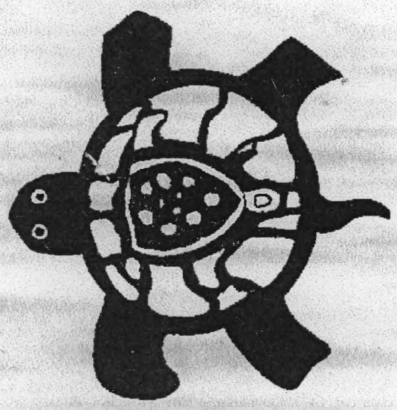
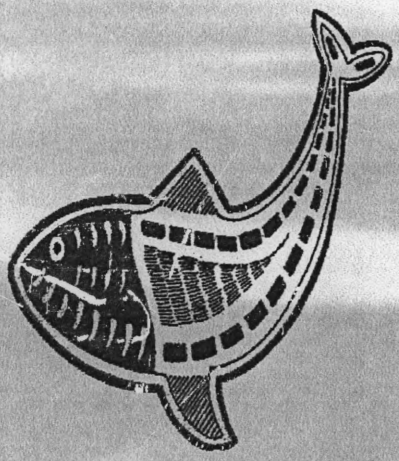


Universidad Autónoma de Barcelona
Facultad de Filosofía y Letras
Dpt. de Antropología Social y Cultural

École des Hautes Études en Sciences Sociales
Centre de Recherches sur les Mondes Américains

DE TULE NEGA A KUNA YALA. MEDIACIÓN, TERRITORIO, Y ECOLOGÍA EN PANAMÁ, 1903-2004

Por: Mònica Martínez Mauri



TESIS DOCTORAL

Dirección: Prof. Verena St[illegible]
Prof. Juan Carlos Garava[illegible]

Vol. I

Universidad Autónoma de Barcelona
Facultad de Filosofía y Letras
Dpt. de Antropología Social y Cultural

École des Hautes Études en Sciences Sociales
Centre de Recherches sur les Mondes Américains

DE TULE NEGA A KUNA YALA. MEDIACIÓN, TERRITORIO Y ECOLOGÍA EN PANAMÁ, 1903-2004

TESIS DOCTORAL

Autora:
Mònica Martínez Mauri

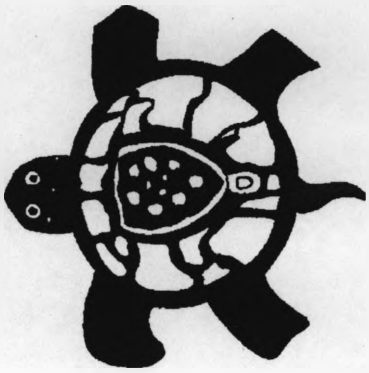
Dirección:
Prof. Verena Stolcke (UAB)
Prof. Juan Carlos Garavaglia (EHESS)

Tribunal:
Philippe Descola - LAS/Collège de France (*presidente*)
Verena Stolcke - UAB (*secretaria*)
Juan Carlos Garavaglia – CERMA/EHESS (*vocal*)
James Howe – MIT (*vocal*)
Montserrat Ventura i Oller - UAB (*vocal*)
Carlo Severi – CNRS/EHESS (*vocal*)
Andreu Viola Recasens - UB (*suplente*)
Alexandre Surrallés – LAS/CNRS (*suplente*)
Isabelle Schulte-Tenckhoff (IUED) y Víctor Bretón (UDL) (*lectores*)

Universidad Autónoma de Barcelona, 8 de octubre de 2007

Per la meva iaia Maria († Manresa, 15-7-2003)
Amma Pipi ga († Gardi Sugdup, 15-7-2005)

VOLUMEN I



INDICE

VOLUMEN I

Agradecimientos

Nota Lingüística
Abreviaciones y Siglas

Introducción p. 1
¿Por qué los kunas? p. 2
Condiciones de realización de la investigación p. 4
De Tulenega a Kuna Yala p. 10
Figuras intermedias p. 15

PARTE I: HISTORIA p. 21
Capítulo 1: Las historias del pueblo kuna p. 24
1.1. De la conquista a la independencia. El Darién y los kunas del siglo XVI al XIX p. 25
1.1.1. ¿De dónde vienen los kunas? p. 25
1.1.2. La Conquista y los intentos de Colonización del Darién p. 30
1.1.3. La colonia escocesa p. 41
1.1.4. Los franceses p. 42
1.1.5. Los ingleses p. 44
1.2. El siglo XIX en San Blas: el período republicano colombiano p. 45
1 3. La historia según los kunas p. 51

Capítulo 2: 1903-2003: La lucha de los kunas por su autonomía p. 62
2.1. 1903: Los kunas ante la independencia de Panamá p. 65
2.2. 1925: La Revolución Tule p. 73
2.3. 1925-1929: La post-Revolución Tule p. 75
2.4. 1929-1940: Nele Kantule, el hombre fuerte de la comarca p. 78
2.5. 1940-1950: La muerte de Nele Kantule y la unificación de las

facciones kunas p. 85
2.6. 1950-1968: La autonomía política kuna p. 94
2.7. 1968-1981: El Torrijismo y los kunas p. 107
2.8. 1981-1989: La década perdida, PEMASKY, Noriega y la invasión de Panamá p. 126
2.9. 1990-2004: Nuevos proyectos, viejas reivindicaciones p. 131

PARTE II: ECOLOGIA p. 145
Capítulo 3: Un lugar etnográfico llamado Gardi Sugdup p. 146
3.1. ¿Por qué Gardi Sugdup? p. 146
3.2. Gardj Sugdup en la actualidad p. 147
3.3. Gardi Sugdup, un lugar etnográfico con historia p. 157

Capítulo 4: Las tierras, usos y control p. 165
4.1. El marco físico p. 166
4.2. La agricultura p. 172
4.2.1. Las relaciones sociales de producción y el ciclo agrícola p. 176
4.2.2. Condicionantes a la práctica de actividades agrícolas p. 184
4.3. La recolección p. 185
4.4. El uso de recursos cultivados y silvestres: la comida como seña de identidad p. 186
4.5. Sistemas de propiedad de la tierra p. 189
4.6. La caza y la relación con los animales domésticos p. 190

Capítulo 5: El mar kuna, etnoecología y uso de los recursos marinos p. 197
5.1. El marco físico: la costa y el mar p. 199
5.1.1. Límites p. 199
5.1.2. Características físicas de la costa p. 201
5.1.3. Climatología p. 202
5.1.4. Islas p. 203
5.1.5. Costas p. 204
5.2. Etnoictiología kuna p. 208
5.3. El uso de los recursos marinos p. 224

5.3.1. La pesca p. 224
5.3.1.1. ¿Quién sale a pescar? p. 225
5.3.1.2. ¿Qué se pesca? p. 228
5.3.1.3. ¿Cuándo se pesca? p. 236
5.3.1.4. ¿Dónde se pesca? p. 238
5.3.1.5. ¿Cómo se pesca? p. 239
5.3.1.6. ¿Para qué o porqué se pesca? p. 241
5.3.2. Otros usos de los recursos marinos p. 243
5.3.3. ¿Escasez o abundancia de peces? p. 245
5.3.4. Control y acceso a los lugares de pesca y a los recursos marinos p. 247
5.3.5. ¿Cómo modifican los kunas los ecosistemas marinos? p. 251

Capítulo 6: *Napguana*, la Madre tierra y *Muubilli*, la Abuela mar p. 256
6.1. Napguana, la Madre Tierra p. 259
6.2. Muubilli, la Abuela mar p. 266
6.2.1. El mar en la creación del mundo y en la casa del congreso p. 266
6.2.2. Osiskun diuar p. 269
6.2.3. *Muubilli* y la vida p. 271
6.2.4. Los *iset*, las enfermedades y los *sailas* de los peces P. 274
6.2.5. Soñar con el mar p. 282
6.2.6. El mar y tierra: representación y praxis p. 284

VOLUMEN II

PARTE III: MEDIACIÓN, AUTONOMIA Y TERRITORIO p. 292
Capítulo 7: Mediadores pioneros: los *sikwis* 1903-1970 p. 294
7.1. La percepción kuna de los mediadores: una anciana en el mundo de los gavilanes p. 295
7.2. Los primeros *sikwis* p. 302
7.3. Sociedades y organizaciones pioneras: la unión de los letrados p. 306
7.4. La historia de dos sikwis p. 314
7.4.1. La historia de un bibliotecario, Rubén Pérez

Kantule 1907-1978 p. 315
7.4.2. La historia de un pastor bautista, Alcibíades Iglesias 1904-1964 p. 332
7.5. Mediadores y jerarquía social: traductores, representantes o elite intelectual p. 337

Capítulo 8: Los nuevos sikwis: Las ONG como agentes de mediación p. 346
8.1. El nacimiento de un nuevo movimiento p. 347
8.2. Panamá: ¿de lo local a lo internacional sin pasar por lo nacional? p. 355
8.3. Las relaçiones transnacionales en la creación de las ONG kunas p. 360
8.4. El porqué de las ONG indígenas p. 364
8.5. El cuándo y el porqué de las ONG Kunas en Panamá p. 368
8.6. Las ONG kunas y las comunidades p. 378
8.7. ONG kunas y mediación p. 381

Capítulo 9: La territorialidad kuna en los espacios transnacionales y en los proyectos de desarrollo p. 388
9.1. La creación de espacios indígenas en las Naciones Unidas p. 390
9.2. La participación de las organizaciones kunas en el sistema de las Naciones Unidas p. 395
9.3. Los argumentos del movimiento indígena transnacional en los espacios de mediación p. 406
9.4. Declaraciones kunas en espacios internacionales p. 414
9.5. Territorialidad y proyectos de desarrollo sostenible o conservación en Kuna Yala p. 418
9.5.1. La primera vez: Udiribi p. 421
9.5.2. El PEMASKY, un ejemplo paradigmático p. 424
9.5.3. DESOSKY, desarrollo sostenible con la ayuda de la Unión Europea p. 432
9.5.4. DEMARKY, luchando por los límites con ayuda austriaca p. 433
9.5.5. La cooperación española al desarrollo, el Banco Mundial y el territorio kuna p. 436
9.6. Los proyectos, la mediación en los espacios transnacionales

y el territorio p. 437

Conclusiones p. 445

Bibliografía p. 457

ANEXOS

1. Glosario
2. Población indígena en Panamá
3. Evolución de la población en Kuna Yala (1970-2000)
4. Cronología
5. Congresos Generales Kunas
6. ONG kunas
7. Evolución de la superficie de la comunidad de Gardi Sugdup, 1957-1996
8. Peces y crustáceos identificados en el sector Gardi, 1999-2004
9. Canto e Interpretación del: Giblu Igar (El Viaje de una anciana al Mundo de los Gavilanes)
10. Permisos de investigación: Congreso General de la Cultura Kuna y Dirección Nacional del Patrimonio Histórico de Panamá.

INDICE DE ILUSTRACIONES

CUADROS

Cuadro 1: Islas e islotes de Kuna Yala p. 7
Cuadro 2: Santa Maria la Antigua p. 32
Cuadro 3: Organigramas de los Congresos locales p. 66
Cuadro 4: La Revolución Tule p. 77
Cuadro 5: La bandera Tule p. 85
Cuadro 6: Cronología de la autonomía kuna y funcionamiento del Congreso General Kuna p. 97
Cuadro 7: Evolución de la población urbana/rural p. 109
Cuadro 8: Superficie en cultivo p. 110
Cuadro 9: Organización política en San Blas tras las reformas torrijistas p. 114
Cuadro 10: Trocha del año 1952 y estado de la carretera el Llano-Gardi p. 122
Cuadro 11: Vías de comunicación y transporte en el sector de Gardi, 2004 p. 140
Cuadro 12: La comunidad de Gardi Sugdup p. 153
Cuadro 13: Perfil de Kuna Yala. La vida diaria entre el mar y la tierra firme p. 154
Cuadro 14: Los productos de la tierra: el tule masi p. 187
Cuadro 15: Algunos mamíferos presentes en el área de Gardi. p. 193
Cuadro 16: Actividades relacionadas con la pesca en Kuna Yala p. 227
Cuadro 17: Mola representando una sirena (ansu) p. 281
Cuadro 18: Molas con representaciones de seres acuáticos p. 285
Cuadro 19: Rubén Pérez Kantule, E. Nordenskiöld y Nele Kantule p. 319
Cuadro 20: Rubén Pérez Kantule en la escena internacional p. 327
Cuadro 21: La Liga de Naciones de Indios Norteamericanos, concilio de San Blas p. 330
Cuadro 22: ONG kunas p. 372
Cuadro 23: Objetivos de las ONG kunas p. 374
Cuadro 24: La mediación en el sistema internacional p. 394
Cuadro 25: Demarcación de la comarca de Kuna Yala p. 434

