

INDICE

Panamá, septiembre - diciembre 2025

REVOLUCIÓN GUNA

Arysteides Turpana	Película de la Revolución Dule y los pseudo historiadores	5
Mónica Martínez M.	Revolución, rebelión, <i>bila burba</i>	35
Francisco Herrera	El Estado y los Guna: La Rebelión Guna de 1925	55
Jocabed R. Solano M.	El canto en la comunidad Gunadule como resistencia	73

COYUNTURA

Juan Jované	La seguridad social no se entrega, se defiende	85
Marc Vandepitte	¿Por qué Israel ataca ahora a Irán?	91
Mario E. De León	La tarea	97

HISTORIA Y SOCIEDAD

Magela Cabrera A.	Del patrimonio al buen vivir	103
Nicolasa Terreros B.	Una mirada a la igualdad para las mujeres en las universidades públicas	125

Los artículos que publica la revista TAREAS son de la exclusiva responsabilidad de sus autores y no expresan necesariamente el pensamiento del comité editorial.
Para la reproducción parcial o total de los trabajos aquí publicados, solicitamos que se haga mención de la fuente y se envíe copia a la redacción.

TAREAS

Tareas /nº1, editada por Ricaurte Soler, (octubre 1960)
Panamá

Revista cuatrimestral de ciencias sociales del Centro de Estudios Latinoamericanos, (CELA), "Justo Arosemena". Editada, impresa y manufacturada en Panamá. ISSN 0494-7061

CELA

"Justo Arosemena"

Comité directivo: Azael Carrera H., Secretario Ejecutivo, Kurt Dillon E., Jorge Ventocilla C., Luis Chen G. y Dídimo Castillo.. **Secretaría administrativa:** Melanie Agudelo, **Publicaciones:** Valeria Neumann G. **Documentación:** Dennys Herrera P., y Dumas Myrie, **Investigadores asociados:** Alfredo Castillero C., Juan Jované, Dídimo Castillo, Guillermo Castro, Alvaro Uribe, Eloy Fisher, Françoise Guionneau, Janio Castillo C., Magela Cabrera A., Gerardo Maloney, Maryorie Centeno, Mario De León.

Para correspondencia, canje
y suscripción:
CELA "Justo Arosemena"/Tareas
Apartado: 0823-01959
Panamá, R. de Panamá
Teléfono: 223-0028
cela@salacela.net
<http://www.salacela.net>
Tiraje: 500 ejemplares

Tarifa:

Suscripción anual en Panamá: B/. 30.00
Resto del mundo Precio: US\$300.00
Precio de venta B/. 5,00

(Precios exterior por transferencia bancaria)

Presentación

En el último cuatrimestre de este año la crisis económica, política y social se agudiza. En contra de los pronósticos de los organismos internacionales de crédito, la economía panameña muestra un lento crecimiento, el país tiene la tasa de desempleo más alta de la región centroamericana y 50% de los empleos son informales. El modelo económico se encuentra colapsado, sus ganancias acaparadas por un pequeño grupo de empresarios rentistas que controla el aparato estatal. Con el monopolio de la violencia han logrado reducir la resistencia y desarticular toda oposición.

El autoritarismo de la administración Mulino logró imponer la Ley 462, a pesar de la férrea oposición de los grupos indígenas de occidente y del oriente del país, del Sindicato Único de Trabajadores de la Construcción y Similares (SUNTRACS) y el movimiento magisterial, los ahorros de los trabajadores son transferidos al sector financiero, condenando a la juventud trabajadora a pensiones de miseria y a la profundización de la pobreza.

Esto fue posible gracias al abuso de la fuerza policial que, con gases lacrimógenos, perdigones y bala, doblegaron la resistencia, no solo violencia física fue empleada para sofocar el conflicto, sino también la judicialización. El Ministerio Público investiga a muchos de los manifestantes y algunos dirigentes populares. Se inició una persecución política a líderes sindicales, unos fueron apresados; otros tuvieron que salir al exilio, mientras que los medios de comunicación iniciaron una campaña de desprestigio y callaron frente a las flagrantes violaciones a los derechos humanos.

Los enfrentamientos más fuertes se dieron en el oriente y occidente del país. La población indígena de Arimae bloqueó las carreteras y neutralizó a la policía durante varios días y ésta quemó sus casas, allanaron a otras y encarcelaron a manifestantes. En la provincia de Bocas del Toro, el gobierno emitió un decreto, que permitía a las fuerzas del orden no respetar las garantías constitucionales. Se suspendieron las comunicaciones, el uso de las redes sociales y en toda la provincia se decretó un toque de queda. El resultado de estos enfrentamientos aún se desconoce, pero las organizaciones populares denuncian desaparecidos, múltiples violaciones a los derechos humanos y solicitan que una comisión de la verdad, investigue de forma independiente los

hechos, ya que desconfían de las instancias gubernamentales y de la Defensoría del Pueblo.

El gobierno afianza el capitalismo salvaje y promueve una reconfiguración estatal que conllevaría al despido de trabajadores estatales y la desaparición de agencias orientadas a combatir las desigualdades sociales. Ya se anunció el cierre del Ministerio de la Mujer y su conversión en una secretaría dependiente del Ministerio de Desarrollo Social, se inició la eliminación del Banco de Desarrollo Agropecuario, dejando al golpeado sector primario en las manos de la usura del sector financiero privado. Lo mismo ocurriría con el Instituto de Mercadeo Agropecuario que, según las intenciones neoliberales gubernamentales, debe desaparecer para no entorpecer la libre oferta y demanda.

En la educación la situación no es mejor, la jefa de esa cartera es incapaz de ejecutar el presupuesto de inversión dirigido a reparar las escuelas y acondicionarlas, no muestra interés en hacerlo, a pesar del estado deplorable de muchos de los planteles educativos, se ha dedicado a perseguir y despedir a los docentes que participaron en huelga.

Tareas trae en esta nueva entrega una sección dedicada a escudriñar la crisis social del país, pero también la compleja situación internacional. El economista Juan Jované hace un análisis de la situación de la seguridad social y la necesidad de crear un frente de lucha en contra de la Ley 462. El aporte de Mario de León que se presenta en esta edición relaciona la crisis con el colapso de modelo transitista y las desigualdades sociales que generan el descontento popular. El artículo del periodista belga Vandepitte explica la reciente guerra en Medio Oriente y las intenciones de Estados Unidos de debilitar el Estado de Irán con la ayuda de Israel.

Continuamos celebrando el aniversario de la Revolución Dule y presentamos varias contribuciones, destacando la de quien en vida fue un gran amigo de *Tareas*, Arysteides Turpana que cuestionó las narrativas eurocentradas de los historiadores nacionales al analizar la sublevación del pueblo guna. La última sección, Historia y Sociedad, resalta el artículo de Nicolasa Terreros Barrios sobre las políticas de igualdad de género en las universidades públicas. Poco se ha avanzado al respecto, una muestra de que estas instituciones siguen siendo machistas, sexistas y patriarcales.

Azael Carrera Hernández

REVOLUCIÓN GUNA

PELÍCULA DE LA REVOLUCIÓN DULE Y LOS PSEUDO HISTORIADORES

(Con fondo musical de 1812, de Tchaikovski,
dirigida por Karajan)

Arysteides Turpana Igwaigliginya*

Resumen: A través de su característico estilo polémico, el autor resalta el caso del aventurero norteamericano Richard Marsh como figura de fetiche en la historiografía convencional panameña. Apunta hacia una “pseudo-historia paquinesca” que, en su afán de identificar a piratas, bucaneros y filibusteros como principales conspiradores de la inestabilidad en la entonces región de San Blas, ignora los propios tropiezos políticos de la elite criolla frente a una persistente y sofisticada resistencia guna en defensa de sus territorios y cultura.

Palabras claves: Pseudohistoriadores, revolución dule, Richard Marsh, panameñización, alimentación

*Escritor y poeta guna

En cierta ocasión, el siempre brillante Roque Javier Laurenza, en su oficina de la UNESCO, en París, me comentó que los mejores novelistas panameños son los que escriben historia y entre risas me mencionó los apellidos de los autores y los títulos de sus obras. Laurenza no se equivocó si aplicamos sus palabras a los mediocres historiadores criollos o ladinopanameños cuando escriben “LA” historia de la Revolución Dule, ya que la escriben como si fuera un pasquín de El Llanero Solitario - pero sin balas de plata - y sin la obertura de Guillermo Tell, de Rossini.

Todos, cuando éramos niños, pasamos por el proceso de ser fanáticos lectores de los pasquines (a 10 centavos de dólar el ejemplar) que venían de México. Cuando no teníamos dinero o el ejemplar, solíamos intercambiarlos entre nosotros. Nuestros padres detestaban esta afición nuestra hacia la lectura de tales “bodrios”, como decían ellos.

Crecimos y nos olvidamos de los pasquines, menos el pseudohistoriador ladinopanameño o criollo, que no ha superado aquella época y se ha quedado con su cultura paquinesca que hoy traslada a sus “investigaciones” o pseudoinvestigaciones. Así ocurre, como acabo de decir, cuando se mete en los meandros de la historia de la Revolución Dule lo cual lo ha llevado a hacer del estadounidense Richard O. Marsh, el muchacho de la película de la Revolución Dule. Esta cultura paquinesca del pseudohistoriador criollo o ladino nada tiene que ver con Fantomas contra los vampiros multinacionales, de Cortázar.

El jesuita guatemalteco y doctor en antropología Ricardo Falla publicó una obra sobre la Revolución Dule: *Historia Kuna, Historia rebelde: La articulación del archipiélago kuna a la nación panameña* (1978). Veinte años después, el investigador estadounidense, el doctor James Howe (1998), profesor del Massachusetts Institute of Technology - MIT - plasmó también ese momento histórico en una de sus pesquisas.

Los dos doctores extranjeros, Falla y Howe, tuvieron la ética, el pudor y la honestidad de contar con meridiana claridad y objetividad las razones que condujeron a los gunasdule a llevar a cabo una guerra patria contra la república de Panamá; ética,

pudor y honestidad de las que carece el criollo o pseudohistoriador ladinopanameño, quien echa manos a una teoría llena de piojos, ejerce la mentira y practica una “hermenéutica” que nada tiene que ver con Gadamer. El pseudohistoriador ladino paquinesco es de la tesis de que la Revolución Dule es un invento del estadounidense Richard Marsh. Completamente falso. La Revolución Dule estalló porque Dule Nega - el País Dules - era una región ocupada, humillada y avasallada por la gendarmería ladinopanameña: los gunasdule vivían en un estado policiaco.

Huelga decir que antes de Falla y Howe, en 1950, la señorita María Albertina Gálvez García, que con el tiempo llegaría a ser la directora de la Biblioteca Nacional de Guatemala, había estado en el País Dule, exactamente en la isla de Usdup. Producto de aquel viaje es su libro titulado *Con los indios cunas de Panamá* (1952), en que hace una referencia a Olodebiliginya en estos términos: “...y aquí un doloroso recuento de la emancipación de la Republica de Tule, en 1925. Se refirió al proceso de introducción cultural del gobierno panameño” (Gálvez, p.81).

I. Marsh el héroe de los pseudohistoriadores criollos o ladinopanameños

Para el pseudohistoriador panameño de la etnia ladina, el estadounidense Richard Marsh es el padre de la Revolución Dule. Según su chisme, sin él no hubiera habido tal movimiento libertario porque Panamá es una patria donde “solo reina el amor fraternal.”

La Revolución Dule tuvo lugar el 25 de febrero de 1925, durante los carnavales de aquel año. La cronología nos indica que Richard Marsh llegó a Panamá el 10 de enero de ese mismo año (Howe: 2004; p. 340). Si contamos cuidadosamente los días, a partir de 10 de enero hasta el 25 de febrero, nos damos cuenta que Marsh formó un ejército para realizar la Revolución y fundar su República en escasos 45 días y de esta forma hizo temblar al gobierno ladinopanameño. Desde este enfoque esotérico, Marsh supera en todo a los genios militares como Bonaparte, Julio César, Guillermo, el Conquistador, Alejandro Magno, Lawrence de Arabia...o a los

guerrilleros como el Che Guevara, Augusto César Sandino o Fidel Castro, por mencionar solo a unos cuantos. De esta forma, pues, según el dogma del pseudohistoriador criollo o ladino El Llanero Solitario entraba en acción. Esto es tan ridículo como confundir a Rubén Blades con Pavarotti.

¿Qué fue la Revolución Dule? Una revolución por los Derechos Humanos y por la dignidad y la cultura. Antes de proseguir, se hace preciso recalcar que los gunasdule ya eran panameños antes de que el Estado nacional de Panamá naciera.¹ La historia oral de los gunasdule, los primeros panameños, comienza en el cerro llamado Dagargun Yala. Por su parte, el señor Manuel María Alba Carranza (1962), afirma: “El Cerro Tagarcuna aparte de ser la montaña más elevada del Darién, aparece íntimamente ligada a las tradiciones de la tribu cuna. En efecto afirman estas tradiciones que en la cumbre de esa montaña renació esta raza...” (p.33). En el desarrollo de su obra, el señor Alba Carranza consolida su parecer en estos términos:

Así la nación *cuna* o *cueva*² estaba integrada, no sólo por la porción más amplia de las tierras continentales en uno y otro mar, sino por una sección del territorio insular; ya que en lado Atlántico habitaban el Archipiélago de las Mulatas o Marías hoy San Blas³, constante de más de cuatrocientas islas, incluyendo las situadas más allá de nuestros actuales límites políticos con la República de Colombia, hasta la desembocadura del río Atrato⁴; y en el Pacífico ocupaban también las islas que integran el Archipiélago de Toé, al que luego se le dio el nombre de las Perlas (p.249).

De una forma fugaz, Exquemeling (1678) alude a los “indios en la isla de Sambale”, de quienes “los piratas tenían algunas canoas” que sirven para navegar en aguas poco profundas (p. 114).

La frontera artificial de Panamá fue creada en 1508 para la cual se usó el Río Atrato, que marcó los límites entre Castilla de Oro y Nueva Andalucía. Castilla de Oro se extendió desde el Golfo de Urabá-Ur Naba en el idioma dule- hasta Gracias a

Dios y ese pedazo le fue concedido a Diego de Nicuesa; y Nueva Andalucía es la parte del Este, comprendida entre el Cabo de la Vela y el Golfo de Urabá, ese lote se le adjudicó a Alonso de Ojeda. Dos gamberros españoles. Este robo de las tierras hecho a los americanos raizales por parte de los gamberros españoles y que se conoce con el nombre de capitulaciones fue firmado en la ciudad de Burgos el 9 de junio de 1508 por la reina española doña Juana La Loca, hija de Fernando el Católico y de la reina Isabel. Así fueron trazadas nuestras fronteras por la decisión de los gamberros españoles. Sosa (1981) dice:

Con esto se demuestra la existencia de sus entidades de gobierno distintas y bien demarcadas en toda la época colonial: la de Panamá, o sea Castilla del Oro o Tierra Firme, y la de Cartagena, cuyos derechos sobre la región oriental del Golfo de Urabá, hasta el Atrato, corresponden sin disputa a Colombia, por formar en el cuerpo geográfico y positivo de la República esa antigua gobernación española (p.7).

Y como a todo buen ladino de pura cepa el maestro Juan B. Sosa se le salió la cerrazón y la terquedad:

el asunto de una pulgada más o menos de terreno poco preocupó, por la circunstancia de ser las comarcas fronterizas incultas e insalubre, tan alejadas de la acción de los gobiernos panameños y desconocidas casi, en cuya agreste soledad el tiempo no ha logrado borrar quizás la huella de Cémaco y de Ponca ... La distancia, la decidía (sic), tal vez la ignorancia, el estado salvaje de las tribus moradoras, todo, en suma, contribuyó a alejarnos de las cosas del Golfo de Urabá, cuyas aguas, por mitad nos pertenecen (p.7).

Sigo copiando a saltos el mismo texto:

En 1725 ocurrió en el Gobierno de Tierra Firme la gran sublevación de los indios darienitas⁵ la que al cabo de varios sucesos de guerra y de transacciones terminó (sic) en 1741 mediante la capitulación firmada en Panamá el 18 de Julio entre el Gobernador y Capitán General, Don Dionicio Martínez de la Vega, y Felipe Uriñaquicha “cabeza y cacique principal de

los indios que habitaban la provinciadel Darién, por lo que mira a la parte del Norte, Golfo del Darién y ensenada de Urabá y el Río Atrato...La indiada que obedecía a Felipe de Uriñaquicha ocupaba el litoral desde Portobelo a Mandinga y bordeando el Golfo de Urabá hasta el Atrato, poblando los ríos y quebradas de esa banda del Norte en número de 2.077 familias, todas sujetas a ese cacique principal que habitaba el pueblo Tilagantió cerca de Titumatí⁷, a unas cuatro millas del río grande Tarena⁸...Cinco años después, en 1880, la Asamblea Legislativa dictó el 15 de enero la ley 3^a “creando un distrito , el de Acandí⁹ sobre la costa occidental del Golfo de Urabá, más allá del Cabo Tiburón”. “Artículo 1º. La población de Acandí y las que constituyen el Archipiélago de San Blas, constituirán un distrito del Departamento de Colón, cuya cabecera será Acandí y llevar este nombre.

II. Los gunasdule contra el poder institucional de Panamá

La otra argumentación que trastea el pseudohistoriador criollo o ladino es que los dules se levantaron en armas contra el poder institucional de Panamá. Completamente falso, una vez más. El pseudohistoriador criollo o ladino no explica por qué los gunasdule se levantaron en armas contra el colonialismo interno. Cayo Julio César (1964) dice que él no les hizo la guerra a los galos, sino que fueron los galos los que le hicieron la guerra a él y por ende al imperio romano ¡Qué cínico! Y cínico quiere decir comportarse como los canes. De una forma muy oronda dijo: “*non sese Gallis sed Gallos sibi bellum intulisse*”. Sin esta explicación y con escuchar solamente la versión del pseudohistoriador criollo o ladino, fácil les será a los encepados de entendimiento pensar que lo que ocurrió el 25 de febrero de 1925 con los gunasdule es que ellos, los panameños raizales, fueron presas de un arrebato colectivo tipo Ludun o Salem.

