con respecto a la historia guna. Por lo que hay un *saila* que se acuesta en la hamaca a cantar en forma de metáfora los mitos del pueblo, por lo regular hay uno o dos *sailas* sentados a su lado, acompañando el canto con algunas respuestas breves. Esta sesión en Ustupu se celebraba dos veces a la semana, sin embargo, otras tres sesiones no incluían canto, incluían una forma asamblearia para tratar los temas más urgentes de la comunidad con otro tipo de *saila*, que evaluaba los problemas y al final de la sesión del congreso da consejos para resolverlos.

El Sr. Jones en una de sus tantas guías me llevó a conocer a la familia Kantule, ahí vivía la nieta de Nele Kantule, el líder más importante de Ustupu que fuera participante en el levantamiento de la revolución guna. La nieta de Nele Kantule, Domitila de León, estaba casada con un *saila* de Oggobsucun, Fernando Fernández. El hecho de que en Oggobsucun no compartiera los festejos de la revolución guna generaba cierta tensión entre ellos, pero unían esfuerzos pues tenían 4 nietos que cuidar, los padres estaban en la ciudad.

Dos días antes a la celebración final de la revolución, se teatralizan los sucesos que la generaron. Me di cuenta que en Ustupu la teatralización tiene un foco de atención excepcional. La cubren medios de comunicación internacionales y van dirigentes de otros pueblos indígenas de América. La teatralización es interesante por el contenido histórico: la intervención de los estadounidenses en las islas que posteriormente generó una demanda de seguridad por parte de los gunas al Estado panameño y que terminó en un abuso por parte de la policía panameña en las islas, concluyendo con el levantamiento indígena que generó un reconocimiento constitucional a partir de ahí.

El 25 de febrero, a las 5 am un joven pasó gritando que todos nos levantáramos pues era el día en que se había conspirado el levantamiento Guna. Me vestí de *mola* y *saburete* y me acerque a la casa de la familia Kantule para asistir al desfile. Ese día la comunidad se viste de rojo. Desfila toda la isla, incluyendo a los invitados extranjeros. Es sorprendente que toda la comunidad se una a la celebración. Nadie queda fuera. En la casa de la chicha, la bebida de caña se había fermentado durante dos semanas. Las abuelas y los abuelos brindan a los jóvenes esta bebida mediante un

ritual. El baile y la totuma en mano invitan a que la tradición no se olvide, invitan a recordar vívidamente el festejo del momento revolucionario. La ruptura de lo cotidiano se hace presente con una fiesta a la que todos asisten. Sin embargo, es un reto para las comunidades retomar los fundamentos de lo que generó el golpe revolucionario, el descontento y el peligro. Un peligro que quizá esté más latente ahora es el de las empresas que se acercan a las islas a través del turismo. Al respecto Pereiro (2012) recapitula:

Los kunas han denunciado y denuncian los abusos de algunas empresas turísticas transnacionales en sus deseos y apetitos voraces de turistificar todo siguiendo modelos neoliberales y neocoloniales. Al mismo tiempo, los kunas han observado y criticado el apoyo de algunas instituciones a esas empresas transnacionales. De esta forma, el turismo representa para los kunas una arena de lucha por el reconocimiento de sus derechos sobre el territorio y la identificación colectiva. Después de permitir a los extranjeros ejercer el turismo, los kunas se han apropiado progresivamente del mismo hasta hacerlo suyo, auto-organizarse y afirmar a través de él su identidad étnica en la reconstrucción de su diferencia y diversidad cultural. Pero ello no significa que no haya conflictos y tensiones entre las diversidades kunas. A lo largo de nuestro informe hemos puesto de relieve la tensión interna kuna entre lo que podríamos denominar la nostalgia del pasado y la nostalgia del futuro. Esta última se ha plasmado en un deseo actual de desarrollo turístico, modernidad y cambio. Pero esas dos nostalgias no siempre son dicotómicas sino que son posicionales y procesuales, por ello en algunas perspectivas y prácticas son articuladas e integradas, utilizando el pasado para su adaptación y actualización diferencial en el presente (Pereiro, p. 387).

Es así que, durante ese día de celebración, se busca reafirmar el sentido identitario, que dicho sea de paso, se afirma con la distribución e ingesta de la chicha, bebida alcohólica, que no solo es permitida sino celebrada como momento identitario y de amalgama cultural, en el que se celebra el ser guna, a la par de su carácter guerrero frente al estado, es un espacio de confluencia y de afirmación identitaria, de afirmación pero sobre todo de celebración. El canto, durante este día especial es una constante, en el que la participación de sus miembros, incorpora y da sentido a este momento festivo. Así, el canto forma parte de un escenario profano de celebración y de goce, motivo por el cual en la Inna nega, las mujeres reparten la chicha y la embriaguez pasa de la prohibición a la aceptación, durante ese día especial, en donde, como se dijo antes, la identidad es celebrada y socializada.