MAPAS

Mapa 1: Comarcas indígenas en Panamá p. 11
Mapa 2: El territorio Cueva, 1500-1510 p. 28
Mapa 3: Localización de Kuna Yala en Panamá p. 148
Mapa 4: Localización del sector de Gardi en la comarca de Kuna Yala p. 149
Mapa 5: Localización de Gardi Sugdup en el Golfo de Kuna Yala p. 150
Mapa 6: Temperaturas y pluviosidad en Panamà p. 167
Mapa 7: Área de estudio del PEMASKY p. 428
Mapa 8: Línea de demarcación de Kuna Yala, proyecto DEMARKY p. 435

TABLAS

Tabla 1: Evolución del rendimiento de productos agrícolas p. 111
Tabla 2: Resultados del plebiscito p. 120
Tabla 3 : taxa genéricos monotípicos y politípicos relativos a peces en Gardi Sugdup. p. 218
Tabla 4: Taxa relativos a otros recursos marinos (crustáceos, invertebrados, etc.) p. 219
Tabla 5: Número de específicos *folk* para términos politípicos p. 220
Tabla 6: Comparación de los taxa genéricos *folk* politípicos de Gardi Sugdup con otros sistemas de clasificación etnozoológica p. 221
Tabla 7: Proporciones relativas de los taxons genéricos monotípicos/politípicos en algunos sistemas de clasificación etnozoológica comparados con Gardi Sugdup p. 221
Tabla 8: Peces más consumidos en el sector de Gardi: (2000-2004) p. 228
Tabla 9: Especies no comestibles, no sujetas a tabúes p. 231
Tabla 10: Especies no consumidas porque ingieren excrementos humanos p. 232
Tabla 11: Especies no comestibles sujetas a tabúes p. 232
Tabla 12: Crustáceos e invertebrados capturados en Kuna Yala p. 234
Tabla 13: Seres marinos con sailas p. 276
Tabla 14: Tierra *vs.* Mar p. 288

ORGANIGRAMAS

Organigrama 1: Congreso local de Gardi p. 155

AGRADECIMIENTOS

Una tesis cuya elaboración abarca casi siete años debe su existencia a muchas personas e instituciones. No podría nombrar a todos los colegas y amistades que me han ayudado generosamente a lo largo de semejante empresa. Mis agradecimientos van en primer lugar a Verena Stolcke, quien me ha dedicado infatigablemente su amigable apoyo y a Juan Carlos Garavaglia, cuyas sugerencias han estimulado mi investigación.

Expreso mi gratitud a todos los kunas que en las comunidades, los centros o las instituciones, me han brindado su generosa hospitalidad. En Gardi Sugdup mi más sincero agradecimiento a toda la familia López Morales –Edita, Blas, Evelio, Mela, Amma Luisa, Nana Buna, Juan Morales († 2006), Celina, Amelita, Clarismelia, Yaigun, Dianet, Manuel-, Cecilia Henry, Claudio López, Leonidas Valdés, Henry Dick († 2005), Argar Jose Davies, Delfino Davies, Jaime Ávila, Avelino Pérez, Bernardo Valdés, Atahualpa Valdés, Padre Benicio Morales, Guillermo Archibold y Teofrida, al grupo Gigibe -especialmente a Vicente González- y al Congreso local de Gardi por su hospitalidad, cariño y paciencia. Al padre y argar Ibelele Davies, por haberme ayudado con su erudición filológica y lingüística. En Ailigandi, mi reconocimiento a la familia Colman, en Narganá a la familia de Julián Guillén, en Ustupu, a la familia de Doris Bill, y, en Myria Ubigandup a la familia de Lamberto Duque -Suku- y a los *argars* Rafael Harris e Inaiduli.

Muchas son las instituciones que han respaldado y han colaborado con este estudio. Para empezar no hubiera sido posible sin la comprensión y la autorización del Congreso General Kuna y el Congreso General de la Cultura Kuna. No puedo dejar de evocar aquí la complicidad de los *sailadummagan,* quienes en todo momento me brindaron su atención y apoyo. Tampoco se hubiera podido desarrollar sin el permiso de la Dirección Nacional del Patrimonio Histórico de Panamá ni de la secretaría del Grupo de Trabajo sobre las poblaciones indígenas de las Naciones Unidas en Ginebra. El Centro de Documentación para los Pueblos Indígenas (DoCip) me abrió sus puertas y me ofreció su amable apoyo durante mi estancia en Ginebra. Agradezco asimismo a las diversas instituciones que me brindaron ayuda financiera durante los primeros años de la tesis doctoral: Fundació "La Caixa", *Centre National de la Recherche Scientifique* (Francia) y *Commission Fédérale des Bourses pour Etudiants Etrangers* (Suiza).

En Panamá, debo dar las gracias a todos aquellos que facilitaron mis investigaciones en la selva urbana y en los archivos que frecuenté. José Colman,

Atencio López, Irik Omar Limnio, Artinelio Hernández, Bernal Castillo, Zuleika Ortiz, Jorge Stanley, Doris Bill, Elvira Guillen, Sonia Henríquez, Enrique Arias, Florina López, Nelson De León, Nicanor González, Dialys Ehrman, Olo Morales, Onel Arias, Oran Reuter, Fulgencio Johnson, Renata Sponer, Geodisio Castillo, Juan Gómez, Jesús Alemancia, Ibe, Glorina Rojas, Marcial Arias, Arcadio Castillo, Aresio Valiente, Vianor Pérez, Héctor Huertas, Heraclio López, Taira Stanley, Teobaldo Hernández, Eduardo Araujo, Dra. Carmen y Dr. Pablo Solís, Luis Nevreda y Félix Delama por la confianza con la que me han honrado.

Pedro Adams, Josué Forichon, Julie Velasquez Runk, Marianela Martinelli, Mónica Miguel Franco, Olga Linares, Fernando Santos Granero, Mac Chapin, Joel Sherzer, Olga Robles, Carlos Fitzgerald, Diana Candanedo, Xiomara De Robletto, Gerard Dumenil, Cebaldo De León por haberme sugerido explorar nuevas vías o ayudado a localizar nuevas fuentes.

Tito Pérez Kantule en Aguadulce y Rubén Pérez Kantule Jr. en Narganá me dejaron fotografiar y revisar los papeles de su padre; Ildaura López en Narganá me permitió consultar los de su padre, Estanislao. Francisco Herrera, además de seguir atentamente mis avances, me aportó mucha claridad durante nuestras largas y apasionantes charlas en el Prado.

Mi deuda con James Howe no es únicamente intelectual: sus mensajes desde el otro lado del Atlántico me han dado el aliento necesario para llevar adelante este trabajo. A pesar de las insoportables temperaturas que acompañaron nuestro encuentro en Sevilla, fue un auténtico placer poder compartir un par de almuerzos durante el 52° Congreso de americanistas.

A los padres claretianos, tanto en Vic como en Panamá, les doy las gracias por haberme dejado consultar sus archivos. Es admirable el enorme esfuerzo de recuperación de la memoria histórica que llevan a cabo con medios muy modestos pero eficaces.

En el Departamento de Antropología Social de la *Universitat Autònoma de Barcelona* quiero expresar mi más profunda gratitud a Montserrat Ventura i Oller por haberme orientado y guiado a lo largo de este largo camino. También me siento en deuda con los colegas del grupo de investigación Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas (AHCISP) -Montserrat Clua, Alex Coello, Josep Lluís Mateo, Joan Muela y Maite Ojeda- por su compañía intelectual y simpatía. También agradezco el interés que profesores como José Luis Molina y Aurora González han mostrado hacia mi trabajo a lo largo de estos años.

En el marco de la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales,* agradezco a Carlo Severi por haberme recibido durante mis venidas a Paris y expreso toda mi gratitud a Philippe Descola por sus generosos consejos.

En el *Institut Universitaire d'Etudes du Développement* de Ginebra, debo dar las gracias a Riccardo Bocco y Marc Hufty por aceptar codirigir mi memoria de DES sobre las organizaciones kunas en las Naciones Unidas, a Christian Comeliau por hacerme partícipe de sus preocupaciones acerca de las ONG y a Isabelle Schulte-Tenckhoff por el interés con el que ha seguido esta investigación.

A Pablo Gutiérrez le doy las gracias por cruzarse oportunamente en mi camino e invitarme a fundar la Asociación de Docentes e Investigadores sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ADIDPI). Bartolomé Clavero, así como todos los compañeros de la asociación, pueden hallar aquí también la expresión de mi gratitud.

Han sido muchos los grupos en los que he podido presentar y discutir mis ideas, entre ellos me gustaría dar las gracias al Laboratorio de Etnoecología del ICTA impulsado por Viki Reyes; a María Carballo por incitarme a participar en el Laboratorio de doctorado en antropología social de la UAB; a Nicolas Ellison tanto por haberme ayudado en la "*chasse aux papillons*" como por hacerme partícipe de sus inquietudes por el paisaje organizando una *journé d'études* en enero del 2005 (París), un simposio en el Congreso de Americanistas (2006, Sevilla), y, junto a Jo Lee, darme la oportunidad de exponer algunos de los resultados de esta tesis en el X Congreso Bianual de la *European Association of Social Anthropologists* (2006, Bristol); a Fabien Lebonniec, Eric Wittersheim, Nadège Mazars, Benoît Trépied, Stéphanie Guyon, Angela Santamaría, Bastien Bosa y Alejandra Moreschi, por haberme hecho partido de la jornada de estudios *« peuples autochtones et démocratie »* (Paris, abril 2006); a Claudia Briones y Sabine Kradolfer por la organización del simposio *La internacionalización de los movimientos indígenas: dilemas y paradojas,* en el congreso de la CEISAL (Bruselas, 2007); a Vincent Hirtzel y Adel Selmi por invitarme a la jornada de estudios *Le gouvernement de la nature* (Collège de France/Laboratoire d'anthropologie sociale, diciembre 2005); a Gabriella Dalla Corte por acogerme en la Casa Amèrica-Catalunya y en espacios como el X Encuentro-Debate América Latina Ayer y Hoy (noviembre, 2005); a Víctor Bretón, Alberto López y Albert Roca por sus valiosos comentarios durante el X Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español (septiembre, 2005, Sevilla); al *Centre for Indigenous American Studies and Exchange* (CIASE), especialmente a Peter Gow, Margherita Margiotti y Paolo Fortis, por la breve estadía en la Universidad de St. Andrews; a Xerardo Pereiro por permitirme compartir mi experiencia kuna con los estudiantes de la *Universidade de Tras-os-montes e Alto Douro* (UTAD), Portugal; a

Isabelle Schulte-Tenchoff por facilitar mi participación en la escuela doctoral CUSO en estudios del desarrollo (septiembre, 2006), a los miembros del CINAF del Departamento de Antropología Social, Historia de América y África de la *Universitat de Barcelona* por el excelente seminario sobre Resistencia y Territorialidad: Movimientos indígenas y afro americanos contemporáneos; a Alternativa Solidaria, sobretodo a Gemma Celigueta, por la organización de las jornadas "*Convenios, Tratados y Estrategias: Escritura y Derecho Indígena en América*" (noviembre, 2006); a Montserrat Ventura, Raquel Piqué, Laura Mameli y Eleonora Muntañola por la organización de las múltiples ediciones del Aula Abierta sobre América Latina; a Andreu Viola por permitirme presentar mis inquietudes en el seminario de doctorado de Antropología Social en la *Universitat de Barcelona*.

A Maite Marín, Eugenia Rodríguez, y sobre todo a Sandra Sanjuán, deseo expresar mi reconocimiento por la enorme tarea que desempeñaron al llevar a cabo la revisión estilística del manuscrito. A Maite Boullosa, Capucine Boidin y Julien-François Gerber les doy las gracias por revisar el resumen en francés.

Durante los años de nomadismo que comportó esta investigación personas como Gemma Guilera y Michael Doler en Londres; Gregory Godineau, Ferran Arumí y Urko Careaga en Ginebra; Ernst Halbmayer y Susana en Viena; Pascale y Nicolas Berloquin en París; Marcela Martínez y Tony Vargas en San José de Costa Rica, Ángeles Arenas, Diuar y Iguandili López en Panamá o Jorge Ventocilla y Beth King en Gamboa mantuvieron abiertas las puertas de sus hogares para que pudiera descansar, trabajar o simplemente sentirme como en mi propia casa.

En un trabajo que tiene en cuenta la representación del medio ambiente, no puedo olvidar mencionar los no humanos que han aguantado mis largas jornadas de trabajo delante del ordenador. Mis tres perros –Olo, Oske y Van Gaal- y mis tres gatos –Nan († 2005), Miueta y Misho- han sido testigos de las batallas que he librado en los últimos tiempos con la página en blanco.

Finalmente debo dar las gracias a Xavier Puigdellívol -Pevi- la persona que desde hace más de una década me ha respaldado –tanto en Kuna Yala, Panamá, París, Ginebra o El Bages-, me ha sabido guiar por la dirección correcta cuando los árboles no me dejaban ver el bosque y a quien dedico con cariño este trabajo.