III. Gunasdule, latinos y ladinos

Otra de las falacias que presenta el pseudohistoriador criollo o ladino es que los gunasdule rechazan a los latinos. ¿Cómo los van a rechazar? Jamás vieron llegar a uno de Latium y

les hablara en latín y no existe ningún documento tampoco en el que se constate la presencia de los latinos entre los gunasdule tal como existe en el caso del latino Cayo Julio César de cara a los Galos ¿Cómo los gunasdule iban a rechazar a los latinos, habitantes de Latium? Esto si es tragicómico de verdad. La historia oral de la nación dule no registra nada respecto a la llegada de los hombres de Latium, la famosa región histórico-geográfica italiana de la parte meridional de lo que actualmente se llama Lacio, ubicada al sur del río Tíber. Lo que sí sabe, es que el heleno Pytheas habló de la Última Thule, pero no de Dule Nega -el País Dule. Pytheas, en su viaje, pasó por la Galia, llegó al monte Saint-Michel, alcanzó la actual Gran Bretaña, las islas Orcadas y las Shetland y finalmente arribó a una tierra apartada a la que llamó Thule. Recordemos al genial Edgard Allan Poe en su “Dreamland”:

*I have reached these lands but newly From an ultimate dim
Thule —
From a wild weird clime that lieth, sublime Out of SPACE —
out of TIME.*

Esto tira por tierra la falsedad con que deforma nuestra historia el pseudohistoriador criollo o ladino. Sin embargo, si hay que subrayar que las noticias sobre los asesinos, ladrones y gamberros de España que estaban asolando con sus hechos sanguinarios a nuestra madre patria Abya Yala fueron conocidas en la Europa culta, de tal forma que, en Alemania, en Francia e Italia, hubo personas sensibles que se espantaron ante horrendos informes.

De la Alemania culta es el gran Albrecht Dürer (1471-1528), quien, estando en Bruselas, al ver los “regalos” que el gamberro y fanfarrón español Hernán Cortez había saqueado en México y que había enviado en calidad de presente al rey y no menos gamberro español, consignó en su Diario:

He visto allí (en Bruselas) ... los dos regalos traídos de México para el rey, a saber: un sol de oro del tamaño de una toesa y una luna de plata del mismo tamaño, además

de vasijas de todas clases, utensilios de oro y de plata y otros extraños adornos, de tal magnificencia que difícilmente se podrán hallar otros que le igualen. Se estiman en cien mil libras de oro. Nada he visto en los días de mi vida que sea tan de mi gusto. Al admirar estas obras de oro tan perfectas quedo asombrado de la habilidad y del ingenio sutil de los hombres de aquellos países lejanos.¹⁰

Hasta aquí la cita de Durero, un artista exigente y exigente consigo mismo, pero no pudo contener su admiración ante el arte hiperbólico de Abya Yala.

La otra personalidad nos vino de Italia, de las manos del maestro Antonio Vivaldi y de su ópera “Montezuma”, de 1733. Desde el punto de vista histórico, la obra tiene un carácter muy pusilánime por estar alejada precisamente de la realidad histórica. El personaje principal de esta ópera es el gamberro español y fanfarrón Hernán Cortés para quien Montezuma no es un buen gobernante. El sanguinario Cortés aparece como un ser humanitario que le ofrece a Montezuma la paz, el perdón y su trono, siempre y cuando reconozca al gamberro rey español como su soberano y al dios judeo-cristiano, el dios de los hipócritas cristianos, como el único. Montezuma, el emperador humillado, acepta las condiciones del gamberro, fanfarrón y sifilitico Hernán Cortés. De esta manera finaliza esta obra mediocre, de un compositor que nos ha dado obras geniales y ha sabido alegrar el gusto estético de los melómanos. Lástima por esta torpeza llamada Montezuma.

La otra personalidad también viene de la Europa culta, de Francia: el gran Michel de Montaigne (1595). Cuando Montaigne se enteró de las bestialidades que cometían las bestias gamberras de España en nuestro continente Abya Yala, escribió un ensayo titulado “De los coches”, que en parte dice así (la traducción es mía):

Nuestro mundo acaba de encontrar otro...La espantosa magnificencia de las ciudades de Cuzco y de México, y entre otras cosas semejantes el jardín de aquel monarca donde todos los árboles, frutos y todas las hierbas,

conforme al orden y dimensiones que guardan en un jardín, estaban excelentemente esculpidos en oro, como en su cámara todos los animales que nacía en su Estado y en sus mares, y la finura de sus obras en pedrería, pluma y algodón, así como las pinturas, muestran que ellos nos ganan en el oficio...!!

Lástima que no cayera bajo Alejandro, o bajo los antiguos griegos y romanos, ¡una conquista tan noble! ¿Quién aceptó jamás a tal precio las ventajas del comercio y del tráfico? ¿Quién vio nunca tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de pueblos pasados a cuchillo, y la más rica y hermosa parte del universo derrumbada con el simple fin de negociar las perlas y las especias?

¡Mecánicas victorias! Jamás la ambición, jamás las públicas enemistades empujaron a los hombres los unos contra los otros a tan horribles hostilidades y a calamidades tan miserables...

Sólo me resta decir que el maestro Montaigne se equivocó porque los romanos eran tan crueles como los gamberros españoles y eso ya lo vimos cuando hablamos de Cayo Julio César y sus hazañas bélicas en las Galias.

En cuanto a la relación entre ladinos y originarios, atinadamente observó Saravia (1986) al afirmar:

Considero que en estas cuatro palabras “El ladino me jodió” está condesada la vida del indígena desde la venida de los españoles hasta la actualidad, en la que los ladinos siguen considerándose superiores a los indígenas. Los más condescendientes asumen cierta actitud paternalista cuando dicen: “¡Tan buenos los indios!” Otros se expresan así: “Mirá m’hija, hace tal cosa” ...Es tan corriente oír: “¡No seas tan necio, pareces indio!”

Y aquí en Panamá, he escuchado a un gilipollas de Sobre rueda decir: “Puedes sacar al indio del monte, pero no puedes sacar el monte del indio”. Para dar un poco más de luz agrega Saravia: “Se usa el término indígena en lugar de indio por el

menosprecio que a esta última palabra le dan los ladinos” ...y así quieren los bastardos que vayamos a darles besitos a todos aquellos ladinos que nos desprecian. Esta conducta abominable, detestable, aborrecible, despreciable, execrable, deleznable, repugnante, monstruoso, hosco, repelente, de los ladinos, no es más que una manifestación de su complejo inferioridad y de un hecho cultural que lo llevan en la sangre porque les viene de los gamberros españoles.

IV. La cuarta mentira del pseudohistoriador criollo o ladino: “La república Dule como una manifestación independentista es una conducta de radical amurallamiento”

Es tautológico afirmar que todos los estados nacionales de Abya Yala (América) están fundados sobre el genocidio y el despojo de las tierras de sus primeros habitantes, es decir, de los pueblos raizales. El genocidio y el despojo fueron llevados a cabo por los ingleses, franceses, portugueses y sobre todo por los gamberros de España. La matanza sistemática del auténtico pueblo americano generó el Estado Nacional. En este sentido, Panamá no es la excepción.

Durante la gamberrada española, hubo matanzas de la población civil, danzas de saqueos y razias. Una gran cantidad de panameños aurorales, en calidad de esclavos, fueron despachados en navíos hacia las islas del Caribe, donde se los hundió en los infiernos de las minas. Desde entonces para acá -la historia es la misma-, las primeras naciones panameñas, incluyendo a los gunasdule, siguieron defendiendo sus territorios y los siguen defendido todavía, porque la invasión por parte de los invasores o de los colonos no se ha detenido.

Cuando los invasores o colonos se apoderan de las tierras de los nativos, se hace muy difícil expulsarlos, porque entonces hay que recurrir a las leyes, y las jeremiadas macaneadoras de que “todos somos panameños” arrancadas en do de pecho se deja escuchar por todas partes, y los Derechos Humanos empiezan a desgañitarse en pro de los asaltantes. De esta forma en coro los cañones apuntan contra

los panameños autóctonos, pese a que hay leyes que reconocen los derechos de los pueblos aurorales.

Hemos de tener en cuenta que la sociedad nacional está dividida en “panameños” e “indios”. Los “panameños” son los ladinos, cuyos ancestros llegaron hace un poco más de 500 años; y los “indios” son “extranjeros” cuyos antepasados se ubicaron en esta patria en el siglo XVII a.C., y todavía, hoy en pleno siglo XXI continúan aquí, por lo tanto, es un pueblo que tiene 38 siglos de estar morando en este suelo, en otras palabras, “los indios” son unos panameños que viven en Panamá desde hace 38,000 años. Es preciso observar que cuando las empresas privadas invierten sus intereses en las tierras de las naciones autóctonas, las leyes que las amparan se evaporan porque entonces el Estado Nacional inclina su balanza a favor de la empresa privada y no de las naciones aurorales.

Ejemplo: Barro Blanco, donde el etnoitaliano Ricardo Martinelli -mentiroso cobarde y reo-, su soberbio ministro José Raúl Mulino, arrogante y patán y el tarambana Gustavo Pérez, director de la Policía Nacional y del Consejo de Seguridad Nacional, dejaron en su gobierno de C.D.(Cambio Democrático)¹¹ a cientos de gnäbe-bugle ciegos y lisiados de por vida; una actitud que el gobierno posterior de Varela, el Opus Dei, continuó practicando, en el sentido de que en más de una ocasión dijo que la hidroeléctrica Barro Blanco ¡va!, pese a la oposición de la nación gnäbé-buglé.

En términos generales, la sociedad ladina-panameña es racista respecto a los pueblos originarios porque el mismo Estado Nacional lo es por la esencia de su propio sistema cultural. Precisamos de una educación basada en la interculturalidad, de la que carecemos y nos hace mucha falta. El pseudohistoriador criollo o ladino, el teórico del amurallamiento, no explica esto. El sagla Leónidas Valdés, quien llegó a ser uno de nuestros caciques, decía que “un indio sin tierra, es un indio muerto”.

V. Una visión miope más del pseudohistoriador criollo o ladino

Otra de las indicaciones que hace el pseudohistoriador criollo o ladino es que los dules afirmamos nuestros valores culturales ¡Vaya descubrimiento! ¿qué pueblo que se respeta no defiende sus valores culturales? Este “proceso panameñizante”, al que la Revolución Dule paralizó, antes de que continuara con sus tropelías se caracterizó por borrar todo vestigio de la duledad y manu militari se encargaba de ello un cuerpo terrorista: La Policía Colonial. La policía colonial estaba formada por ladinos incultos, analfabetos y salvajes.

Cuando ocurre la Independencia de Panamá de Colombia, el País Dule estaba gobernado por el cacique Inanaginya, cuya sede estaba en Saardi. En el momento de la separación, de Panamá de Colombia, el cacique se vio envuelto entre dos fuegos (Falla 1978:15) ya que el gobierno panameño le había anunciado mediante sus farautes que Panamá era un país independiente; por su parte, el presidente colombiano le pedía una canoada de 400 botes para transportar la tropa colombiana con destino a la ciudad de Panamá. Estando en esa consternación, Inanaginya logró platicar con el presidente panameño Manuel Amador Guerrero. Después se dirigió a Colombia, donde murió.

Su fallecimiento tiene dos versiones. Una de ellas dice que lo apresaron en compañía de su intérprete y los enrejaron en una celda tan asquerosa que los dos no aguantaron tanta inmundicia y fallecieron; la otra versión es que los mataron los colombianos en la cárcel. Como vemos, Inanaginya fue traicionado tanto por el presidente panameño como por el colombiano. El fallecimiento de Inanaginya fragmentó el País Dule, de tal forma que una parte tuvo como jefe a Inabaginya, sucesor de Inanaginya, y la otra facción tuvo como cabeza a Sir Cimral Colman. Las dos dirigencias operaban de forma opuesta; Inanaginya se mantenía con el pensamiento fiel a Colombia, en tanto que Colman pugnaba por la nacionalidad panameña, que mucho mal le haría al País Dule, como veremos después.

VI. Lo que el pseudohistoriador criollo o ladino calla en relación a la presencia de la Policía Colonial de Panamá en el País Dule

Esa misma policía se acostumbró al uso excesivo del despotismo y transformó el País Dule en un Estado Policiaco, donde por la más mínima tontería el ciudadano panameño raizal, el gunasdule, tenía que pagar una multa altísima, de tal forma que si el ciudadano panameño de pura cepa, el gunasdule, no la pagaba, estaba condenado a que se le confiscara sus fincas... (y ¿a qué manos iban a parar tales fincas? ¿a manos de los gendarmes, que no eran más que unos factótums, cuando en realidad el verdadero patrón era el Señor Intendente?); por otra parte, a las damas se les obligó a bailar un tipo de baile a todas luces inmoral para nuestra cultura, y las escuelas, por su parte, solo servían para desfigurar a nuestras niñas. Igualmente con la “panameñización” familias enteras tuvieron que dejar de usar sus auténticos y autóctono nombres,¹² y dentro de esa misma línea de la autocracia, si las mujeres no iban al baile o si sus familiares masculinos se oponían a que ellas participaran de esa actividad obscena, los hombres se ganaban una carga fiscal onerosa y las mujeres eran violadas en la cárcel por varios polizontes, donde los varones eran obligados a presenciar el acto orgiástico tal como hizo el fanfarrón gamberro español Hernán Cortez con el príncipe Cuauhtémoc.

Otro de los maquillajes de la “panameñización” consistía en disipar del todo la vestimenta de las dules: la morra, que, hoy por hoy, en toda sede diplomática, Panamá presenta con orgullo al mundo. Mateo (7-15) nos habla de los falsos mesías en estos términos: “Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces». El colonialismo interno encontró ese falso mesías en la persona de don Andrés Mojica, quien pondría en marcha “la civilización de los dule”.

VII. Andrés Mojica, el intendente del País Dule: su papel y su tiempo

La Revolución Dule estalló durante la gestión del señor Andrés Mojica¹³. Andrés Mojica tenía mucho de (v)Asco

Núñez de Balboa. A la luz de la historia se sabe que este gamberro y malhechor español salió huyendo de sus acreedores - era malapaga - como buen gamberro español que era, y para nuestra mala suerte llegó a Panamá. Una historia parecida es la del ladino panameño Andrés Mojica. Howe (2004) resume muy bien el papel que jugó este nefasto señor como intendente.

Cuando el señor Humberto Vaglio dejó la intendencia, el puesto vacío lo ocupó Andrés Mojica, en el mes de enero de 1921. El cacique Colman vino a Gaygirgordup a darle la bienvenida, pero el encuentro no fue nada azucarado ya que desde el primer momento, Andrés Mojica demostró ser mulo, bruto, patán, inculto, chabacano, grosero, maleducado, ordinario, patán, rustico, palurdo. Al llegar al País Dule, el señor Andrés Mojica era un joven masón de 38 años, y a esa edad ya tenía a su favor una larga experiencia en lides politiqueras : había sido corregidor de Puerto Obaldía, diputado, vicepresidente de la Municipalidad de Panamá y sub-secretario de diferentes instancias gubernamentales . Dejó la vida muelle de la ciudad por las mismas razones que dejó Santo Domingo el decapitado de Acla,¹⁴ (v)Asco Núñez de Balboa, el farsante gamberro español que se hizo pasar por el descubridor del Mar del Sur, porque resulta que “Mojica confesó que estaba escapando tanto de la persecución de uno de sus superiores como de la acumulación de deudas ...” (Howe: 195). Durante su gobierno, se dieron muchos hechos cenizos para la cultura dule. Uno de esos acontecimientos infaustos fue la muerte de Claudio Iglesias. Claudio Iglesias era un dule renegado, católico, panamófilo, y formaba parte de la mostrenca Policía Colonial. Resultó que un día, se puso en ejecución una de las “panameñadas” que consistía en que todas las mujeres gunasdule debían de abandonar el uso de las morra (mola) y debían de vestirse al estilo de las mujeres ladinas. Este proceso de la “panameñización” se realizaba como un espectáculo al aire libre y era ejecutado por la silvestre Policía Colonial.

A fines del mes de marzo o comienzos del mes de abril de 1921, hubo una función de ese tipo. Gracias a una carta girada

de una forma hipócrita al presidente Belisario Porras nos enteramos de ello y en la misma se afirma que en las poblaciones de Yandup y Akwa Nusadup (Narganá y Corazón de Jesús respectivamente en la carta) se había llevado a cabo la misión panameñizante de hacer que las mujeres abandonaran el uso de las morra (mola) , pero no le dice al presidente que una paisana de Gwebdi-Uwargandup, que estuvo en la redada de ese día, había logrado escaparse y que la policía llegaría a la mencionada isla para capturarla y “civilizarla”. Leamos su carta:

2 de abril de 1921

*Excmo. Señor Presidente de la República,
Doctor Belisario Porras
Panamá*

Distinguido Doctor:

Grato me es informar a usted que, de acuerdo con la labor incesante de civilización y progreso que se incita en esta región, se ha llevado a efecto del modo más armonioso y correcto la extirpación total del uso de los alzamuros¹⁵ y guines¹⁶ en el sexo femenino de las tribus de Narganá y Corazón de Jesús, conforme a los deseos de usted.

En tal laudable labor en dichas tribus cooperaron el jefe del primer destacamento, señor Ramón Garrido D., acompañado de los señores Charles Robinson, Claudio Iglesias, Alicia Iglesias y José Jake, a quienes he felicitado y expresado mi agradecimiento en sendas notas, por su ventajosa y eficaz ayuda.

El desuso de esta costumbre tradicional constituye ya en dichas tribus un verdadero paso de adelanto que da la civilización de indígenas en esta región y nos hace creer que, así como abandonaron estas costumbres, acogerán las nuestras en no lejanos días y cambiarán de modo de vivir por completo. Solo intercepta nuestros impulsos y deseos de obrar la necesidad tenemos de una

lancha que nos ponga en contacto inmediato con las demás tribus de esta Costa hasta lograr que todas en general no sólo acaten sin vacilación nuestras leyes y disposiciones gubernamentales sino nuestros usos y costumbres.

Permíteme sugerirle que después de impuesta la presente digne de dirigirse a los señores a que se refiere esta nota, a fin de estimularlos y excitarlos para que continúen esforzándose en esta bienhechora labor que el Gobierno los reconoce y aprecia.