CONCLUSIONES

El mar, para los gunas, está asociado con la figura de la abuela (*muu*), mientras que la tierra con la figura de la madre (*napguana*). El mar y la tierra forman parte del territorio y las prácticas territoriales de la comunidad. El mar como tránsito y espacio en el que viven seres fundamentales para la reproducción de la vida en colectiva. No se puede entender *guna yala* sin el mar, así como tampoco puede entenderse en ausencia del territorio y de todas las relaciones que lo configuran. En este sentido, su identidad queda afianzada en el carácter insular que perfila su cultura y prácticas.

Durante la presente investigación, se ha hilado, por un lado, la condición de Panamá como región *sui generis*, que ante su condición ístmica se vio intervenida de manera constante por los imperialismos, poniendo en jaque, así, su identidad y su consolidación como estado nación. Por otro lado, la discusión nos lleva a problematizar el papel de los Estados nación hacia las comunidades indígenas y en este sentido la comarca de la nación *guna* se ha construido de una forma compleja y haciendo uso de alianzas extranjeras (ONGs, cooperaciones internacionales, asociaciones religiosas y civiles, etc.) que a su vez han sido funcionales en el posicionamiento hacia el estado. Y finalmente, el proceso de asimilación indígena que ha cuestionado en diferentes momentos a la organización política de la comunidad *guna*, tal es el caso de su proceso ritual, que es parte medular de su identidad y su práctica territorial.

En el capítulo 1, abordamos de forma procesual, la compleja construcción de Panamá como un espacio diferenciado del resto de la región latinoamericana. Esto se explica desde el lugar que ha ocupado en la región centroamericana, que a su vez ha sido difícil de conceptualizar pues normalmente se tiende a la generalización. La identidad centroamericana, a contracorriente de lo que se ha manejado en algunos textos de historia⁵⁵, se encuentra fragmentada y bajo movilidad constante, esta fragmentación identitaria, corresponde a la división territorial. Desde tiempos muy tempranos, los conquistadores buscaron posicionarse geopolíticamente, de forma que la región quedó dividida en pequeños territorios. Es así, como quedaba dividido el poder entre las diferentes potencias que se disputaban un territorio desde el cuál posicionarse en el naciente mercado mundial. España, Inglaterra, Francia y Holanda, fueron en un primer momento las naciones

⁵⁵ Para algunos historiadores como Rodolfo Pastor en “Historia mínima de Centroamérica”, esta región se vio unificada por su actividad militante y por tanto, quedan fuera países como Panamá, que no tuvo un proceso de guerrilla tan activa como Nicaragua o El Salvador.

interesadas en este espacio geográfico. Las Antillas, por su parte, eran también estos territorios por medio de los cuales estos estados imperialistas podían abrirse camino a la región.

Es así, que en el primer capítulo se revisó el caso de Centroamérica como puente y como istmo. El interés exterior radicaba en su potencial vínculo de las dos Américas, pero también su potencial como amalgama para los dos océanos. Este último, sería el destino más claro que cumpliría la región.

La geopolítica de este espacio, dio un giro cuando se abrió la posibilidad de un canal interoceánico. Los territorios de Nicaragua y Costa Rica se habían propuesto como candidatos. Para ese momento, los Estados Unidos ya habían invertido en el ferrocarril transístmico en Panamá, lo que colocó a esta última región como la candidata principal. El ferrocarril recorría un trayecto del atlántico al pacífico y viceversa. Fue hasta la firma del tratado Hay-Bunau Varilla que los Estados Unidos llegaron a Panamá para construir el canal interoceánico. Este evento no sería la primera intervención estadounidense en la región pero sí sería una plataforma para permanecer un largo período de tiempo (más de 100 años). En este escenario, fue a través de La doctrina Monroe y la política del destino manifiesto que se justificó su presencia.

La construcción estadounidense del canal interoceánico, generó en Panamá una forma muy particular de relacionarse con su actividad económica, política y social. La forma de vida estadounidense fue permeando los modos de ser y estar en esta región en la que el hombre blanco se constituyó como la forma correcta de vivir, pero sobre todo de concebir el desarrollo y la cultura, en buena medida en negación de la identidad propia (*the american way of life*), así el proyecto blanqueador, tuvo como uno de los efectos principales, el intento de homogeneización de quienes habitaban el territorio, es decir, se marginaron a las comunidades indígenas del proyecto de nación, y en algunos casos, incluso, se desarrollaron políticas hostiles que buscaban terminar con sus manifestaciones culturales y particulares formas de vida. Es en este sentido, que las prácticas rituales y ceremoniales se erigen como una trinchera válida de resistencia en la medida en que permiten la reafirmación comunitaria y la perpetuación del rito y la tradición.

