

Recursos culturales y autonomía étnica. La democracia participativa de los kuna de Panamá

MIGUEL BARTOLOMÉ / ALICIA BARABAS *

CULTURAL RESOURCES AND ETHNIC AUTONOMY. THE PARTICIPATIVE DEMOCRACY OF KUNA PEOPLE FROM PANAMA. *The purpose of this essay is to contribute to the propagation and the analysis of the self-ruling experience of the Kuna people from the region of San Blas in the republic of Panama, territory which its inhabitants have named Kuna Yala.*

Los mineros quieren sacar los mejores órganos
de la Madre Tierra, ¿qué va a ser de nosotros
cuando la Gran Madre Duma se seque? Las
minas secarán a mis hermanos árboles, a mis
hermanos montes, a mis hermanos ríos
Tomás de León, saila de Ustupu, Kuna Yala

El propósito de este ensayo es contribuir a difundir y analizar la experiencia autonómica del pueblo kuna de la Comarca de San Blas, territorio que designan con el nombre de Kuna Yala y que actualmente pertenece a la República de Panamá. En estos momentos, cuando en muchos países de América Latina cobran cada vez mayor fuerza las demandas autonómicas indígenas, la poco conocida autonomía kuna es un ejemplo más de una posibilidad de convivencia interétnica, que no requiere de la homogeneización de los grupos sociales que integran un mismo Estado. La experiencia kuna

no es extrapolable en forma general a otros ámbitos, ya que se ha desarrollado a partir de una combinación específica de instituciones políticas y culturales re-dimensionadas y refuncionalizadas con una singular forma de articulación con el Estado nacional que lo incluye. Lo reciente del proceso de construcción del Estado panameño y la relativa debilidad de sus mecanismos políticos e ideológicos, orientados hacia la hegemonía territorial, también han contribuido a la actual configuración autonómica kuna. La conjunción de ambos factores (presión relativamente débil y vitalidad político-cultural), han influido en las características de este sistema de convivencia interétnica. Sin embargo, y más allá de su singularidad, encontramos en él referentes comunes a los procesos y demandas autonómicas de otros pueblos, a quienes los estados-nacionales pretendieron despojar de su cultura e identidad.¹

* Profesores-Investigadores del Centro Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹ La investigación para este ensayo se realizó durante el mes de febrero de 1997 en Kuna Yala, Panamá, como parte del *Proyecto Sobre Autonomías Indígenas* que dirigimos en el Centro INAH de Oaxaca. Ello fue posible gracias al apoyo de la Secretaría Técnica del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Agradecemos al Movimiento de la Juventud Kuna y a los *sailas* y pobladores de la comunidad-isla de Ustupu su fraterno recibimiento. Los datos y reflexiones que aquí exponemos deben mucho a la gentileza de distinguidos intelectuales kunas, entre ellos Dimitri Díaz Smith, Bernal Castillo y Jorge Stanley. Nuestro colega y amigo kuna Juan Pérez Archibold, director del Instituto Koskun Kalu del Congreso General de la Cultura Kuna, leyó el primer manuscrito y avaló su publicación. Fueron también valiosos la lectura y comentarios de Alcida Rita Ramos.

Contexto

Las actuales comunidades del pueblo kuna están situadas en un vasto rosario de aldeas asentadas en aproximadamente 360 islas y arrecifes coralinos del caribe panameño. Si bien los poblados son en su gran mayoría insulares, los terrenos de labor están ubicados en la tierra firme cercana, a la que se desplazan diariamente en cayucos de remo para trabajar sus cultivos. El conjunto de tierras insulares y continentales tienen una superficie de alrededor de 2,357 km², están pobladas por más de 47,000 personas, distribuidas en 49 comunidades, de las cuales sólo 10 están en la costa de tierra firme.² La región es denominada Comarca de San Blas, pero tanto los mayoritarios insulares, como los litoraleños la conocen como Kuna Yala, el espacio territorial exclusivo del pueblo kuna.³ Este ámbito no incluye la comarca Wargandi, integrada por tres comunidades (Wala, Nurra y Morti) establecidas en las vecinas selvas del Darién, aunque mantienen una definida relación cultural y política con el resto. También hay asentamientos kuna en la Comarca de Madugandi, en el Bayano, y en los ríos Chucunaque y Tuira. Todos los lugares poblados por kunas son considerados tierras de la etnia y reconocidos como *Kuna Nega*, la Casa de los Kuna. El resto de las tierras continentales recibe el nombre de Abya Yala, lo que traducen como Continente de Sangre.

El idioma kuna pertenece a la familia macrochibcha, y presenta tres variantes dialectales regionales (San Blas, Bayano y Paya) inteligibles entre sí (Turpana, 1987), lo que facilita la comunicación general. No obstante la vitalidad lingüística y cultural, cabe apuntar que la migración temporal o definitiva es muy frecuente, ya que para 1990 el 27 por ciento de la población total vivía fuera del territorio étnico.⁴

La tenencia de la tierra es preferentemente comunal pero admite diferentes modalidades. Existe la propiedad privada del solar de la vivienda y de los cocales ya que éstos, a pesar de ser plantados en tierras comunales, perduran muchos años, por lo que adquieren el

carácter de un bien hereditario. La mayor parte de las tierras comunales son trabajadas como parcelas familiares. El producto pertenece a quien trabajó la tierra. También hay propiedades comunitarias, es decir, tierras trabajadas por un grupo de hombres que destinan lo que de ahí resulte a algún propósito específico. Asimismo se registran tierras de organizaciones locales, quienes solicitan y obtienen su acceso colectivo a un sector de las tierras comunales para generar fondos propios.

Algunos de los cultivos más frecuentes son el plátano, el maíz, el coco, el arroz, la caña de azúcar, la yuca y el ñame, complementados por numerosos productos de recolección tales como el fruto del árbol del pan, tubérculos y frutas silvestres. La principal fuente de proteínas animales es la abundante pesca marítima y la cacería de la todavía importante fauna de las selvas de Kuna Yala y del Darién. Se trata de una economía orientada a la autosubsistencia, pero bastante eficiente y capaz de generar excedentes comerciales.

En las últimas décadas la monetarización se ha intensificado con la explotación de la langosta, el turismo y la venta de las artísticas *molos* (textiles que forman parte de la indumentaria femenina), para satisfacer las demandas de un creciente mercado internacional. Las islas realizan un comercio de trueque entre sí con barcos de motor que pertenecen a las cooperativas locales y monetario con las embarcaciones colombianas, que recorren las islas cambiando productos manufacturados por dólares o cocos, los cuales funcionan como moneda de intercambio con un valor fijo (12.5 centavos de dólar). La mujeres tienen un papel central en la economía y el control del comercio; incluso algunas evidencias (Mckim, 1947) sugieren la existencia previa de clanes matrilineales cuya estructura se ha transformado. En la actualidad, si bien la filiación es bilateral, la residencia es matrilocal y los solares urbanos y los cocales se heredan por vía materna. No obstante este predominio económico la presencia política femenina es minoritaria.

² Es evidente que el pueblo kuna se encuentra en un proceso de recuperación demográfica, que a la vez exhibe la presencia de una gran vitalidad lingüística y cultural, ya que los registrados en el censo son sólo los hablantes y en 1950 eran menos de 20,000 (Rubio, 1956).

³ Existen alrededor de un millar de kunas en Colombia, que se asientan en el Golfo de Urabá, en las localidades de Arquía y Cuti (Chocó) y en Caimán Nuevo y Caimán Alto (Antioquia) (Morales, 1972). En este país viven bajo el régimen territorial de resguardo, y en 1992 se reconocieron 7,500 hectáreas a las aldeas de Antioquia (Perafán Simmonds, 1995). Los kunas de Panamá conocen y recuerdan a sus paisanos de Colombia pero tienen poco contacto con ellos.

⁴ La migración puede ser temporal, especialmente de jóvenes que van a estudiar a Panamá, o definitiva para aquellos que encuentran buenos empleos. Muchos se han desempeñado y desempeñan como empleados de las bases militares norteamericanas del canal. Así, para 1990 en la ciudad de Panamá residían 6,200 kunas, en Arraiján 1,740 y en San Miguelito 1,235. En Colón vivían 2,167 y en Bocas del Toro 574 empleados en las plantaciones bananeras (censo de 1990, citado en Guionneau-Sinclair, 1995).

Proceso histórico

¿Quién dijo que estamos cansados de ser indios?
Yabiliquiña, *saila dummad* kuna

La historia del pueblo kuna es un proceso presente en la memoria de la sociedad y relatado por sus *sailas* (fundamentos) dirigentes como la continuidad de una lucha de opuestos que se van resolviendo en sucesivas síntesis, y que siempre comienza a partir de la narración de mitos cosmogónicos. Los cuatro grandes momentos claves de esta historia se inician con la lucha de Ibeler (Héroe-Sol) contra Piler (Fuego), de la que Ibeler sale triunfante e inaugura un orden humano sobre el mundo. La segunda etapa se desarrolla después del tiempo originario, cuando el pueblo kuna era perseguido por los hombres hormiga, los hombres murciélagos: los *sawi sawi dule*, los *buge bugé dule*, los *narwasha dule*, gente extraña de conductas desviadas que dormían cabeza abajo, se colgaban del mentón y que combatían a los kuna en las selvas del Darién.⁵ El tercer momento crítico comienza a partir de la presencia europea, cuando el *saila dummad* (cacique general) Igualsalibler los conduce en la confrontación contra los españoles que invadían su territorio. El cuarto momento tiene lugar en el presente, a partir de la rebelión de 1925 contra la policía colonial panameña, unos de cuyos principales líderes fueran los *saila dummagán* Iguahibiliguiña apodado Nele Kantule (sabio conocedor de los Cantos Sagrados) y Olokindipe, también llamado Simral Colman. Así, el concepto kuna del devenir temporal unifica los sucesos míticos y los históricos dentro de una misma totalidad cronológica que conjuga distintos eventos.