Con sentimiento de mi más distinguida consideración, soy de Ud., muy atento y servidor y amigo.

*Andrés Mojica
Intendente de San Blas*

He aquí un breve comentario respecto a esta nota. En esta carta, Andrés Mojica, el Señor Intendente, le informa a su superior inmediato que en dos islotes de Dule Nega o el País Dule, en Yandup y en Akwanusadup (Narganá y Corazón de Jesús, respectivamente en la misiva) se ha extirpado el “uso de los alzamuros y los guines en el sexo femenino...conforme a los deseos de Usted”. Entendemos que el Sr. Andrés Mojica utiliza las palabras “alzamuros” para designar lo que en el idioma Dule o Dule Gaya es el “olasu” (narigueras) y por “guines” lo que en la misma lengua es el “wini” (abalorios). Huelga aclarar que en nuestro idioma no existe el sonido [z] así que malamente podemos hablar de “alzamuro”. La palabra más parecida es “asu-mur”, que significa “la punta de la nariz”. No podemos perder de vista que el pueblo dule es un pueblo chirigotero, con un idioma sensual, que se presta para los vacilones y los chacoteos, por lo tanto, supongo que a don Andrés Mojica que no hablaba el dulegaya, un burlón le tomó el pelo y le dijo “wedi be asumur”, y el muy cándido elevó esa palabra a la categoría histórica tal como la sopesan los pseudohistoriadores criollos o ladinos. ¡Qué cretinada!¹⁷

Otro de los aspectos interesantes de la carta es que menciona a Charles Robinson, Claudio Iglesias, Alicia Iglesias y José Jake, quienes, con sus nombres medio en inglés, medio en castellano, eran Gunas Dules ladinizados, es decir, colonizados. Franz Fanon y Albert Memmi nos dejaron valiosos textos clásicos sobre los colonizados.

Diez y ocho días después de haber sido redactada esta carta, uno de estos policías coloniales, Claudio Iglesias, fue ultimado en una batalla contra los civiles de Gwebdi - Uwargandup, y Charles Robinson, a finales de los años '50, recibió como premio por los servicios prestados al colonialismo interno la Orden Vasco Núñez de Balboa, ese gamberro español que durante el coloniaje amaestró perros que únicamente se alimentaban con carnes de niños indígenas y a quien nuestra patria como un homenaje al canalla y su anti -humanidad le rinde pleitesía con una devoción casi religiosa: Orden (v)Asco Núñez de Balboa, Boulevard (v) Asco Núñez de Balboa ,moneda nacional (v)Asco Núñez de Balboa, parque (v)Asco Núñez de Balboa...alguien me decía que sólo faltaba un papel de toilette que se llamara Vasco Núñez de Balboa ,el falso descubridor del Mar del Sur . Panamá es uno de los poquísimos países que honran con su moneda la memoria de una canalla: Balboa. Las otras monedas son Córdoba y Colón; en tanto que, en otros países menos alienados, las monedas llevan los nombres de nuestros héroes, de nuestra fauna y se llaman “pesos”, “escudos” y “soles”. ¡Qué dignidad de pueblos!

Sobre la muerte de Claudio Iglesias, recomendamos la lectura del capítulo titulado Episodio sangriento de Río Azúcar, de la obra de Ricardo Falla (1978). Su muerte ocurrió cuando una tropa de la Policía Colonial, de la que él formaba parte, salió hacia Gwebdi - Uwargandup con la intención de apresar a la señora que había huido el día en que en Yandup y en Akwa Nusadup la policía procedía a quitar la morra, la vestimenta tradicional de las gunasdule. La gente de Gwebdi-Uwargandup (o Río Azúcar según su falso nombre) esperó que llegara la Policía Colonial, como en efecto llegó, y allí le dieron muerte a Claudio Iglesias y a otro más.

Esa muerte no tuvo ningún valor para el “proceso civilizatorio” porque la marcha cosmética estaba en pleno auge. Lo que se había hecho con las mujeres de Yandup y Akwanusadup ahora se había repetido en Dad Naggwe Dupbir (Tupile en la carta). Veamos:

Panamá, junio 28 de 1921

*Señor don
Andrés Mojica*

Ciudad

Mi estimado amigo:

*Contesto gustoso tu atenta carta fechada en el Porvenir¹⁸,
llegada hoy no más a mis manos, y de la cual he tomado
debido conocimiento.*

*Primero que todo quiero felicitarte por haber logrado que
un buen grupo de niñas y señoritas de Tupile¹⁹ hayan
trocado el “sapurreti”²⁰ por trajes con los que llevan
nuestras mujeres, de civilización occidental.*

*En relación con la sugerencia que me haces de reconocer
el sueldo al Ságuila Inatoiquiña, me complazco en decirte
que hoy mismo me he dirigido al respecto al Secretario
de Gobierno y Justicia; le he dicho que en primera
oportunidad en que se necesita un agente colonial, haga
distribuir el sueldo mitad entre dicho Ságuila y alguno
otro que se muestre amigo. Esto sería un auxilio
apreciable. A propósito, añado que tendré el mayor placer
en recibirte a ti, acompañado del mismo Inatoiquiña y de
las señoritas a que te refieres, cuando quieras venirte a
la Presidencia.
Soy tu servidor atento y amigo.*

Belisario Porras

Comentario:

Tanto en la primera carta como en esta segunda podemos ver que la tozudez “civilizatoria” se hizo más prepotente. No le importó que miembros de su famosa policía colonial murieran, ni la vida de los inocentes civiles de Gwebdi - Uwargandup. Los dos policías que dieron la vida por los ideales “civilizatorios” eran dos hijos humildes de la nación Dule. Con derecho a toda agramaticalidad podemos afirmar que don Andrés Mojica²¹ fue el “más peor” de todos los intendentes de la Circunscripción y cada vez que la policía colonial efectuaba una razia “civilizatoria” le informaba al Dr. Belisario Porras de cómo marchaba la “laudable labor “de reducir a los “indios” a la “civilización” (¡vaya palabrita!) en el País Dule.

VIII. La Revolución en sí

Este escenario histórico le sirve de marco de crecimiento a la figura magnánima de Nele Kantule, sagla de Usdup: era un erudito, que durante muchos años había vivido fuera de Dule Nega o el País Dule. Había estado en Caimán, Arquía, Bae, Quibdó, Sogubdi, Akandi. Junto al sabio sagla Gupi había aprendido a valorar su propia cultura: la cultura Dule.

Por un error, el intendente Andrés Mojica apresó a Nele Kantule y lo mantuvo a base de maltratos y lo acusó de asesinatos. A todo esto, el joven líder, que defendía la panameñización de los gunasdule, en el fondo padecía de un gran dolor, al ver a su pueblo ultrajado en su aspecto moral y cultural. Para 1923 lo encontramos asesorando al cacique Ologindibipilele Simral Colman.

El 12 de febrero de 1925, el Congreso Dule firmó la Declaración de independencia y Derechos Humanos del Pueblo Tule de San Blas y de Darién; sin embargo, no fue sino hasta el 22 de febrero, cuando se dio el golpe. Era un Domingo de Carnaval, según el calendario occidental.

Cuando los revolucionarios parten a la batalla, van instruidos en dos aspectos fundamentales:

- 1: Ejecutar a todos los etnoladinos, civiles y militares.
- 2: Apresar a los policías indígenas y colaboradores y respetar sus vidas.

Al conmemorar tan regio acontecimiento, el pueblo prepara el Bila Inna o El Brindis de la Revolución. Cuenta una leyenda que muchos de nuestros héroes míticos preparaban una falsa fiesta para hacerles la guerra a los espíritus malignos. En esos convites, en los que se libaba el Inna²² enloquecedor, los espíritus malignos se encandilaban de tal forma que nuestros titanes aprovechaban esa realidad para aniquilar a los fantasmas. Los gunasdule se beneficiaron del mensaje de ese mito para realizar el acto singular de febrero del 1925 ya que esperaron la fiesta báquica de los ladinos, los Carnavales, para dar el golpe de una forma certera e inteligente.

El colonialismo interno panameño había avasallado una gran parte de la Comarca del País Dule. Sus dominios se extendían desde Gaygirgordup hasta Dad Naggwe Dupbir, al que los curas habían bautizado con el flamante nombre de San Ignacio de Tupile. Los destacamentos de la Policía Colonial estaban ubicados en Gaygirgordup, Yandup y Dupbir. Sin embargo, existían pequeños cuarteles en Mammardup, Gwebdi, Uwargandup, Akwa Nusadup, Digir, Niadup y Ukub Seni.

El 22 de febrero de 1925, al amanecer, el testarazo al colonialismo interno panameño se desarrolla de la manera que a continuación se transcribe:

DIGIR: En la mañana, los revolucionarios preparan un programa para una hora inusitada. La Policía Colonial deniega el permiso. Sin embargo, los revolucionarios celebran su acto. Al entrar uno de los policías al Club es apresado por los revolucionarios y luego ahorcado. El policía nativo fue golpeado. Después de este hecho, las mujeres volvieron a usar de nuevo la vestimenta tradicional tal como lo hacen hoy.

NIADUP: El policía etnoladinopanameño, que vivía allí, estaba casado con una gunasdule y había escuchado ciertos rumores acerca de la Revolución, por eso, en la tarde cuando vio un cayuco acercarse, se retiró a una de las islas vecinas en compañía de dos policías gunasdule. Desde su guarida dispararon contra el cayuco, el cual se vio obligado a retornar a Digir: era un grupo de civiles oriundo de allí mismo, de Niadup, que había presenciado el acontecimiento de Digir. Cuando los Naggir Si

igan (la Policía Colonial de Panamá) regresaron a Niadup, encontraron que los revolucionarios se habían apoderado del cuartel. Los insurrectos les quitaron la vida.

UKUB SENI: En la madrugada, cien cayucos de Usdup zarparon de Agligandi con el propósito de invadir Dad Naggwe Dupbir. Ello no se logró. Entonces se enrumbaron a Ukub Seni. Allí apresaron a los dos agentes. En horas de la mañana, Miguel H. Gordon, jefe del Tercer Destacamento, desde Dupbir despacha una comitiva para saber cómo se estaba desarrollando el Carnaval de Ukub Seni. La comitiva estaba formada por dos ladinos panameños y un latino: el latino era un comerciante español. Al irse acercando el navío, los revolucionarios dispararon sobre los tres extraños, quienes murieron en el acto. En horas de la noche, otra delegación se hizo a la mar rumbo a Ukub Seni. Era una embajada de jóvenes gunasdule. Al llegar a Ukub Seni se les recibió a balazos, que, cuando sintieron los impactos, se identificaron como nativos, al grito de “an dule, an dule” (soy dule, soy dule).

YANDUP: Un yandupense pasó todo el día buscando solidaridad en el pueblo. No consiguió adeptos. Sin embargo, cuando se supo el asunto de la Revolución, todos los progobiernistas salieron en estampida.

El 24 de febrero amaneció siendo Martes de Carnaval. He aquí los actos de ese día:

UKUP SENI: En la mañana a Ukub Seni llega el filisteo Miguel Gordon. Se le capturó y su vida se extinguió.

DAD NAGGWE DUPBIR: En muy poco tiempo se supo lo que le había ocurrido al señor Gordon y al resto de la gendarmería. Los nacionalistas procedieron a enviar al averno a todos los policías que quedaban. A la medianoche llegaron los cien cayucos de los usdupeños con treinta (30) prisioneros nativos, que llegaban en calidad de traidores a la patria y a la raza.

En Yandup, mientras tanto, Charles Robinson, el único indio progobiernista que no había podido huir, se había encerrado en el anaquel de Miss Coope. En la noche salió de su escondite y huyó a Santa Isabel, en la provincia de Colón.

MAMMARDUP: Por los progobiernistas que habían huido de Yandup, los policías de esta población se enteraron de la Revolución y se evaporaron enseguida. Los activistas de-tuvieron a cuatros civiles etnoladino-pana-meños, tres de los cuales encontraron la muerte y el cuarto se libró de ella.

MANDI: Allí falleció un policía colonial.

GAYGIRGORDUP: Estanislao López, un nativo progobiernista, es decir, un traidor, llegó en la madrugada a esta isla y contó lo que estaba ocurriendo en todo el País Dule. Acto seguido se dirigió a la ciudad capital.

El día 25 de febrero: Miércoles de Ceniza. He aquí los hechos de ese día:

DUPBIR: Los tres últimos policías del fortín de Dad Naggwe Dupbir salieron de allí con tres etnoladinos y algunos colaboradores más.

YANDUP: En la alborada, los últimos co-merciantes españoles huyeron hacia Santa Isabel, en la provincia de Colón. Al mediodía, los partisanos tomaron Yandup e instalaron un Gobierno Revolucionario.

GWEBDI-UWARGANBDUP: Un etnoladinopanameño fue acibillado.

CIUDAD DE PANAMÁ: Con las primeras luces, llegó Estanislao López a la capital. Entregó una nota al Intendente Andrés Mojica, que se encontraba en la ciudad. Carlos López, Se-cretario de la Gobernación, se enteró del suceso. A última hora, los diarios publicaron la noticia.

He aquí los eventos del 26 de febrero.

AIDIRGANDI : Una comisión de la Revolución triunfante pernoctó en esta población, para dirigirse al día siguiente a Ukubba en procura del sagla (jefe de la comunidad) traidor y colaborador del colonialismo interno panameño.

CIUDAD DE PANAMÁ: Se improvisó una tropa de cien (100) hombres formada por voluntarios etnoladinopanameños, al mando de tres (3) capitanes, para formar un ejército de represión y antirrevolucionario.

27 de febrero. Viernes. He aquí los sucesos de ese día:

UKUBBA: De madrugada llegó la comisión revolucionaria. El sagla panamofilo es detenido lo mismo que su hijo, quienes entregan su alma al Creador, cuando uno de los revo-lucionarios los acribilló. Ambos serían con-ducidos a Yandup, donde el Tribunal los juzgaría.

CIUDAD DE COLÓN: En horas de la tarde, el barco Isla leva anclas desde Colón para reprimir la “rebelión de los indios”. Su guía era el renegado Estanislao López.

He aquí los acontecimientos de 28 de febrero:

GOLFO DE SAN BLAS: A las 8:00 a.m., el barco Isla, el buque de la represión frustrada, fracasada y deslucida, llegó al Golfo, donde se encontraba obstruyéndole el paso el destructor estado-unidense USS Cleveland y en cuyo seno se hallaba una parte del gobierno revolucionario del País Dule.

Durante toda la noche, hasta el 1 de marzo, hubo negociaciones entre los representantes del gobierno panameño y los revolucionarios.

Finalmente, el 4 de marzo, de aquel mismo año, se firmó un Convenio de Paz entre el País Dule y el estado nacional de Panamá.

IX. El silencio patrañero del pseudohistoriador criollo o ladino ante la actitud de los sacerdotes católicos

Para aumentar sus patrañas, los pseudohistoriadores ladinopanameños engrandecen, en forma negativa, la presencia de la señorita Anne Coope, una misionera británica, que vivía en la comarca, ocultando de esta forma el comportamiento de los misioneros católicos españoles,

quienes fueron los primeros extranjeros que se radicaron en las islas, con el apoyo económico del gobierno panameño. A ellos les debemos que los nombres de nuestros pueblos fuesen prostituidos. Veritas veritatum et omnia veritas: Gwebdi -

Uwargandup pasó a ser Río Azúcar de la Sagrada Familia; Na rgana se transformó en San

José de Narganá; a Akwanusadup la arrastraron a Corazón de Jesús; Dad Naggwe Dupbir se transformó en San Ignacio de Tupile; más tarde Ukub Seni devino en Playón Chico de Claret; Usdup llegó a ser Santa María de Ustupu y a Ogob Sukun se le apodó Concepción. Por culpa de la religión católica hubo pueblos que se dividieron en católicos y tradicionalistas. Hubo casos en que una misma isla llegó a tener dos sagla. Eso lo calla el pseudohistoriador ladino-panameño. Respecto a esto, el pseudohistoriador ladino-panameño no dice nada porque de tanta pereza mental no investiga, sin embargo, continua en su parlotear de papagayo.

X. La alimentación y la paz de los gunasdule: dos vaor es que desconoce el ignorante pseudohistoriador criollo o ladino

Otra de las argucias del pseudohistoriador criollo o ladino es que los gunas o dules o los gunasdule tienen una tradición bélica, así expresan su odio histórico al opresor, durante la dominación española apoyan a los piratas ingleses y a la colonización escocesa del Darién.

Veamos. Cuando aún yo no hablaba castellano, aprendí dos palabras que con el tiempo supe sus significados: mi maestra ladina de la Escuela Josefina Tapia, una joven a quien le decíamos la señorita Ruiz, nos decía que los indios eran “belicosos” ...y los pseudohistoriadores decían que la República Dule era una República “efímera” ...el pseudohistoriador murió y la República Dule sigue existiendo, así sea con otros nombres, pero sigue invicta. El pueblo dule es un pueblo pacífico, amante de la paz (¡en muchas ocasiones se ha levantado en armas, y ha sido cuando las circunstancias lo han llamado al grito de “Aux armes, citoyens! Formez vos

bataillons ! Marchons, marchons, Formez vos bataillons ! Marchons, marchons ! Qu'un sang impur abreuve nos sillons").

Gálvez (1952) dice que Olotobiliquiña (se refiere al cacique Olodebiliginya) dijo en la Casa de Congreso donde ella se encontraba: "Casi con lágrimas en los ojos, se dolió de la mala fama que se les han dado. Cuando ellos viven una vida ordenada y sólo han respondido con fiereza, cuando han tenido que defender sus bienes y su honra -supremos derechos cedido por el mismo Ibeorgún (Ibeorgun)²³; en su paso por el mundo- y aquí un doloroso recuento de la emancipación de la República de Tule, en 1925" (p.81).

El tabú de la alimentación explica el comportamiento pacífico de los hombres de la raza de oro-los dule-, en cuyas vituallas está prohibido ingerir serpientes, cocodrilos, tiburones y otros animales rabiosos, porque el pensamiento mágico de esta nación dice que si te alimentas de la carne de los animales violentos, el espíritu de ese animal va a apoderarse de ti y vas a llegar a ser tan violento y belicoso como esos brutos. Una explicación más aristotélica y cartesiana no hay para revelar por qué el pueblo dule es un pueblo pacífico; pero como los pseudohistoriadores etnoladinos panameños no conocen esto afirman de una forma irreflexiva y loca que el pueblo dule es una raza y nación belicosa.