❀ ❀ ❀

NOTA LINGÜÍSTICA

La lengua kuna (*tulekaya* o *dulegaya*) a pesar de haber sido bien documentada[1] desde mediados del s. XIX por exploradores, misioneros, antropólogos y lingüistas, todavía nos esconde el misterio de sus orígenes. Lehmann, el primero en lanzar una hipótesis sobre la filiación de la lengua kuna, la asoció con los cueva y percibía en ella una capa arawak subyacente a la chibcha de filiación talamanca. Otros partidarios de la asociación cuna-cueva vincularon el dulegaya con los caribe[2]. Sin embargo, más tarde aparecieron nuevas teorías que la relacionaron con una familia lingüísticamente independiente o al menos imposible de clasificar[3].

Aunque sea difícil trazar su origen, la lengua kuna presenta un gran número de afinidades con otras lenguas centroamericanas y sudamericanas[4]. Después de más de tres décadas de investigaciones Sherzer –esgrimiendo que se parece más a las lenguas suramericanas que a las de origen maya de México y Guatemala-, considera que el dulegaya forma parte de una de las lenguas de la familia chibcha habladas en Centroamérica[5].

La lengua kuna se caracteriza por su oralidad. Aunque entre los años 2002 y 2005 los intelectuales kunas consensuaron un modelo de escritura unificado[6], el pueblo kuna continúa transmitiendo su rica tradición oral narrándola y cantándola de generación en generación.

Los intentos por pasar de la oralidad a la escritura se remontan a mediados de los años 1970, cuando investigadores kunas como el Prof. Oran Reuter, el padre Ibelele Nikktinginya Davies y el Prof. Lino Smith idearon los primeros modelos ortográficos para poder implementar programas educativos y traducir textos clásicos al kuna.

Desgraciadamente la política gubernamental ha sido más contradictoria que explícita a la hora de implementar sistemas educativos bilingües y promover las

---

[1] Cullen, 1853; de Puydt, 1868; Pinart, 1882; Lehmann, 1920; Gassó, 1908; Berengueras, 1934; Puig. 1944, 1946; Alba, 1950; Holmer, 1946,1947,1951,1952; Kramer, 1970; Baptista y Wallin, 1971; Erice, 1980, 1982; Davies, 1999; Sherzer, 1983, 1990, 1997, 2001, Wagua, 2001.
[2] cf. Pinart, 1882; Puig, 1946.
[3] Stout, 1947; Holmer, 1946, 1947.
[4] Sherzer, 1990: 1.
[5] Sherzer, 1997: 105.
[6] Sobre los debates acerca de la adopción de una ortografía kuna cf. Price, 2005: capítulo 4.

lenguas indígenas del país. Mientras que las leyes nacionales[7] se han dedicado a promover la educación bilingüe intercultural, el Estado nunca ha destinado los recursos necesarios para consolidar un modelo de escritura kuna.

Des del año 2003 el Congreso General y el Congreso General de la Cultura Kuna han estado trabajando en un proyecto de educación bilingüe intercultural, con fondos de la Agencia Española de Cooperación Internacional, que ha permitido poner las bases para oficializar un modelo gramatical y ortográfico. Dado que escribo estas frases en un momento en que todavía no se ha llegado a un consenso, prefiero adoptar el alfabeto y principios gramaticales expuestos por los lingüistas kunas en varios talleres[8] dedicados al bilingüismo, y, al mismo tiempo, servirme de algunos elementos utilizados por antropólogos o lingüistas extranjeros que han escrito o estudiado el dulegaya[9].

Al tratarse de una lengua polisintética y aglutinativa, es conveniente explicitar mis criterios a la hora de escribir conceptos kunas. La tendencia entre los lingüistas kunas es de construir un sistema gramatical en base a principios morfo-fonémicos. Su objetivo es trazar el origen etimológico de las palabras y conservar su raíz para remitirse a la historia y cosmología al enseñar la lengua. Sin embargo, dado que mi propósito es hacer inteligibles algunos términos para evitar la constante traducción al castellano, y que mi conocimiento de la lengua kuna es demasiado limitado para buscar el origen etimológico de cada palabra, voy a basar mi ortografía en principios fonéticos traducidos en fonemas accesibles a los castellanohablantes.

El alfabeto propuesto por los lingüistas kunas y que adoptaré en esta monografía consta de 5 vocales (a, e, i, o, u) y 13 consonantes (b, d, g, k, l, m, n, p, r, s, t, w, y). Aunque todavía no está claro si se introducirá la "ch" o se utilizará "ds" o "ss", creo conveniente incluir la "ch" y elevar a catorce el número de consonantes.

---

[7] cf. Artículos 83, 85, 102 de la Constitución Nacional de la República de Panamá del año 1972; artículos 18 y 19 de la Ley 16 de 19 de febrero de 1953 por la cual se organiza la Comarca de San Blas; Artículos 4B, 4C, 17B, 107ª, 149, 150, 251, 275 de la Ley 47 de 1946, Orgánica de Educación, con adiciones y modificaciones introducidas por la Ley 34 de 6 de julio de 1995; Artículo 29 del cap. V de la Ley Fundamental de la Comarca de Kuna Yala.

[8] Seminario internacional lengua, literatura y educación bilingüe intercultural en el pueblo kuna organizado por el Colectivo Dulenega, Panamá 29-31 de julio de 2002; Taller en el marco del proyecto de educación bilingüe intercultural, CGK, CGC, 1 de agosto 2004, Panamá.

[9] Sherzer, 1997 :131-134.

Oclusivas sordas (dobles) / sonoras (singulares)	p,t,k b,d,g bb,dd,gg
Nasales Singulares /dobles	m, n mm, nn
Líquidos Singulares /dobles	r, l r, ll
Fricativas / africadas	s ch
Aproximantes singulares / dobles	w, y
Vocales singulares	a,e,i,o,u
Vocales dobles	aa, ee, ii, oo, uu

El idioma kuna no diferencia entre las oclusivas sonoras (b, d, g) y sordas (t, p, k) en posición inicial, es decir, que en dulegaya los sonidos de p/b, k/g, d/t al inicio de palabras no alteran su significado y pueden utilizarse indistintamente. Así, por ejemplo, puede pronunciarse *Paba* o *Baba* (Padre), *Dule* o *Tule* (persona), *Kaya* o *Gaya* (boca). Los sistemas de escritura propuestos por los intelectuales kunas utilizan las grafías "b, d, g" al inicio de las palabras, "p, t, k" para las oclusivas sordas y "b, d, g" para las oclusivas sonoras. También permiten las representaciones morfofonémicas de oclusivas sonoras dobles para poder mantener las raíces morfofonológicas. Sin embargo, contemplan excepciones, palabras como Kuna, Kantule, Tule y Panamá, que según estas normas deberían ser escritas como Guna, Gantule, Dule y Banama, podrán continuar siendo escritas como en la actualidad por su significado político y simbólico[10].

Todas las vocales pueden pronunciarse de forma corta o larga (escritas una o dos veces), como por ejemplo *uu* (nido), oo (resfriado), *wii* (saliva), *muu* (abuela). Algunas consonantes también tienen dos sonidos, largo y corto. Se escribirán dobles para ceñirse a la pronunciación y evitar confusiones: "mm" (*mimmi*, niño), "ll" (*alle*, reír), "nn" (*gunne*, comer), "kk" (*gikkir*, pulpo), "pp" (nappa, tierra). Utilizando las consonantes dobles pueden apreciarse las diferencias entre *ina* (medicina) e *inna* (chicha).

[10] Cf. Price, 2005.

Utilizaré "u" o "w" al inicio o al medio del vocablo para hacer patente que en dulegaya la "w" actúa como una consonante. De esta manera se podrá marcar la diferencia entre *waa* (humo) y *ua* (pescado), *we* (él) y *ue* (oler), *suidi* (largo) y *swidi* (guanábana). La "i" y la "y" también mantendrán una relación similar. Mientras la "i" quedará como vocal, la "y" actuará como consonante, por ejemplo: *yala* (montaña).

El principal punto de divergencia con el sistema consensuado por los intelectuales kunas es la representación del fricativo que en español se reproduce con al grafía "ch". Más preocupados por la etimología que por el sentido práctico - arguyendo que el uso de "ch" es un préstamo del español que no tiene ninguna relación morfofonémica con el kuna-, los expertos kunas han optado por "ss" para representar este fonema y mostrar el origen de la palabra[11]. Sin embargo, permiten el uso de la "ch" en las palabras que no tengan una etimología conocida. Como he apuntado más arriba, mis modestos conocimientos etimológicos de la lengua kuna me obligan a utilizar la "ch" para no incurrir en errores.

En relación a la acentuación, no se marcarán tildes porque en la lengua kuna el acento siempre recae en la penúltima sílaba

Finalmente he de reconocer que, aunque a veces entren en contradicción con las normas aquí expuestas, he reproducido algunos topónimos tal y como los he visto escritos por los mismos kunas y he castellanizado la mayoría de plurales[12].

---

[11] El uso de este fricativo aparece por la unión de dos palabras. Un buen ejemplo es el *wichuli* (no saber), de *wis(i)* "saber" y *sul(i)* "no". Al unirse se elimina la vocal final de wisi y los dos fricativos dan lugar a *wissuli* "no sabe," pronunciado [wi□uli].

[12] En el texto la mayoría de plurales han sido castellanizados. Así, por ejemplo, encontraremos *neles* o *sikwis* en lugar de *nergan* o *sikwimar*.

ABREVIACIONES Y SIGLAS

ABPN: Archivos de la Biblioteca Pública de Narganá

AECI: Agencia Española de Cooperación Internacional

AEK: Asociación de Empleados Kunas (actualmente Asociación de Ecologistas Kunas)

AEL: Archivo Estanislao López

AI: Archivo de la Intendencia de San Blas

AKUN : Asociación Kunas Unidos por Napguana

ANAM: Autoridad Nacional del Ambiente

ANCON: Asociación Nacional para la Conservación de los Recursos Naturales

ANIP: Asociación Nacional Indígena de Panamá

ARPK: Archivo Rubén Pérez Kantule

ARS : Analyse des réseaux sociaux

ASIPA: Asociación Indígena Panameña

BID: Banco Interamericano de Desarrollo

BM: Banco Mundial

CATIE: Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza

CBMAP: Corredor Biológico Mesoamericano del Atlántico Panameño

CCNIS: Consejo Coordinador Nacional Indígena de El Salvador

CDB: Convención sobre la Diversidad Biológica

CDPM Comité para el Decenio del Pueblo Maya en Guatemala

CGCK: Congreso General de la Cultura Kuna

CGK: Congreso General Kuna

CICA: Consejo Indígena de Centroamérica

CIMA: Consejo Indígena Mesoamericano

CINB Consejo Indígena Nacional de Belice ().

CISA: Consejo Indio de Sur América

CITES: Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (*Convention on International Trade in Endangered Species of Wild Fauna and Flora)*

CMPI: Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas

CNDI: Consejo Nacional de Desarrollo Indígena

CNUED: Conferencia de las NNUU sobre el medioambiente y el desarrollo

COI: Congreso de Organizaciones Indígenas

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

CONAMUIP: Coordinadora de Mujeres Indígenas de Panamá

CONPAH: Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras

COONAPIP: Coordinadora Nacional de los Pueblos Indígenas de Panamá

CORPI : Coordinadora Regional de Pueblos Indios de México, Centroamérica y Panamá

DEMARKY: Programa de Demarcación de Kuna Yala

DESOSKY: Programa de Desarrollo Sostenible de Kuna Yala

DoCip: Centro de documentación, investigación e información para los pueblos indígenas

ECOSOC : Consejo Económico y Social de las NNUU

FIA: Fundación Inter-Americana

GTPD: Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre el proyecto de declaración de los derechos de las poblaciones indígenas

GTPI: Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre las poblaciones indígenas

IAIP: International Alliance of the Indigenous-Tribal Peoples of the Tropical Forest

IDIKY: Instituto de Desarrollo Integral de la Comarca de Kuna Yala

IIKK: Instituto de Investigaciones Koskun Kalu

INI: Instituto Nacional Indigenista

INRENARE: Instituto Nacional de Recursos Naturales Renovables

IWGIA: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (*Indigenous Work Group for Indigenous Affaire)*

MGJ: Ministerio de Gobierno y Justícia

MIN Movimiento Indígena de Nicaragua

MJK: Movimiento de la Juventud Kuna

MNICR Mesa Nacional Indígena de Costa Rica

NCIV: Centro Holandés para los Pueblos Indígenas (*Nederlands Centrum loor Inheemse Volken*)

NNUU: Naciones Unidas

OEA: Organización de los Estados Americanos

OIT: Organización Internacional del Trabajo

ONG: Organización no gubernamental

ONGI: Organización no gubernamental Internacional

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia

ONU: Organización de las Naciones Unidas

PAPICA: Programa de Apoyo a los Pueblos Indígenas de Centroamérica.