La evidencia arqueológica propone una antigua ocupación de la región, ya estructurada como aldeas agrícolas desde hace 2,500 años. Para la época de la invasión europea los descendientes de estas sociedades poblaban las selvas del Istmo del Darién, asentados en las riberas de los grandes ríos desde el norte de Colombia hasta la actual zona del canal. Un cronista del siglo XVI (Fernández de Oviedo, 1950) y un pirata del XVII (Wafer, 1903), relatan que era un pueblo cuyos hombres usaban estuches pénicos de caracolas o de oro y se adornaban con narigueras del mismo metal. A su vez las mujeres, además de la nariguera y

otros adornos corporales, recurrían sólo a una tela bordada y colocada bajo los senos, la actual *mola*, para identificarse como “gente”, o *tule*, (Reverte, 1961).

Al parecer sus aldeas agrícolas estaban organizadas en cacicazgos socialmente estratificados, los jefes usaban altas tiaras de plumas y eran transportados en hamacas por los comuneros. Lucharon contra los españoles y se aliaron con los piratas, siguiendo la estrategia de aliarse con los enemigos de sus enemigos, que utilizaron muchos pueblos circuncaribes relacionados con la presencia inglesa.

La colonización hispana de la región fue orientada hacia la minería y acompañada por misioneros. En 1726 se produjo un levantamiento kuna en contra de la Audiencia de Panamá, recurriendo a una alianza con franceses hugonotes que se habían establecido entre ellos, y los españoles se retiraron del área hacia 1790. A pesar de estas relaciones, la sociedad kuna se mantuvo relativamente autónoma, ya que aquí no se desarrolló un sistema colonial rígidamente estructurado. No se llegó a la paz, sino a un estado de *guerra suspendida* o tregua interminable, tal como la calificara Carlo Severi (1996: 35). De hecho, el litoral caribe se mantuvo como una frontera entre la influencia hispánica y la inglesa (Howe, 1986: 10).

En el siglo XIX la penetración cauchera dio lugar a una nueva confrontación llamada guerra del Chucunaque, que provocó una migración masiva de los kuna hacia las islas que ahora ocupan (Guionneau-Sinclair, 1995). Así, se vieron obligados a abandonar no sólo gran parte del territorio continental, sino también su montaña sagrada, el cerro Dagarkuna junto al río Tuira, que era utilizado como necrópolis, lugar de culto y ámbito político aglutinador para las reuniones que congregaban a los líderes de las distintas aldeas.⁶ La tradición oral relata que la causa de la migración fue una epidemia desatada como resultado del conflicto entre un gran chamán masculino y uno femenino, un *nele* y una *nelegua*, así como por la confrontación con grupos étnicos rivales (Prestan Simón, 1975). De esta manera, la mayor parte de la población se asentó en su bello, aunque reducido, territorio insular, pero no perdió su estrecha relación productiva con la tierra firme de Kuna Yala.

La actual lucha por la autonomía se inicia cuando Panamá se separa de Colombia en 1903, país en el que

⁵ Es muy probable que estas referencias a seres de conductas anómalas aludan a los chocó y catíos, grupos tradicionalmente rivales de los kuna, con quienes competían por el control territorial de las selvas. Es significativo que su humanidad sea cuestionada a partir del hecho de que no compartían el estilo de vida sacralizado propio de los kuna.

⁶ Dagarkuna es una montaña de unos 2,900 metros de altura. Se considera que ahí inició la tierra actual regenerando al mundo después del episodio de destrucción de la tierra, que forma parte de la mitología cataclismológica. Se supone que de ella proviene el etnónimo *kuna* que designa al pueblo *tule*.

en 1871 ya se había creado la Comarca de Tulenega como territorio exclusivo de la etnia. La pugna entre ambos estados pretendió involucrar a los kuna, consiguiendo adhesiones coyunturales; así, el *saila dummat* Inanaguíña propuso mantener la relación histórica con Colombia y posteriormente el *saila dummat* Colman intentó vincularse con el naciente Estado panameño. Como consecuencia de esta división interna, durante algunos años no pudo sesionar el Congreso Cultural que unifica a los *sailas* (jefes) y *guebur* (comuneros) de las distintas islas. La relación con Panamá se intensificó críticamente a partir de 1907 con la llegada de misioneros (católicos y protestantes), y con la legislación sobre “la civilización de los indígenas”, que establecía llevar niños kunas a Panamá para “educarlos” y devolverlos a sus comunidades como agentes de aculturación. La opresión se enfatizó después de 1915 cuando se creó la Intendencia de San Blas que, de acuerdo con la mejor tradición colonial, fue encomendada a una autoridad no tradicional. Esta época es recordada por una intensa agresión en contra de la cultura propia, ya que se pretendía integrarlos a un reciente Estado-nación panameño que se caracterizaba por no ser indio y hablar exclusivamente castellano.

El intento estatal por extirpar las tradiciones nativas desembocó en la rebelión de 1925. Los kunas señalan entre sus causas la presencia de los policías coloniales, inicialmente establecidos para proteger a la población de la invasión de colonos negros haitianos, que llegaron al Darién después de haber concluido los trabajos del Canal de Panamá en 1914. Estos policías “aculturadores” arrancaban las chaquiras *winis* de los brazos y piernas de las mujeres, sus narigueras de oro, las *molos* de la indumentaria local y pretendían enseñarles bailes no tradicionales. El *saila* de Ustupu, el *Nele Kantule* (sabio cantor), fue uno de los principales líderes de esta rebelión que determinó la muerte de 25 policías coloniales, ultimados por un regimiento de guerreros kunas formado especialmente para la ocasión. Antes del combate bebieron sangre de jabalí y después tuvieron que ser arrancados del estado liminar en que los colocó haber participado en la violencia. El último guerrero sobreviviente (hoy anciano) vive en la isla de Ustupu y recuerda que bebieron la sangre del corazón de sus enemigos, por lo que nadie podía mirarlos y los recluyeron durante ocho días en una isla deshabitada para purificarlos a través del canto de los *nele*, de los *saila* dirigentes y del humo

del tabaco de las pipas fumadas por los *absoged*, chamanes que dialogan con los espíritus.

Durante la rebelión se proclamó la efímera *República de Tule*, la “República de la Gente”, que duraría sólo dos días, ya que fue desintegrada como condición para la firma de un tratado de paz con el gobierno panameño que se comprometió a no reprimir a los sublevados (Falla, s/f; Herrera, 1987; Howe, 1996). La presencia de R. March, investigador y funcionario norteamericano vinculado con la Smithsonian Institution contribuyó a detener la represión, pues aparentemente logró que los Estados Unidos enviaran una embarcación de guerra para rescatarlo, lo que impidió la acción de las fuerzas del gobierno.⁷ Los kunas buscaron el respaldo norteamericano, pero alguna historiografía trata de presentar la rebelión como un intento separatista de inspiración extranjera liderado por March, ya que el racismo implícito impide aceptar fácilmente que se tratara de un movimiento autonómico organizado por los propios indígenas. Desde la perspectiva kuna el *saila dummat* (cacique general) Inakeliginia recuerda así los eventos:

La historia no es como la enseñan los *wagas* (extranjeros). Nuestros dirigentes, cansados de tanto odio y de tanta muerte, pidieron a Marsh que les ayudara, como Ibeler (Sol) buscó aliados para destruir el reino de Piler. Marsh no había llorado por la muerte de sus hijos... a Marsh no le habían privado de su manera de ser... (Wagua, 1997: 108).

Los kunas y el Estado panameño

Cuando en 1904 se crea el Estado panameño, la primera Constitución de esa naciente comunidad política no menciona la existencia de pueblos indígenas. Es hasta 1912 que la Ley 56 se refiere a ellos, destacando la necesidad de llevar la “civilización” a los indios que deben “ladinizarse”. Sin embargo la rebelión de 1925 transforma la perspectiva estatal y en 1928 se reforma la constitución de 1904 agregando que la Asamblea Nacional (legislativa) podrá crear comarcas territoriales regidas por leyes especiales. Así, en 1938 la Ley Segunda crea la comarca de San Blas y en 1952 la Ley 18 establece la división de regiones indígenas en cuatro comarcas: San Blas (de los kunas), Bayano-Darién (de kunas y emberá), Tabasara (de los guaymíes —ngobere y buglere—) y Bocas del Toro (de los teribe), aunque la

⁷ En forma contradictoria, ese mismo año el gobierno panameño solicitó la intervención de fuerzas norteamericanas para reprimir de manera violenta un movimiento de protesta por el incremento de los alquileres, que fuera una de las primeras protestas populares en el aún recién formado Estado (Soler, 1989: 32).

única que se concreta de inmediato es la de San Blas.⁸ En 1953 se promulga la Ley 16 que organiza la comarca de San Blas. Sin que sea un modelo jurídico para normar la relación de los estados con los pueblos nativos, la Ley 16 puede considerarse pionera de la legislación indígena en América Latina, en la medida en que *reconoce al pueblo kuna como un sujeto colectivo con derecho a un territorio propio*. La misma ley también acepta la vigencia de las instituciones políticas nativas, con lo que se asume la facultad de autogobierno de la comarca en términos de la Carta Orgánica del Régimen Comunal Indígena de San Blas, que pasa a ser la ley interna de Kuna Yala. De acuerdo con la tradición legislativa presidencialista latinoamericana, la Ley 16 impone algunos “candados” jurídicos, tales como establecer que la Carta tendrá fuerza de ley cuando el Ejecutivo decida que no entra en contradicción con la Constitución y las otras leyes de la República.