El proyecto de la nación panameña fue caminando de la mano de nuevas formas de acumulación de capital en las que Estados Unidos cumplió un papel central, tal es el caso de la United Fruit Company, que llevó a Panamá y a Centroamérica la emulación de la forma de vida que tenían en su país de origen. Esta, incluía prácticas racistas y extractivistas hacia la población originaria. A este proceso, David Harvey le llamó acumulación por desposesión, y encuentra su

principal fuente de recursos en territorios que los pueblos originarios se han dedicado a cuidar durante su estancia en esos lugares.

Panamá es un país al que se le ha denominado transitista, por la cualidad que guarda al ser un país de tránsito, de mercancías y de personas. Es así como se ha mostrado un proceso de desarrollo económico desigual en su interior. La franja canalera ha sido el área con mayor desarrollo económico, por lo tanto, los territorios y comunidades alejadas de este centro económico tuvieron que articularse en torno a este para poder tener un pase a un mejor nivel de vida. Los que quedaron fuera de esta zona geográfica, quedaron marginados del proyecto del Estado, por un lado, y por otro lado, esta marginación generó cierta libertad para que las comunidades pudieran ir definiendo su territorio sin la mirada constante del Estado.

Por lo anterior y como parte del proceso de las políticas de asimilación indígena, uno de los momentos más importantes de conquista indígena en la región fue el reconocimiento de la comarca Tulenega –de la población guna- como territorio autónomo. Tiempo después, este proceso iba a servir de antecedente para el reconocimiento de las demás comarcas. Después de la década de los 80 del siglo XX, el gobierno panameño creó varias leyes encaminadas a proteger los territorios indígenas de la región. Fue así como la comunidad guna que habita en las islas del caribe panameño, tuvo acceso al reconocimiento de su territorio como comarca, configurándose así como Guna Yala.

En este escenario, es importante ubicar que Estados Unidos, pese a haber renunciado a operar el canal de Panamá, sigue manteniendo presencia en la región y su herencia más importante fue la de erigir un modo de vida blanco que terminó por racializar y marginar a las comunidades indígenas y afrodescendientes. Es en esta coyuntura, que la nación guna, dividida en realidad por la separación de Panamá y Colombia, se abre camino, conquistando una serie de derechos territoriales mediante una forma estratégica de hacer política. Esta conquista no fue cosa fácil, pues se necesitó un importante nivel de organización y es esta organización, la que descansa en la estructura funcional que los gunas mantienen en su vida cotidiana, y que de buena forma se manifestó en febrero de 1925 con el estallido de la revolución dule, durante la que mantuvieron alianzas estratégicas con el extranjero, especialmente con Estados Unidos. El móvil de este levantamiento estuvo ligado al sentido de arraigo que los neles (sabios) comunicaban de manera constante al resto de la comunidad. Y aunque la comunidad no volvió a tener un levantamiento armado de esa envergadura, ese momento histórico, sigue sirviendo de referente para la lucha

actual que, aunque bien, no ha hecho manifiesto el uso de las armas, sigue recurriendo a esos símbolos, que en su narración, empapan a la comunidad de un sentido de pertenencia.

Es así como en el capítulo 2, nos enfocamos propiamente en la estructura de la nación guna, haciendo énfasis en primer lugar, en su estructura organizativa. Se señaló que los dos organismos sobre los cuales descansan los asuntos generales de la comunidad es el Congreso General Guna y el Congreso General de la Cultura. El Congreso General Guna es quien se encarga de todos los asuntos administrativos de la comunidad y cuenta con su sede en la ciudad de Panamá, mientras que el Congreso General de la Cultura se encarga de mantener un vínculo profundo con la cosmovisión y con la promoción de esta en la vida cotidiana del pueblo. Es justo en este propósito que entra la labor de los Saglagan (sailas de la comunidad) al difundir la historia por medio de la palabra ritualizada durante las sesiones del Congreso General Guna, pero también durante las sesiones de los congresos locales que están establecidos en cada una de las 49 comunidades de la comarca.