PEMASKY: Plan de Estudio y Manejo de las Áreas Silvestres de Kuna Yala.

STRI: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (*Smithsonian Tropical Research Institute*).

UICN: Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza.

UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*).

USAID: Agencia Internacional de los Estados Unidos para el Desarrollo (*United States Agency for International Development*).

UTK: Unión de Trabajadores Kunas.

VIDC: Instituto de Viena para el Desarrollo y la Cooperación .

WWF: Fondo Mundial para la Naturaleza.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como eje central una paradoja constitutiva: la lucha del pueblo kuna por su territorialidad –entendida como un territorio y un gobierno autónomos- versus las mediaciones, tanto culturales como políticas, con poderes panameños e internacionales. Mi objetivo en esta tesis es comprender el mundo en el que viven los kunas como un proceso, captando el movimiento, las transformaciones y las variaciones. Por ello pretendo dar continuidad a algunos de los temas, ya clásicos, de la etnografía kuna –como la diferenciación y el cambio social en las comunidades de la comarca- al mismo tiempo que trataré de reflexionar sobre los procesos sociales y políticos contemporáneos que han transformado la realidad local y global del pueblo kuna. Entre ellos, creo necesario centrar mi atención en la emergencia de Organizaciones No Gubernamentales (ONG) kunas y su participación en los espacios de mediación transnacionales. Vinculada a estas nuevas interacciones con el exterior está la ecología –entendida como la relación material y simbólica que un grupo humano mantiene con su entorno- y la construcción de una nueva concepción del territorio kuna. Y precisamente relacionado con este último punto está otro de los objetivos de este trabajo: integrar las prácticas ecológicas locales en el universo social kuna para apreciar, en el ámbito local, los efectos de la movilización de la ecología en las argumentaciones indígenas que refuerzan la lucha global por los derechos indígenas. En otras palabras, se trata de ver por qué los kunas evocan constantemente la relación con la tierra, la Madre tierra, para fortalecer y legitimar sus reivindicaciones territoriales ante el Estado y los organismos internacionales y qué consecuencias tienen estas nuevas proclamas sobre la territorialidad kuna.

En estas líneas introductorias, además de presentar la estructura y los hilos conductores de la reflexión, voy a procurar mostrar cómo las ideas que han ido guiando la investigación se han ido transformando con el acercamiento y el distanciamiento del campo. Para ello, creo necesario evocar los aspectos que despertaron mi interés y curiosidad hacia los kunas, comentar las condiciones de realización de los trabajos de campo -tanto en sus aspectos éticos como metodológicos-, y situar la originalidad de esta nueva aproximación a la realidad contemporánea de Kuna Yala.

¿Por qué los kunas?

"¿Por qué te interesaste por los kunas?" En los últimos siete años, esta ha sido la pregunta que más veces me han formulado mis amigos, familiares, colegas y los mismos kunas. Afortunadamente nunca he dejado de encontrar nuevas respuestas a este interrogante. Estoy convencida de que la experiencia kuna, gracias a sus particularidades históricas y su situación geopolítica, es excepcional para reflexionar sobre el alcance de las políticas de desarrollo sostenible y la participación indígena en el sistema de las Naciones Unidas.

Son varias las razones que en el año 1999 me llevaron a Kuna Yala. Al principio me cautivó la autonomía política que habían logrado sus dirigentes durante la primera mitad del siglo XX. Me sorprendía que un pueblo indígena hubiera podido negociar con el Estado panameño un tema tan espinoso como la autonomía política, y reconozco que me dejaba atónita que todavía hoy se respetaran los acuerdos firmados 50 años atrás. Esta fascinación por su autonomía es lo que primero motivó mi interés por los kunas. El hecho de que ellos mismos pudieran impedir que las multinacionales pusieran los pies en su territorio o que el Estado instalara una base naval dentro de su jurisdicción, me llevó a pensar que era el marco ideal para observar las dinámicas que acompañan la definición y ejecución de proyectos de desarrollo. Parecía ser el único lugar en América Latina donde un pueblo indígena controlaba el acceso de ONG y proyectos de desarrollo a su región. Además, el Congreso General Kuna (CGK, el máximo órgano de decisión del pueblo kuna) había demostrado ser una instancia fuerte y consolidada tanto en el ámbito panameño como internacional. No es de extrañar que, con el tiempo, la organización socio-política kuna se convirtiera en un modelo a seguir por otros pueblos indígenas, y que incluso recibiera reconocimientos internacionales, como el Premio Bartolomé de las Casas del Gobierno español en 1998.

Kuna Yala también me interesó por el éxito y reconocimiento internacional que obtuvo el Plan de Estudio y Manejo de las Áreas Silvestres de Kuna Yala, más conocido por sus siglas: PEMASKY, el primer proyecto de desarrollo sostenible y de conservación que formularon los kunas con la ayuda de organizaciones internacionales. Gracias a esta iniciativa, el pueblo kuna se convirtió en el primer grupo indígena que consiguió demarcar, proteger y gestionar un área forestal de 60.000 hectáreas. Con el PEMASKY, los kunas volvieron a ser un pueblo ejemplar. Durante la década de los ochenta, muchos cooperantes, científicos y estudiantes

visitaron Nusagandi, la estación biológica que los kunas construyeron en medio de la selva. Querían ver con sus propios ojos cómo las concepciones tradicionales de utilización del bosque se combinaban con los avances científicos en materia de conservación. La resonancia que tuvo el proyecto llegó a ser impresionante. De hecho, la primera vez que oí hablar de los kunas fue a través del PEMASKY, cuando estudiaba antropología en la Universidad de Costa Rica y cayó en mis manos un artículo del director del proyecto que me fascinó[1].

Después de constatar que los kunas también eran ejemplares en el campo de la conservación medioambiental, me di cuenta de que el pueblo kuna contaba con una buena plantilla de profesionales y técnicos indígenas que a través de sus organizaciones, normalmente ONG, participaban regularmente en las reuniones de Naciones Unidas dedicadas a los pueblos indígenas. Varios representantes kunas seguían los debates del Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas en Ginebra y recorrían el mundo de conferencia en conferencia. Esto despertó de nuevo mi interés por este pueblo. Mi curiosidad no paraba de crecer: ¿Cómo un pequeño pueblo indígena de Panamá podía conseguir una representación tan amplia?

Cuando me licencié en antropología social y accedí a los estudios de tercer ciclo en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, no me lo pensé dos veces: tenía muy claro que quería estudiar el impacto de las políticas internacionales en materia de desarrollo y derechos indígenas sobre la organización sociopolítica kuna. Con el tiempo, los objetivos e hipótesis que en un principio guiaron esta investigación se fueron transformando. Pronto observé que para llegar a entender los programas de desarrollo, el cambio social, la percepción del medio ambiente y el discurso político kuna, un largo trabajo de campo en Kuna Yala era necesario, pero no suficiente. También tenía que visitar las oficinas de las ONG kunas en la capital y establecer contactos con los directores de proyectos que pasaban más tiempo en la ciudad o en el extranjero que en sus comunidades de origen. Quería recoger el discurso político de los líderes kunas en los espacios de mediación, pero el Gobierno panameño y las agencias internacionales llegaban a las comunidades en contadas ocasiones. Si tenía la intención de investigar el papel y los efectos de las ONG y las políticas de desarrollo, era necesario viajar a Ginebra, ciudad de Panamá y Kuna Yala. En definitiva, después de seguir a los kunas durante dos años en Ginebra, un año en Kuna Yala y varios meses en Panamá, los objetivos

---

[1] El artículo en cuestión se titulaba "PEMASKY en Kuna Yala: Protegiendo a la madre Tierra... y a sus hijos" escrito por Guillermo Archibold en 1993.

iniciales de esta investigación se fueron renovando, pero la autonomía política, el PEMASKY y la participación internacional de las organizaciones kunas, continúan siendo el trasfondo de este trabajo.

Condiciones de realización de la investigación

Tanto en Kuna Yala como en Ginebra o ciudad de Panamá, las investigaciones de campo han sido concebidas desde una perspectiva clásica[2]. En varios momentos me he dejado inspirar por el modelo de observación directa y descripción propuesto por Malinowski a principios del siglo XX. Conviví con una familia kuna y aprendí su lengua para dejar de tratar única y exclusivamente con algunos informantes privilegiados. Con el tiempo pude convertirme en una espectadora competente de la vida cotidiana, formando mi propio juicio sobre cada situación. En lugar de limitarme a transcribir la tradición oral, los mitos, las terminologías, capté toda la vida social en su efervescencia cotidiana.

Aunque Malinowski recomendaba que la información llegase por la propia observación y no exprimida con argucias de testigos renuentes, yo también exploré las mediaciones que según él podían falsearla. Me interesé en escuchar el testimonio de misioneros, comerciantes, administradores, líderes, técnicos y profesionales indígenas y en relacionar sus declaraciones con su posición social. Nunca intenté establecer una opinión media sobre alguno de los temas de investigación sino que he tratado de respetar y dar sentido a las singularidades. No me he conformado con una sola visión sobre el desarrollo sostenible o de la representación del medio ambiente, sino que he recogido las explicaciones consideradas *tradicionales*[3] que sólo los expertos kunas pueden proporcionar, las opiniones generales formuladas por la mayoría de los miembros de la comunidad en las reuniones del congreso local y las especulaciones de algunos informantes que ocupan una posición privilegiada entre las comunidades y el exterior, es decir, los mediadores culturales.

Todas las personas que han colaborado con el estudio lo han hecho gratuita y desinteresadamente. Todas ellas eran conscientes de las condiciones en las que yo realizaba la investigación y sabían que no contaba con medios financieros externos para realizar el trabajo de campo. Otro factor que marcó las relaciones

---

[2] Al combinar distintos sitos y técnicas de observación, esta investigación podría enmarcarse dentro de lo que George Marcus (2000) ha denominado *multisited anthropology*. Pero, si bien la problemática se presta a este enfoque, considero que mi aproximación al campo corresponde con el programa de la etnografía clásica.

[3] En este trabajo utilizaré la noción "tradicional" y "tradición" porque es el concepto que utilizan los mismos kunas para referirse a las autoridades, conocimientos, usos y costumbres propias.

con los informantes ha sido mi independencia en relación a programas y proyectos de desarrollo. Durante mi estancia en el campo no trabajé para ninguna organización ni proyecto.

Para llevar adelante la investigación he contado con los necesarios permisos de la Dirección Nacional del Patrimonio Histórico de la República de Panamá, del Congreso de la Cultura Kuna y de la comunidad de Gardi Sugdup[4]. Estos acuerdos, además de reglamentar el comportamiento del investigador en las comunidades, especifican que debe entregar una copia del trabajo y de las posibles publicaciones a cada una de estas instituciones. Por el momento, algunos de los datos preliminares ya fueron entregados al pueblo, al Congreso y a quienes mostraron interés por la investigación.

Después de leer las páginas dedicadas a los agradecimientos, resulta evidente que esta investigación ha sido posible gracias a la colaboración desinteresada de muchas personas, se ha realizado con medios materiales muy limitados y se ha prolongado en el tiempo y el espacio. El trabajo de campo en Kuna Yala y Panamá se realizó en cuatro momentos distintos. Para no dejar lugar a dudas, durante el período 2000-2004, pasé un total de 378 días en Kuna Yala (la mayor parte del tiempo en la comunidad de Gardi Sugdup) y 167 días en la ciudad de Panamá.

Llegué por primera vez a las islas de Kuna Yala en febrero del año 2000 con el fin de valorar la pertinencia de lanzar un proyecto de investigación doctoral sobre esta región. Al cabo de un año volví para conseguir los permisos de investigación necesarios, definir el proyecto de estudio con las organizaciones kunas y empezar a aprender su lengua. En 2002 pude por fin empezar el trabajo de campo de larga duración en Gardi Sugdup. Esta vez no llegué sola. Fui con mi pareja, Xavier. Durante este año combinamos estancias de dos a tres meses en Gardi con viajes a Panamá para entrevistar miembros de ONG, funcionarios, expertos y consultar los archivos históricos. En 2004 volví, esta vez sola, por tres meses con el objetivo de completar y afinar algunos datos obtenidos anteriormente.

En Gardi Sugdup, al igual que los maestros panameños que trabajan en Kuna Yala, fuimos acudidos[5] por una familia local. Cada semana entregábamos la cantidad de dinero estipulada por la comunidad para estos casos, en concepto de

---

[4] Cf. Anexo núm. 10.

[5] El verbo "acudir" se emplea para designar la acción de acoger y cuidar a las personas que no son de la familia.

comida y de alojamiento. Aunque el precio también incluía el lavado de nuestras ropas, preferí hacerlo yo misma para acompañar a las mujeres en sus idas al río y al cementerio, los espacios donde comparten sus alegrías y preocupaciones.