Por la Ley 16 los comuneros de la comarca de San Blas (Kuna Yala) tienen derecho al usufructo de su zona marítima a través de una marina mercante propia, así como a desarrollar la industria y el comercio autónomo de la copra. Sin embargo, tanto la salud como la educación son responsabilidad del Estado panameño, el que se reserva también el derecho de intervenir o expropiar áreas del territorio kuna con el conocido argumento de la “prioridad nacional”, así como de dar permisos para las exploraciones y otorgar concesiones mineras, pero indemnizando a la población por los daños ocasionados. Si bien la ley establece la existencia de instancias de gobierno provinciales en el área, tales como corregimientos e intendencias, que coexisten con el gobierno autónomo local, estos funcionarios son kunas elegidos por asamblea y en la práctica su acción es limitada. La Carta Orgánica determina asimismo los límites de la comarca, la propiedad comunal del territorio incluido en dichos límites, la legalización de la residencia matrilocal, de los sistemas de trabajo colectivo propios y de distintos aspectos de la normatividad cultural kuna (Guionneau-Sinclair, 1991). A pesar de que podría tener mayores alcances, la Ley 16 y la Carta han proporcionado un marco legal posible a la autonomía kuna durante más de cuatro décadas.

En los últimos años las instancias políticas de Kuna Yala han advertido las limitaciones de la Ley 16



y se han dedicado a la búsqueda de mecanismos legales más eficientes para la articulación de la comarca con el Estado. Así, el 15 de junio de 1995, se redactó en forma colectiva la *Ley Fundamental de la Comarca Kuna Yala*, aprobada íntegramente por los delegados de todas las comunidades de la comarca reunidos en un Congreso General en la isla de Urgandi. En mayo de 1997,* dicha ley, que consta de XIII capítulos y 77 artículos, era estudiada por la Asamblea Legislativa panameña. Las disposiciones finales ponen de manifiesto la nunca renunciada voluntad autonómica del pueblo kuna, ya que señalan que esta nueva ley será reglamentada por el Estatuto de la Comarca, el cual, a su vez, será sancionado por el Congreso Cultural

⁸ En 1983 se creó la comarca Emberá, pero quedaron fuera de ella unos cuarenta pueblos que quieren ser integrados a esa área territorial. En 1996 se creó la comarca Mandugandi, poblada por los kunas de las montañas. En 1997 se establece la comarca Ngobe-Buglé (de guaymíes), en cuyas 600,000 hectáreas se encuentra la rica mina de cobre Cerro Colorado. Estas dos últimas se crearon por la intensa presión indígena a partir de 1990, después de la invasión estadounidense. En la actualidad se espera la legislación sobre la comarca Wargandi, habitada por los kunas de las selvas del Darién.

* En esta fecha fue redactado el presente artículo (nota del editor).

Kuna y *notificado* al poder Ejecutivo panameño para su conocimiento. Por consiguiente, y aunque aún no ha sido aprobada por la Asamblea Legislativa, la Ley Fundamental rige ya la vida interna de Kuna Yala y su articulación con el Estado. En esta ley autogenerada se ratifican la existencia y jurisdicción de las instituciones políticas propias. El capítulo IV señala que los representantes del Estado y de entidades privadas estarán sometidos a la Ley de la Comarca cuando estén en ella. Se establece que la educación será bilingüe-intercultural y estructurada en forma conjunta entre el Congreso Kuna y las autoridades educativas. El mismo Congreso dará autorización a las órdenes religiosas para hacer proselitismo en la comarca, pero podrán ser expulsadas si atentan contra la religión kuna, la que deberá ser enseñada en las escuelas.

En el capítulo VI se ratifica la propiedad colectiva del pueblo kuna sobre las tierras delimitadas y establece que su utilización y usufructo se realizará de acuerdo a las tradicionales normas locales. Se declaran patrimonio del pueblo kuna los recursos naturales y la rica biodiversidad regional, estableciendo que todo proyecto de desarrollo cuenta con un estudio previo de impacto ambiental. La cuestión minera es producto de especial atención y se prohíben las explotaciones individuales, colectivas o estatales sin la autorización expresa del Congreso General. La explotación turística de la Comarca se reserva también para el pueblo kuna y cuenta con una normatividad específica referida a las conductas de los turistas, que deben respetar la cultura local.⁹ En otros artículos se ratifica el papel político, económico, administrativo y judicial de los *saila*, quienes quedan facultados para recaudar impuestos, celebrar matrimonios y atender todos los aspectos de la vida colectiva. Por otra parte, si bien se acepta la presencia institucional militar y educativa del Estado en Kuna Yala, tanto los soldados como los maestros deben ser kunas.

Dinámica cultural

La originalidad de la presencia política y social de una sociedad nativa se basa en su singularidad cultural. Y el caso kuna es especialmente rico en ese aspecto, ya

que han podido conjugar un admirable mantenimiento de pautas culturales propias, con una cada vez más eficiente estrategia de articulación con el Estado panameño y la cultura occidental, de la que éste se asume como portador.

Los kunas han logrado conciliar las epopeyas míticas con el internet, las tradicionales *molos* con los grados académicos y las pinturas faciales con la administración de empresas. La tradición propia y la “occidental regional” no son necesariamente vividas como antagónicas, en la medida en que la segunda es pensada, escogida y traducida en razón de una específica lógica cultural. En este sentido, se puede proponer que la sociedad kuna ha podido ejercer su propia racionalidad en la elección de los cambios que la afectan. Este proceso ha sido calificado por Joel Scherzer (1990: 231) como de *adaptación creativa* al cambio al advertir la capacidad kuna por traducir lo nuevo en términos de lo preexistente, logrando así incrementar su repertorio cultural sin desvirtuarlo. No se trata entonces del tradicional pueblo avasallado por el abrumador peso económico, político, simbólico y cultural del sistema capitalista local, sino de una sociedad notablemente dinámica, capaz de generar sus propios cambios en razón de sus intereses colectivos. Por supuesto que ello no excluye la presencia de distintos niveles de tensión intercultural, a partir de relaciones sistémicas asimétricas, que pueden orientar a muchos individuos hacia la transfiguración étnica. La cultura kuna, como todas las culturas humanas, está en un constante proceso de transformaciones, pero éstas tienden a orientarse por la lógica proveniente del propio sistema normativo.¹⁰

De este modo, la misma cosmovisión kuna es todavía un eficaz instrumento operativo para pensar y actuar sobre una realidad cambiante, que ahora incluye la presencia del Estado panameño. Todos los sucesos deben ser interpretados en función del *Pab'igala*, el camino de Paba y Nana, complejo concepto cultural que alude en forma metafórica a la experiencia kuna de lo sagrado y que se expresa tanto en conceptos como en una vasta tradición narrativa, que constituye el núcleo de la teoría local del conocimiento. La vigencia de Paba y Nana, deidades complementarias que pueden ser entendidas como representantes de

⁹ El Congreso General Kuna, reunido en la isla de Achutupu, aprobó y publicó en 1996 un *Estatuto de Turismo en Kuna Yala*, donde se fijan las normatividades tanto para los desarrollos turísticos (siempre sujetos a la aprobación de los congresos), como las normas de conducta de los turistas y la protección de la naturaleza.

¹⁰ Este proceso ya había sido señalado en un estudio pionero sobre la aculturación kuna realizado hacia 1940, en el que se destaca que la ausencia de procesos de cambio forzado en gran parte de la reciente historia kuna, les ha permitido elegir e integrar selectivamente los elementos culturales externos, tanto materiales como institucionales o ideológicos (Stout, 1947: 109).

los principios masculinos y femeninos, está presente en toda reflexión social, que comienza con su evocación para legitimar al orador y sus palabras. Por ejemplo, para planear una estrategia política que suponga una alianza circunstancial con extranjeros *wagas* o *mergi* (estadounidenses), conviene recordar que el mismo Ibeler (héroe cultural, Sol) casó a su propia hija con Olourgunaliler, el Rey de los Vientos, logrando así infiltrar a su antagonista. Dentro de esta lógica, los episodios del mito heroico de Tuiren, héroe de los tiempos primigenios que guió a los kuna en los combates contra pueblos enemigos que los oprimían y asesinaban, sirven para que los *sailas* destaquen que no se deben tomar decisiones apresuradas, tales como haber permitido la entrada de la escuela y de la policía colonial a la comarca (Wagua, 1995: 27).

Similares referencias cosmológicas se utilizan para analizar y actuar ante problemas colectivos, configurando un sofisticado sistema normativo que quizás se pueda calificar como mítico-ideológico. Dentro de esta lógica, por ejemplo, la voluntad del *Nele Kantule* para fomentar que los jóvenes salgan de la comarca y vayan a estudiar a Panamá y otros lugares, se legitima a partir de una revelación que tuvo cuando descendió a través del canto hasta el cuarto nivel del universo (*bi li bake*), donde encontró un árbol de cuyas ramas iban y volvían los pájaros que se alimentaban de él; por ello supo que debía enviar a los jóvenes pájaros de su pueblo a estudiar fuera, para que ayudaran a su gente a relacionarse con el poco comprensible mundo exterior. En lenguaje metafórico se sigue llamando “pájaros” a los intelectuales kunas que han estudiado en instituciones no-indias. Incluso para la narración de sucesos históricos relativamente recientes, tales como la rebelión de 1925, se recurre a referentes míticos. Así lo expresa un excepcional documento publicado por el Congreso General de la Cultura Kuna (Wagua, 1997) donde se recoge el reciente testimonio del *saila dummad* Inakeliginia, quien para relatar la rebelión acude constantemente a referencias mitológicas, utilizadas como claves ideológicas para entender la acción política. Veamos un fragmento del texto:

...Yo les quiero dar mi mensaje recordando primero a Mago (personaje mítico). Él nos va a conducir poco a poco

al corazón del tema... Es la puerta para entrar a los hechos de 1925. Sin Mago y Olokuadule, abuelos de Ibeler (héroe cultural, Sol), se nos haría difícil entender la sangre que se derramó por esta tierra (Wagua, 1997: 108).