La casa del congreso representa el momento organizativo por excelencia de la vida cotidiana, pues en este, durante las mañanas y las tardes, el Saila o los sailas le comunican al pueblo los asuntos concernientes a la comunidad, al territorio y a su relación con el Estado. También es espacio de organización de las festividades y de la gestión económica de cada isla. Por tanto, es en estos momentos de participación en donde la comunidad lleva a cabo un ejercicio autonómico, y si dicho ejercicio no se lleva a cabo, su forma de organización a posteriori puede verse afectada, ya que es este momento en el que el sentido comunitario y de participación tiene que concretizarse. En ese sentido, esta investigación destaca la importancia de los congresos locales como una semilla fundamental en la germinación de proyectos más amplios como el del Congreso General Guna y el Congreso General de la Cultura, pues es justo ahí donde descansa el ejercicio cotidiano de lo político y no solo en los grandes eventos en los que se aglutinan amplios sectores de la sociedad guna.

Es así como también en este capítulo se revisó la diferencia entre la política y lo político, pues para los fines de nuestra investigación era fundamental mostrar que el ejercicio político para la comunidad guna es cotidiano y que no necesariamente sucede a través de un levantamiento armado o en la representación guna ante el estado, sucede a través del ejercicio de las prácticas culturales que reproducen las comunidades. En ese sentido, la separación entre el Congreso General Guna y el Congreso General de la Cultura ha sido resultado de la desconexión de la

actividad cultural como una actividad política. Como mencionamos, la política ha sido por excelencia, una actividad que se manifiesta en el espacio de lo público, mientras que lo político es la capacidad de decidir sobre la vida en colectivo, lo político estaría presente en el ejercicio de la vida cotidiana. En el marco del neoliberalismo, los estados nación han optado por invisibilizar que en las experiencias privadas o comunitarias está en juego una organización política. Las autoridades gunas, por su parte, también han recibido críticas internas sobre la separación de los dos congresos, que van encaminadas a señalar que no se asume a la cultura como una actividad organizativa de la vida comunitaria, sin embargo, y pese a esta separación, el eje articulador de la actividad política en las islas, es, sin duda, el momento asambleario de la casa del congreso. Es decir, pese al discurso racionalista del Estado que asume que la política solo emana de él, por un lado, y pese a la separación de los dos órganos que organizan la vida guna en cultura y política, por el otro, lo que va a dotar del sentido de arraigo y cohesión a la comunidad, va a ser el ejercicio ritual que se lleva a cabo en la vida cotidiana y no solo el aparato de representación estatal.

También se abordó que es justo este ejercicio cotidiano de lo político, lo que dota a la comunidad de autonomía frente al Estado. Y siguiendo este camino, la comunidad guna ha generado lazos políticos al exterior con lo que ha reforzado y validado su crítica al estado panameño. Varios autores, entre ellos James Howe y Mónica Martínez Mauri, han estudiado los vínculos estratégicos del pueblo guna con el exterior, desde su vínculo con Richard O. Marsh a principios del siglo XX, hasta las relaciones que mantienen con ONG's, asociaciones y cooperaciones internacionales. También cabe decir que la apertura que mantiene en la actualidad el pueblo guna hacia académicos e investigadores es parte de la construcción de este sistema de alianzas. Durante la pandemia esta comunidad ha buscado proyectarse de diferentes maneras a través de los medios de comunicación, especialmente el internet. Es quizá una forma de seguir manteniendo alianzas fuera del Estado panameño que apoyen su forma de vida y resistencia territorial.

La relación con el Estado, ha tenido que estar mediada en muchos sentidos por terceros, sin embargo, es una relación que pasa más en el ámbito formal y de la política que en el ámbito de lo económico, por ejemplo, el cargo de gobernador de la comarca Guna Yala, que actualmente ocupa Alexis Alvarado, fue ideado por el Estado pero no tiene mayor injerencia en la vida de la comunidad, con lo que se pone de manifiesto que lo que prima al interior de las comunidades son sus criterios organizativos propios.

La dualidad entre el tejido de alianzas que mantiene el pueblo guna con el exterior y por el otro, la construcción de su autonomía, los ha llevado a mantener una relación autogestiva con su entorno, desde hace mucho tiempo. Al final del capítulo 2 caracterizamos esa relación como de resistencia e integración. Generan prácticas de resistencia al sistema económico preponderante por medio de la producción autogestionada, y por el otro, se integran a la dinámica económica a través del mercado. Las prácticas de producción autogestivas, sin embargo, están en crisis y se han visto desplazadas por la que ahora es la principal actividad económica de los gunas: el turismo. Y como vimos, uno de los problemas de esta actividad es que tiende a folclorizar las actividades y manifestaciones políticas y culturales de la comunidad.