Una vez al mes presentaba un informe al pueblo aprovechando las reuniones diarias en la casa del congreso local. Siguiendo el modelo de los informes que las instituciones locales -cafetería, motonave, teléfonos públicos, dormitorio, planta eléctrica- presentaban cada mes, decidí informar a la comunidad sobre el desarrollo de la investigación desde el primer día. Aunque parecía que rindiera cuentas al pleno sobre mi trabajo, siempre he pensado que de esta manera la gente logró entender nuestra presencia en la comunidad y nos ahorramos posibles malentendidos.

Como en la mayoría de trabajos de campo etnográficos, al principio no fue fácil adaptarse a las condiciones sociales y materiales de vida del pueblo. Las reducidas dimensiones de la isla (2,5 hectáreas.) y la falta de un espacio propio, me provocaban una sensación de claustrofobia. Además, me sentía como una niña que tenía que aprender a caminar, comer, dormir y hablar. No sabía andar en cayuco, no estaba acostumbrada a comer *tule masi*, me costaba dormir de un tirón en la hamaca y no podía comunicarme con las mujeres de la familia. Muchas madrugadas me desperté pensando ¿qué hago yo aquí? Por si fuera poco, algunos de los ancianos de la isla, con los que supuestamente debía trabajar, se mostraron reticentes a colaborar con la investigación. Según ellos, los antropólogos robaban la cultura, utilizaban al pueblo para hacerse ricos y no compartían los resultados de sus investigaciones con ellos. Aunque contaba con todos los permisos y me había hecho a la idea de que todo requería tiempo, los primeros meses fueron frustrantes.

No era la primera vez que la gente de Gardi Sugdup acogía a un antropólogo, pero este hecho me trajo más problemas que ventajas. Incluso sabiendo que los antropólogos no despertaban la simpatía de los locales, nunca oculté mi profesión ni ninguna de mis otras identidades. Siempre me presenté como antropóloga, mujer y catalana. A diferencia de algunos de mis colegas, quienes por miedo a la mala reputación de nuestro gremio ocultan su oficio y se presentan como sociólogos o cooperantes, preferí avanzar de antemano mi condición profesional con la ilusión de cambiar algunos de los estereotipos, a veces merecidos, de nuestra disciplina. A mi entender, la gente de Gardi Sugdup tenía que darse cuenta que un estudio sobre su cultura también podía ser relevante para su futuro. Por eso les insistía en que, en lugar de cerrarse en balde, debían

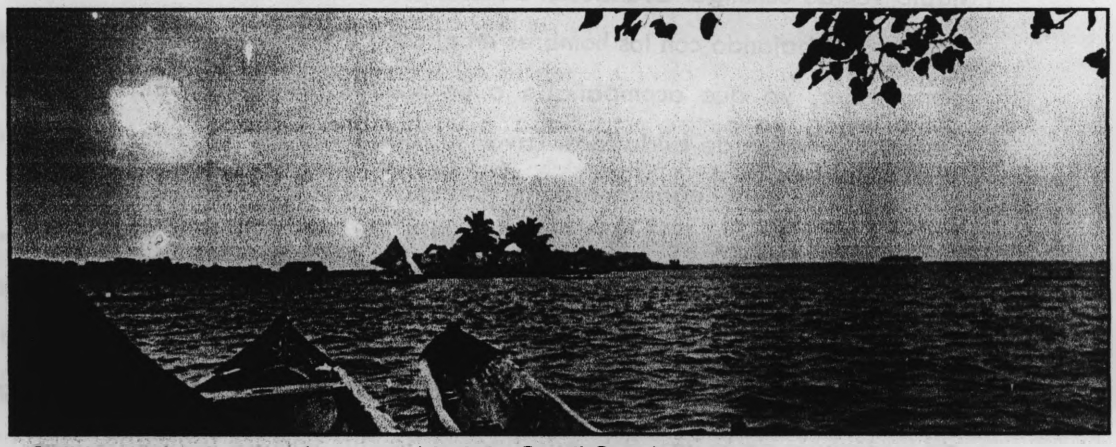
exigir permisos y resultados a los antropólogos que hacían investigaciones en la zona.

Cuadro 1: Islas e islotes de Kuna Yala

ISLAS E ISLOTES DE KUNA YALA

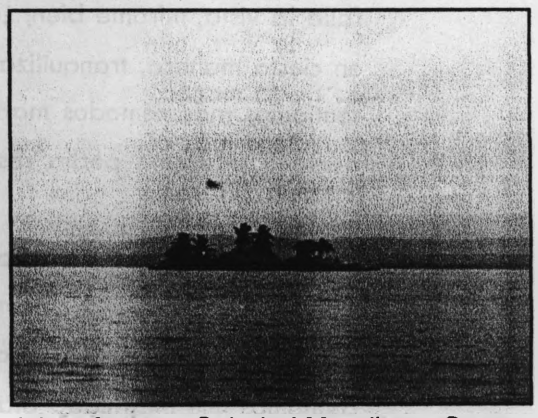
Vista aérea de una comunidad kuna.

Casa en islote. Sector de Gardi.



Coibita, islote frente a la comunidad de Gardi Sugdup

Islote no habitado, plantación de cocos. kay Maoquí.



Islote frente a Soledad Mandinga. Sector de Gardi.

Fotos: Mònica Martínez Mauri, 2000-2004.

En cuanto a mi condición de mujer, la presencia de mi compañero, Xavier, en Gardi ayudó a perfilar y mantener mi plena condición femenina. Aunque dudar de mi feminidad pueda parecer ridículo, durante los primeros meses de trabajo de campo en solitario, siempre pensé que la gente me veía como un ser un poco extraño. En una sociedad donde los roles masculinos y femeninos están muy marcados y en la que el principio de la dualidad (todo debe tener su parte femenina y masculina) rige la vida social, es difícil situar a una mujer sola. Aunque iba al río con las mujeres a lavar la ropa y pasaba horas en la cocina, también acompañaba a los hombres al campo y asistía a las reuniones que celebraban en la casa del congreso. En mi intento por entender la cultura kuna desde una perspectiva holística, me inmiscuía en los ámbitos masculinos y femeninos saltando fronteras. No estaba en ningún bando y eso daba pie a relaciones muy ambiguas. Aunque todo el mundo en Gardi sabía que tenía pareja, no entendían por qué no había venido conmigo. Cuando en 2002 llegué con Xavier todo se hizo más fácil. Continué trabajando con los hombres en el campo y en el mar, pero pude hacerlo como mujer, ya que acompañaba a un hombre. Gracias a él, también pude ejercer mi función de cuidadora. Lavar su ropa en el río o hacerme cargo de sus botas y machete al llegar a casa, me normalizaba ante mis amigas kunas.

Por lo que respeta a mi identidad nacional, siempre dejé claro que no pretendía llegar a ser kuna. Es evidente que nadie creyó seriamente que yo pudiera llegar a serlo, pero a veces entre risas y piropos alguien afirmaba que era más kuna que los kunas porque sabía más cosas sobre su cultura que algunos de los jóvenes de la isla. Ante este tipo de bromas siempre replicaba "creo que te falla la vista, mírame bien, ¿acaso parezco kuna?", esto arrancaba carcajadas y en cierta manera, tranquilizaba a mis amigos. Creo que tanto ellos como yo nos sentíamos más cómodos marcando este tipo de fronteras. Demostraba que una persona diferente podía respetar las normas kunas y vivir en la isla sin crear conflicto.

A menudo la gente nos comparaba con los funcionarios del Gobierno no kunas residentes en la comunidad provocando situaciones embarazosas con éstos. Para los habitantes de Gardi, nosotros éramos el ejemplo a seguir porque comíamos *tule masi* cada día, entendíamos y/o hablábamos la lengua, asistíamos a las reuniones del congreso diariamente, colaborábamos con los trabajos comunitarios, etc. A nuestros anfitriones les costaba entender que nosotros estábamos en la isla voluntariamente, aplicando la vieja técnica de la observación

participante. Y que los funcionarios, en cambio, se veían obligados a vivir en la región para conservar su trabajo y mantener a sus familias.

Muchas veces la gente nos preguntaba acerca de nuestro hogar. Se interesaban por nuestras familias, amigos, las condiciones de trabajo, los precios de los productos, la política europea, el terrorismo en España, la autonomía de vascos y catalanes, etc. Algunas noches nos veíamos sometidos a auténticos interrogatorios. Teníamos la sensación que se habían invertido los papeles. Ellos se habían convertido en los etnógrafos y nosotros en los sujetos de la investigación. Incluso creo que alguno de nuestros anfitriones llegó a saber más sobre Catalunya que nosotros sobre Kuna Yala.

En el segundo lugar etnográfico, la ciudad de Panamá, las cosas fueron un poco diferentes. El trabajo se limitó a entrevistar a los representantes de las ONG kunas más activas, los funcionarios de los ministerios públicos y los oficiales de proyectos en las agencias de cooperación internacional. Las estancias en la ciudad también sirvieron para confeccionar un censo con todas las ONG kunas inscritas en el registro público, asistir a talleres o seminarios organizados por los Congresos o las ONG kunas, consultar los fondos de las bibliotecas panameñas y revisar la documentación relacionada con Kuna Yala en archivos públicos y privados.

Finalmente, para entender las agencias internacionales que interaccionaban con los mediadores de Kuna Yala, residí un par de años en Ginebra para poder asistir a las sesiones del Grupo de trabajo sobre las poblaciones indígenas (2001 y 2003), del Grupo de trabajo sobre el proyecto de declaración sobre los derechos de las poblaciones indígenas (2000 y 2002), de la Comisión de Derechos Humanos (2002) y del Comité preparatorio de la conferencia mundial contra el racismo, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia (2001). El acceso a estos espacios, con la excepción de la Comisión de Derechos Humanos, no fue especialmente complicado. Simplemente me puse en contacto con la secretaría técnica del grupo de trabajo y fui acreditada como observadora académica. En el caso de la Comisión, colaboré con la ONG DoCip (Centro de documentación para los Pueblos Indígenas) para poder estar presente en las sesiones relacionadas con las violaciones a los derechos humanos de las personas indígenas.

En general, mi participación en los grupos de trabajo de Ginebra fue, en la mayoría de los casos, muy pasiva. Aunque en algunas ocasiones brindé servicios de traducción a los participantes hispanohablantes, la mayor parte del tiempo me dediqué a escuchar los debates para trazar la dinámica del movimiento indígena internacional, la emergencia de nuevos discursos identitarios y la formulación de

políticas globales destinadas a los pueblos indígenas. Como es de suponer, presté mucha atención a la participación de los delegados kunas en dichos procesos.

De Tulenega[6] a Kuna Yala

Los kunas, junto a los ngobes, los wounaan, los emberas, los nasos, los buglés y los bri-bris[7], son los siete pueblos indígenas que alberga el territorio panameño. Según las cifras del último censo[8], los kunas son 61.707 y constituyen el segundo grupo indígena del país[9]. Aunque la mayoría (32.446) reside en la comarca de Kuna Yala (o San Blas), 24.133 kunas viven en la ciudad de Panamá y el resto en las comarcas de Wargandi y Mandungandi[10]. A grandes rasgos, la comarca de Kuna Yala se caracteriza por 300 islotes próximos a la costa atlántica panameña y cuenta con 38 islas pobladas, dos comunidades situadas en el continente y ocho en la franja costera. Ocupa el 3,1% de la superficie del territorio de Panamá[11].

En 1998 el territorio indígena, que hasta aquel entonces había sido conocido bajo el nombre de comarca de San Blas, pasó a ser llamado Kuna Yala. Este cambio de denominación se oficializó con la Ley 99 del 23 de diciembre de 1998, aprobada por el Gobierno panameño a petición de las organizaciones indígenas.

Este cambio de nomenclatura, comparado con otros nombres escogidos por los mismos kunas para presentarse ante la comunidad nacional e internacional, es muy pertinente para encuadrar los objetivos de esta tesis. Empecemos por ver qué significa Kuna Yala. En *dulegaya* (lengua kuna) la palabra "kuna" no es de uso frecuente. Este término hace referencia a una superficie plana o al nivel de la tierra poblada por lo humanos[12]. La noción "kuna" parece estar más ligada a la conquista y a la dominación exterior que a un aspecto constitutivo de la identidad local. Es muy probable que esta palabra fuera formulada por primera vez en el

---

[6] En el texto utilizaré Tule Nega y Tulenega, las dos formulaciones son válidas para los kunas. *Tulenega* es la denominación que aparece en los textos del siglo XIX.

[7] Alvarado, 2001. Para más datos generales sobre la población indígena de Panamá, *cf.* Anexo núm. 2.

[8] Censo 2000, Contraloría de la República de Panamá (2000). Los censos y otros datos de carácter macroeconómico pueden consultarse en: www.contraloria.gob.pa

[9] Para datos sobre la evolución de la población kuna durante el período 1970-2000 *cf.* anexo núm. 3.