El pueblo dule nunca ha tenido ejército. Durante el Coloniaje aparecieron los *Urrigan*, un grupo de jóvenes que se organizó para combatir a los gamberros de España, pero sólo para eso. Con voz de profeta puedo decir que el día que el Premio Nobel deje de ser un escándalo y descubra que sobre el planeta hay todo un pueblo amoroso de la paz le va a otorgar el Premio Nobel de la Paz al País Dule.

Respecto a la alimentación y el comportamiento, a partir de estos ejemplos, ¿Qué podemos decir?

Al pseudohistoriador ladinopanameño le molesta que durante el Coloniaje los gunasdule hubiesen mantenido una gran alianza con los bucaneros, filibusteros y piratas, fun-

damentalmente ingleses y franceses, que se solidarizaron con nuestra raza ante las fiezas de las fieras y gamberros españoles. Mucho tiempo después, entre los días 18 y 22 de abril de 1956, se realizó en esta ciudad de Panamá el Primer Congreso Indigenista Panameño. Uno de los ponentes fue el señor Isidro A. Beluche, quien al referirse a la relación de los gunasdule con los piratas la consignó en estos términos: "No hay que extrañarse, pues, de que los exploradores y marinos no españoles, especialmente los franceses, respetuosos de la dignidad del indígena, encontraran apoyo en sus luchas contra los hispánicos"²⁴, en otras palabras, después de las nubes aparece el sol, o como lo decían los latinos: *Post nubila, Phoebus*.

XI. Preguntitas maliciosas al pseudohistoriador ladinopanameño

Otra de las anotaciones del pseudohistoriador ladinopanameño consiste en afirmar que los gunasdule colaboran con el ejército estadounidense en todas sus bases en el país con centenares de aborígenes trabajando con ellos. Le pregunto al pseudohistoriador ladinopanameño ¿y acaso el ladinopanameño no lo hizo? ¿y el ladinopanameño no trataba de comprar en el *commi*? ¿y las ladinas panameñas no prestaban sus servicios carnales a los soldados estadounidenses en los burdeles de Calle K y en otros rincones de la ciudad de Panamá? ¿y no soñaban muchas familias ladinas de Panamá que sus hijas se casaran con un uno de esos soldados? ¿y el ladinopanameño no soñaba con el sueño americano?

He aquí otra de las patrañas más del pseudohistoriador ladino o criollo. Ellos son así. No investigan, pero afirman, y lo peor es que hay unos tontos más tontos que ellos mismos y les creen sus andróminas.

Para cerrar: Va bajando la cortina al son de Wellington's Victory, de Beethoven, dirigida por Karajan.

Notas

1. Oficialmente, Panamá nació como Estado Nacional el 3 de noviembre de 1903. Según el Dr. Omar Jaén Suarez (1992), es (v)Asco Núñez de Balboa “el primero y quizás el único héroe universal de Panamá”. Cf. Revista Nacional de Cultura, p.95-100. No hay que olvidar que este gamberro nació en España, en 1475.
2. Ante estos nombres, los historiadores de la etnia ladina brindan más confusiones que aclaraciones. En su obra Cronología de los gobernantes de Panamá (1510-1967), este mismo autor, el señor Alba Carranza, a los originarios les llama “indios caribes”.
3. La Ley 99 de 23 de diciembre de 1998 derogó el uso del nombre “San Blas” en favor de la Comarca de Kuna Yala, que está más de acuerdo con la cultura del pueblo originario Guna o Gunas.
4. Amuka Diwar en la lengua dule.
5. En su Etnohistoria Cuna, la doctora Reina Torres de Arauz consiga que los croniqueros españoles se refirieron “a unos aborígenes belicoso”, a quienes llamaron “Cuna-Cuna, Chucuna, Chucunaque, Cañazas”. Estos indios “bugue-bugue” mencionados tan a menudo en los documentos eran los indios Cunas”. Ante estas palabras debo consignar que nosotros no nos llamamos “indios cunas o kunas”, nuestro endónimo o autónimo es GUNASDULE o GUNGIDULE o sencillamente DULE: los hijos de mamatierra.
6. En el idioma dule Dillagan Di-Río de los Guayabos-. El digrafo ll suena largo como puella en latín.
7. En el idioma dule: Di Dumadi-Río Grande-.
8. El río lleva este nombre porque allí vivió Dad Darena. Información personal del sagla Horacio Méndez.
9. Akan Di Río Acha.
10. Cf. Luis Alberto Acuña (1947). “Alberto Durero y el arte indígena americano”, extraída de <https://revistas.unal.edu.co/article/view/13654/14330>.
11. El CD, es un partido político fundado por el etnoitaliano Ricardo Martinelli, quien llegó a ser presidente de la República, a la que le hizo mucho daño. Tan pronto como terminó su mandato se autoexilió en Estados Unidos, de donde fue deportado a Panamá, donde está preso en la actualidad. Muchos mafiosos de Panamá son militantes de este partido politiquero: el CD o la Corrupción Desalmada.
12. Ello explica por qué hay tantos apellidos de oligarcas entre los dules.
13. En el corregimiento de San Francisco existe una calle que lleva su nombre.

14. El nombre de la region es Agla.
15. Esta palabra no existe en nuestro idioma, el dulegaya.
16. En nuestro idioma la palabra castiza es wini, abalorios.
17. Cf. Los textos de historia, entre ellos el del profesor Moisés Chong (1980), que utilizan los estudiantes de las escuelas secundarias.
18. Ha habido un gran irrespeto por parte del Panamá castellano hablante para con los pueblos originarios en todos los sentidos de la palabra, y ello incluye el cambio de los nombres de los pueblos. En este caso, la isla se llama Gaygirgordup, pero se le ha prostituido por el de Porvenir, en castellano.
19. Dad Naggwe Dupbir es el verdadero nombre del pueblo.
20. Sabured es el nombre que lleva la falda de la mujer gunasdule.
21. Cf. Maria del Carmen Gabb Mojica: El intendente de San Blas, don Andrés Mojica publicado en *La Prensa*, el 3 de marzo de 2018.
22. Inna: bebida hecha a base de jugo de caña y fermentada de forma natural.

Bibliografía

- Acuña, L.A. (1947). *Alberto Durero y el arte indígena americano*. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/13654/14330>
- Alba C., M.M. (1954). *Geografía descriptiva de la República de Panamá*. Panamá: Ministerio de Educación.
- Alba C., M.M. (1967). *Cronología de los gobernantes de Panamá. 1510-1976*. Panamá: Ministerio de Educación.
- Beluche. A. (1959). Interpretación de la historia nacional y americana. *Memoria del Primer Congreso indigenista panameño*. Panamá: Ministerio de Educación.
- C. Julio César. (1964). *Comentarios de la Guerra de las Galias*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Chong M.M. (1980). *Historia de Panamá, (Vo. Bachillerato. Según el programa oficial)*. Bogotá: Editorial Editextos.
- Exquemeling, A. O. (2007). *The Buccaneers of America*. New York: Cosimo, Inc.
- Falla, R. (1978). *Historia kuna, historia rebelde. La articulación del archipiélago kuna a la nación panameña*. Panamá: Centro de Capacitación Social.
- Gabb Mojica., M del C. (3 de marzo de 2018). El intendente de San Blas, don Andrés Mojica. *La Prensa*, p.1.
- Gálvez, G.A. (1952). *Con los indios cunas de Panamá*. Guatemala: Editorial del Ministerio de Educación Pública.

- Howe, J. (2004). *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los kunas de San Blas*. Guatemala: CIRMA.
- Jaén Suarez, O. (1992). Balboa, héroe universal panameño. *Revista Nacional de Cultura* 25, 95-100.
- Montaigne, M de. (1962). *Des coches*. Recuperado de [www. bribes.org/trismegiste/montable.htm](http://www.bribes.org/trismegiste/montable.htm)
- Saravia E., A. (1985). *El ladino me jodió*. Guatemala: CENALTEX. Ministerio de Educación.
- Sosa, J.B. (1981). Límites de Panamá. *Revista Lotería* (Nº. 303-304) 3-44.
- Torres de Araúz., R. (1983). *Etnohistoria kuna. Aproximación a la obra de Reina Torres de Araúz*. Panamá: INAC.

REVOLUCIÓN, REBELIÓN, BILA BURBA. REFLEXIONES SOBRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO EN LA COSMOPOLÍTICA GUNA (PANAMÁ)

Mònica Martínez Mauri*

Resumen: En febrero de 1925 el pueblo guna se alzó en armas contra la política asimilacionista del gobierno panameño. Revolución, rebelión y *bila burba* son tres conceptos utilizados en la literatura científica y en los medios de comunicación para calificar este episodio histórico. El propósito de este artículo es reflexionar sobre la concepción del tiempo y el espacio *emic ddule/guna* y *etic dwaga/no indígena* para entender los límites de algunos de estos conceptos al aproximarnos a lo ocurrido en 1925 y plantear la existencia de sentidos alternativos acerca de lo político.

Palabras clave: Revolución, rebelión, Gunayala, tiempo, espacio

*Universitat de Barcelona.
martinezmauri@ub.edu

El pasado mes de febrero se cumplieron cien años del episodio histórico hoy más conocido como *Revolución dule o guna*. Para los habitantes de la comarca de Gunayala, se trata de un momento capital ya que supone el inicio de la recuperación de la soberanía sobre su territorio y el reconocimiento, por parte de la República de Panamá, de sus formas de autogobierno. La trascendencia del aniversario se ha hecho sentir con numerosos actos de conmemoración organizados por la comisión del centenario del Congreso General de Gunayala, entre ellos han destacado desfiles, representaciones teatrales, izadas de banderas, danzas, conciertos y juegos ancestrales.

Gracias a la amable invitación de la comisión del centenario, tuve la oportunidad de participar en los actos organizados tanto en las zonas urbanas «ciudad de Panamá y el distrito de Arraiján» como en la comarca de Gunayala "Niadub, Uggubseni y Gardi Sugdub". Durante este acompañamiento, como antropóloga social, una de las cuestiones que me interpeló fue entender cómo cien años después se podía conceptualizar lo acontecido en 1925: ¿fue una revolución? ¿una rebelión? ¿un estallido de ira? ¿un acto sanginario? ¿un cataclismo?

En las páginas y producciones audiovisuales en las que se aborda el tema, tres son las nociones más utilizadas para referirse a la gesta de 1925. En primer lugar, la más presente tanto en los medios de comunicación como en los estudios antropológicos o históricos, es la de revolución, acompañada de los adjetivos “dule”, “tule” o “guna”.

El misionero claretiano de origen vasco Jesús Erice, uno de los primeros estudiosos en publicar un recuento histórico sobre lo acontecido hace cien años (1951, 1975), dio el título de “La revolución de los indios kunas de San Blas” a uno de sus escritos más influyentes. En este texto, Erice usa los conceptos de “levantamiento general”, “revolución indígena” y “complot revolucionario” para describir la violencia y los ataques a la policía colonial por parte de un sector bastante

mayoritario de la población de las islas de San Blas que resistía a la imposición de políticas en pro del progreso y la civilización.

Aiban Wagua, también claretiano, pero nacido en Gunayala, en su libro “Así lo vi y así me lo contaron” (2007), retomando la versión de Inakeliginya (Carlos López) y de personas que vivieron en 1925, usa la noción de “revolución de los gunas” para referirse al conflicto sangriento entre los habitantes, del entonces San Blas, y los agentes de la policía colonial establecidos en varias comunidades (2007: 5). En su relato se sirve de las nociones de “levantamiento”, “alzamiento” y “gesta liberadora” como reacción a “la ley del terror y de muerte impuesta por el Estado contra los pueblos indígenas, mediante su aparato de represión” (*op. cit.*: 7).

Otros intelectuales y académicos gunas, como Arysteides Turpana, Rodelick Richards y Bernal Castillo, también se han servido de la noción de revolución y han denominado “revolucionarios” a sus artífices. En el ámbito nacional estos apelativos son, sin lugar a dudas, los más utilizados. A modo de ejemplo, el trabajo de Jorge Kam Rios (1999), ofrece una buena síntesis de las principales aportaciones sobre la problemática a lo largo del siglo XX en Panamá y hace evidente la predominancia del concepto revolución.

El segundo concepto más utilizado para referirse al episodio de 1925 es el de rebelión. El historiador y antropólogo panameño Francisco Herrera (1989: 68) es uno de sus defensores. Según él, aunque sus efectos en la sociedad guna fueron muy importantes, no puede considerarse una revolución porque no pretendía cambiar las estructuras internas del Estado. El levantamiento de febrero de 1925 fue una reacción específica ante la aculturación forzada y la amenaza de la pérdida de sus tierras. En muchos aspectos, fue un intento de volver al estatus de casi-autonomía de 1900, una tesis ya insinuada por Regina Holloman (1969) y, en cierto grado, respaldada por el trabajo de James Howe (1995, 2004, 2017), quien además de rebelión también usa los conceptos de “levantamiento” e “insurrección”. En una línea

parecida, otros investigadores, como Richard Chardkoff (1970), han utilizado la noción de “revuelta” o “sublevación”.

Recientemente, con el lanzamiento de “La rebelión infinita”, la novela histórica escrita por Juan David Morgan (2025) sobre los hechos de 1925, la noción ha ganado protagonismo en la escena pública panameña. El escritor, comentaba en un conversatorio organizado por la alcaldía de Arraiján el 31 de enero de 2025, que había elegido este término porque consideraba que era más suave que el de revolución. Con el adjetivo *infinita* quería reforzar la idea que se trataba de un proceso que todavía seguía su curso.

El último concepto, el menos conocido fuera de las fronteras comarcales, el de *bila burba*, ha gozado de una cierta popularidad a raíz del estreno en 2024 del largometraje homónimo de Duiren Wagua. *Bila burba*, una idea «según el joven cineasta guna•“difícil de traducir”, significaría “alma revolucionaria” o “espíritu de la revolución”¹. *Bila* proviene de la noción *ablis* (sangre) y *burba* puede traducirse como “espíritu, alma, consciencia o subjetividad”. Literalmente vendría a ser “espíritu guerrero”.

La pronunciación de las palabras “*bila burba*” evoca entre las audiencias gunas la idea de derramamiento de sangre o ataque violento. Se correlaciona con un campo semántico teñido de rojo. De hecho, los *urigan* (guerreros, perpetradores de la violencia, causantes del derramamiento de sangre) de 1925, como el mismo Erice registró, cambiaron sus camisas blancas y largas por rojas y cortas “símbolo de guerra y rebeldía sangrienta” (Erice, 1975: 370).

Todavía hoy, en las representaciones teatrales que cada febrero rememoran lo ocurrido en las principales localidades de la comarca, el rojo viste e impregna los cuerpos de los actores. La sangre se confunde con el rojo de sus vestimentas. Tal y como reconocía el mismo Aiban Wagua, aunque en su libro habla de revolución, su principal fuente, Carlos López, no usaba esa palabra, sino la de “*mor ginnid*” (ropa/vestimenta roja) para referirse a lo ocurrido en 1925.

Revolución, rebelión y *bila burba* son tres maneras de aproximarnos a lo acontecido en San Blas en 1925, tres nociones íntimamente relacionadas con la concepción del tiempo y el espacio *emic* (dule/guna) y *etic* (waga/no indígena). A continuación, desarrollaré algunas reflexiones sobre sus implicaciones para entender las conexiones entre política y ontología (cosmopolítica) y plantear la necesidad de reconocer la existencia de sentidos alternativos acerca de lo político — que incluye la influencia de agencias no humanas—en sociedades como la guna.

Sobre el concepto de revolución y el pueblo guna de los años 1920

Podríamos pensar que los hombres y mujeres gunas que se alzaron en armas en 1925 eran ignorantes del concepto de revolución. Al fin y al cabo, es un concepto que se originó en la modernidad occidental. Las naciones europeas, primero Inglaterra (1688), luego Francia (1789), popularizaron su uso para denominar la idea de ruptura, para dar inicio a una nueva época marcada por la racionalidad, la irrupción del poder colectivo y el establecimiento de un orden social distinto.

En el Nuevo Mundo, la independencia norteamericana en el siglo XVIII y la revolución mexicana de 1910 dieron notoriedad al término. Es muy posible que los marineros gunas que recorrían el Caribe y el norte de la costa atlántica durante el siglo XIX conocieran el concepto. Al igual que es probable que lo hubieran estudiado los jóvenes indígenas que desde 1906 eran instruidos en la ciudad de Panamá. Los habitantes de las islas de San Blas no vivían aislados del resto de la humanidad, no eran monolingües analfabetos. Formaban parte de un pueblo de navegantes y comerciantes que estaban al día de lo que acontecía más allá de sus fronteras.

Si, a pesar de su vida cosmopolita, todavía no habían incorporado el concepto de revolución a su vocabulario, seguramente lo hicieron tras la visita a su territorio de un

veterano de la revolución mexicana de apellido Olivares. Tal y como muestra James Howe en su obra “Un pueblo que no se arrodillaba” (2004[1998]), la llegada del revolucionario mexicano a la comunidad de Narganá en marzo de 1922 creó nerviosismo entre las autoridades gubernamentales de la intendencia. Tan solo unos días después de su desembarco, el intendente emitió una orden de detención en su contra desde la isla de El Porvenir desde del gobierno panameño, por ser un extranjero sin ingresos ni permiso oficial para quedarse en el país. Olivares, que en ese entonces ya se encontraba en Tigre, continuó su viaje hasta Ailigandi, centro neurálgico de los rebeldes gunas gobernado por el cacique Simral Colman. El rumor de que Olivares estaba propagando la sedición, alentando la resistencia al gobierno y enseñando a los locales a hacer trincheras y otras técnicas defensivas, circuló rápidamente por toda la región.

La visita de Olivares y la de muchos otros extranjeros a las comunidades gunas y a sus autoridades durante los años 1910 y 1920, contribuyó, en gran medida, a la introducción de la noción de revolución en San Blas. Lo que no podemos saber con certeza es el significado que le dieron los habitantes de la región en ese entonces.