De la misma manera, el concepto de territorio étnico que reivindican ante el Estado que ahora los incluye es entendido como aquella porción del universo configurada como un espacio en el cual los seres que lo habitan (sean plantas, hombres, cerros, ríos o animales), todos dotados de espíritu (*purba*), están en armonía entre sí. Dentro de ese ámbito hay numerosos *kalu* o recintos sagrados, en los cuales se desarrollan comunidades espirituales específicas de pájaros, animales, plantas, minerales u otros seres, cuyos principios vitales se vinculan estrechamente. En este sentido, la naturaleza de la cual forman parte los seres humanos puede ser entendida como una comunidad espiritual, dentro de la concepción kuna de lo inmaterial en la existencia.¹¹ En razón de ello, cuando los *sailas* hablan de “nuestros hermanos árboles, de nuestros hermanos ríos” no están recurriendo a una metáfora bella pero arbitraria, sino haciendo referencia a una compleja concepción cultural del universo. Dentro de dicha concepción la Tierra Primigenia es el cuerpo de la Gran Madre, vestida de verde vegetación y cuyos senos y vagina son los ríos que producen y permiten reproducir la vida de hombres y animales. Esa Tierra idílica de los orígenes fue mancillada por los descendientes de la primera pareja, Piler y Pursobi, quienes con sus conductas desviadas corrompieron la naturaleza y envilecieron la superficie terrestre haciéndola dura y dando origen al sufrimiento (Chapin, 1993). Es un deber de la humanidad actual impedir que dichos sucesos se repitan y velar por la armonía entre todos los seres espirituales que existen en la Tierra.

Cuando un kuna dice que “no debemos destruir a los hermanos árboles que nos dan su medicina”, pareciera que se trata de una reproducción de los discursos ecologistas, pero en realidad constituye una apelación al código normativo legitimado a nivel mítico, que idealmente debe regir la relación con su medio ambiente. Así lo había advertido Mac Chapin (1993) al señalar que el concepto de reserva ecológica era notablemente compatible con la percepción kuna de la

¹¹ Existe una concepción múltiple de los aspectos no visibles de la existencia. Según E. Nordenskiöld (1932: 12) son tres: la *purba* (doble, esencia), *niga* (coraje, arrojo, voluntad) y *kurgin* (aptitud, inteligencia). Los que crean la comunidad espiritual son las *purbas*: los animales pueden tener *purbas* humanas, las plantas tienen *purbas* generalmente femeninas, los seres humanos tienen *purbas* animales. Para el antropólogo kuna Arnulfo Prestán Simón (1980), se puede llegar a tener hasta ocho almas, aunque el promedio es seis y en las mujeres cuatro, amparadas por el espíritu protector *baliwitur*. Pero ambos autores coinciden en que minerales, animales, vegetales y seres humanos poseen aspectos no materiales capaces de comunicarse entre sí; nuestros propios datos de campo confirman la existencia de esta comunidad anímica.

naturaleza, ya que en ella hay la noción de santuarios de plantas y animales que funcionan como *kalu* (corrales). Estos recintos se relacionan con la concepción kuna de *nega* (casa), entendida como fundamento y amparo de la vida de una colectividad de seres anímicamente vinculados, tal como lo expresa la experiencia política contemporánea de las *Onmaked Nega* o Casas de Congreso, concebidas como *Kalu Koskun*, el recinto sagrado de los seres humanos. Todos los seres humanos, todos los *tule* habitamos la *Nega Du*, la Gran Casa universal, pero cada grupo diferenciado tienen derecho a su *kalu*, a su propio espacio.

El territorio étnico no es sólo el lugar de la vida sino también el de la muerte. Dentro de la cosmología kuna no hay una noción de inframundo, ya que al morir todos deben emprender un largo viaje por el Río del Cielo hasta llegar a la presencia de Paba y Nana; aunque ese camino tendrá mayores dificultades para aquellos cuyas conductas sociales fueron imperfectas. Por ello, cuando se vela a un muerto, se requiere que un *nele* le cante durante unas 30 horas el *masar igar* (canto guía) apropiado, enseñándole el camino que llevará su *purba* hacia el río.¹² Pero cuando alguien muere lejos de Kuna Yala no sabrá encontrar el camino hacia el descanso final: así el territorio propio permite no sólo reproducir la vida, sino también asegurar el destino de las almas en el supramundo.

La exposición de los múltiples aspectos del sistema cultural local escapa a los límites de este ensayo, pero no podemos dejar de mencionar algunos de los mecanismos sociales de reproducción de la memoria colectiva, que garantizan la continuidad de la dinámica cultural y política kuna.

Se trata de una sociedad guiada por la tradición oral, aunque algunos jefes y muchos especialistas en la manipulación de lo sagrado conocen un tipo de escritura ideográfica que, gracias los trabajos pioneros de E. Nordenskiöld, sabemos era más frecuente a comienzos de este siglo. En la actualidad este conocimiento está restringido a unos pocos especialistas.¹³ Sin embargo, la escritura en la propia lengua con caracteres latinos no parece ser una prioridad para la intelectualidad kuna, a diferencia de las propuestas de muchos grupos indígenas que ven en la educación bilingüe e intercultural una opción para el etnodesa-

rollo. Aunque el tema no les es para nada desconocido y existen algunas iniciativas al respecto, resulta quizás sorprendente que, a pesar de la gran cantidad de maestros e intelectuales existentes así como del nivel de organización política de la sociedad, no se haya concretado y difundido una escritura en la lengua propia. Tal vez la respuesta a esta cuestión se encuentre en la extraordinaria importancia de la palabra y de la tradición oral en la cultura. Para los kuna el don de la palabra no es sólo reiteración sino constante creación, raramente un mito o un evento de cualquier naturaleza es narrado por dos personas en forma idéntica. La misma elección y posición social de los jefes depende de la capacidad oratoria y de su habilidad para construir discursos organizados como filigranas de metáforas. La metáfora tiene un valor fundamental dentro de la estructura discursiva local, tal como lo ha destacado James Howe (1979: 4) al señalar que "...ya que los kunas siembran y cultivan sus metáforas cuidadosamente, crean jardines simbólicos en vez de bosques...". Las metáforas ayudan a la memorización en la medida en que impactan emocionalmente al escucha y le proporcionan un referente no sólo cognoscitivo sino también afectivo. Resultaría sumamente difícil conciliar esta riqueza discursiva con las más rígidas normas del lenguaje escrito, aunque, si lo logran, la creación literaria kuna sería realmente excepcional. El hecho es que la mayoría de la población conoce con detalle la historia y las tradiciones propias, que les han sido narradas con gran riqueza expositiva en cada ocasión en que asisten a la Casa del Congreso. La escuela es percibida básicamente como un ámbito para aprender el conocimiento de los *wagas*, de los extranjeros, ya que la sociedad posee sus propios esquemas de transmisión cultural educativa, tanto en el ámbito familiar como en el colectivo.

Incluso, para hacer aún más visible el pasado, recurren a representaciones teatrales comunitarias. En la isla de Ustupu, durante el mes de febrero, en que se conmemora el aniversario de la rebelión de 1925, un grupo de jóvenes vestidos como soldados coloniales recorre las calles durante toda la semana, marchando y simulando molestar a la gente y en especial a las mujeres. El día del aniversario son atacados y muertos por otro grupo ataviado como guerreros kuna, quienes,

¹² Existen 12 *masar igar* utilizados de acuerdo con la edad, sexo y *status* del muerto, que enseñan las formas de subir a los distintos niveles: caminando, en canoa o volando. En ellos también se los describe recurriendo al rico lenguaje metafórico: "Se escuchará multitud de voces, de canto, de música, es *Olotatiligunigar*, armonía de *tolo, supe, koke, kuli, ted, nono*, etc. Multitud que oscila, danza, semejando a una nube de garzas oscilando sobre el mar" (Brown, 1996).

¹³ El sistema pictográfico kuna ha sido objeto de diversos análisis, que coinciden en caracterizarlo como un método nemotécnico orientado hacia repertorios léxicos específicos y, por lo tanto, privativo de algunos especialistas. Este "arte de la memoria extraordinariamente eficaz" como lo calificara Carlo Severi (1996: 48), proporciona una información visual relacionada con el aprendizaje y la transmisión oral. Así, la escritura no reemplaza sino que complementa la palabra.

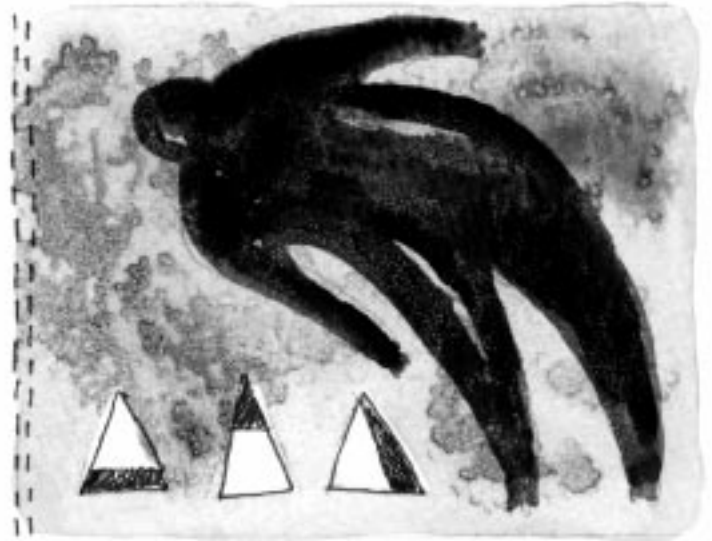
al agredirlos, les recuerdan los agravios sufridos hace más de setenta años. Los adultos desde sus casas y la multitud de niños que van siguiendo a los actores, tienen acceso de esta manera a una imagen visual de los acontecimientos históricos. También se hacen representaciones teatrales públicas, con escenografías y vestuarios adecuados, que relatan los momentos claves de la historia desde la época prehispánica hasta el presente. Todo ello bajo el amparo de la bandera kuna, similar a la española pero con una svástica en el centro, antiguo símbolo de la cultura, que alude a las actividades de las deidades Paba y Nana. Un relato narra que Paba y Nana enviaron a cuatro espíritus hacia los cuatro puntos de la tierra para adquirir conocimientos y después volver al punto de partida. Las aspas de la cruz señalan los pasos que dieron los espíritus para regresar al centro. Cabe destacar que la utilización de la svástica ha sido objeto de críticas por parte de miembros de la sociedad panameña, quienes la asocian al emblema nazi.