Es importante tener en cuenta el trabajo etnográfico y de campo, realizado en las islas de Tupile y Ustupu, para mostrar, por un lado, la complejidad que encierra el aislamiento guna y por el otro, los elementos que tejen el vínculo de la comunidad con su historia y su territorio, entre ellos el ritual. Y dentro de estos rituales se centró especial atención en el canto, que como mencionamos, va a ser un elemento aglutinante pues exige el conocimiento de la cosmovisión guna, pero además exige el reordenamiento de ese conocimiento para traducirlo en forma de mensaje a la comunidad.

La llegada a las islas por medio de avioneta y cayuco, me reveló lo difícil que es la vida y la reproducción social en un espacio insular y lo particular de sus especificidades culturales en función de su territorio. Por otro lado, me percaté de que las prácticas rituales guardan un vínculo profundo con el territorio, ya sea a nivel simbólico o a nivel concreto. El ritual de las comunidades indígenas en Panamá, incluyendo al que practica el pueblo guna ha sido visto por un Estado que partía de la premisa de la modernización y el desarrollo y en ese proyecto, no cabían las prácticas de las comunidades originarias. Es así como en la investigación se realizó una historización de las perspectivas del ritual en Panamá, desde la visión positivista, pasando por la evangelización y su intento de “corregir las prácticas salvajes” hasta el momento de la integración y la concepción de un estado pluricultural. Esta historización va de la mano del proceso de asimilación indígena que se mostró en el capítulo 2, solo que en este último se construyó desde lo que se percibió como políticas de Estado hacia las comunidades indígenas.

De entrada, fue muy importante ubicar al ritual en la actualidad, como una práctica que se ha recuperado pero en muchas ocasiones desde una perspectiva petrificante y folclorizada que lo desconecta profundamente de sus prácticas territoriales que le dan sentido a la vida en comunidad.

La relación entre la dimensión imaginaria y la real que vincula el ritual es fundamental para que el pueblo reciba un mensaje en su vida cotidiana. Quienes normalmente practican el canto son los sailas, que van a cantar durante las sesiones de la casa del congreso, acompañados de un argar o vocero que va a interpretar estos cantos que se encuentran exteriorizados en un código que solo pueden descifrar otros sabios. Estos cantos se inspiran en los mitos de creación del mundo guna, algunos de ellos se encuentran recopilados en el babigala, en donde también se señala los diferentes niveles de lenguaje dule, en donde el canto de los sabios sería el más complejo de entender por la lengua guna común. En estos cantos prepondera la figura de baba y nana como creadores del mundo y como maestros de lecciones al pueblo guna.

El canto, en este sentido, se vuelve un eje articulador de la comunidad, porque por un lado, genera encuentros comunitarios en los diferentes espacios en los que ocurre, la casas de la comunidad, la casa de la chicha, la choza funeraria, la casa del congreso, etc. Y por el otro, se construye un mensaje que viaja en el tiempo, del pasado al presente, para atender alguna situación que esté poniendo en riesgo la unión e identidad comunitaria.

Entonces pues, el ritual en la comunidad guna, va a representar la ruptura de la continuidad del tiempo automático, pues va a ser un momento para preguntarse sobre si la forma en la que se está construyendo la vida colectiva es la forma correcta. El canto va a ser un mensaje vivo, que se reactualiza de manera constante. La historia de la comunidad guna, en ese sentido, es una historia viva y en constante movimiento, que atrapa las contradicciones para sortearlas en un mar de palabras que de alguna forma u otra llegan a los oídos del pueblo e inciden también en la historia individual.

La autonomía territorial de las islas, ha permitido que la comunidad pueda pasar tardes enteras cantando a sus antepasados y a sus futuros constructores de autonomía. ¿La isla es más que un terreno rodeado de agua? ¿Por qué la isla es espacialmente tan compleja? Me refiero por supuesto a su vivir aislado, a saber, que no puedes salir de ahí más que enfrentando el mar. La isla, pedazo de arena flotante, pareciera que navegas con ella, pero es un navegar eterno, un navegar a una tierra firme a la que jamás te acercas. ¿Qué viví en Guna Yala? Empezando por ahí, tendría que decir que todo menos aislamiento. Las tres comunidades que visité: Achutupo (Isla Perro), Tupile y Ustupu (Isla ñeque) no hicieron más que enfrentarme a dinámicas estrechas con la comunidad, el aislamiento territorial implicó la generación espontánea de comunidad, eso que no hay en la ciudad. Allí nadie vive aislado. En Guna Yala cada isla es un mundo, limitada

territorialmente, la isla colinda con el cielo y el mar, su límite territorial es más bien un punto de encuentro con lo otro y no de separación. En este escenario, los guna, se presentan como un aporte más del mundo indígena de nuestro continente, del cual, como de muchos otros, se tienen que recuperar saberes y experiencias que en este caso se dan al amparo del mar.