Desde la antropología se ha puesto en evidencia la multiplicidad de significados de la noción de revolución, llegando a cuestionar que implique una rápida transformación de las estructuras sociales, e incluso poniendo de relieve sus continuidades y contradicciones (Wilson, 2019). Y no solo en el espacio se hacen evidentes estos múltiples sentidos. El concepto ha variado en significado a lo largo del tiempo. Antes de la Ilustración, los acontecimientos políticos descritos como revoluciones tenían que ver con la restauración de un estado anterior. Una interpretación que se correspondía con una visión cíclica del tiempo. Con la Ilustración surgió el sentido predominante en la actualidad que implica una inversión del orden social, político y económico. Una nueva perspectiva que se correlaciona con una visión lineal del tiempo.

Desde finales del siglo XVIII, la creencia en la racionalidad humana como fuente de progreso, dio lugar a una concepción

teleológica del tiempo. Es entonces cuando se acepta la suposición de que los seres humanos pueden transformar su vida política, económica y social para mejor. Este marco lógico posibilitó la aparición de las revoluciones como la inversión de los mundos existentes y el establecimiento de un orden alternativo.

Sin caer en las erróneas lecturas que se hicieron de la distinción que propuso Claude Lévi-Strauss (1962, 2008) entre “sociedades frías” y “sociedades calientes”, es oportuno recuperar este eje de reflexión para pensar las actitudes subjetivas que las sociedades adoptan en relación a la historia, y, por extensión, al tiempo pasado. Evidentemente, ninguna sociedad escapa de la historia ni puede ser denominada absolutamente ni “fría” ni “caliente”. Se trata de nociones teóricas. Las sociedades concretas se desplazan en un sentido u otro. Desde “*La pensée sauvage*”, Lévi Strauss utilizó la dicotomía sociedades frías vs. sociedades calientes para explicar la diferencia entre las que tienen conciencia de vivir en un proceso histórico –las llamadas calientes– y las que no tienen esta conciencia, sin cuestionar con ello que ambas siguen procesos históricos.

En relación a la idea de revolución, esta dicotomía es útil para entender que solo tiene sentido en el marco de sociedades que, como las calientes, piensan el tiempo como irreversible y se ubican en el horizonte del progreso. Por lo tanto, no es una idea muy productiva en colectividades que consideran que el tiempo es mecánico, reversible y experimentan una conexión con el origen, como hacen las frías.

Al recuperar la versión de Inakeliginya (Carlos López) recogida en el libro de Aiban Wagua, estas ideas cobran sentido. Cuando nos habla de la revolución su relato no se proyecta hacia el futuro, el progreso, la civilización, sino hacia el pasado, los orígenes, la preservación del legado ancestral. Su relato inicia con la figura de un héroe del *Babigar* (la compilación de historias míticas que se puede traducir como “el camino del padre”): “Sin Ibeler no

entenderíamos nada”, nos dice, “la Revolución de 1925 nos parecería igual a las demás rebeliones de la gente que está sometida. Es distinta, tiene raíz distinta, muy peculiar” (Wagua, 2007: 65). Y si fue distinta es porqué los líderes revolucionarios, Nele Kantule, Colman y sus colaboradores, tuvieron la consigna de seguir a Ibeler para luchar a favor de la madre tierra (*op. cit.*: 67).

En marzo de 2025, Eduardo Viveiros de Castro en una conferencia en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCCB), lanzaba la idea de que “los indígenas afirman el espacio y niegan el tiempo”. Según él, la obsesión de la teología judío-cristiana y la filosofía «tanto moderna como posmoderna» con el tiempo, había contribuido a situarlo en una posición de superioridad metafísica respecto al espacio, fomentando así la asociación de la espacialidad con el “otro” pagano, arcaico o primitivo.

En las sociedades extra-modernas, como las indígenas, lo realmente importante seguía siendo el espacio. Las que han logrado conservar sus territorios y no han tenido que migrar a entornos urbanos para proletarizarse vendiendo su fuerza de trabajo (tiempo), han continuado cultivando su relación con el espacio y con los no humanos presentes en él. El tiempo, en esos contextos, es un elemento de pensamiento totalmente secundario.

E

Estas ideas sobre el tiempo y el espacio están en sintonía con la conceptualización del cambio en algunos contextos indígenas. Tal es por ejemplo el caso del término quechua/aymara *Pachakuti* al combinar la idea de “*kuti*” (convulsión) con “*pacha*” (equilibrio del mundo como espacio-tiempo). Una noción que desde el siglo XVI se ha utilizado tanto para describir la catástrofe de la invasión europea como para referirse a las rebeliones que buscaban superar el dominio colonial y restaurar el equilibrio (Rivera Cusicanqui, 1991; Swinehart, 2019). En base a estas evidencias, y desde un enfoque antropológico centrado en las realidades pasadas y presentes de algunos pueblos indígenas de Abya Yala, la revolución es entendida como restauración (Wilson, 2019).

Otra manera de aproximarnos a la complejidad del concepto revolución en contextos indígenas es retomando los paralelismos trazados desde la antropología entre la vida ritual y la vida social revolucionaria. Victor Turner (1967) inspirándose en los trabajos de Arnold van Gennep (1960 [1909]) sobre las tres etapas en los ritos del curso vital de separación, liminalidad y reagrupación, sugirió renombrar y añadir una etapa más a los ritos de paso de ruptura, crisis, reparación y reintegración. Según él, durante la fase de crisis de la liminal en el esquema de van Gennep, existía una cualidad particular de experiencia social.

Las personas implicadas experimentaban “*communitas*”: una suspensión temporal de las formas ordinarias de jerarquía que los llevaba a compartir intensos sentimientos de camaradería mutua. Sentimientos que continuaban al finalizar la fase liminal y permitían seguir fortaleciendo vínculos entre ellas. Turner (1988) aplicó este esquema a contextos políticos de revolución sugiriendo que los movimientos que buscaban invertir el orden social creaban espacios de liminalidad y *communitas*.

Los revolucionarios a menudo experimentan su movilización como tiempos y espacios de liminalidad o como la anulación temporal de las jerarquías ordinarias. Como en los ritos de paso (Turner 1967), pueden sentir la *communitas*, la intensa solidaridad entre quienes han compartido circunstancias liminales extraordinarias. En la revolución vemos como los teatros son los encargados en el espacio (no en el tiempo) de revivir la *communitas* creada durante la sublevación. En el acto teatral, la escenificación en el lugar donde sucedieron los hechos con los protagonistas de la sublevación, o, a falta de ellos, sus descendientes, es fundamental.

El territorio y el cuerpo de los combatientes constituyen la materialidad de la memoria. La sangre y la tierra desplazan al tiempo en la representación de la revolución. De hecho, poca mención se hace al espectro temporal, los días, los años, en los que sucedieron los hechos. Situar la acción en el

espacio es mucho más pertinente que hacerlo en el tiempo para revivir la *communitas*.

Otro paralelismo entre ritualidad y revolución se da en relación a la idea de pureza. En los momentos de crisis, además de *communitas*, se puede apelar a la preservación de la pureza. Del mismo modo que algunos devotos son interpelados a mantenerse puros frente a amenazas como el pecado y la contaminación, los revolucionarios pueden verse obligados a distinguirse de las masas que no han adquirido el status necesario para participar en los actos de rebeldía. Esta distinción, en el caso de la revolución dule, se dio a partir de un tratamiento terapéutico que recibieron los guerreros (*urigan*) antes y después del derramamiento de sangre.

En la tradición guna, como en la mayoría de sociedades humanas, el asesinato es moralmente repudiado y reprimido. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en las sociedades latinas, lo es no solo por acabar con la vida de otro humano, sino por atentar contra la vida del mismo homicida. Cuando un guna decide acabar con la vida de alguien que amenaza su existencia, está atentando contra su propio aliento vital. Por lo tanto, los *urigan* que participaron en los ataques de 1925, aunque no estuvieran heridos, debían pasar por un proceso de sanación largo, lento y doloroso para evitar la muerte. Su reintegración a la vida comunitaria estaba condicionada a la toma de medicinas, baños terapéuticos y tratamientos de depuración del cuerpo (Wagua, 2007: 115).

Además de la purificación de los participantes en los actos revolucionarios, en el contexto guna la idea de pureza también fue aplicada al territorio. Tal y como recordaba Nugelibbe en la obra de Aiban Wagua, las palabras de Nele Kantule fueron claras al respecto: “Acabamos de limpiar nuestro territorio. Deseamos vivir en paz, y no junto a quienes nos odien y nos traten como animales. Hemos luchado y batallado para vivir unidos los gunas, aparte y en nuestro propio territorio” (Wagua, 2007: 117). El objetivo de

los revolucionarios fue la eliminación de los *wagas* (latinos, no indígenas), un acto de depuración, limpieza, descontaminación, del cuerpo de la madre tierra.

Bila Burba y la presencia inminente de la sangre

Bila burba o *mor ginnid* es el nombre que reciben las representaciones de teatro que cada año rememoran la revolución dule. Empezaron a celebrarse en las comunidades rebeldes para homenajear a los *urigan* (los guerreros que derramaron la sangre) en los años siguientes a 1925. Con el paso del tiempo se fueron extendiendo por las principales comunidades de la comarca (Madi Dias, 2019: 202). Gardi Sugdub fue una de las últimas en incorporar este tipo de performance en 2003.

Comunidades como Uggubseni, Ailigandi o Usdub, principales escenarios del derramamiento de sangre, fueron pioneras. Sin embargo, a día de hoy, sigue habiendo comunidades que fueron escenario del conflicto que han optado por omitir la representación y rememoración de lo ocurrido. Este es por ejemplo el caso de la isla de Río Azúcar (llamada en lengua guna Uwargandub) donde se produjeron algunos de los hechos más sangrientos.

Uno de los más famosos, el año 1921, un enfrentamiento violento, tras un intento de detención fallido, que se saldó con la muerte de dos policías gunas ŠClaudio Iglesias y Agustín GonzálezŠ y cuatro comuneros (Erice, 1975; Falla, 1978).

En 1946 Jesús Erice fue invitado, junto al cacique Estanislao López, a ser testigo “del drama conmemorativo de la heroica jornada que salvó de la esclavitud a la raza kuna, en expresión autóctona” (1975: 149). En su descripción, una de las primeras que fueron publicadas sobre estos actos, ya destacaba la voluntad de los actores por recrear el momento vivido. Se trataba de un tipo de dramatización que involucraba al público con el fin de revivir los trágicos acontecimientos y no ser meros espectadores.

Para Alexandre Moore las dramatizaciones que pudo presenciar en los años 1970 simbolizaban la sangre

derramada por los antepasados durante la revolución. A su parecer, este tipo de actos contribuía a afianzar la *ultraestabilidad* de la sociedad guna, su transformación para permanecer igual (1983: 96). En su artículo «*Lore and Life*» analiza la conexión entre los acontecimientos de 1925, y su repetición en las dramatizaciones, con la idea de exorcismo. Las ceremonias *absoged* que celebran las comunidades para alejar los malos espíritus. Durante la rebelión se reprodujo el esquema de lucha que todavía hoy usan con los malos espíritus. La táctica de atacar a los policías invitándoles al baile de carnaval y dándoles un festín, fue tomada de la táctica del rito de exorcismo de dar un banquete y emborrachar a los espíritus enemigos. El objetivo estratégico era el mismo: mantener a distancia al enemigo extranjero. La diferencia fue que, en lugar de ser desterrados, muchos de los guardias fueron asesinados.

James Howe, quien observó los teatros en 1985 y 1991, constató que ofrecían una interpretación muy parcial de lo ocurrido en 1925. En las representaciones no se hacía mención a los actos de colaboración con los *wagas* ni se mostraba la participación de los gunas en los carnavales, cuando en realidad hubo tanto colaboracionismo como festejos carnavalescos. A su modo de ver, los teatros muestran un rechazo a la homogeneidad y la asimilación cultural, poniendo en primer plano aspectos de la cultura guna que, como el uso de la mola, las danzas y los rituales de pubertad, se convirtieron en elementos icónicos tras la revolución.

Una de las últimas descripciones de las dramatizaciones, la de Diego Madi Dias (2019), pone el acento en sus múltiples significados. Este antropólogo brasileño constata que son, al mismo tiempo, teatro, juego, ritual, espectáculo, celebración y carnaval. Se trata de un tipo de expresiones muy propias que permiten ser analizadas como dispositivos de producción de posiciones relacionales o identificaciones que reúnen mito, historia, ritual y parentesco a través de la experiencia del dolor y del sufrimiento. Madi Dias llega a la conclusión que los teatros forman parte de una teoría local del cuerpo como lugar de aprendizaje en el que se acumula la

inteligencia, se expresan las emociones y, por lo tanto, fomenta la adquisición de conocimientos.

Sin negar todas las interpretaciones previas, mis observaciones apuntan a que este aprendizaje encarnado de la historia tiene como centro la sangre, una sustancia hasta ahora poco considerada en los análisis de las dramatizaciones. Un hecho sorprendente, y más aún si tenemos en cuenta que los apelativos que reciben las celebraciones en las comunidades «*bila burba* y *mor ginnid*» se refieren a ella. *Bila* es una derivación de la palabra *ablis* (sangre), se refiere a un *burba* (espíritu) que busca sangre. *Mor* es la vestimenta que cubre el cuerpo y *ginnid*, rojo, el color de la sangre.

Desde una perspectiva antropológica, la sangre es una de las sustancias humanas que más ha servido para pensar los límites del cuerpo y la persona en distintos contextos culturales. A partir de su derramamiento, circulación y transfusión, no solo podemos analizar el tipo de relaciones que se establecen entre los humanos, sino también la misma concepción de la vida (Carsten, 2011). Algunas etnografías de sociedades indígenas de áreas tropicales, como la de Luisa E. Belaunde (2005), indican que en estos contextos la sangre opera tanto dentro de los cuerpos de la gente como fuera de ellos, llegando a transformar la experiencia vivida y facilitando la circulación de la memoria y el pensamiento.

Como ya he mostrado en otras ocasiones (cf. Martínez Mauri, 2018), en el mundo guna la sangre, junto a los órganos reproductivos y el envoltorio físico, constituye un elemento destacado de la fisicalidad del ser. Si bien la interioridad comprende elementos intangibles, como principios espirituales y cognitivos, la sangre es percibida como un elemento que condiciona el carácter, el estado de ánimo y la salud de las personas. Así, por ejemplo, cuando los especialistas diagnostican *ablis dingude*, significa que la sangre se está secando y, como consecuencia, la persona se siente débil. En este caso es necesario seguir un tratamiento de curación tradicional. En los hospitales los médicos a veces optan por

agregar más sangre (transfusión) al cuerpo, pero este procedimiento entra en contradicción con algunos preceptos culturales gunas. A su modo de ver, si se acepta sangre de otros humanos, el ser ve transformado su carácter. Es decir, por ejemplo, si alguien recibe sangre de una persona vergonzosa se puede contagiar de su timidez. La sangre de los otros transforma el *burba*, el carácter, la interioridad propia.

En el universo cultural guna la sangre es, por lo tanto, sustancia (tangible) y espíritu (intangible). Si se debilita, tiene consecuencias sobre el estado de ánimo. Si se daña, puede comportar la muerte del individuo. Una de las maneras de dañar la sangre (*abe isgusa*) es cometiendo un crimen violento. Al entrar en contacto con otra sangre la persona puede perder su aliento vital. Ante esta situación algunos afirman que no existe ni cura ni remedio. En los relatos sobre la revolución aparecen menciones a este hecho. Jesús Erice menciona que los hombres que habían derramado sangre humana tenían su alma manchada. Para borrarla ingerían una medicina llamada “*ina abe osiboet*” con la que ahuyentaban el espíritu del muerto que posiblemente quería vengarse. Según decían en esa época “De no tomar esa bebida ritual, la sangre del difunto puede venir sobre el victimario a hincharle la barriga” (1975: 303).

James Howe (2004 [1998]) también hace referencia al poder contaminante de la sangre tras el brutal asesinato de policías en 1925:

“La furia que se apoderó de los carniceros debió ser muy intensa para vencer por completo la aversión de los kunas al derramamiento de sangre, que contaminaba a todos los que la tocasen. Los asesinos, y aún más los que descuartizaron los cuerpos se expusieron a un tremendo riesgo a causa de las almas de los muertos. Años más tarde, cada vez que uno de los ex combatientes se enfermaba, los curanderos eran dados a ofrecer como diagnóstico los efectos de 1925, y se decía que muchos de los que se mancharon de sangre tuvieron muertes prematuras” (Howe 2004: 360), basado en historia oral, anónimo 3, Ailigandi).

Como se desprende de los análisis de Erice y Howe, los que participaron en el derramamiento de sangre se sacrificaron por el bienestar de su pueblo y la defensa de su territorio. Sabían que cuando su cuerpo se impregnara de la sangre de los otros, su espíritu se debilitaría y moriría prematuramente. Aún y así, dieron el paso. Prepararon la rebelión, llevando mensajes de sangre a los dirigentes a altas horas de la noche, con viento y marea, navegando a remo y vela por días enteros (Wagua, 2007: 69).

La sangre fue central en la revolución, y sigue siéndolo en las dramatizaciones anuales. Tal y como sostenía el historiador Atilio Martínez en el conversatorio organizado por la alcaldía de Arraiján en motivo de la conmemoración del centenario: “lo de 1925 no fue ni revolución, ni rebelión, fue *bila*”. Los gunas del momento apostaron por el derramamiento de sangre para conservar lo que tenían: un pueblo y un territorio. Aunque se trata de un pueblo pacífico, negociador, organizado de forma asamblearia y preocupado por la equidad Štando generacional como de géneroŠ, en momentos muy concretos puede decidir apostar por la violencia.

Eduardo Viveiros de Castro, en una de las conferencias en el CCCB que antes he mencionado, reflexionó sobre los tres conceptos que tienen más sentido para los pueblos indígenas del continente. A lo largo de su trayectoria como antropólogo especializado en sociedades de las tierras bajas, ha constatado que *sangre*, *pueblo* y *tierra* son los que más movilizan los movimientos y organizaciones indígenas en la actualidad. La idea de sangre se correspondería con la de ancestralidad, la voluntad de mantenerse fiel a los orígenes y cultivar las relaciones de equilibrio con el espacio y los seres no humanos presentes en él. No es por lo tanto de extrañar que sea esta una de las nociones más importantes para entender lo que está detrás de la revolución dule de 1925.