Dinámica política

En la Casa del Congreso se realiza la democracia participativa kuna. Esta tradición viene de los antepasados y si desapareciera los kuna quedaríamos sin corazón, sin nación

Salomón Guerrero, Secretario del Congreso General

Es poco lo que se conoce sobre el sistema político kuna vigente en la época de la invasión española. Para el siglo XVI el cronista Fernández de Oviedo y Valdés (1950) describió la organización de los grupos del Darién; si sus descripciones se aplican a los kuna, tal como ha sido interpretado por algunos autores, el sistema político se basaba en las jefaturas y su sociedad estaba estratificada en jefes, nobles, comuneros y esclavos (Nordenskiöld, 1938). Hay evidencias de que la guerra desempeñaba un papel importante, como lo atestiguan las historias actuales de sus tradicionales rivales chocó y catíos. Relatos del siglo XVII describen que en el centro de las aldeas existía una “casa de guerra”, fuertemente construida para resistir asedios. Las referencias del pirata Wafer (1903), quien vivió con los kuna en ese siglo, hablan de una sociedad conducida



por *urxiganas*, jefes guerreros (en dicha época existían en la costa de San Blas seis de estos jefes que controlaban distintas aldeas; cada uno de ellos podía dirigir un contingente de más de 3,000 hombres). Por otra parte, hacia 1698-99, Fray Adrián de Santo Tomás, quien se relacionó con los kuna del sur del Darién, los describe viviendo en asentamientos dispersos, sin jefaturas centralizadas ni organización social estratificada (citado en Wali, 1989: 24).

La información es ambigua, pero sea cual fuere el sistema prehispánico, es evidente que los kuna debieron definir su organización política durante la época colonial, ya que la situación contemporánea no se asemeja a la que se desprende de los antiguos registros. Tal vez se pueda suponer que la estratificada sociedad esclavista de los cacicazgos fue radicalmente transformada por la invasión española que inhibió la competencia bélica por esclavos, obligándolos a rediseñar su estructura social buscando un modelo más igualitario (Stout, 1949). O tal vez prevaleció el modelo de referencia proporcionado por los grupos sureños más igualitarios. No se trata de un proceso exclusivo de los kuna, los sistemas de todas las sociedades nativas de América Latina fueron alterados en su esencia por la invasión, pero en este caso el pueblo kuna logró ejercer su propia racionalidad política en la redefinición de un proyecto colectivo.¹⁴

¹⁴ No queda claro si la sociedad estratificada de la que habla el cronista Fernández de Oviedo es la kuna, ya que se refiere a distintos grupos, pero si los kuna compartían el modelo de los cacicazgos regionales probablemente la descripción también se aplique a ellos. La pérdida de poder de los jefes guerreros en el siglo XVII ha sido registrada por D. Stout (1949) cuando comenta un documento de la época en el que se señala que un jefe que había acumulado excesivo poder y se comportaba en forma despótica había sido ultimado por su propio pueblo.

En la actualidad la institución política fundamental del pueblo kuna es la gran Casa del Congreso, *Onmaked Nega*, que funciona en cada comunidad y que constituye un centro consultivo, deliberativo y ejecutivo, cívico y ceremonial a la vez (¿la antigua “casa de guerra”?). Como ya lo señalamos es un recinto sagrado basado en el concepto de *Kalu Koskun*, de comunidad espiritual humana, de acuerdo al modelo normativo proporcionado por el héroe fundador Ibeler (Pérez Archibold, 1997). Si bien todos los seres humanos habitan la Gran Casa universal, *Nega Du*, cada grupo tiene su propia casa en la que se fundan sus principios territoriales, políticos y sagrados; y la casa del pueblo kuna es la *Onmaked Nega*, que representa el núcleo ideológico de la sociedad, sintetizando la existencia colectiva. Así lo propone un autor kuna:

Hablar de *Nega* remite y fundamenta la estructura social y (permite) decidir entre varias opciones de organización, producción, educación, desde la peculiar manera de ver el mundo, al ser humano y a Paba-Nana. Tener su propio *Nega* no significa aislarse de otras naciones, sino es fundamento para una verdadera comunicación, con base en iguales oportunidades con los ‘otros’ (Pérez Archibold, 1997).

Por ello, su papel no se limita a lo político-secular, la Casa funciona como un templo donde la comunidad se comunica no sólo entre sí, sino también con las divinidades asociadas al orden de la sociedad, que se manifiesta coextenso con el orden del cosmos; es la casa de los seres humanos pero también de las deidades Paba y Nana. *Onmaked Nega* también podría ser traducido como Casa de Adoración, en la que se reproduce el modelo ideal de la sociedad; así, por ejemplo, el poste central es el llamado *puar* que representa al *saila* (fundamento) que preside las reuniones de la Casa del Congreso, pero que al igual que ésta necesita del auxilio de los demás, ya que requiere de las lianas, cañas y paja para que la estructura se mantenga unida. Las hamacas centrales en las que se recuestan los *sailas* para cantar son consideradas el regazo de la Madre Tierra de la que, los que la invocan, extraen su sabiduría. De acuerdo a la tradición nativa las hamacas, creadas (o nacidas) en los tiempos primigenios en medio de la sangre, fueron introducidas a la Casa del Congreso por el héroe cultural Tat ipe, esta situación les confiere una potencia sagrada y las hace aptas sólo para los *sailas*, nadie más puede utilizarlas (Howe, 1979: 8).

El mismo simbolismo de la Casa del Congreso indica que ésta es presidida pero no dominada por los *sailas*. La *Guebur Bela Onmaked*, Asamblea del Pueblo,

es la instancia fundamental de la vida política a la que concurren todos los comuneros o *guebur*. En la Casa del Congreso se discute tanto la vida interna de cada isla o poblado como las relaciones con las otras comunidades y el mundo exterior; pero también hay reuniones no motivadas por razones coyunturales en las que la sociedad básicamente reafirma los principios sociorreligiosos que guían la vida colectiva. En la mayor parte de las aldeas las reuniones seculares son de asistencia principalmente masculina o *macher campi* (sólo para hombres) y las sagradas incluyen a las mujeres, por lo que son llamadas *omekan pela* “las mujeres y todos” (Howe, 1979: 7). Existe una creciente tensión y demanda de mayor participación política de las mujeres, cuyo papel tradicional ha sido influir en los votos de los hombres de sus casas: pero una prueba de la adaptabilidad del sistema es la reciente designación de una *saila* mujer.

Cada aldea tiene sus propios estatutos organizativos, reglamentos y comisiones específicas, tales como las dedicadas a la justicia (*puksugalu*) o la legislación local (*kalukoskun*). Distintos funcionarios son elegidos por el Congreso y contribuyen al desarrollo de la vida colectiva. Cada *saila* es acompañado por el *argar*, intérprete y vocero, que debe ser un gran conocedor de la cultura para ser fiel en la traducción de los cantos sagrados que entona el *saila*. Los guardias locales voluntarios, llamados *suaribgan*, están encargados de mantener el orden en la comunidad y en la Casa del Congreso, convocar a las reuniones y hacer cumplir las resoluciones del Congreso, portando una especie de bastón de mando tallado con figuras sagradas y purificado por el canto de los *sailas*, quienes así sacralizan ese símbolo del poder colectivo.

Otros funcionarios son los *sapin dummagán*, encargados de dirigir los distintos tipos de rituales o trabajos comunales. Entre ellos está el *inna saila* que organiza el ritual de la pubertad femenina, que tiene una notable presencia en la cultura. El *neg saila* se ocupa de organizar la construcción y renovación de las viviendas de palma. El *igar dummad* es el encargado de dirigir la limpieza de los caminos, el *naynu dummad* de los trabajos en las plantaciones comunitarias y el *ur dummad* tiene como responsabilidad sumar los esfuerzos para el acarreo de los árboles destinados a la construcción de las canoas o cayucos. Hay posiciones relativamente recientes que surgieron en la década de los cuarenta, como la figura del *piskar* o fiscal, que se ocupa de los problemas locales (Howe, 1978). Prácticamente todos los espacios comunales (los muelles o las precarias pistas de aterrizaje), cuentan con un especialista encargado (Orán, 1980), aunque por lo general la administración económica de estas actividades está en

manos de las emprendedoras mujeres locales y en especial de aquellas que gozan de mayor prestigio social. La multiplicidad de funcionarios hace que las acciones de los *sailas* dependan de las decisiones de un creciente grupo de personas (Howe, 1979), con lo que resultan cada vez menos verticales, ya que deben tomar en cuenta no sólo las opiniones de la asamblea sino las de diversos delegados.

Este modelo político, como todo sistema socioorganizativo, presenta distintos niveles de tensiones y conflictos internos, que incluso han dado lugar a la creación de facciones intracomunitarias, que desembocaron en la división y separación permanente de varias comunidades (Howe, 1986). No es una empresa fácil para el pueblo kuna rediseñar su vida colectiva, especialmente cuando ésta se encuentra constantemente confrontada con las tensiones provenientes del exterior y que se reproducen en su interior, adoptando la forma de facciones. A ello hay que sumar las presiones del propio sistema, generadas por las diferencias generacionales, la aún escasa participación política femenina o la creciente diferenciación económica. Este proceso también es frecuente en las comunidades indígenas agrarias mesoamericanas, tradicionalmente antagónicas entre sí y divididas en su interior. Pero, a diferencia de muchas de éstas, los kunas han logrado generar o redimensionar sus mecanismos políticos incluyentes, orientados hacia la resolución de los conflictos intercomunitarios y a las relaciones con el exterior.