El canto y el ritual son la amalgama de la identidad del espacio insular de los guna, en donde, por el aislamiento, pero sobre todo porque así lo determina, los guna ejercen su autonomía, la cual, se manifiesta como expresión del canto ritual a la libertad, pero sobre todo a la continuidad y el respeto de un pueblo que construye y determina su propia historia, sin embargo, el presente, el pasado y el futuro del pueblo guna se encuentra en tensión constante por la incidencia de agentes externos que atentan contra la reproducción simbólica y material de su identidad. En este sentido, la folclorización idílica, que desde el exterior se hace de la realidad y cultura guna, impacta en ocasiones de forma negativa, al ocultar la tensión social y las problemáticas, que más allá de los aspectos culturales, inciden en la realidad política y económica, pues al mantenerse los contactos con el exterior de forma dinámica y constante, la pobreza material y las diferenciaciones étnicas y culturales, afectan directamente a la estructura social de las comunidades.

En este sentido, el aumento del turismo también provoca el vaciamiento simbólico de la ritualidad tradicional y esto genera el peligro de la pérdida de identidad que se reafirma a través del ejercicio ritual. A la par, la asimilación y presión del Estado ha debilitado la reproducción lingüística y más allá de que en el presente existe una constante necesidad de fortalecimiento del idioma guna, la presión de los agentes externos, sin lugar a dudas, tiene incidencia. Por tanto, el pueblo guna comparte con otros pueblos indígenas las tensiones que presenta el Estado y el mundo moderno en la necesidad de mantener y ampliar aspectos puntuales de sus formas de vida tradicionales que aportan al mundo conocimientos muy valiosos sobre pesca, agricultura, manifestaciones religiosas, artes y técnicas específicas de adaptación ecológica y cultural. Es así, que el pueblo guna y sus modos de vida nos brindan una experiencia única de adaptación y desarrollo material que en este momento de la historia es indispensable preservar y ampliar más allá del modelo económico y político vigente.

BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, V. (2015). Centroamérica en las globalizaciones (siglos XVI-XVII). *Anuario de estudios centroamericanos*, 41, 13-27. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/152/15242605002.pdf>
- Aguilar, Y. (Junio 05, 2020). *La apropiación cultural indebida en México*. UAM Cuajimalpa.
- Alemancia, J. (2015). Actores y conflictos socio ambientales en Panamá. El conflicto minero coyuntura en González, L. (Coord.), *El extractivismo en América Central. Un balance del desarrollo de las industrias extractivas* (pp. 2011-2014). Fundación Friedrich Ebert.
- Araúz, A. (2011). Hegemonía de Estados Unidos en el istmo de Panamá desde mediados del siglo XIX hasta el tratado de Hay-Bunau Varilla. *Cátedra*, 10 (11), 1-21. Disponible en <https://centroinvestigacionhumanidades.up.ac.pa/ediciones>
- Archibold, J. (2014). Wigudun, un hijo guna de dos espíritus. *Blog de Juan Pérez Archibold, kuna panameño*. Disponible en <http://juanperezarchibold.blogspot.com/2014/08/wigudun-un-hijo-de-dos-espiritus.html>
- Arosemena, J (1973). La United Fruit Co, enclave colonial panameño. *Tareas*, (27), 3-22). Disponible en <http://www.salacela.net/images/tareas/50.pdf>
- Barretto, M. (2005). Turismo étnico y tradiciones inventadas, en Santana Talavera, Agustín y Prats Canals, Llorenç (Coords.). *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación* (pp. 39-56). FAAEE- Fundación El Monte.
- Bartolomé, M. y Barabás, A. (1998). Recursos culturales y autonomía étnica. La democracia participativa de los Kuna de Panamá. *Alteridades*, 8 (16), 159-174. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7419130>
- Bosch, J. (2009). *De Cristóbal Colón a Fidel Casto, el Caribe frontera imperial*. Miguel Ángel Porrúa. Disponible en http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/ce/scpd/LX/cris_colon.pdf
- Calvo, G. (1998). Primer proyecto educativa entre los kunas, la misión jesuita (1907-1912). *Revista historia de la educación latinoamericana*, (1), 13-34. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3302251>