Conclusión: Más allá de los cien años de...

Es difícil encontrar un concepto que sintetice lo ocurrido en la costa de San Blas en 1925. Aunque hoy los mismos

sabios e intelectuales gunas utilicen la noción de revolución, muchos son los que consideran que fue un proceso bastante distinto del seguido por las naciones europeas a partir de la Ilustración.

Lo ocurrido en 1925 tampoco es equiparable a la idea de cataclismo presente en la mayoría de cosmologías del área istmo-colombiana y que aparece en el Babigar, la compilación de relatos que empezaron a existir en el último periodo de desarrollo del cosmos respecto a los conocimientos contenidos en las capas que integran los distintos mundos que lo conforman. Según el esquema ontológico guna, los cataclismos han conllevado sucesivas renovaciones del universo.

El actual es una especie de *ortogénesis* (Gossen, 1989: 45), y está conformado por elementos provenientes de renovaciones precedentes. Los cantos sobre los ciclos de destrucción-recreación del mundo y la humanidad narran rupturas de orden socio-cósmico que se traducen en episodios marcados por la obscuridad (mitos sobre “la larga noche” o el eclipse solar), la inundación (provocada por un maremoto), el fuego, los temblores o los vientos huracanados.

Al igual que sucede en otras sociedades indígenas del continente, para la mayoría de gunas el cataclismo no es entendido como el fin de la Humanidad (Danowski y Viveiros de Castro, 2019), sino como una refundación y una oportunidad para hacerla mejor. No se trata de una descomposición del tiempo (el fin) y el espacio (el mundo), sino de un proceso en el que el tiempo y el espacio se combinan en múltiples planos para crear realidades mutuamente afectadas por lo visible y lo invisible.

Existe la tentación de asociar los hechos de 1925 con la idea de cataclismo. En cierta manera su desarrollo comparte algunos de los elementos típicos de este esquema de ruptura: un proceso que implicó una situación previa de degradación «social y ambiental», un momento de destrucción y una posterior regeneración. Un proceso en el que los chamanes tienen un rol protagónico. En el caso que nos ocupa, la figura de Nele Kantule, uno de los líderes de la revolución, podría

representar este papel de visionario. Sin embargo, sería un error interpretar los hechos de 1925 según el clásico modelo cataclísmico. Los motivos que explican la ruptura son completamente distintos. Cuando se produce una gran inundación, un temblor o llegan vientos huracanados, los sabios gunas suelen decir que es consecuencia de su mal comportamiento. En la mayoría de mitos es debido al olvido de la forma de ser, el irrespeto de las normas comunitarias, el aumento de la violencia o la falta de cooperación entre comuneros. Elementos ausentes en los relatos sobre *bila burba*, en los que la sociedad guna aparece como víctima de la opresión del sistema asimilacionista panameño.

Lo ocurrido en las islas de San Blas durante las primeras décadas del siglo XX puede ser interpretado desde una perspectiva cosmopolítica (Stengers, 2014). Al igual que hoy los movimientos indígenas invocan entidades sensibles Šmontañas, aguas, suelos, no humanosŠ en la arena pública, desafiando la separación entre naturaleza y cultura que sustenta la idea predominante de política, los gunas de esa época intentaron una práctica política diferente, más plural, que consideraba a los no humanos. ¿Como sino explicar las constantes referencias a la defensa de la madre tierra?

Los policías coloniales y los *wagas* que vinieron a someter la comarca no solo llevaron sus normas, su forma de vestir y su religión, también introdujeron una manera de relacionarse con el entorno que rompía el equilibrio que el pueblo guna habían logrado mantener, a partir de sus prácticas agrícolas y cazadoras-recolectoras, con el mundo tangible e intangible. No hay que olvidar que en esa época el territorio guna se vio invadido por extranjeros que explotaban de forma muy intensiva los recursos de la madre tierra.

Jesse M. Hyatt en 1916 empezó a extraer manganeso para abastecer a los fabricantes de municiones durante la Primera Guerra Mundial, y, posteriormente, su compañía, la *San Blas Development Corporation*, comercializó los cocos que produjeron los 36.000 cocoteros que había sembrado en 1920 en el golfo de Mandinga. La presión sobre el territorio guna se vio

también agravada por la concesión en 1923 a la *San Blas Panama Banana Company* de 5.000 hectáreas para el desarrollo de plantaciones. La llegada de cientos de peones antillanos y jamaquinos, que además de trabajar en la bananera y las minas explotaron los recursos forestales Štagua, reicilla, cauchoŠ y marinos Štortugas carey», tensionó todavía más la situación (Howe, 2004).

En este contexto, los actos de sangre de 1925 se pueden situar entre la liminalidad revolucionaria y una vida social más amplia que incluye el espacio y los no humanos. Desde este punto de vista, ruptura y continuidad se entrecruzarían, la transformación se solaparía con la restauración de un orden social que trasciende a la Humanidad. En cierta manera se puede llegar a la conclusión que los gunas lucharon por liberar su territorio (el espacio) de la economía del tiempo. Nele Kantule y los dirigentes que posteriormente negociaron la autonomía de la comarca sabían que sin tierra, sin territorio, no había futuro para su mundo.

Nota

1. Entrevista a Duiren y Orgun Wagua realizada el 13 de febrero de 2025 en la oficina de la productora Wagua Films en la ciudad de Panamá. Próximamente será publicada en un número especial de la revista *América Crítica* que llevará por título “A cento anni dalla Rivoluzione Tule (1925). Identità, memorie e resistenze del popolo Gunadule” (Vol. 9 Num. 1): <https://ojs.unica.it/index.php/cisap>

Bibliografía

- Belaunde, Luisa Esther, 2005, *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos Amazónicos*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Carsten, Janet, 2011, “Substance and relationality: blood in contexts”, *Annual Review of Anthropology*, EUA, n° 40, pp. 19-35.
- Chardkoff, Richard, 1970, “The Cuna Revolt”, *Américas*, EUA, n° 22, pp. 14-21.
- Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros De Castro, 2019, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Buenos Aires, Cajanegra editora.
- Erice, Jesús, 1951, “El trágico episodio de Río Azúcar”, *Juventud Sanblaseña*, Panamá, n° 31.

- Erice, Jesús, 1975, “Historia de la revolución de los indios kunas de San Blas”, *Estudios Centroamericanos*, n° 319-320 pp. 283-304; 362-388; también en *Hombre y Cultura*, Panamá, n° 3, pp. 135-167.
- Erice, Jesús, 1961, “Primera etapa de la civilización de San Blas”, *Revista Cultural Lotería*, Panamá, n° 65, pp. 67-68.
- Falla, Ricardo, 1978, *Historia kuna, historia rebelde : la articulacion del archipelago kuna a la nacion panamena*, Panama, Ediciones Centro de Capacitacion Social.
- Falla, Ricardo, 1977, “Articulación del archipelago Kuna a la Nacion Panamena”, *Tareas*, Panamá, n° 37, pp. 8-70.
- Gossen, Gary, 1989, *Los chamulas en el mundo del sol*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Herrera, Francisco, 1989, *Indian-State Relations in Panama, 1903-1983*, Tesis de maestría, Gainesville, University of Florida.
- Holloman, Regina, 1969, *Developmental Change in San Blas*, Tesis de doctorado, Evanston, Northwestern University.
- Howe, James, 1992, *Carnival Devils and foreign devils: Ideology and ambivalence in kuna revolutionary drama*. MIT, manuscrito, conferencia 25/11/1992.
- Howe, James, 1995, “La lucha por la tierra en la costa de San Blas (Panamá), 1900–1930”, *Mesoamérica*, Guatemala, n° 29, pp. 57-76.
- Howe, James, 2004 [1998], *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, Estados Unidos, y los kunas de San Blas*, South Woodstock, Plumsock Mesoamerican Studies, CIRMA.
- Howe, James, 2017, “La Revolución Dule: una rebelión indígena del siglo XX”, *Boletín Museo Del Oro*, Bogotá, n° 56, pp. 205-226.
- Kam Rios, Jorge, 1999, “La Revolución Tule de 1925: La República de los Hombres”, *Revista Cultural Lotería*, Panamá, n° 424, pp. 37-44.
- Lévi-Strauss, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Presses Pocket.
- Lévi-Strauss, Claude, 2008[1998], “Retorns enrere”, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, Barcelona, n° 24, pp. 17-25.
- Madi Dias, Diego, 2019, “Le théâtre de la révolution guna (1925) : Mythopratique amérindienne et représentation rituelle de la souffrance”, en Garric, Jean-Philippe (ed.) *Les spectacles du patrimoine: Sources, exposition, usages*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- Martínez Mauri, Mònica, 2018, “Fisicalidad e interioridad en la construcción social de las personas humanas. Reflexiones en torno a la concepción de la sangre entre los gunas (Panamá)”, en Ventura i Oller, Montserrat; Mateo, Josep Lluís y Clua,

- Montserrat (eds.) *Humanidad, Categoría o condición. Un viaje antropológico*, Manresa, Edicions Bellaterra.
- Moore, Alexander, 1983, "Lore and life: cuna indian pageants, exorcism and diplomacy in the twentieth century", *Ethnohistory*, EUA, n° 20, pp. 93-106.
 - Morgan, Juan David, 2025, *La rebelión infinita*, Madrid, Alfaguara.
 - Rivera Cusicanqui, Silvia, 1991, "Aymara past, Aymara future", *Report on the Americas*, n° 25(3), pp. 18-45.
 - Stengers, Isabelle, 2014, "La Propuesta cosmopolítica", *Pléyade*, Chile, n° 14, pp. 17-41.
 - Swinehart, Karl, 2019, "Decolonial time in Bolivia's Pachakuti", *Signs and Society*, EUA, n° 7(1), pp. 96-114.
 - Turner, Victor, 1988, *The anthropology of performance*, New York, PAJ Publications.
 - Turner, Victor, 1967, "Betwixt and between: the liminal period in Rites de passage", en Turner, Victor (ed.) *The forest of symbols*, Cornell, University Press.
 - van Gennep, Arnold, 1960 [1909], *The rites of passage*, Londres, Routledge.
 - Viveiros de Castro, Eduardo, 2021, "Por un primitivismo estratégico. Diálogo entre Viveiros de Castro y Yuk Hui" <https://cajanegraeditora.com.ar/por-un-primitivismo-estrategico-dialogo-entre-viveiros-de-castro-y-yuk-hui/>
 - Wagua, Aiban, 2007, *Así lo vi y así me lo contaron: datos de la Revolución Guna de 1925, versión del Sagladummad Inakeliginya y de gunas que vivieron la revolución de 1925*, Panamá, Fondo Mixto Hispano Panamericano de Cooperación.
 - Wilson, Alice, 2019, "Revolution", en Stein, Felix (ed.) *The Open Encyclopedia of Anthropology*, Cambridge, The Cambridge Encyclopedia of Anthropology.

EL ESTADO Y LOS GUNA: LA REBELION GUNA DE 1925 Y SUS SECUELAS

Francisco Herrera*

Resumen: Este artículo presenta una síntesis de los eventos que se produjeron en la rebelión de los gunas en febrero de 1925 y un análisis de los impactos que generaron tanto en la sociedad guna como en la forma en que el Estado, a través de su elite política, reaccionó con estrategias de negociación, diálogo y manipulación, estrategias que también tuvo su contraparte en el liderazgo guna. Todo esto con la variante de la intervención de los norteamericanos, garantes de los acuerdos de paz. Plantea además hipótesis sobre los factores condicionantes de la formulación de las reservas indígena y la comarca de 1938, con su antecedente de la comarca Dule Nega de 1871. Puede ser leído como continuación del artículo presentado por el autor en la edición previa (180) de esta revista.

Palabras claves: Rebelion guna, Estado panameño, inter-vención norteamericana, reserva indígena, comarca

Antropólogo, historiador, profesor jubilado de la Universidad de Panamá, ambientalista, miembro de CEASPA.

La Rebelión de 1925

En la historiografía panameña, la rebelión guna de febrero de 1925 es bien conocida bajo el título de la Revolución de la República de Tule. Bien mirada, fue de hecho una rebelión, que tuvo efectos significativos en la sociedad guna, y aún en la manera en que el Estado panameño y sus líderes reaccionaron. No puede ser considerado una revolución porque su objetivo no fue dirigido a cambiar las estructuras políticas del Estado y mucho menos de la propia sociedad. La rebelión de 1925 fue una reacción específica de los guna hacia las fuerzas aculturativas del Estado y de las amenazas a perder sus tierras. En muchos aspectos fue una tentativa para regresar al estatus de 1900 de casi autonomía. Regina Holloman, sugirió esta hipótesis siguiendo fuentes orales durante su estudio etnográfico (1969:418; y comunicación personal, 1967), afirmando que el gobierno colombiano había concedido a los guna el status de autonomía.

Siguiendo esa pista, revisamos las leyes colombianas de este periodo sin encontrar indicio alguno de norma específica relacionada con la autonomía concedida a San Blas. Sin embargo, alrededor de 1995, el antropólogo Jorge Morales Gómez, colombiano, encontró en los archivos de Colombia un documento que confirma el convenio que otorgaba el status de comarca Dule Nega a la región, mediante el decreto 29 de abril de 1871, precedida por la ley 4 de junio de 1870 (Guionneau-Sinclair 1991:53) ley dada por el gobierno de Eustorgio Salgar, período asociado a los conflictos que se generaron en la región por la extracción de caucho y balata (Castilla elástica) (Herrera, F. 1986).

Después de la independencia, parece que este hecho fue olvidado o ignorado expreso por el nuevo estado, pero no por los gunas, un elemento que se mantuvo en la memoria histórica como posible factor de la rebelión de 1925 o tal vez de la ley que da estatus de comarca en 1938 (Herrera 1984b:50).

La rebelión fue igualmente el resultado de los resentimientos acumulados por aquellos enfrentamientos

mencionados previamente entre las autoridades y los gunas en varias comunidades. Sus quejas no habían sido escuchadas o fueron mal interpretados en su momento, lo que explicaría su despliegue de agresividad. La rebelión fue una manifestación de la necesidad colectiva de restaurar el orgullo del grupo a través del principio de la ley del talión (ojo por ojo diente por diente), una regla implícita entre los gunas en aquella época. Sin duda alguna las condiciones para esta rebelión fueron sembradas de hecho por las autoridades panameñas, tanto del gobierno central como los de la región.

Las autoridades del gobierno, local y nacional, nunca les concedieron mucha atención a los reclamos de los gunas y las señales que enviaron en sus momentos. Entre estas señales estuvieron las frecuentes visitas del Sahila dumagan, Simral Colman, a la ciudad de Panamá y de los mensajes enviado a través de otros, incluyendo a amigos norteamericanos de la Zona del Canal. Los gunas habían desarrollado un protocolo de relaciones con sociedades distintas, en las que la diplomacia prevalecía sobre una disposición agresiva.

Un factor que jugó un papel en las decisiones finales de los guna de alzarse en armas fue la intervención de Richard O. Marsh, a pesar de que los gunas han mantenido la tesis de que su participación fue algo menos que la de un aventurero circunstancial (Aiban Wagua 1997). Marsh era conocido en los círculos panameños pues había estado como secretario adjunto ad interim en la legación norteamericana en 1910 durante el breve gobierno de Carlos A. Mendoza (1910), contra quien ejerció amenazas de intervención si no renunciaba a la continuidad de su presidencia, hecho que ocurrió efectivamente con la renuncia de Mendoza (Herrera, F.1996b).

Marsh regresó a Panamá en 1923 para explorar tierras en Darién disponibles para sembrar caucho, y comprar grandes espacios de tierra en beneficio de sus patrocinadores, Firestone y Ford. Marsh despertó las sospechas del gobierno de Belisario Porras y su gabinete, principalmente de Narciso

Garay y Ricardo J. Alfaro, quienes recordaron su papel en los incidentes contra el presidente Mendoza en 1910. Ellos, finalmente, rechazaron las propuestas de concesiones de tierra porque estaban fuera del orden previsto por la ley.

Aun así, Marsh regresó a los Estados Unidos y organizó una expedición con científicos de varias instituciones¹ de ese país, con el apoyo oficial del gobierno de Belisario Porras que incluyó a oficiales y técnicos, entre ellos, Raúl Brin, botánico y delegado oficial del presidente, con el objetivo de descubrir la raza de indios blancos que él afirmaba haber visto durante su expedición de 1923 por la provincia de Darién.

La expedición empezó en Darién en enero de 1924 y terminó en mayo casi en un desastre en la costa de San Blas, en el área de Sasardí, dominio de Inabaguiña, principal jefe de la región este, después de cruzar la cordillera y con varias deserciones y dos fallecimientos, entre ellos John Baer, etnólogo y asistente de Aleš Hrdli

ka, principal antropólogo del Instituto Smithsonian, y Raúl Brin. En San Blas, Marsh encontró a la raza blanca en los albinos gunas, una variación genética en el color de la piel determinada por una mutación, y que entre los gunas tiene una incidencia entre las más altas del mundo (Holloman 1969: 94). Al mismo tiempo pudo darse cuenta de las condiciones de inestabilidad en la región debido a los conflictos que se habían desarrollado en la región pocos años antes, situación que aprovechó a su favor para ganarse el apoyo a sus propuestas entre los dirigentes de la región.

Subsecuentemente, Marsh convenció a las autoridades gunas para llevar a los Estados Unidos a ocho gunas, entre ellos tres albinos, dos hombres y una joven. Los albinos eran su evidencia de la supuesta raza blanca de sus teorías genéticas. En Washington, la teoría fue rápidamente descartada por los científicos más reconocidos, como Aleš Hrdli

ka, principal autoridad del Instituto Smithsonian (Herrera 1984). Pero Marsh ignoró los argumentos y mantuvo y aún debatió a favor de su teoría.²

Mientras los científicos hacían estudios diversos con las representantes gunas, Marsh cabildeó en Washington y otras esferas para obtener apoyo a favor de lo que ya él preveía como una rebelión, y separar la región de San Blas del poder soberano de Panamá y crear un protectorado de los Estados Unidos (Marsh 1934). A pesar de que sigue siendo poco claro si recibió seguridad de tal apoyo, el impacto entre los gunas de su activismo en Washington debió influir en su ánimo. Es posible que ellos hayan percibido que este apoyo garantizaría su independencia, un elemento subjetivo que estos viajeros debieron transmitir a su regreso y que convenció a los gunas para decidirse por la rebelión. Detalle que, como hemos indicado, los gunas niegan.