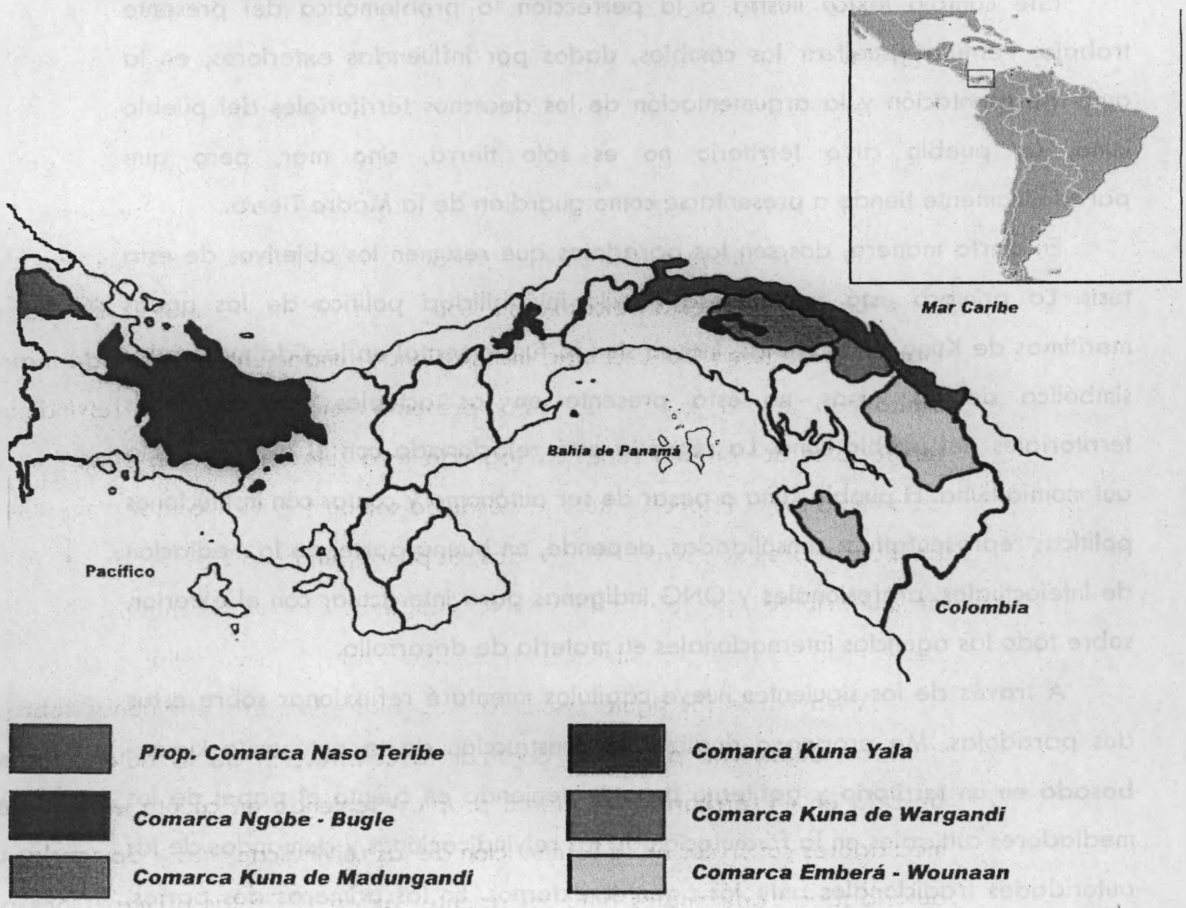
[10] También existen comunidades kunas en Colombia, pero no serán consideradas en este artículo por tratarse de grupos de tamaño muy reducido.

[11] La relación población/superficie es muy equilibrada. La población de Kuna Yala supone aproximadamente el 1,1 % del país y ocupa el 3,1% de la superficie de Panamá. La superficie total de Panamá es de 75.516 km2 y la de Kuna Yala 2.357 km2..

[12] Price (2005: 28) traza el origen etimológico de "*kuna*" relacionándolo con *olokungilele*, la palabra utilizada en el lenguaje ritual para referirse a los kunas "la gente dorada [especial]".

siglo XVII por los castellanos para referirse a los indígenas que poblaban el Darién. En general, los llamados kunas utilizan otra noción para autodenominarse. Se sirven de la palabra "tule" para hablar de ellos mismos y diferenciarse de los no indígenas (los *wagas*). La segunda parte de la nueva denominación, "yala", también es una noción que tiene que ver con la relación con el mundo exterior. En lengua kuna, "yala" significa "montaña", "cerro" o "loma", o sea, que se refiere a la parte del territorio de la comarca ocupada por la cordillera de San Blas.

Mapa 1: Comarcas indígenas en Panamá



Fuente: Fundación Dobbo Yala, 2001.

La noción que mejor definiría la idea de territorio kuna sería la de "Tule Nega". "Tule" porque es la noción que usan los habitantes de la comarca para autodenominarse y "nega" porque se refiere a la idea de casa, hogar, entorno o lugar habitado y, por lo tanto, a diferencia de la noción de "yala", contemplaría el mar, la cordillera, el bosque, las islas o el aire de la comarca. De hecho, hasta

principios del siglo XX, los kunas utilizaban esta denominación para referirse al espacio que habitaban. Así, por ejemplo, en 1871 los kunas firmaron un convenio con los Estados Unidos de Colombia en el que quedaba claro que *"la extensión territorial ocupada por dicha tribu se apellidará oficialmente con el mismo nombre de Tulenega que le dan los indígenas"*[13]. Tulenega era, por lo tanto, la noción que utilizaban los tules para referirse a su territorio en el pasado. Pero entonces, ¿por qué a finales del siglo XIX los kunas llamaron a su territorio Tulenega y en 1998 pidieron al Gobierno panameño que adoptara la denominación de Kuna Yala? ¿Qué procesos han desencadenado este cambio?

Este cambio léxico ilustra a la perfección la problemática del presente trabajo. Permite visualizar los cambios, dados por influencias exteriores, en la auto-representación y la argumentación de los derechos territoriales del pueblo kuna, un pueblo cuyo territorio no es sólo tierra, sino mar, pero que paradójicamente tiende a presentarse como guardián de la Madre Tierra.

En cierta manera, dos son las paradojas que resumen los objetivos de esta tesis. La primera está relacionada con la invisibilidad política de las aguas marítimas de Kuna Yala. El mar, incluso siendo fundamental en la vida material y simbólica de los kunas, no está presente en las actuales reivindicaciones territoriales del pueblo kuna. La segunda está relacionada con el alcance de la autonomía kuna. El pueblo kuna a pesar de ser autónomo y contar con instituciones políticas representativas consolidadas, depende, en buena parte, de la mediación de intelectuales, profesionales y ONG indígenas para interactuar con el exterior, sobre todo las agencias internacionales en materia de desarrollo.

A través de los siguientes nueve capítulos intentaré reflexionar sobre estas dos paradojas. Me propongo analizar la construcción de la autonomía kuna -basada en un territorio y gobierno propios- teniendo en cuenta el papel de los mediadores culturales en la formulación de las reivindicaciones y demandas de las autoridades tradicionales ante los agentes externos. En las primeras dos partes, los datos históricos y etnográficos pondrán en evidencia que el territorio kuna no es sólo tierra. Aunque la tierra firme sea el lugar originario y se ha convertido en un constante motivo de reivindicación, los kunas han territorializado el mar, relacionándose material y simbólicamente con él. Para ellos, el mar es un elemento tan constitutivo del medio ambiente como la tierra.

---

[13] Decreto en ejecución del convenio celebrado por el Gobierno de la Unión con la tribu indígena de los Tules, el día 10 de enero de 1871. Presidente de los Estados Unidos de Colombia, 29 abril 1871.

Los cambios que ha experimentado la argumentación de los derechos kunas sobre su territorio en los espacios de mediación obedecen a múltiples factores. Entre ellos, el que será motivo de análisis en el presente trabajo es la presencia de personas que viven entre dos mundos tendiendo puentes entre las sociedades en contacto, pero, al mismo tiempo, consolidando las diferencias entre ellas. La idea que los mediadores culturales y políticos han promovido y promueven adaptaciones y transformaciones locales será el *leif motiv* de la última parte.

En resumen, los ejes centrales de esta investigación serán la autonomía –entendida tanto como territorio como gobierno propio- y la mediación cultural en función de las interacciones con múltiples agentes externos. Se trata de entender cómo y por qué las relaciones materiales y simbólicas que los kunas mantienen con su medio ambiente han nutrido y nutren sus demandas políticas. Para ello en la primera parte de esta tesis me serviré de la antropología histórica. El primer capítulo estará dedicado a las etnohistorias kunas, es decir, a los relatos históricos kunas y a las fuentes documentales que han trazado el traslado del pueblo kuna hacia la costa atlántica, examinado los contactos con otros pueblos, y contemplado las consecuentes transformaciones en las formas de organización socio-política kuna. Sin este marco histórico, no sería posible entender cómo los kunas llegaron a constituirse como pueblo y consiguieron ampliar su noción de territorialidad adaptándose a una nueva vida entre el mar y la tierra.

En el segundo capítulo presentaré la construcción de la autonomía política kuna durante el siglo XX para hacer patente la importancia de la lucha por los recursos marinos y forestales en este proceso. Poco a poco se irá perfilando el papel que jugaron -y todavía juegan- los indígenas letrados en las negociaciones del pueblo kuna con el Estado panameño. Esta reconstrucción histórica permitirá introducir la relevancia de los mediadores culturales y políticos en el estudio de las transformaciones sociales que experimentó Kuna Yala durante la segunda mitad del siglo XX, así como situar la relación en el tiempo de los kunas con el mar y la tierra.

Después de presentar el trasfondo histórico de la autonomía y la relación con el entorno, seguiré con una parte eminentemente etnográfica sobre los usos y representaciones kunas de los ecosistemas marinos y forestales de la comarca. En el primer capítulo de este segundo bloque, presentaré y caracterizaré el lugar etnográfico en Kuna Yala, Gardi Sugdup, para contextualizar los datos que expondré a continuación Los usos de los ecosistemas de tierra firme serán abordados en el capítulo 4 teniendo en cuenta las actividades de subsistencia.

Con la finalidad de valorar la importancia del mar en la vida cotidiana de las comunidades isleñas y costeras, en el quinto capítulo, la apropiación material y la conceptualización kuna de los recursos marinos serán objeto de discusión. En definitiva, dedicaré el último capítulo de esta segunda parte a las relaciones simbólicas que los kunas mantienen con su tierra y su mar, analizando los modos de identificación y relación que esquematizan y definen su cosmología.

El objetivo de la última parte del trabajo será el de documentar cómo los mediadores culturales han contribuido a transformar las demandas territoriales kunas y las relaciones entre el ámbito local, nacional y global. Se tratará de valorar su influencia en los procesos locales de redefinición identitaria en relación a las representaciones y usos del entorno. Para ello, en el séptimo capítulo me propongo sintentizar la percepción kuna de los mediadores a través del análisis del *igar* (historia mítica) que narra la historia de una anciana que viaja al mundo de los gavilanes, analizar la figura de los *sikwis* (secretarios, guías de las autoridades tradicionales) y comentar dos biografías de los primeros mediadores del siglo XX -Rubén Pérez Kantule y Alcibíades Iglesias.

Las mediaciones más recientes serán objeto de estudio en el octavo y noveno capítulo, cuando aborde los proyectos de desarrollo en la comarca de Kuna Yala, la emergencia de ONG indígenas y su participación en el sistema de las Naciones Unidas. Entonces se podrá entender por qué las argumentaciones políticas de los mediadores kunas se sirven de una ecología idealizada centrada en la figura de la Madre tierra. Al contraponer los usos y las representaciones locales del medio ambiente con la utilización política de la Madre Tierra, se irá cerrando el círculo y será posible valorar algunos de los efectos de la mediación en Kuna Yala. De esta forma se podrá entender por qué los kunas prefieren denominar a su territorio Kuna Yala.

Las dos paradojas que recorren este trabajo sólo pueden entenderse a través de los mediadores. Por un lado, estos agentes, adaptándose a la realidad kuna y a los objetivos e imágenes de las agencias internacionales de cooperación, obvian el mar en la formulación de proyectos de desarrollo sostenible y en las reivindicaciones territoriales. Por el otro, las argumentaciones y las habilidades de los nuevos mediadores están tan bien adaptadas al funcionamiento de la cooperación internacional que se convierten en los principales interlocutores con el exterior en detrimento de las organizaciones tradicionales. En definitiva, la mediación se hace necesaria y acaba teniendo efectos inesperados, pues no

siempre pone en relación los intereses de las dos estructuras en contacto, sino que impone la visión del sistema dominante.