- Calvo, G. (2000). *La educación kuna: introducción del sistema educativo occidental en la cultura kuna de Panamá*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Cano, J. (2017). Mamita Yunai, una bananera estadounidense en Centroamérica: el caso de Palmar Sur.
- Cárdenas Gracia, J. (2015). Las características jurídicas del neoliberalismo. *Cuestiones constitucionales*, (32), 3-44. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-91932015000100001&lng=es&tlng=es.
- Cardoso, C. y Pérez, H. (1977). *Centroamérica y la economía occidental (1520-1930)*. Universidad de Costa Rica, San José.
- Carrillo Trueba, C. (2008). Le principe de la chimere: Anthropologie de la mémoire. *Cuicuilco*, 15(42), 219-234. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592008000400013&lng=es&tlng=es
- Castillo, B. (2005). *La autonomía indígena en Kuna Yala frente al impacto de la globalización: un análisis de los retos del autogobierno indígena*. [Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica]. Centro de documentación de las minorías lingüísticas de Panamá. Disponible en <https://www.binal.ac.pa/panal/>
- Castro Herrera, G. (2006). El istmo en el mundo. Elementos para una historia ambiental de Panamá. *Signos históricos*, 8 (16), 153-183. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/pdf/sh/v8n16/1665-4420-sh-8-16-152.pdf>
- Castro Herrera, G. (2012). Panamá: territorio, sociedad y gestión pública en la perspectiva del siglo XXI. *Belo Horizonte*, 1 (2), 140-156. Disponible en <https://www.halacsolcha.org/index.php/halac/article/view/149/144>
- Cecchini, S., Holz, R. y Rodríguez, A. (2020). *La matriz de la desigualdad social en Panamá*. CEPAL, ONU. Disponible en https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/46437/1/S2000664_es.pdf
- Ceceña, A. (1990). Sobre las diferentes modalidades de internacionalización del capital. *Problemas del desarrollo*, 21 (81), 15-40. Disponible en <https://www.probdes.iiec.unam.mx/index.php/pde/article/view/35081>
- Echeverría, B. (1997). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equilibrista.

- _____ (2010a). América Latina: 200 años de fatalidad. *Contrahistorias*, (15), 79-85.
Recuperado de <https://issuu.com/revistacontrahistorias/docs/contrahistoriasvirtual15>
- _____ (2010b). La definición de la cultura. Fondo de Cultura Económica.
- Falla, R. (1977). *Historia kuna, historia rebelde*. Centro de Capacitación Social.
- Geist, I. (2006). El ritual como sintagmática de sentido. *Federación latinoamericana de semiótica*, (9), 269-286. Disponible en
- Granados, C. (1985). Hacia una definición de Centroamérica. *Anuario de estudios centroamericanos*, 11(1), 59-78. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/anuario/article/view/3012>
- _____ (1997). Geopolítica en Centroamérica. *Cuadernos políticos*, 46, 74-89.
Recuperado de <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.46/CP46.8.CarlosGranadosChaverri.pdf>
- Guevara, M. (2009). Sobre el valor pragmático del mito. Apuntes desde la mitología comparada de Talamancas y Kunas. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 35 (36), 11-35.
Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/152/15233433001.pdf>
- Gudynas, E. (2009). La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador. *Revista de Estudios sociales*, 32, 34-37. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0123-885X2009000100003&script=sci_abstract&tlng=es
- Harvey, D. (2005). El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión. *Socialist register 2004* CLACSO, 99-129. Disponible en <https://socialistregister.com/index.php/srv/issue/view/1167>
- Herrera F. (2015). *El racismo científico en la revolución de tule, la eugenesia como fundamento* (documento inédito). Universidad de Panamá.
- Herrera, F. (2015). La evolución de las demandas indígenas sobre la tierra y las respuestas del Estado. *Tareas*, (150), 39-62. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=535055499005>
- Howe, J. (2004). *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los kunas de San Blas*. Cirma.

https://ddd.uab.cat/pub/designis/designis_a2006m4n9/designis_a2006n9p269.pdf

International Work Group for Indigenous Affairs. (2020). *El mundo indígena: Panamá*.

<https://www.iwgia.org/es/panama/3747-mi-2020-panama.html>

Lacoste, Y. (2006). Geopolítica. *La larga historia del presente*. SÍNTESIS.

Lindsay Poland, J. (2006). La zona del canal de Panamá: donde el hombre blanco florecerá en

Alimonda, H (Ed.), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana* (pp. 179-20). CLACSO. Disponible en

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101002072217/8Poland.pdf>

Marini, R. (1973). Dialéctica de la dependencia, En Martins, E. (Ed), *América Latina, dependencia y globalización. Fundamentos conceptuales Ruy Mauro Marini*, pp. 107-149. CLACSO. Disponible en

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/critico/marini/04dialectica2.pdf>

Martínez, M. (2004). El Mar kuna. Representación y uso de los recursos marinos. *Periferia: revista de investigación y de formación en antropología*, 1, 32-55. Disponible en

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5726854>

_____ (2011). *La autonomía indígena en Panamá: la experiencia del pueblo kuna (siglos XVI-XXI)*. Abya Yala.

Moreno, C. (1983). Acerca de la problemática indígena en Panamá, el caso guaimí. *Boletín de antropología americana*, 8, 75-81. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/40977040>

Olotinalikinia, I. (1992). *Aspectos culturales relacionados con la salud y el ciclo vital femenino kuna*. Universidad de Antioquia.