El plan de guerra fraguado por el congreso general de la región bajo la dirección de Simral Colman (Sede Ailigandí) y Nele Kantule (sede Ustupu) consistió en atacar simultáneamente las comunidades que tenían puestos de policía y escuelas. Sin embargo, no todas las comunidades participaron en el plan. La mayor parte de las comunidades vinculadas a la guía de Inabaguiña (Inapaquiña), situadas al este de la región, no participaron en el pie de guerra, en parte debido a las diferencias entre Inabaguiña y Simral Colman y Nele Kantule y, también, con el mismo Marsh.

La razón de esta actitud es aún poco clara pero probablemente estuvo relacionada con divisiones entre estos tres personajes. Lo que se sabe es que Marsh no pudo obtener el permiso del gobierno panameño para llevar a Inabaguiña a Estados Unidos porque fue considerado como desafecto al estado panameño. Este fracaso pudo ser interpretado por Inabaguiña como un engaño de Marsh, quien a su vez hizo comentarios descalificadores sobre Inabaguiña, considerándolo un jefe inferior a Colman y Nele.

Técnicamente, la rebelión se inició el sábado 21 de febrero de 1925 y duró hasta el 26 del mismo mes. Era el cuarto mes desde cuando Rodolfo Chiari asumió la presidencia de la República, sucediendo a Belisario Porras.

El ataque sería realizado por las comunidades aliadas del grupo Colman y Kantule. El día elegido fue el sábado 21 por ser el primer día de los carnavales en la ciudad de Panamá que implicaba cierto estado de descuido. A pesar de que la región estaba llena de rumores sobre una posible rebelión, el Intendente, Andrés Mojica, se trasladó a la ciudad de Panamá, algo que probablemente los dirigentes gunas ya sabían, dejando a su sobrino Luis Mojica, al mando y responsable de verificar los rumores.

El ataque empezó al día siguiente casi en las horas y lugares como estaba planeado, con muy pocas diferencias. En la isla de Tigre (Digir, cerca de la isla de Narganá (Yandub), el capitán del barco de cabotaje Stop Ambition, de apellido Wittaker, afroantillano, vio cómo se asesinaba a Luis Mojica, el sobrino del Intendente a quien había transportado al lugar para verificar los rumores. Las primeras noticias publicadas en la *Estrella de Panamá*, el jueves 26, anunciaba la muerte de 22 agentes de policía “cruelmente asesinados” una cifra que fue proporcionada probablemente por el gobierno tomando en cuenta, la totalidad del destacamento en la región.

El número de muertos es todavía desconocido aun cuando un periódico afín al presidente Porras afirmó que el número era de 19 personas de lado del gobierno y 4 del lado de los rebeldes. (Anónimo, 1926). Falla (1977) sugiere 27 defunciones en total. Posteriormente, personas que se creyeron muertas, como un comerciante español, de apellido Touriño, reapareció al igual que Antonio Oran. Según Aiban Wagua, fue protegido por Olotebiliginia, siguiendo normas de Nele Kantule y Colman (Aiban Wagua, 1997:102) de no agredir a los policías gunas, sino a los wagas.

Entre los muertos se encontraban algunos de los funcionarios o policías que habían participado en las confrontaciones de conflictos anteriores, entre ellos, Miguel Gordón, jefe del destacamento de Tupile (Dubir), (Aiban Wagua, 1997: 101-102).

Al no contar con un ejército ni con armas suficientes, las autoridades nacionales organizaron apresuradamente un destacamento de voluntarios o milicianos que fueron rápidamente embarcados hacia la región. Mientras tanto, el jefe de la legación norteamericana, Glover South, se apresuró a viajar a la región ex officio en el barco de la armada Cleveland con la intención de evitar que tanto Marsh y otros posibles norteamericanos fueran atacados por el gobierno. En la práctica, actuó como árbitro entre las autoridades nacionales y las dirigentes gunas. Otros dos actores importantes en favor de los gunas fueron el capitán Wells, del Cleveland, conocido en la región por sus frecuentes patrullajes en la costa caribe panameña, y el señor William Markham, empleado del ferrocarril y viejo amigo de los gunas (Ver Howe, J. (2002).

Es por ello que South estuvo entre los firmantes del acuerdo de paz, como su garante. Su intervención se consideró motivada por el interés de proteger a Richard Marsh como ciudadano norteamericano, y evitar un enfrentamiento entre los indígenas y las fuerzas represivas de policías y milicianos de Panamá. Una posible razón adicional de su presencia fue la de neutralizar la acusación contra las autoridades norteamericanas por parte de la prensa panameña de intervención y colusión con el plan de Marsh. South pudo convencer a las autoridades panameñas de aprobar una deportación simbólica de Marsh protegido como estaba en el barco Cleveland (Herrera 1987; Falla 1977).

Oficialmente, la lucha terminó en un acuerdo de paz firmado el 4 de marzo de ese año, en la isla de El Porvernir (Gaigirgordub), lugar elegido por las autoridades del gobierno probablemente para reafirmar el principio de autoridad del estado, aunque gran parte de la discusión se efectuó en el barco Cleveland, frente a la comunidad de Ailigandi, comunidad del dirigente Simral Colman. El gobierno reconoció los abusos de la policía colonial y destituyó al Intendente Mojica y nombró al Coronel Luis Hernández como nuevo intendente. En algunos de sus informes de giras realizadas en abril siguiente, Hernández observó la actitud de resistencia de las comunidades dirigidas por Colman en las que mostraban

la bandera con la cruz gamada o roja y aparente disposición a la lucha, símbolo desconocido entonces pues Hernández lo percibió como una “S”. En algunas islas hizo inspección incautando armas de las que habían obtenido de la policía durante los enfrentamientos. Según estos informes hubo también expresión abierta de reconocimiento de la autoridad nacional por parte de Inabaguíña y sus comunidades. El tono de Hernández en sus informes pareciera indicar una disposición a ejercer la fuerza a la primera oportunidad, situación que no se dio (Hernández, L. en Castillo, Angelica de y Méndez, Micaela: doctos 59-61: 1962:216-225).

La intervención diplomática del representante norteamericano tuvo impacto sobre la imagen política del gobierno panameño y eventualmente sobre las políticas futuras hacia los gunas. Obviamente, actuaba con la convicción del poder que se tenía sobre las autoridades panameñas, quienes a su vez no reaccionaron negativamente a esa intervención, tal vez porque era preferible considerando su influencia sobre los gunas en su condición de norteamericano.

Los gunas consideraron a los norteamericanos como aliados en su conflicto con el estado, siguiendo una vieja relación con la cultura anglosajona desde la colonia. Las quejas planteadas por los gunas eran canalizadas mediante cartas enviadas al gobierno panameño y a las autoridades norteamericanas en la Zona del Canal, como también a los representantes diplomáticos de la legación de EU en la capital. También visitaban a ambas autoridades. Poco después de la rebelión, el secretario de Relaciones Exteriores se quejó ante las autoridades de la Zona del Canal por las actividades que realizaba William Markham, ya mencionado, quien trabajaba en el ferrocarril Panamá-Colón, entidad administrada por los norteamericanos, y quien visitaba con frecuencia la región de San Blas entre 1923 y 1927. Esta queja fue ignorada por el gobernador de la Zona del Canal.

El contexto socio político y después

La rebelión gunas no se puede mirar como un resultado aislado de la dinámica social y política de un país que estaba llegando a los 22 años de su independencia de Colombia. Para un país pequeño y una población pequeña, muy heterogénea en sus dos principales ciudades, con una casi desconexión con el resto del territorio nacional, con una presencia abrumadora de los norteamericanos en la Zona del Canal, funcionando como un enclave, los indígenas representaban una minoría anómala en el cuerpo de una nación en fase de reestructuración de su personalidad internacional. Y los gunas, una preocupación constante reflejado en el programa planteado por Belisario Porras en su primer gobierno (1912-1916) (Herrera, F. 1984b).

Los años entre 1916 y 1946 fueron escenario del surgimiento de una nueva clase media y un movimiento obrero, aunque limitado. Ideológicamente ambos movimientos jugaron un papel en el ambiente urbano y estimularon el desarrollo de condiciones para el surgimiento de una corriente proto indigenista que logra aprobar artículos en la nueva constitución de 1946. Estos movimientos fueron igualmente responsables de una conciencia que percibía el débil desarrollo del sentimiento nacional y la influencia de los norteamericanos en la vida nacional. Fue un periodo de búsqueda para un nuevo programa político en la medida en que el viejo liberalismo fue interpretado como incapaz de dar respuesta a los nuevos problemas (Soler 1985).

Entre 1921 y 1923 surgen organizaciones como la CGT (Central General de Trabajadores), fundada en 1921-23 y Acción Comunal. Una rama de la CGT fue la Liga Inquilinaria, fundada en 1924, la cual, en octubre de 1925, dirigió una de las primeras grandes huelgas sobre el tema de la vivienda en la capital, que provocó la intervención del ejército norteamericano a solicitud de la elite política de entonces.

Acción Comunal, fundada en 1923 por profesionales de clase media, proyectaba una ideología de tipo nacionalista en

oposición al personalismo del presidente Belisario Porras. Diógenes de la Rosa, un miembro de la Liga Inquilinaria y también de Acción Comunal, describió esta última como una organización con una ideología indefinida (Herrera 1984b). Aún con distintos intereses políticos, el movimiento obrero y el de las clases medias reflejaron dos tendencias importantes en la política nacional: el socialismo y el reformismo. Ambos movimientos convergieron en muchos aspectos y compartieron sus intereses comunes en el limitado escenario político que se daba debido a la presencia norteamericana y al poder de intervención de los Estados Unidos en la política nacional a su discreción, determinado por el artículo 136 de la Constitución nacional. En este proceso, la ideología fue menos importante que la sobre-vivencia política, basada en un pragmatismo político.

El activismo de estas organizaciones se refleja en su participación en la huelga inquilinaria declarada en octubre del mismo año y en el rechazo al nuevo tratado del canal de 1926 con los Estados Unidos, considerado tan lesivo como el de 1903. En 1931, Acción Comunal dirigió el primer golpe de Estado contra el presidente Florencio Arosemena, y sentó las bases para los cambios en las estructuras políticas que incluyó la participación creciente de una nueva clase media en los gobiernos desde entonces. Sin embargo, a pesar de las posibles relaciones de algunas figuras emergentes en la política nacional, como Diógenes de la Rosa, amigo de Simral Colman, son pocas las manifestaciones institucionales abiertas a favor de los gunas, que no sean políticamente correctas. Ciertamente, después del acuerdo de paz, la opinión pública vía los periódicos locales se hace comprensiva a las acusaciones de las gunas contra los abusos de las autoridades policiales. A nivel internacional, la gesta de las gunas parece tener una opinión favorable también dejando mal parada la imagen internacional del estado panameño.

Los efectos posteriores a la rebelión. Reconocimiento internacional, partidos políticos y reservas y comarcas.

Hoy parece obvio que la rebelión fue un hito en la sociedad guna, pero sobre todo en la evolución de la política panameña hacia los pueblos indígenas como también de la misma organización de los gunas en relación con el estado, aunque haya costado a la elite política cien años para reconocer este hecho. Determinó un cambio en la forma en que el estado, a través de la elite política tradicional, se relacionara con los gunas en particular, pero también con los demás grupos indígenas, especialmente en el reconocimiento de su condición de pueblos distintos. Tal reconocimiento no se efectuó idealmente sobre bases de relaciones equilibradas, sino en el marco de relaciones de poder desiguales mediadas por la misma debilidad del estado panameño y su condición de país dependiente en sus relaciones con los Estados Unidos, país que a su vez asume el papel de garante de los compromisos adquiridos inicialmente.

Uno de los impactos inesperados de la rebelión fue atraer el interés del antropólogo sueco, Herland Nordenskiöld, del museo de Gotemburgo. Aunque breve, su visita en 1927 le permitió obtener información y documentación etnográfica, incluyendo objetos de la cultura material, todo lo cual le permite elaborar *An ethnological and historical survey on the kuna indians of Panama*, publicada (1938) póstumamente por su alumno Henry Wassen quien continuó las investigaciones con los gunas. Nordenskiöld invitó a Rubén Pérez Kantule a Suecia para que realizara el trabajo de dar contenido a los objetos que había llevado al museo. Tanto la publicación y la visita de Rubén Pérez Kantule (quien también es coautor) a Suecia, contribuyeron a reforzar la imagen de los gunas y su identidad, frente al estado.

Al mismo tiempo, los partidos políticos como el movimiento sindical realizaron acercamientos a los gunas. En 1932, la región es incorporada de manera oficial al circuito electoral de Colón para las elecciones presidenciales, lo cual implicó la cedulaación general de los electores y apertura por parte de

las poblaciones. En estas elecciones Harmodio Arias, miembro de Acción Comunal, es elegido presidente de la República. Durante su gobierno se aprueban en 1934 las reservas indígenas para los gunas de Bayano y para los ngäbes en la costa caribe, denominadas Bluefield, Cusapin y Tobobe (Ley 18, 1934).

Fueron los años del “New Deal” (1932-45) de Franklin Roosevelt, durante los cuales también se desarrolló en los Estados Unidos una política indigenista que luego se extendió a México y a América Latina a través del primer congreso indigenista de Patzcuaro, México, en 1940 con apoyo de antropólogos norteamericanos (Blanchete, T. 2010). En Panamá, tuvo efectos en la revisión del tratado del Canal conocido como Arias-Roosevelt (1936), y la participación de Panamá en el Congreso de Patzcuaro, que promovió compromisos del estado hacia los pueblos indígenas.

A este congreso asistió Rubén Pérez Kantule, uno de los secretarios de Nele Kantule, como delegado. Además de México y Estados Unidos, Panamá fue el tercer país que envió delegados al Congreso. Un efecto de estas influencias fue la inclusión de artículos relacionados con los indígenas y campesinos en la nueva constitución de 1946, confirmando la existencia de las reservas creadas en la década anterior.

Las razones por las cuales tres diferentes gobiernos concedieron reservas indígenas en 1930, 1934, a los gunas en San Blas y Bayano, y a los ngäbe en Bocas del Toro no se pueden explicar como el resultado de buena voluntad. Razones políticas y económicas se encontrarán detrás de estas decisiones. Sin embargo, ha sido difícil encontrar registros de las discusiones sobre estas decisiones en las sesiones de la Asamblea Nacional durante este periodo, lo que condiciona una reconstrucción parcial de la información disponible.

En 1930, el gobierno de Florencio Arosemena aprobó la ley No.59 del 12 de diciembre, que creaba la reserva indígena de San Blas. La ley sólo tiene 2 artículos, sin preámbulo explicativo declarando reserva indígena las tierras baldías e

islas cuyos límites señala mediante sus coordenadas. Este patrón será repetido en la mayor parte de las leyes que se relacionan con los indígenas.

La presunción más cercana es que la ley es una consecuencia del Acuerdo de Paz entre los gunas y el gobierno de Rodolfo Chiari (1924-1928), y la presión de los gunas conjuntamente con la diplomacia norteamericana. El Acuerdo de Paz de 1925 no incluía ninguna referencia en relación a la reserva. Pero, aparentemente, fue aceptada por los delegados panameños, al menos verbalmente, ante los líderes indígenas durante el acuerdo de paz. Fue también un argumento en la propuesta de Richard Marsh hacia las autoridades norteamericanas algunos días antes de la rebelión (Marsh, R. en Herrera, 1985: anexo No, 12; 299).

Después de la rebelión, los gunas le dieron seguimiento a la promesa, tomando en cuenta varios incidentes que se desarrollaron en la región, como la intromisión de caucheros, pescadores de tortugas, lo que provocó que tanto Nele Kantule como Inabaguña se presentaran ante el gobierno para pedir la “reserva indígena” (Richard, Rodelick y Artman, B. 2012: 27). Es posible que también usaran el recurso de la presión de los norteamericanos.

De hecho, el 20 de marzo de 1925 y luego el 25 de septiembre de 1928 la Asamblea Nacional reformuló el artículo 4 de la Constitución nacional sobre las divisiones político administrativa, de la siguiente manera “La Asamblea Nacional podrá crear comarcas, regidas por leyes especiales con territorio segregado de una o más provincias”. (Ver Constitución Nacional de 1904 y Richard, 2012:25). Fue un producto de los compromisos no escritos? Si así fue, ¿por qué no se usó en la ley 59 de 1930?.

La formulación de la categoría de comarca puede plantearse como un posible ejemplo de cabildeo guna de rescate de la figura en el decreto de 1871. Las quejas gunas con frecuencia se dirigían tanto a las autoridades panameñas como a las norteamericanas y aún a civiles norteamericanos residentes

en la Zona del Canal (Herrera 1984b:309-310). Una decisión posiblemente temprana pero que quedó pendiente hasta 1938.

Varios factores pudieron afectar el cumplimiento completo de los acuerdos. Uno fue la huelga de los inquilinos en octubre del mismo año de la rebelión, y el otro fue el rechazo al tratado de 1926 entre Panamá y Estados Unidos que reformaba el tratado de 1903. Preocupado el gobierno de Rodolfo Chiari por las amenazas de retorno de Marsh, contrata a un detective privado para que lo vigile en Estados Unidos. El resultado fue nulo pues Marsh no dio indicios de realizar ninguna acción para viajar. Aunque, al parecer, mantuvo contactos con Colman mediante los amigos de la Zona del Canal.

Esta supuesta visita fue anunciada varias veces en la prensa panameña impulsando a las autoridades panameñas a solicitarle a sus homólogos norteamericanos no permitirle viajar a Panamá. Es posible que también existiera una actitud emocional dentro del gobierno de Chiari de incumplir los acuerdos debido a la humillación internacional provocado por el impacto de la rebelión y el Acuerdo de Paz. Todos estos factores estuvieron relacionados con el nacionalismo entre los políticos panameños, que también sufrieron la amargura de la intervención norteamericana en el Acuerdo de Paz.