Figuras intermedias

No me gustaría concluir esta introducción sin comentar el origen de mi curiosidad por los mediadores kunas[14] y exponer brevemente los trabajos que me han llevado a focalizar mi atención en estos agentes. Mi interés por los mediadores nació durante mis primeros contactos con la realidad de Kuna Yala. Al elaborar el Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA) pude constatar que desde las primeras décadas del siglo XX, uno de los principales impactos de las políticas de desarrollo en Panamá, era la promoción de agentes mediadores capaces de establecer puentes entre el exterior y la sociedad kuna. Esta temprana conclusión, inspirada por las aportaciones de Escobar (1991), Long (1989, 2001), y Olivier de Sardan et al. (1995, 2000) en el marco de la antropología del desarrollo, me llevó a analizar la percepción local de los mediadores y su influencia en la reelaboración de la representación kuna del territorio.

Al concluir mi DEA y preocuparme por las orientaciones teóricas y estudios que se habían detenido en analizar el papel de los mediadores, descubrí que en los últimos años se habían acumulado muchos trabajos sobre mediación cultural en diversos contextos y desde varias perspectivas. Los juristas interesados por la teoría de resolución de conflictos y la cultura de la paz ya hacía tiempo que habían identificado las potencialidades de las figuras intermedias en la resolución de conflictos sin violencia[15]. En los procesos de integración, asimilación y adaptación de inmigrantes en Europa, o en los debates sobre el multiculturalismo en nuestro continente, también se habían tenido en cuenta los agentes sociales que podían hacer de puente entre los inmigrantes y la sociedad de acogida, especialmente en el ámbito educativo y en los servicios sociales[16].

En situaciones coloniales, investigadores como Ares y Gruzinski (1997), Merrell (1999), Lanyon (1999) y Szasz (1994) también habían prestado especial

---

[14] Debo precisar que no todos los mediadores culturales son kunas. Existe un grupo de colaboradores panameños, españoles, norteamericanos, etc. que también asesoran a las autoridades tradicionales y que son reconocidos por las comunidades. Sin embargo, en este trabajo sólo voy a centrarme en los mediadores kunas pues a diferencia de los extranjeros –seres considerados aculturales- son los que están confrontados a una identidad ambivalente.

[15] Trabajos como los de Six (1995) y Guillaume-Hofnung (2000 [1995]) han demostrado como la presencia de agentes próximos a dos grupos en tensión pueden permitir el diálogo y la negociación política.

[16] En Francia, un claro exponente de esta tendencia es el trabajo recopilado por Younez y Le Roy (2002). En España, cf. los trabajos de Llevot Calvet (2004)

atención a los agentes sociales que favorecían las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de sus fronteras. Desde una perspectiva histórica, estos trabajos identificaron y examinaron las modalidades de acción, las estrategias y mecanismos desarrollados tanto por individuos (traductores, interpretes, cronistas...) como por sectores sociales (mercaderes, mestizos, caciques, mulatos...) que, por su posición económica, social, política o religiosa ambivalente, desempeñaron un papel decisivo de mediadores culturales.

Y *last but not least* en la aplicación de políticas de desarrollo social y económico, la sociología y la antropología[17] se habían interesado por entender el papel de los agentes sociales que hacían de puente entre las agencias internacionales de desarrollo y las comunidades o grupos locales, en los procesos de cambio social[18].

Los mediadores -individuos que viven entre dos mundos, dos culturas y dos estructuras de poder- han sido, en definitiva, tenidos en cuenta en un sinfín de trabajos. Pero, ¿cómo definir a los mediadores culturales que han emergido en Kuna Yala durante el siglo XX? Los agentes sobre los que pretendo reflexionar en esta tesis tienen algo de *passeurs culturels, courtiers, brokers,* innovadores culturales, intelectuales y habitan el *middle ground.* Los podría definir como personas que favorecen transferencias y diálogos entre dos universos aparentemente distintos, que atraen recursos hacia el ámbito local situándose en el centro de una extensa red social, que gozan de un acceso privilegiado a las personas que controlan los recursos productivos y que pueden provocan redefiniciones identitarias.

La noción de *courtier*, elaborada por antropólogos y sociólogos franceses para referirse a los mediadores, da cuenta de la dimensión económica y liberal de estos agentes de cambio. Según una investigación dirigida por Bierschek, Chaveau y Olivier de Sardan (2000) los *courtiers* son "*acteurs sociaux implantés dans une arène locale (dans laquelle ils jouent un rôle politique plus ou moins direct) qui servent d'intermédiaires pour drainer (vers l'espace social correspondant à cette*

---

[17] Dos escuelas han encabezado los estudios sobre cambio social y mediación: la escuela de Manchester –Gluckman, Mitchell y Turner- y la escuela de la sociología interaccionista –Goffman, Becker y Strauss.

[18] En Francia, algunos de los trabajos que resultan de esta última línea de investigación son los de la APAD (*Association Euro-Africaine pour l'Anthropologie du changement social et du développement*) Cf. Olivier de Sardan et al., 2000. En España, Cf. Bretón (2001)

arène) des ressources extérieures relevant de l'aide au développement"[19]. Estos nuevos agentes sociales aparecen en los contextos marcados por la globalización neoliberal y la democratización política.

Otro término que ayuda a entender la dimensión política del mediador es la de *broker*, frecuentemente utilizada en los análisis de redes sociales estructuro-funcionalistas. Así, Boissevain define al broker como el *entrepreneur*[20] que vigila los contactos estratégicos con otras personas que controlan directamente recursos como tierra, mano de obra, fondos, conocimientos especializados, o con personas que tienen acceso a estas personas. Los *brokers* son grandes expertos en el análisis de redes sociales[21].

En algunos casos la definición gramsciana de intelectual, es decir, la idea de que los intelectuales son actores sociales de cambio que pueden favorecer transferencias a partir de la traducción, también es útil para entender la capacidad que tienen estos actores para transformar voluntariamente la realidad local. Desde las primeras décadas del siglo XX, los mediadores culturales kunas pueden ser considerados intelectuales orgánicos[22].

El concepto de *middle ground* de R. White[23] es pertinente para dejar en un segundo plano la categoría social de las personas y enfatizar la importancia del espacio que se construye entre los dos mundos que entran en contacto. En estos espacios de mediación se forjan concepciones sobre el Otro y se especula sobre cómo este Otro podría contribuir a alcanzar determinados objetivos. Como sostiene el mismo White, es importante tener en cuenta el espacio porque en el *middle ground "diverse peoples adjust their differences through what amounts to a process of creative, and often expedient, misunderstandings. People try to persuade*

---

[19] Bierschenk, Chaveau, Olivier de Sardan, 2000

[20] Entrepreneur: *"a person who builds and manages an enterprise for the pursuit of profit in the course of which he innovates and takes risks"*. Boissevain, 1974: 147.

[21] Boissevain, 1974: 148

[22] Dos aportaciones recientes dan cuenta de la pertinencia de esta aproximación para estudiar la mediación cultural. Rappaport (2005) sirviéndose de la noción de intelectual orgánico ha analizado el papel de los lingüistas nativos y de los miembros del programa de educación bilingüe en las comunidades nasa de Colombia después de la aprobación de la constitución de 1991 que reconoce la interculturalidad y el multiculturalismo. Destaca el papel que juegan los intelectuales que traducen artículos de la constitución de 1991 en nasa convirtiendo así la traducción en una herramienta para reconceptualizar términos políticos clave (estado, justicia, autoridad). Según esta antropóloga norteamericana, creando neologismos los intelectuales construyen alternativas a los modelos de nacionalidad y ciudadanía existentes. La traducción es clave para apropiarse ideas de fuera, y descubrir nuevas maneras de sintetizar los valores de las culturas indígenas. Boyer y Lomnitz (2005) sostienen que el estudio de la influencia de los intelectuales en la producción y gestión del conocimiento debería ocupar un lugar privilegiado en los estudios sobre la nación y el nacionalismo.

[23] Las teorías de White han inspirado trabajos recientes como el de Merell (1999); Conklin y Graham. (1995).

others who are different from themselves by appealing to what they perceive to be the values and practices of those others"[24].

Además de estas perspectivas, al tener en cuenta los procesos de redefinición identitaria, es inevitable dejar de ver en los mediadores kunas a los innovadores culturales del ya clásico trabajo sobre las fronteras étnicas de Barth. En este sentido, los mediadores podrían definirse como personas que, en los grupos menos industrializados, tienen contactos y dependen de las mercaderías y organizaciones de las sociedades industrializadas[25]. Barth considera que como agentes de cambio, los innovadores culturales pueden jugar un papel decisivo en la redefinición de la identidad étnica porque pueden utilizar la identidad étnica para organizar actividades nuevas. Las estrategias de estos agentes pueden conducir a las élites a acentuar uno de los muchos niveles de identidad que proporciona la organización social tradicional. Durante este proceso los idiomas, así como el modo de organización étnica y los rasgos que mantienen las fronteras étnicas, son susceptibles de ser transformados[26].

Estos conceptos permiten abordar la experiencia kuna, pero al tratarse de una categoría social ambivalente, y por lo tanto inestable, es muy posible que la caracterización del mediador kuna no resista las comparaciones espaciales y temporales. Cada momento histórico y cada situación intercultural condiciona la emergencia de un determinado tipo de mediador cultural. Como afirmaba Asseo : « *L'intermédiaire, frontalier d'institution, n'est pas l'institution. Il n'a pas pour finalité sa propre reproduction. Il est mouvant et chaque condition historique concrète décrit, suscite, ignore, admet ou rejette ses propres intermédiaires. De là, la difficulté à saisir une typologie historique des intermédiaires puisque sans passé et sans avenir, chaque intermédiaire semble se générer lui-même avant que d'être englouti* »[27].

Por estos motivos no es de extrañar que algunos autores, como Vovelle[28], consideren que el rasgo más característico de la posición del *intermediaire culturel* es la inestablabilidad: « *placé entre l'univers des dominants et celui des dominés, il en acquiert une position exceptionnelle et privilégiée : ambiguë aussi, dans la mesure où on peut le rencontrer aussi bien dans le rôle de chien de garde des idéologies en place, que dans celui de porte parole des révoltes populaires*»[29]. Según este autor, el

---

[24] White, 1991: x
[25] Barth, 1995[1969]: 241
[26] Barth, *op.cit.*: 242
[27] Asseo, en : Vovelle, 1981: 628
[28] Joutard y Vovelle (1981) reflexionaron sobre la categoría de mediador en un coloquio dedicado a los "intermediaires culturels"
[29] Vovelle, 1981 : 12

mediador ni nace ni se hace. Un individuo puede llegar a serlo gracias a su posición o a su función y de ello dependerá su situación en los escalafones más bajos o más altos de la sociedad[30].

En esta tesis mi objetivo es precisamente el de dar fe de este dinamismo y ambigüedad al analizar las modalidades de acción, las estrategias y los mecanismos desarrollados por los individuos y sectores mediadores. No me atrevo a afirmar, tal y como sí hacen Ares y Gruzinski, que gracias a su posición económica, social, política y religiosa, determinados individuos se conviertan en *passeurs culturels*. La idea de que el papel del mediador depende de la posición que ya ocupa en la sociedad, no me parece del todo pertinente. Por esta razón, una de las preguntas que guiará mi reflexión es la siguiente: ¿la condición social de un individuo lo convierte en mediador o es su situación en la red social o sus calidades personales (independientemente de su posición en la jerarquía social) lo que le permiten convertirse en mediador? O en otras palabras: ¿el mediador nace o se hace?

Dejando de lado estos aspectos ligados a la condición del mediador y fijándonos en el contexto en el que emergen las figuras intermedias, lo que parece claro es que *"pour qu'il y ait intermediaires culturels, il faut qu'il y ait plusieurs cultures"*[31] –y quizás en nuestro caso tendríamos que añadir diversidad en cuanto a las culturas-naturalezas-. A parte del pluralismo cultural y natural, los mediadores también suelen emerger en contextos marcados por el cambio rápido fruto de un proceso de conquista y colonización o, como afirma Fouquet, durante *"les périodes de changement, d'évolution rapide des techniques"*[32].

Lo que parece incontestable es que en cualquier situación intercultural aparecen agentes mediadores[33]. Agentes que permiten las mezclas[34] pero que

---

[30] *Idem*: 13

[31] Fouquet, en : Vovelle, 1981: 618.

[32] *Idem.* : 623

[33] Tal y como afirma Gruzinski, durante la conquista y la posterior occidentalización del continente americano, los elementos que ya jugaron un papel determinante fueron *«les échanges d'un monde à l'autre, les croisements mais également les individus et les groupes qui font office d'intermédiaires, de passeurs, et qui transitent entre les grands blocs que nous nous contentons de repérer»* . Gruzinski, 1999: 43-44.