Ornelas, J. (2012). Volver al desarrollo. *Problemas del desarrollo*, 168 (43), 7-35. Disponible en

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0301-70362012000100002

Oseguera, A. (2008). De ritos y antropólogos. Perspectivas teóricas sobre el ritual indígena en la antropología realizada en México. *Cuicuilco*, 15 (42), 97-118. Disponible en

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592008000400007&lng=es&tlng=es.

Pastor, R. (2016). *Historia mínima de Centroamérica*. El Colegio de México.

- Pereiro, X. y de León, C. (2007). La construcción imaginaria del lugar turístico: Kuna Yala. *Tareas*, (127), 61-96. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/5350/535055619005.pdf>
- Pereiro, X. (Coord). (2012). *Los turistas kunas. Antropología del turismo étnico en Panamá*. Universitat de les Illes Balears.
- Porto-Gonçalves, C. (2009). De saberes y territorios, diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana. *Revista Latinoamericana POLIS*, (22), 1-13. Disponible en <https://journals.openedition.org/polis/2636>
- Rivera, C. (2007). Cuando el poder comunitario convive con el Estado. *Poderes paralelos en México y Panamá: entre enfrentamiento e interacción*. Espiral México, Institut gouvernance.
- Rodríguez Reyes, A. (2016). La segunda república, los jóvenes y la configuración del movimiento social popular. *Analéctica*, 2 (18), 1-9. Recuperado de <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/251/2511354006/html/index.html>
- Sarasua, J. y Udaondo, A. (2004). *Autogestión y globalidad. Sobre la autogestión económica en el mundo actual*. Cuadernos de Lanki. Disponible en <https://dhls.hegoa.ehu.eus/>
- Severi, C. (2010). *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Sb ediciones.
- Sherzer, J. (1992). *Formas del habla kuna*. Ediciones Abya Yala.
- Soler, R. (1999). *La invasión de Estados Unidos a Panamá, neocolonialismo en la posguerra fría*. Siglo XXI editores.
- Stephenson, S. (2015). La identidad afropanameña en la literatura desde el siglo XX hasta el nuevo milenio. *LiminaR*, 13 (2), 27-37. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272015000200003&lng=es&tlng=es.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS.
- Tabet, P. (2018). *Los dedos cortados*. Universidad Nacional de Colombia.
- Torres de Araúz, R. (1999). *Panamá indígena*. Biblioteca de la Nacionalidad.
- Torres-Rivas, E. (2011). *Revoluciones sin cambios revolucionarios*. F&G.

- Trucchi, G. (2016). *Honduras. Modelo extractivista: el despojo de territorios y la criminalización de la protesta en Centroamérica*. Instituto Humanitas Unisinos.
<http://www.ihu.unisinos.br/161-noticias/noticias-espanol/561359-modelo-extractivista-el-despojo-de-territorios-y-la-criminalizacion-de-la-protesta-en-centroamerica>
- Turner, A. (2013). Pueblos indígenas: participación política electoral. *Tareas*, (144), 55-25.
Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/5350/535055517002.pdf>
- Turner, V. (1969). *El proceso ritual, estructura y antiestructura*. Taurus.
- Valiente, A. (2008). La jurisdicción indígena en la legislación panameña, en Huber, R. (Coord.), *Hacia sistemas jurídicos plurales* (pp. 203-237). Fundación Konrad Adenauer.
Disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3640/11.pdf>
- Wagua, A. (2007). *Así lo vi, así me lo contaron*. 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*. Fondo mixto hispano-panameño.
- Wagua, A. (2014). EBI GUNA – Nan Garburba Duloged: Génesis, enfoque, estrategias y métodos aplicados. *Programa EBI Guna, Congresos Generales Gunas / AECID*.
Disponible en <http://gubiler.blogspot.com/2015/01/como-concibo-yo-nan-garburba-duloged.html>
- World Rainforest Movement. (2016). *Modelo extractivista: el despojo de territorios y la criminalización e la protesta en Centroamérica*. <https://wrm.org.uy/es/articulos-del-boletin-wrm/modelo-extractivista-el-despojo-de-territorios-y-la-criminalizacion-de-la-protesta-en-centroamerica/>