La principal institución que aglutina a todo el grupo étnico y cuyos orígenes son aparentemente muy antiguos es el llamado Congreso de la Cultura, *Onmaked Nega Namalaket*, que a partir de 1973 se reorganizó para hacer frente a las cambiantes coyunturas políticas. Dicho Congreso se reúne una o dos veces por año y a él concurren los *sailas* de todas las comunidades acompañados por sus *argar*. Durante seis días cantan los mitos de origen, las leyendas, las historias, las normas y los problemas del pueblo kuna. En estas asambleas los debates son tan importantes, como el refuerzo y la legitimación de las tradiciones culturales compartidas, que se reiteran a través del canto de los *sailas* y el análisis de los *argar*. Asimismo designan representantes para realizar reuniones sobre temas específicos (Pérez Archibold, 1997). Incluso el Congreso de la Cultura cuenta con instituciones de investigación propias, tales como el Instituto de Investigaciones *Koskun Kalu* que publica la revista *Onmaked*, así como libros que recogen las tradiciones y la historia oral. También está vinculado con la Fundación Dobbo Yala, dedicada a la protección del medio ambiente y relacionada con diferentes organizaciones ecologistas nacionales e internacionales.

El 25 de febrero de 1945 en la isla de Dupuala se reorganizó y rediseñó el Congreso General Kuna u *Onmaked Nega Dummat* (que había sido suspendido en las primeras décadas del siglo), con la intención de que fuera no sólo una organización regional unificadora de la etnia, sino también el órgano político para las relaciones con el gobierno panameño.

El Congreso General actúa como una especie de Ministerio de Relaciones Exteriores, con oficinas en la ciudad de Panamá, pero sigue las mismas normas consultivas y deliberativas del sistema político local. Su mesa directiva está integrada por los mismos *sailas* del Congreso de la Cultura. Éste y el Congreso General se pueden constituir en la magna Asamblea llamada *Kalu Ibaki*, entre cuyas funciones está la de elegir a los tres *sailas dummagán* (líderes generales), que representan a los tres sectores en los que se divide territorialmente el gobierno kuna (Narganá, Aligandi y Sasardí-Mulatupu). Normalmente el secretario del Congreso General es alguien que domina muy bien el castellano, eventualmente un profesionalista, pero al igual que todos está supeditado a la autoridad del Congreso de la Cultura, de los *saila dummagán* y de los congresos locales. Tanto el Congreso de la Cultura como los congresos locales cuidan que los caciques generales y los funcionarios del Congreso General no pretendan actuar en forma independiente, adjudicándose más representatividad de la que les otorgan las comunidades. Esto quiere decir que la Asamblea del Congreso General, además de configurarse como la instancia política global de Kuna Yala, es, en uno de sus aspectos, una institución de intermediación generada por la organizaciones tradicionales kunas para articularse en forma más eficiente con el exterior, pero que sigue la misma lógica política que éstas.

Es ahora oportuno detenernos en la figura de los principales líderes de cada comunidad local; los *sailas*, que cumplen funciones tanto políticas como religiosas, jurídicas y de promoción social de sus pueblos (Orán, 1980). Son elegidos por consenso de la asamblea en forma vitalicia, pero pueden ser removidos de sus puestos si no los ejercen debidamente. En algunas islas (las menos) el proceso no es tan democrático, ya que la elección es decidida por un grupo de notables quienes después lo comunican al Congreso (Howe, 1986: 80). Pero, por lo general, cada Casa del Congreso elige a tres *sailas*, uno principal y dos auxiliares, que actúan como guías de la colectividad y portavoces de su comunidad ante el exterior. Son a la vez líderes religiosos que promueven y refuerzan la reproducción de la cultura kuna (*anmardaed*, nuestra forma de ser) y de las normas tradicionales (*negselegued*, forma de llevar la Gran Casa).



La tradición participativa de los congresos hace que la oratoria sea muy valorada en la sociedad kuna, pero no todos son capaces de utilizar y comprender en toda su profundidad el lenguaje metafórico y esotérico al que recurren los *sailas*.¹⁵ Toda asamblea se inaugura con el canto sagrado del *saila*, quien durante más de una hora canta episodios míticos, pero también referencias a tradiciones históricas o sucesos contemporáneos que serán tratados en la reunión. En un sentido los cantos de los *sailas* se configuran como “mapas orales”, en los que se describen la geografía, la historia, la mitología, las normas y la vida de Kuna Yala. Una especie de traducción literaria del canto es realizada por el *argar*, cuya habilidad como intérprete radica en vincular las tradiciones cantadas con los eventos y problemas contemporáneos, buscando extraer de ellas guías y normas para la acción colectiva. En ocasiones los *sailas* son también *neles*, sabios médicos o adivinos, aunque esta condición de poder proviene del nacimiento y no se adquiere por aprendizaje.

El *saila* representa el pensamiento de su comunidad en la medida en que es un profundo conocedor de las

normas que rigen la vida colectiva. Puede hablar por ellos y eventualmente representarlos, pero sólo cuando las decisiones a tomar supongan aplicaciones directas de normas preexistentes; sin embargo no puede representar o decidir por su pueblo ante cuestiones coyunturales, las que requieren del acuerdo consensado de la asamblea de todos los comuneros.

Como es frecuente en los sistemas interétnicos, el Estado panameño desconoce el funcionamiento del sistema político nativo y pretende recurrir a los *sailas* como interlocutores exclusivos, creyendo que poseen el poder de representar a sus pueblos y decidir por ellos. El Estado reconoce legalmente la existencia de los *sailas*, pero pretende asumirlos como funcionarios propios asignándoles incluso salarios, de acuerdo a la arcaica, pero todavía eficiente, estrategia colonial de la *indirect rule*. Han logrado corromper a algunos, con los consiguientes conflictos internos pero, en general, su intensa vinculación con lo sagrado los obliga a mantenerse como guías legítimos de sus pueblos.

Los *sailas* de mayor prestigio pueden acceder a la condición de *saila dumat* que traducen como “cacique general”, también en este caso los congresos locales eligen la terna (principal y auxiliares) siendo su liderazgo político-religioso reconocido por varias comunidades locales que los aceptan como jefes. En ocasiones este reconocimiento puede provenir de todo Kuna Yala, preservando siempre la autonomía de cada comunidad. De hecho, aunque en la actualidad existen estos *saila dummagan*, no se podría aseverar que constituyen un poder político-cultural centralizado, ya que su legitimidad proviene de ser depositarios de la memoria histórica de su pueblo y no de ser considerados representantes de éste, puesto que todas las decisiones deben ser tomadas por el Congreso General.

Los *sailas* se relacionan con otros especialistas tradicionales a quienes consultan ante problemas colectivos, destacando la vinculación de la sociedad con lo sagrado. Éste es el caso de los *absoged*, “lectores” o “dialogadores”, chamanes especializados que pueden comunicarse con los espíritus de la naturaleza a través del humo del tabaco de sus pipas y tratar así enfermedades o procesos sociales patológicos en los que intervengan seres espirituales. A su vez los *innadule*, serían los curadores en sentido estricto, ya que recurren a la llamada “medicina verde” (hierbas) para sus terapias. El encargado de hacer la bebida ritual de caña

¹⁵ De acuerdo con Joel Sherzer (1990) existen distintos tipos de *tule kaya*, de lengua de la gente. El *saila kaya*, lenguaje de los jefes también llamado lenguaje de Dios, que es la lengua ritual de los *sailas*. El *suar nuchu kaya*, o lenguaje de los fetiches-chamanes *nuchus* usado para comunicarse con los espíritus que poseen a estas pequeñas figuras de madera y el *kantule kaya* que podría ser considerado el lenguaje chamánico. Además existen tipos de habla especiales usados por los narradores de historias, por los *argar* intérpretes, por las mujeres, *ome kaya*, etcétera.

de azúcar, la chicha fuerte, es el *kandur* o *inna sobat* que no sólo conoce su manufactura sino que también sabe los cantos que acompañan la fermentación. Todos ellos pueden aconsejar y ser aconsejados por los *saila*.

Respuestas políticas a las crisis

Para los kuna las relaciones con el Estado han sido muchas veces conflictivas, empeñados en mantener y hacer más eficiente su *status* jurídico autónomo. La historia reciente de las relaciones interétnicas locales puede mostrar, a través de dos ejemplos, las estrategias políticas construidas por los kunas y su Congreso General para enfrentarse al Estado en situaciones críticas que ponían en peligro el territorio y su autonomía. Éstos son el caso de la represa del Bayano en el Darién y un proyecto turístico en Kuna Yala.

La política económica desarrollista llevada a cabo por el gobierno de Panamá se expresó en la planificación y ejecución de grandes proyectos de infraestructura. Para los kunas del río Bayano, empeñados en mantener su estilo de vida tradicional y renuentes a aceptar a los *waga*, la historia de su crisis comienza en 1956, cuando los entonces *sailas* del Congreso General firmaron un acuerdo con el presidente, aceptando que fuera construida la presa del Bayano; ignoraban que ello suponía la pérdida del 80 por ciento de las tierras de la Reserva bajo el agua. El proyecto se inició en 1968 y el gobierno, así como la Corporación encargada de la obra, se vieron obligados a aceptar la existencia de la Ley 16 y a consultar a las autoridades de la Reserva. Pero los nuevos *sailas* no pudieron renunciar al compromiso contraído por sus antecesores, a pesar de que las comunidades estaban en desacuerdo y no toleraban la tala de árboles y la cacería practicada por extraños. De todas maneras, entre 1973 y 1975, se llevó a cabo la relocalización de la mayor parte de la población kuna del Bayano: cerca de mil personas pertenecientes a siete comunidades (Wali, 1989: 62).