[34] En este trabajo no voy a partir de la idea de que todas las sociedades son mestizas, ni voy a suponer que los actuales mestizajes son producto de entidades ya mezcladas (Amselle, 2000: 208). Aunque algunos investigadores, por ejemplo Friedman, creen que el discurso del mestizaje y la hibridad surge de la experiencia de las élites que viajan de coloquio en coloquio a una velocidad creciente, se comunican fácilmente con sus colegas por Internet, etc. (Friedman, 2000: 194-195), considero que el papel de las élites indígenas es discutible en estos procesos de mestizaje, ya que al hablar de mezclas, creolización o hibridad están suponiendo que el mundo continua siendo un mosaico de unidades culturales distintas que se combinan de distinta forma. Para una reflexión crítica sobre las implicaciones de la noción "mestizo" cf. Stolcke 2004 y 2007.

también ponen el acento en determinados rasgos culturales que marcan la diferencia con los Otros. La experiencia kuna nos permitirá comprender este paradójico proceso dialéctico. A través de la figura de los *sikwis* (letrados, profesionales, intelectuales, secretarios de los *sailas*), podremos dar cuenta de los espacios de mediación y analizar la construcción de la alteridad kuna a lo largo del siglo XX.

I

HISTORIA

PARTE I
HISTORIA

Esta tesis ha sido concebida desde un enfoque histórico y etnográfico. El análisis de la sociedad kuna del pasado tiene como finalidad principal delimitar mejor los sujetos de estudio a la vez que pretende evidenciar las continuidades y rupturas con el presente. Si la parte histórica precede aquí a la etnográfica, no es para proyectar esquemáticamente el pasado sobre el presente ni viceversa, sino para definir, combinando las problemáticas de ambas disciplinas, el modelo que la sociedad kuna ha ido conformando con el paso del tiempo. Un modelo que ha sido mediado por la acción de los letrados, intelectuales y profesionales kunas.

A diferencia de la época colonial, en la que las acciones de los mediadores que impuso el sistema colonial no parecían tener influencia sobre la escena local, durante la primera mitad del siglo XX, el surgimiento y la actuación de los *sikwis* -letrados que ejercían como guías, intérpretes y traductores de las autoridades *tradicionales*- fueron decisivas en la creación y consolidación de un gobierno y un territorio kunas. Sus argumentos, basados en el respeto a la autoridad *tradicional* y a sus derechos históricos sobre el territorio, hicieron posible que el gobierno panameño reconociera la comarca de San Blas y el Congreso General Kuna. Aún y el éxito alcanzado con estas fundamentaciones, a partir de los años 1980 los agentes mediadores entre las comunidades de Kuna Yala y las instituciones nacionales o transnacionales cambiaron de estrategia. La nueva élite intelectual y profesional kuna empezó a servirse de argumentos ecológicos para dar contenido a sus reivindicaciones políticas y mantener así la territorialidad kuna. Gracias al trabajo de todas estas generaciones de mediadores, las fronteras étnicas[1] de la sociedad kuna se reforzaron, al mismo tiempo que sus estructuras socio-políticas se acomodaron al contexto nacional e internacional. Tal es la tesis que sostengo en este trabajo, y es sobre todo para desarrollarla que dedicaré esta primera parte a presentar el horizonte social e histórico que hizo posible la emergencia de agentes intermediarios.

En estos dos capítulos se hará evidente que la historia kuna es una historia de contactos, negociaciones y éxitos políticos. Pero una historia que no ha estado exenta de contradicciones y tensiones internas. No quisiera dar la sensación de que una de las características de la sociedad kuna es su predisposición al cambio o que los canales de mediación han sido los únicos que han asegurado el éxito en

[1] Me refiero aquí a la noción de "frontera étnica" desarrollada por Barth, 1969.

el plano político. Como expondré en la última parte de este trabajo, la mediación que ejercieron y ejercen los letrados, intelectuales o profesionales también tiene efectos perversos para las comunidades kunas.

A modo de introducción, debo señalar que aunque las evidencias que recogen estos primeros dos capítulos parten de un trabajo etnográfico sobre la memoria histórica kuna, también resultan de los registros documentales de los archivos de la comarca de Kuna Yala y Panamá[2], así como de las fuentes bibliográficas disponibles. De hecho, mucho se ha escrito sobre el pueblo kuna y Kuna Yala. Cuando en 1999 consulté por primera vez los *Human Relation Area Files* (HRAF) para localizar fuentes bibliográficas sobre la zona y sus gentes, me encontré con nada más ni nada menos que 844 referencias. Teniendo en cuenta que desde aquel entonces he recopilado fuentes que no estaban contempladas en los HRAF y se han publicado nuevos trabajos, se puede afirmar que, entre tesis, manuscritos no publicados[3], ponencias, artículos y libros, existen más de mil referencias sobre los kunas. Sin embargo, quizás porque las fuentes se encuentran muy dispersas y son difíciles de localizar, o porque se ha vuelto complicado realizar trabajos de campo etnográficos prolongados en la región, no ha habido una verdadera acumulación de conocimientos y sólo algunos temas han sido estudiados sistemáticamente.

Sobrevolando la literatura, lo primero que llama la atención es que si bien a nivel histórico se ha investigado extensamente la revolución tule del año 1925[4], poco se sabe sobre la situación del pueblo kuna durante los siglos XVI-XIX y de 1930 a la actualidad. Salvo algunas excepciones, como el reciente trabajo de Gallup Díaz (2002) o el más antiguo de Vargas (1993), es difícil reconstruir la historia del pueblo kuna durante la época colonial.

A nivel etnográfico, no faltan referencias sobre arte (*molas*)[5], organización política[6], lingüística[7], cambio social[8], mitología[9], albinismo[10], relaciones de

---

[2] Concretamente se consultaron los Archivos de la Intendencia de San Blas (AI), Archivos de la Biblioteca Pública de Narganá (ABPN), Archivos Rubén Pérez Kantule (ARPK), Archivos del Ministerio de relaciones exteriores de Panamá (AMREP).

[3] Entre este grupo de manuscritos se cuentan los estudios de maestría o documentos de trabajo de los antropólogos, biólogos y sociólogos kunas. Desgraciadamente muchos de sus escritos no han sido nunca publicados. Durante el periodo 2002-2006 se podía tener acceso a esta documentación en las oficinas del Instituto de Investigaciones Koskun Kalu.

[4] A modo de ejemplo se pueden citar los trabajos de Falla, 1978; Howe, 1998; Wagua (1997); Erice, 1975; Holloman, 1969; Herrera, 1984, 1999.

[5] Algunas aportaciones destacables en el ámbito del arte son las de Nordenskiöld, 1929; Salvador, 1997; Hirschfeld, 1977; Perrin, 1998.

[6] Ver por ejemplo los trabajos de Howe, 1974, 1978, 1986; Moore, 1983, 1984.

género[11]; pero no abundan sobre relaciones de parentesco, pesca y uso de recursos marinos o representaciones de la naturaleza; para no nombrar aspectos que siguen sin despertar el interés de los antropólogos, como por ejemplo la alimentación o la nutrición.

Esta vasta literatura ha repetido y ha consolidado una serie de ideas sobre la sociedad kuna contemporánea que parecen incuestionables. Ideas como, por ejemplo, que la sociedad kuna actual es fruto de la revolución tule del año 1925 y se caracteriza por: una gran capacidad de adaptación, haber luchado por la tierra, poseer un elevado grado de autonomía política y organizaciones *tradicionales* consolidadas. Estas interpretaciones han sido repetidas en tantas ocasiones que ya nadie se atreve a poner en duda su acierto. Sin que sea mi intención arremeter contra ellas, creo que cuestionar estas ideas puede ser un buen punto de partida para el segundo capítulo de esta parte histórica. Creo que ha llegado el momento de comprobar si los cambios acontecidos en las últimas tres décadas han modificado los rasgos que durante casi un siglo han caracterizado al pueblo kuna.

---

[7] Cullen, 1853; de Puydt, 1868; Pinart, 1882; Lehmann, 1920; Gassó, 1908; Berengueras, 1934; Puig, 1944, 1946; Alba, 1950; Holmer, 1946, 1947, 1951, 1952; Kramer, 1970; Erice, 1980, 1982; Davies, 1999; Sherzer, 1983, 1990, 1997.

[8] Stout, 1947; Holloman, 1969; Stier, 1979; Costello, 1971, 1975.

[9] Chapin, 1989; Wagua, 2000.

[10] Desde los trabajos de R. O. Marsh sobre los indios blancos del Darién en los años 1920 a las investigaciones de Jeambrun y Sergent de la actualidad, el albinismo ha sido uno de los temas que más continuidad ha tenido en los estudios sobre los kunas.

[11] Tice, 1995.

CAPÍTULO 1: LAS HISTORIAS DEL PUEBLO KUNA

Durante la época colonial y gran parte del período republicano colombiano los kunas vivían en la tierra firme. Los enfrentamientos con los conquistadores castellanos, el éxito y el fracaso de las misiones jesuíticas y las epidemias de viruela tuvieron como escenario la exuberante vegetación y los caudalosos ríos del Darién. Como en muchos otros lugares de América, las tierras ancestrales de los kunas no son las que ocupan en la actualidad. Su presencia en las islas del archipiélago de las Mulatas se remonta a mediados del siglo XIX. Este primer capítulo tiene como objetivo mostrar en qué medida el abandono de los poblados del bosque por la ocupación de las islas comportó la construcción de una nueva territorialidad kuna. La idea que guía esta reflexión histórica es que con el traslado a la costa, los límites del espacio ocupado y conocido por los kunas hasta aquel entonces se transformaron dando lugar a un nuevo estilo de vida y sentimiento de *locality* (arraigo)[1].

A partir de este breve pero intenso viaje al pasado, presentaré la historicidad de las relaciones humanas con los ecosistemas de la región y el escenario en el que se desarrollaron los contactos de la sociedad kuna con el exterior. Por un lado, mi propósito es poner las bases para examinar las diferencias y similitudes en las relaciones materiales y simbólicas que el pueblo kuna mantiene con el mar y la tierra, y, por el otro, explorar los mecanismos de mediación que la sociedad kuna ha gestado para mantener las fronteras de su mundo y, al mismo tiempo, construir puentes con el extranjero.

Un primer paso para entender cómo, cuándo y porqué los kunas llegaron a ocupar el territorio que hoy se conoce bajo el nombre de Kuna Yala consiste en reconstruir el proceso de migración hacia la costa atlántica explorando sus causas y consecuencias a partir de fuentes bibliográficas y orales. En este sentido, las líneas que siguen sintetizan las aportaciones de historiadores y antropólogos[2] en torno al pasado del pueblo kuna (sus orígenes, patrones de asentamiento; las relaciones de dominación, resistencia, alianza y colaboración con los europeos y otros grupos indígenas del Darién); al mismo tiempo que recogen la historia tal y como es contada y vivida por sus protagonistas. Considero que para entender la

---

[1] Appadurai, 1995.

[2] Desgraciadamente, por falta de medios no ha sido posible consultar las fuentes primarias para el período colonial y republicado, es decir, los archivos anteriores a 1903 que se encuentran en el Archivo General de Indias (Sevilla).

conformación de la sociedad kuna actual se debe tener en cuenta la construcción de su territorio a partir de la ocupación de las islas y las relaciones que se establecen con las gentes que llegan a las comunidades.

Este interés por "las historias" –las narraciones del propio grupo y la historia construida por los estudiosos de la sociedad kuna- me ha llevado a los archivos nacionales, los archivos de la Intendencia de San Blas, del Ministerio de Relaciones Exteriores, los archivos privados de Rubén Pérez Kantule y a los relatos que perviven en la memoria de los ancianos de Kuna Yala.

En definitiva, a partir de estas narraciones históricas locales y de las fuentes bibliográficas, el principal objetivo de estas líneas introductorias es situar a los kunas en el tiempo y en el espacio con el propósito de entender el papel de los mediadores y las representaciones del medio ambiente en la construcción de la autonomía y la territorialidad kunas.

1.1. De la conquista a la independencia. El Darién y los kunas del siglo XVI al XIX

"El territorio del Darién, que encierra indudablemente el secreto de la comunicación, es completamente desconocido para el Gobierno colombiano que ejerce en esa región una soberanía nominal... Ningún poder nos disputa hoi el dominio que tenemos sobre el territorio del Darién, pero ese dominio es nominal: los salvajes que habitan esas selvas, tan desconocidas hoi como cuando Colón encalló su carabela en las playas del Nuevo Mundo, lo desconocen i lo resisten"[3]

Este fragmento de una comunicación del Secretario del Estado de Panamá al gobierno central tras el incumplimiento de un convenio firmado en 1871 entre las autoridades kunas y colombianas para frenar la invasión de colonos en el Darién, es una buena introducción a la historia kuna. Permite comprender hasta qué punto este pueblo resistió las agresiones externas durante la época colonial y postcolonial colombiana desconociendo la dominación española y manteniendo una cierta autonomía política y territorial.

1.1.1. ¿De dónde vienen los kunas?

Las evidencias arqueológicas y lingüísticas de las que disponemos poco nos dicen acerca de los habitantes del Darién y de la costa atlántica oriental de Panamá en los tiempos anteriores a la conquista castellana. Por un lado, los sitios

[3] Bermúdez, 1875 : 25-36, citado en: Morales, 1995.