Las estrategias de defensa de los kuna se estructuraron desde el comienzo a través del Congreso General. Entre 1972 y 1985 negociaron incansablemente con el gobierno y con la Corporación del Bayano para obtener la demarcación de nuevas fronteras territoriales que mantuvieran su continuidad y la indemnización por los árboles frutales que se les había prometido en 1968. El Congreso General nombró una Comisión de tres *sailas*, dos secretarios generales y un grupo rotativo de *sailas* de las comunidades que viajaba frecuentemente a Panamá para entrevistarse con las autoridades, expresar la posición lograda por consenso del Congreso

y reportar las contrapuestas del gobierno. La efectividad de la gestión kuna quedó demostrada en 1974 cuando el general Torrijos, junto con enviados del Banco Mundial, asistieron a una reunión del Congreso General en Ikanti. Allí el presidente les prometió que sus derechos sobre la tierra serían preservados. La promesa pareció cuajar en el Acuerdo de El Farallón firmado entre los kuna y la Corporación del Bayano en 1976. El organismo encargado del Proyecto se comprometía a compensarlos por las tierras perdidas y a comenzar las tareas de demarcación de la nueva Reserva inmediatamente después de la inundación del reservorio, además de proteger los bosques de los madereros y cazadores *waga*, junto con una policía forestal kuna integrada por hombres de todas las comunidades. Sin embargo, el Acuerdo de Fuerte Cimarrón, firmado en 1977, indica que no se había cumplido, ya que los *sailas* insistían ante Torrijos en las mismas demandas.

La lentitud de las gestiones los llevaron a realizar acciones de fuerza, como el bloqueo del importante puente del Bayano durante varios días. Todavía hasta 1984, ya fuera en acciones dirigidas por *sailas* locales o por el Congreso General en su conjunto, los kunas continuaban tomando caminos para protestar por el incumplimiento de los compromisos. La misma estrategia fue utilizada contra las compañías madereras concesionadas por el gobierno, a las que se les embargaba maquinaria y madera, cuando no pagaban los impuestos a las comunidades o eran sorprendidas cortando más allá de la cuota.

La capacidad de convocatoria del Congreso General y la perseverancia de sus líderes consiguieron que en 1980 el Tesoro Nacional los indemnizara por los árboles frutales perdidos durante un lapso de ocho años. La delimitación de la nueva Reserva debió esperar hasta 1996 para ser finalmente legalizada con el nombre de Madugandí, un héroe histórico kuna, dado que el gobierno evadía la resolución en tanto concesionaba a compañías madereras y permitía la exploración del territorio por parte de compañías petroleras.

Alaka Wali (1989: 131) concluye que los kunas consiguieron resolver sus principales problemas internos derivados de la construcción de la presa, reestructurando el funcionamiento del Congreso General y las atribuciones de los *sailas* para negociar con el gobierno. Incrementaron notablemente la frecuencia de las asambleas del Congreso y en ellas se trataron los problemas de la demarcación, las indemnizaciones y los ultrajes de los *waga*. También fueron invitados funcionarios y autoridades del gobierno o de la Corporación del Bayano para discutir los puntos de la negociación, aunque sin abandonar la forma ritualizada de expresión propia de la Casa del Congreso. Los *sailas* comisionados

y el Congreso General debieron dar cuentas minuciosas de las negociaciones en torno a la demarcación y del uso de los fondos que requerían esas gestiones, mismos que provenían de una aportación colectiva de las indemnizaciones recibidas por los árboles frutales. La situación generada por la relocalización derivó en la formación de facciones en el interior de las comunidades; no obstante, el Congreso General fue un vehículo capaz de crear un propósito común y una solidaridad colectiva, que les permitió actuar en forma conjunta para la defensa de su territorio y su autonomía. Resulta significativo recordar que en esa época era poco frecuente la organización de afectados por grandes represas en defensa de sus intereses, y mucho menos frecuente que éstos se valieran de sus propias instituciones, reestructurándolas en función de objetivos públicos emergentes.

Otra situación conflictiva se generó hacia 1972, cuando el gobierno panameño, a través del Instituto de Turismo, pretendió construir un gran centro turístico en el mar, a 5 kilómetros al norte de la isla-comunidad de Río Sidra en Kuna Yala. El proyecto del Turicentro presentado por la compañía Comtec/Tourconsul incluía un gran hotel y casino construido sobre un banco de coral, así como diversos servicios turísticos. La obra requería de más de 1,300 empleados, para quienes se planeaba crear un asentamiento en la cercana tierra firme. El proyecto, que sería financiado por el Banco Mundial e inversionistas privados, implicaba la construcción de un aeropuerto internacional, una central de comunicaciones y una planta generadora de electricidad (Sánchez, 1975: 17).

El Congreso General fue informado en varias ocasiones sobre el proyecto, pero no lo objetaron explícitamente e incluso los *saila dummat* le dieron al organismo turístico un permiso escrito para realizar estudios de factibilidad. Sin embargo, cuando los ingenieros se presentaron, el *saila* de Río Sidra dijo no estar notificado y negó su autorización para los trabajos. Mediaron varias asambleas donde *sailas*, técnicos y funcionarios debatieron el proyecto y sus impactos sobre Kuna Yala. Finalmente, al saber que se afectaría también tierra firme, la *Omnaked Nega* decidió no aceptarlo, ya que implicaba destruir la pista de aterrizaje y derribar numerosos cocales (Sánchez, 1975: 19). La obra fue cancelada.

La crisis generada destacó, por una parte, los intentos de manipulación del gobierno y la empresa para obtener del Congreso General una autorización que no

provenía del acuerdo de la Asamblea General y, por otra, mostró los conflictos de intereses entre los kunas que estaban montando una pequeña infraestructura turística en algunas islas y que se verían afectados por el proyecto y los kunas de islas no susceptibles de desarrollarse turísticamente, que pensaban resultar beneficiados con nuevos empleos. Estas tensiones internas se vieron reflejadas en el Congreso General, y la ambigua actuación de los *sailas* fue muy criticada, cuestionando el papel que jugaron (Sánchez, 1975: 20).

Es posible que el debilitamiento coyuntural del sistema político, cuyos líderes demostraron ser manipulables por los intereses del megaproyecto, haya tenido como consecuencia la reestructuración del Congreso General llevada a cabo en 1973, de la que surgieron nuevas esferas de gestión pública que limitaron el poder de los *sailas*, distribuyéndolo en las comunidades locales. En lo que toca al turismo, la toma de decisiones no fue dejada ya a voluntades particulares o sectoriales, sino que se reglamentó internamente. Así, el capítulo VII de la Ley Fundamental de la Comarca (1995) establece que el desarrollo turístico sólo puede ser controlado por kunas. Actualmente existen hoteles “ecológicos” en Narganá, Wichubwala, Nalunega, Carti-Sugtupu y Aligandí, manejados de acuerdo con un reglamento de protección ambiental y cultural que busca reflejar las concepciones locales.

El estilo político

Hasta el presente toda agrupación u organización kuna, dentro o fuera de Kuna Yala, está orgánicamente vinculada con el sistema político tradicional. El Movimiento de la Juventud Kuna, creado en 1972 e integrado por estudiantes que radican en la ciudad de Panamá, siempre ha mantenido una sólida relación tanto con sus comunidades de origen, como con los congresos locales a los que asisten para exponer sus problemas. En la ciudad existe también la Asociación de Estudiantes Universitarios Kunas que aglutina a unos 550 jóvenes “pájaros” de todo Kuna Yala, amén de algunos residentes en Chiriquí y Bocas del Toro, esta organización también está relacionada con el Congreso de la Cultura. Dentro del mismo sistema de relación estructurada se encuentra la Asociación de Empleados Kunas de las Bases Militares (del Canal de Panamá) cuyo presidente concurre y consulta a los *sailas* en los congresos.¹⁶ Por distintas razones varios miles de kunas

¹⁶ El *Nele Kantule* realizó en 1931 un acuerdo con las autoridades estadounidenses para que los kunas que lo desearan pudieran trabajar en las instalaciones civiles y militares que rodeaban el Canal.

migran en forma temporal o definitiva a la ciudad de Panamá, pero allí se han concentrado en cuatro barrios, cada uno de los cuales tiene una organización local, entre cuyas funciones se encuentra la relación con el Congreso de la Cultura y el Congreso General, además de mantener la vinculación con sus respectivas islas de origen.

Lo hasta aquí expuesto no supone un panorama idílico de las relaciones entre los kuna y el Estado panameño, ya que su articulación está sujeta a constantes tensiones y negociaciones. De hecho, la vinculación es asimétrica tanto a nivel político como cultural. Pero a pesar de las presiones hacia la transfiguración étnica que reciben los jóvenes, y que en ocasiones desemboca en la negación de su mundo (Chapin, 1993), el sistema político kuna trata de no perderlos y mantenerlos en relación no sólo con su organización tradicional, sino también con su cultura. Un ejemplo de esto pudimos observarlo en la Casa del Congreso de Ustupu durante la realización de un Congreso de la Juventud Kuna, cuando el *saila* Lombardo de Wargandi, que asistía a la reunión como invitado, recriminó en forma amistosa a uno de los expositores por hablar como un *waga* (extranjero) con “palabras sin sabor, que son como un viento que golpea el rostro y que no nos dejan nada...”; con ello aludía al lenguaje político radical pero occidentalizante y sin referencias sagradas utilizado por el ponente, que no respetaba la estructura discursiva tradicional. Este hecho no responde sólo a un purismo ideológico sino a una deliberada estrategia cultural, ya que las rupturas de los sistemas discursivos tienden a transformar los esquemas interpretativos presentes en los modelos culturales, modificando la relación entre el lenguaje y la experiencia cultural (Hammel, 1995).

Resulta difícil calificar en forma sintética el marco institucional que regula la vida colectiva kuna. Si la referimos a distintas formas históricas de convivencia social podríamos hablar de una *democracia teocrática participativa*: democracia en la medida en que la soberanía radica en el pueblo, teocrática,¹⁷ ya que sus líderes son especialistas político-religiosos, y participativa puesto que la colectividad no delega su autoridad en sus representantes, sino que recurre al consenso de la asamblea. Más allá de su legitimidad y eficacia interna, el sistema se caracteriza por la plasticidad y adaptabilidad estratégica, que le han permitido articularse eficientemente con el mundo exterior sin perder su singularidad. Incluso han logrado tener diputados y representantes en la Asamblea Legislativa paname-

ña, aunque su desempeño no siempre ha correspondido a las expectativas colectivas. Sin embargo, la autonomía tule, soñada por los *saila dummagan* Nele Kantule, Simrad Colman y los rebeldes de 1925, se está alcanzando, ya no a través de la confrontación armada sino de la tenacidad cultural y política del pueblo kuna.

Entre las muchas posibilidades de reflexión que ofrece el análisis del caso kuna, quisiéramos destacar que la aparente utopía de las autonomías étnicas en América Latina aparece aquí de forma concreta, como una dimensión de lo posible. Si bien los distintos contextos étnicos y políticos latinoamericanos no son homogéneos, por lo que cada situación supone un tipo específico de negociación entre los estados y los pueblos nativos, el caso kuna exhibe que una de las estrategias para la articulación de la diversidad en las formaciones estatales multiétnicas puede ser la configuración de autonomías. Los kuna poseen una autonomía constitucionalmente reconocida desde hace casi medio siglo y, a pesar de lo que temen algunos sectores políticos y militares latinoamericanos, no han pretendido ni pretenden separarse de Panamá. En la medida en que las relaciones con el Estado ofrezcan el necesario respeto por el derecho a la autodeterminación y el manejo de los recursos territoriales locales, que permita a las sociedades nativas conservar la capacidad de orientarse hacia fines propios, la convivencia interétnica en el marco de sociedades plurales se demuestra viable. En lugar de incrementar —como suele argumentarse— los potenciales niveles de conflicto, las autonomías representan una alternativa de futuro válida para el rediseño de los arbitrarios modelos estatales uninacionales, que se construyeron sobre las pluriculturales formaciones sociales latinoamericanas.

Bibliografía

- ASAMBLEA NACIONAL DE PANAMÁ
1953 *Ley N° 16*, Ministerio de Gobierno y Justicia de Panamá.
- BARTOLOMÉ, MIGUEL
1991 *Chamanismo y religión entre los Avá-Katú-Eté del Paraguay*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología vol. 11 (segunda edición).
- BROWN, SIMÓN
1996 “Masar Igar”, en *Onmaked*, año 2, núm. 6, Instituto de Investigaciones Koskun Kalu-Congreso General de la Cultura Kuna (Panamá).
- CONGRESO GENERAL KUNA DE LA CULTURA
1995 *Ley Fundamental de la Comarca Kuna Yala*, Kuna Yala, Urgandi.

¹⁷ El concepto de *teocracia* se presta a confusiones ya que con frecuencia se asocia a formaciones estatales altamente estratificadas como las mesoamericanas del periodo clásico. Sin embargo es menos común relacionarlo con sociedades tribales como la guaraní, donde tanto los jefes de familias extensas (*tyy ru*) como los líderes comunitarios son *oporaivas*, chamanes cantores de lo sagrado, que buscan mantener el equilibrio de la sociedad con el cosmos (Bartolomé, 1991).

- 1996 *Estatuto de Turismo en Kuna Yala*, Kuna Yala.
- CHAPIN, MAC (COMP.)
1989 *Pab Igala: historias de la tradición kuna*, Quito, Abya Yala (Colección 500 Años).
- 1993 "Recuperación de las costumbres ancestrales: el saber tradicional y la ciencia occidental entre los kuna de Panamá", en C.D. Kleymeyer (ed.), *La expresión cultural y el desarrollo de base*, Cayambe, Fundación Interamericana/Abya Yala.
- FALLA, RICARDO
s/f *Historia kuna. Historia rebelde: la articulación del archipelago kuna a la nación panameña*, Panamá, Ediciones del Centro de Capacitación Social (Serie El Indio Panameño).
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, GONZALO
1950 *Sumario de la Natural Historia de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.
- GUIONNEAU-SINCLAIR, FRANÇOISE
1991 "Las tierras amerindias y la legislación panameña", en *Las tierras amerindias y la legislación panameña. Cuadernos de Antropología*, vol. 1, núm. 0, Universidad de Panamá-Centro de Investigaciones Antropológicas.
- 1995 "Los amerindios de Panamá", en *América Indígena*, vol. LV, núm. 4, Instituto Indigenista Interamericano (México).
- HAMMEL, RAINER E.
1995 "Conflictos entre lenguas y derechos lingüísticos: perspectivas de análisis sociolingüístico", en *Alteridades*, año 5, núm. 10, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México).
- HERRERA, FRANCISCO
1987 "La rebelión tule y el papel de la 'legación' norteamericana", en *Revista Panameña de Antropología*, núm. 3, Universidad de Panamá (Panamá).
- HOWE, JAMES
1978 "How the cuna keep their chiefs in line", en *Man*, vol. 13, núm. 4, JRAI (Londres).
- 1979 *Cantos y oraciones del Congreso Cuna*, Panamá, Editorial Universitaria.
- 1986 *The Kuna Gathering: Contemporary Village Politics in Panamá*, Austin, University of Texas Press.
- 1996 "An Ideological Triangle: the struggle over San Blas Kuna Culture, 1915-1925", en G. Urban y J. Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press.
- McKIM, FRED
1947 *The Forbidden Land. An account of the Cuna Indian of Panamá*, Gotemburgo, Etnologiska Studier (núm. 15).
- MORALES GÓMEZ, JORGE
1972 "Contactos Culturales en el Golfo de Urabá: la Evangelización de los Cuna", en *América Indígena*, vol. XXXII, núm. 4, Instituto Indigenista Interamericano (México).
- NORDENSKIOLD, ERLAND
1932 "La coneption de l'ame chez les indiens cuna de l'isthme de Panamá", en *Journal de la Société des Américanistes*, NS, tomo XXIV (París).
- 1938 *An historical and ethnological survey of the Kuna Indians*, Gotemburgo, H. Wassen (ed.)/Goteborgs Museum.
- ORÁN, ANTONIO
1980 "Estructura y funcionamiento del poder popular kuna y el nuevo poder de octubre", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Antropología, Arqueología e Historia de Panamá*, Panamá, Universidad de Panamá-Instituto Nacional de Cultura.
- PERAFÁN SIMMONDS, CARLOS CÉSAR
1995 *Sistemas jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule*, Santa Fe de Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- PÉREZ ARCHIBOLD, JUAN
1997 "Autonomía kuna y Estado Panameño", en M. Bartolomé y A. Barabas (eds.), *Autonomías étnicas y estados nacionales*, Oaxaca, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PRESTÁN SIMÓN, ARNULFO
1975 *El uso de la chicha y la sociedad kuna*, México, Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales núm. 72).
- 1980 "El rescate del alma en la sociedad kuna", en *América Indígena*, vol. XXXVII, núm. 3, Instituto Indigenista Interamericano (México).
- REVERTE, JOSÉ MANUEL
1961 *Río Bayano: un ensayo geográfico e histórico sobre la región del mañana*, Panamá, Imprenta Nacional de Panamá.
- RUBIO, ÁNGEL
1956 "La situación actual del indígena en Panamá", en *América Indígena*, vol. XIV, núm. 3, Instituto Indigenista Interamericano (México).
- SÁNCHEZ, SALVADOR
1975 "Conflicto entre el Instituto Panameño de Turismo y los Kuna de San Blas", en *Diálogo Social* núm. 72 (Panamá).
- SEVERI, CARLO
1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala (Col. Biblioteca Abya-Yala núm. 30).
- SHERZER, JOEL
1990 *Kuna Ways of Speaking: an ethnographic perspective*, Austin, University of Texas Press.
- SOLER, RICAURTE
1989 *Panamá: nación y oligarquía 1925-1975*, Panamá, Centro de Impresión Educativa-Ministerio de Educación.
- STOUT, DAVID
1947 *San Blas Cuna Acculturation: an introduction*, Nueva York, Viking Fund Publications in Anthropology (núm. 9).
- 1949 "The Cuna", en Julian Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 4, Washington, Smithsonian Institution.
- TURPANA, ARYSTEIDES
1987 "Panamá: lenguas indígenas", en *América Indígena*, vol. XLVII, núm. 4, Instituto Indigenista Interamericano (México).
- WAFER, LIONEL
1903 *A New Voyage and Description of the Isthmus of Panamá 1699*, Cleveland, George Parker (ed.)/The Burrows Company.
- WAGUA, AIBAN (ED.)
1995 *Noticias de sangre de nuestro pueblo*, Kuna Yala, Congreso General Kuna de la Cultura.
- 1997 *Así lo vi y así me lo contaron (recopilación y traducción de Aiban Wagua del testimonio del sailla dummad Inakeliginia)*, Kuna Yala, Congreso General de la Cultura.
- WALI, ALAKA
1989 *Kilowatts and Crisis: Hydroelectric Power and Social Dislocation in Eastern Panamá*, Boulder, Westview Press.
- WASSEN, HENRY
1949 *Contributions to cuna ethnography*, Gotemburgo Etnologiska Studier (núm. 16).