Consecuentemente, era de esperar que Florencio Arosemena, candidato de Chiari, cumpliera el Acuerdo de Paz. De hecho, Arosemena firmó la ley dos años después de iniciar su gestión, y a menos de un mes de que fuera depuesto por el golpe de estado proporcionado por el grupo de Acción Comunal, en enero de 1931. La firma de Arosemena pudo ser el resultado de las denuncias de los sahilas Kantule e Inabaguíña como de los compromisos pendientes.

Las siguientes leyes sobre reservas indígenas, en 1934 y 1938 reflejan un patrón similar en la relación de tiempo asociado a las elecciones nacionales. Por un lado, se percibe una disposición de los líderes políticos nacionales a negociar con los gunas y éstos, por su parte, a manejar esta relación con el objetivo de afianzar el control territorial mediante el

voto a los partidos políticos. En otras palabras, para asegurar el apoyo político de los gunas los gobiernos debían conceder algo apreciado por ellos: la reserva indígena o su autonomía.

La mayor parte de estas leyes fueron emitidas con poco cuidado o poca información explicativa. En particular los límites de las reservas, fueron deficientes. Esto sugiere que los políticos nacionales presumieron que la negociación y renegociación proporcionaría una permanente relación con los indígenas mientras evolucionaran hacia el modelo del estado nacional, y eventualmente las tierras serían reclamadas nuevamente por el Estado.

Los partidos políticos más influyentes entre los gunas fueron el Partido Liberal Doctrinario y el Partido Liberal Renovador. El primero fue dirigido por Harmodio Arias, quien fuera elegido presidente de la República en 1932, y el segundo por Francisco Arias Paredes. Ambos partidos cortejaron a los gunas. Con el precedente inmediato de la creación de la primera reserva indígena en el gobierno de Florencio Arosemena, otros partidos hicieron lo mismo, tratando de ganarse el voto de los gunas.

Los gunas votaron en favor del partido que perdió las elecciones de 1932, el Liberal Renovador, percibido por los gunas como el más inclinado a apoyar el sistema de reservas indígenas. La relación entre el partido Liberal Renovador y los gunas fue una de las más fuertes asociaciones entre un partido político y un grupo étnico específico. Contrario a lo que se podría esperar, el partido ganador en las elecciones, el Liberal Doctrinario, mantuvo su apoyo a las demandas de los gunas.

A través de una mezcla de relaciones en los que algunas veces los objetivos y métodos parecieran claros y en otras ocasiones cambiaban y se acomodaban a las circunstanciales demandas de la política doméstica, los gunas se beneficiaron políticamente de factores tales como la debilidad del Estado y la presencia norteamericana en el país. En este intercambio de apoyos los gunas confiaron en los políticos hasta el punto

que no se dieron cuenta que también ellos fueron convencidos de aceptar innovaciones y elementos culturales que de otra manera no los hubieran aceptado.

De hecho, se puede decir, que fue una decisión basada en una lógica del cambio cultural conscientemente analizada por sus principales líderes como Nele Kantule, pero regulada por la oposición de aquellas generaciones igualmente conscientes de que esos cambios producirían situaciones a las que se habían resistido por mucho tiempo. De esta manera, los guna garantizaron cien años de relaciones pacíficas con el Estado desde 1925, con la excepción de situaciones de inestabilidad política de menor cuantía que surgieron ocasionalmente (ejemplos de la comunidad de Tigre o Digir en 1962).

Notas

1. La expedición Marsh al Darién en 1924-1925 fue patrocinada por el Instituto Smithsonian junto con el Museo Americano de Historia Natural, la Universidad de Rochester, el Departamento de Comercio de los EU, la División de Inteligencia Militar del Ejército de los EU, la administración de la Zona del Canal y el gobierno de Panamá. Los miembros de la expedición incluyeron a John L. Baer (etnólogo del Instituto Smithsonian), Paul Benton (reportero del Rochester Times-Union), Charles M. Breder, Jr. (biólogo del Acuario de Nueva York), Raoul Brin (botánico), Charles Charlton (cinematógrafo de Pathé News), Herman L. Fairchild (geólogo emérito de la Universidad de Rochester), Harry Johnson (taxadermista), Omer Malsbury (Administración de la Zona del Canal), el teniente Glen Townsend (Ejército de los EU) y Francisco Pinzón, el cocinero de la expedición. Register to the Papers of Richard O. Marsh. By Robert S. Leopold National Anthropological Archives Smithsonian Institution June 2000.
2. Es probable que Marsh haya desarrollado algo de su teoría sobre la raza blanca emergente entre los gunas cuando viajó con el presidente Mendoza en 1910 a la región de San Blas, donde seguramente pudo haber observado a algún albino. El detalle no es mencionado en ninguno de sus escritos posteriores seguramente porque evitaba actualizar reminiscencias del incidente contra Mendoza en el cual estuvo implicado.

Bibliografía

- Aiban Wagua (1997). Asi lo vi, asi me lo contaron. Datos sobre la verdad de la Revolución Kuna de 1925, según la versión del Saila Dimmad Inakeliginia y de kunas que tomaron las armas. Kuna Yala.
- Blanchette, Tadeus (2010). "La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos. 1934-1945". Desacatos, No. 33. México, Mayo-Agosto, 2010.
- Castillo, Angelica y Micaela Méndez. (1962) La Revolución de Tule, 1925. Tesis de licenciatura. Escuela de Geografía e Historia. Universidad de Panamá.
- Carles, Ruben D. (Circa 1967) Reminiscencias de los primeros años de la República 1903-1912. (Recopilación de notas periodísticas)(S/f.Circa 1967)
- Falla, R. (1979) Historia kuna, historia rebelde: la articulación del archipiélago kuna a la nación panameña, Ediciones Centro de Capacitación Social, El indio panameño 4, Panamá.
- Guionneau-Sinclair, Francois Legislación amerindia de Panamá. Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Panamá. Universidad de Panamá. 1991.
- Herrera, F. (1984a) La revolución de Tule: antecedentes y nuevos aportes, Tesis de Licenciatura, Universidad de Panamá.
- Herrera, F. (1984b) "Los cunas ante la independencia de 1903", Lotería, Nov-Dic.:101-109, Panamá.
- Herrera, F. (1986) "La incorporación del Darién al mercado de la materia prima mundial". Suplemento El Istmo, *La Estrella de Panamá*, 16 de Marzo.
- Herrera, F. (1987) "La rebelión de Tule y el papel de la Legación Norteamericana", *Revista Panameña de Antropología*, 3:40-56.
- Herrera, F. (1989) *Indian-State Relations in Panama*, (1903-1983), Tesis maestría, University of Florida, Gainesville.
- Herrera, F. (1996a) "El racismo científico en la rebelión Tule", *Onmaked*, 2: 12-15, revista del Instituto de Investigaciones KoskunKalu, Panamá.
- Herrera, F. (1996b) "Richard O. Marsh, y su intervención en la política panameña". *Revista Milenio*, No. 1. Facultad de Humanidades, Universidad de Panamá, Pp. 48-78.
- Herrera, F. (1999) *Antecedentes de la Revolución kuna* (1920-1925). Editorial Portobelo, pequeño formato. No. 97. 72 págs.
- Holloman, Regina (1969) "Developmental Change in San Bias". Ph.D. dissertation. Northwestern University.
- Howe, James (2002) *La representación y defensa de culturas indígenas por cuatro amigos de los kunas*. Texto no publicado.

- Howe, James (2004) *Un Pueblo que no se arrodillaba. Panama, los Estados Unidos y los kunas de San Blas*. Plumsock Mesoamerican Studies. 461 págs.
- *La Estrella de Panamá*, jueves 26 de febrero 1925.
- Marsh, Richard O. (1934). *White Indians of Darién*. Putnam.
- Morales, Jorge (1995) "El Convenio de 1870 entre los kunas y el estado colombiano. Sentido de una resistencia. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XXX. 1995.
- Richard, Rodelick V. y Belisario Artman: *Mi gente que hizo Historia*. NAN GARBURBA ODULOGED IGAR Proyecto de Implementación de Educación Bilingüe Intercultural en los Territorios Gunas de Panamá. Kuna Yala, 2012.

EL CANTO EN LA COMUNIDAD GUNADULE COMO RESISTENCIA Y RE-EXISTENCIA DE UN PUEBLO QUE AMA SU IDENTIDAD: EN CONMEMORACIÓN DE LOS 100 AÑOS DE REVOLUCIÓN DULE DE 1925

Jocabed R. Solano Miselis*

Resumen: Con base en entrevistas de campo y sus propias experiencias, la autora hace un análisis del papel de la memoria desplegada en los cantos tradicionales y actos conmemorativos que en conjunto narran la historia del pueblo guna desde su propio punto de vista y espiritualidad. Voz milenaria de identidad y resistencia que no deja de adaptarse a las exigencias que surgen de las coyunturas en el espacio – tiempo.

Palabras claves: canto, memoria, tierra, gunadule, espiritualidad, resistencia

*Teóloga y activista guna, directora de Memoria Indígena, Paz y Esperanza, Medellín.

La Memoria de la Tierra: una voz milenaria

Yo, soy una gunadule. Cuando nací, expresaron:

“Ha nacido una gunadule”. Mi papa y mama me dijeron que soy de un linaje especial y que había recibido un don especial. Desde muy pequeña escuché los relatos en el OmaggedNegga (casa de congreso guna), lugar donde los hijos de la nación guna se reúnen para aprender sobre el BadanNanIgala (camino de Dios). Allí, los niños y niñas comprendimos el significado del ser gunadule. Mientras más crecía, yo gritaba con orgullo: “¡Yo soy una gunadule!”.

Un día, mi abuela, me interpeló con una sonrisa: *“¿Sabes qué significa lo que dices?”* Hice silencio y me fundí en su mirada. Ella me agarró la mano, me cargó sobre sus piernas, juntas nos mecimos en la hamaca y, desde su corazón, entonó este cantar: *“Así como, el cielo y la tierra se unen; así, como el hombre y la mujer se conocen para dar a luz a la humanidad. Así estamos unidos los gunadule con la Tierra”*. Después de entonar la canción prosiguió con el relato sobre el secreto de nuestro pueblo: *“Escucha la voz del viento, la voz de Nabgwana (corazón de la tierra). Allí reside el misterio revelado a la humanidad, es el regalo de ser gunadule, hijos e hijas sabias que tienen una relación profunda con la tierra”*.

Una vez le pregunté a mi abuelo: *“Abuelo, ¿qué es la memoria?, ¿dónde la encontramos?”* Él me respondió con este relato: *“La Memoria es la Tierra. Cuando el ser humano no existía, ya la Madre Tierra tenía vida. Sus orígenes nos hablan de los enigmas que desconocemos. En ella están grabados los pensamientos de Nana y Baba (Mamá- Papá)”*.

La oralidad en el pueblo gunadule

La narrativa de la vida del pueblo gunadule está llena de poesía. La poesía, el arte, los colores, sonidos, la música, el canto, misterio, mitos, los símbolos son elementos fundamentales en la comunicación en la comunidad. Además, se caracterizan por tener varias capas, como la mola. El relato que analizaré es el de Olgwadule, uno de los nombres que se le da a la Tierra. Es preciso señalar que el relato de Olgwadule es más largo y que hay otras versiones que nos hablan de otros aspectos de la Madre Tierra en esta etapa. La exégesis se hará a partir de las entrevistas de líderes que han estudiado el relato, a la luz de los nombres que se le da a la Madre Tierra en su proceso de maduración, leyendo los trabajos de otros gunadule que han estudiado y escrito sobre la espiritualidad guna.

A continuación, describiré cómo el pueblo guna aprendió a cantar y a hacerlo como expresión de arte en resistencia, que propone e insurge en medio de las luchas que han tenido en diversos siglos. Comenzaré con una de las tantas figuras memorables de la nación gunadule, Inanadili, personaje femenino que enseñó a cantar a la comunidad.

El relato de Inanadili

En los relatos del pueblo gunadule hay muchos personajes históricos que son importantes en el proceso de ser gunadule. Uno de ellos es una mujer que se llama Inanadili. Ella descendió con sus tres hermanas en un Olobadde (recipiente de oro) de las estrellas, del cielo. Fue ella quien le enseñó al pueblo a cantar porque no sabíamos cantar. Fue en el mes de la caña blanca, cuando Inanadili dio a luz. Era una noche de luna llena, cuando le habló a toda la comunidad. *“Yo me llamo Olonadili1 y vengo de allá arriba —señaló con su dedo al firmamento— donde parpadean todas las estrellas. Allá arriba corre un gran río hinchado de agua, en sus orillas florecen plantas de todos los colores y de todos los tamaños”*. La gente que la escuchaba sollozaba por la ternura que brotaba de las palabras

de Olonadili. *“Nosotras, las hijas de las estrellas bajamos a visitarlos en la alta noche mientras ustedes duermen. Allí arriba cantamos a nuestros niños y niñas que desde pequeños escuchan nuestros consejos. Nosotros aprendemos a defender nuestra tierra, así deben ustedes hacerlo también”*.

Ella enseñó a las abuelas la importancia de cantarles a los hijos la canción de arrullo, improvisaba canciones, pensamientos y versos para la niñez. Les transmitió la importancia de cantarle a la niñez para la formación de una persona con sentido de comunidad en AbyaYala. A través de los hermosos cantos de las madres, los abuelos, desde niños, fueron formados para vivir en comunidad. También enseñó la importancia de recordar con cantos la vida de quienes uno ama, cuando ellos mueren. La palabra y el llanto de Inadidili se hicieron como una red fuerte para proteger a nuestro pueblo. La sonrisa, el encanto de la mujer es la canción valiente de nuestra lucha.

La canción de Inanadili hacía crecer las fuerzas de nuestros ancianos. Baba y Nana (Dios) ha hecho bajar a Inanadili para que nos enfrentáramos con entereza a los peligros. Inanadili, enseñó a la nación gunadule a cantar, ella nos mostró que cantando se vive y el canto que enseñó marcaba el bien comunitario. La máxima ética del pueblo gunadule es la vida en comunidad, esta debe ser armónica y aquí no solo está pensada entre los seres humanos sino con todo el cosmos y con Mamá y Papá (co-creadores de todo lo que existe). *“Si no cantamos, morimos”*, dicen los saglas. Porque el canto tiene una connotación profundamente espiritual, el canto va dirigido a alguien, no a la nada. Cantamos a Dios, a la vida, a los animales, a las plantas. La Tierra tiene energía y es esa energía la que se trasmite y nos da vida. El canto nos conduce a entrar en una espiritualidad que nos conecta con Nana y Baba, y con el corazón de la Madre Tierra, ser que tiene vida y energía que sustenta.

¿Cómo se han preservado y transmitido estos cantos? En el transcurrir del tiempo se hizo necesario guardar las memorias que hoy día se cantan. Muchas mujeres cantan lo

que escucharon de sus abuelas, la repetición es importante, pero también se practica el arte de la improvisación planeada y hay una escuela de formación para cantar los relatos. Estos ya tienen otras técnicas. En una entrevista realizada al sagladummad Belisario López² sobre su experiencia, las técnicas y sus emociones a la hora de canta, él informa:

Hay cantos cortos y cantos largos. Los cantos cortos tienen una duración de una hora y media y los largos más de 4 horas, hasta días. Hay distintas clases de cantos por ejemplo: cantos medicinales, cantos para funerales, cantos para aprender a vivir en comunidad, cantos de luchas y otros. Pero todos están relacionados con la Madre Tierra. Yo me sé 10 cantos cortos y uno largo que se llama gamdur³. Demoré siete años para aprendérmelo y la duración para cantarlo es de tres días. Las técnicas que usamos para aprenderlo con la repetición, tener un maestro y ser evaluado. Si no lo sabemos bien, no nos aprueban y no podemos cantarlo. Pero somos conscientes de que no es solo la técnica. Nosotros realmente somos ayudados por las plantas; tomamos el gurginina⁴, eso lo saben los que conocen de las plantas medicinales, son distintas clases de plantas y nos ayuda para que seamos capaces de memorizar y de tener capacidades que nos permiten aprender cantos que duran 8 horas, tres días.

Un cantor, a través de su canto, vallevando a una persona o a varias personas adonde quiere llegar. El objetivo es enseñar algo que sea trascendental para la comunidad. La duración para aprender es de dos, seis, una año, tres años, siete años. Pero por otro lado, hay un tema muy importante y que debemos recordar y es que las mamás gunas, cuando están embarazadas se cuidan. Cuidarse significa que preparan sus brebajes o pócimas y toman sus porciones según las indicaciones de su médico, hasta el momento del parto. Ella sabe que la persona que está en su vientre es importante en la armonía del

cosmos y cuando el bebé está en el vientre tiene una relación profunda con la Madre Tierra a través de su madre. ¿Qué siente cuando canta? Uno siente que está dentro del pensamiento de los que escuchan, por lo tanto, nos unimos a ellos. La unión en la diversidad en el pueblo gunadule es importante como sentido de la ética de la vida. Y esta ética está alimentado por la espiritualidad que es expresado en los relatos cantados. Uno de estos relatos de la Tierra es la de Ologwadule”.

Las memorias, en este caso cantadas por nuestro pueblo, sustentan la organización político-social. Ellas nos dan sentido e identidad. Su interpretación y su relación con el mundo están basadas en nuestra espiritualidad. Este imaginario colectivo se ha ido formando poco a poco, de generación en generación, a partir de cada momento histórico, como las luchas y las revoluciones de nuestro pueblo. Y son una parte muy importante en la construcción de nuestra cosmovivencia e interpretación de la vida. Nuestras historias importan y no son tomadas en vano. Son una memoria sagrada que nos permite analizar nuestro ser y entender con relación al mundo donde vivimos, cómo hemos participado desde la disidencia en la construcción de la sociedad. Pero, a su vez, en la misma constitución del ser gunadule reconocemos que se trata de una vocación recibida del creador.

Las narrativas gunas están presentes en cada aspecto de la vida de la comunidad. Los líderes utilizan los cantos como una forma de aconsejar a la población, como una forma de crear conciencia sobre la realidad que vivimos. Están basados en los cantos ancestrales, que tienen una connotación profundamente social y, por lo tanto, espiritual. Estas narrativas tienen fuertes simbolismos que se relacionan con la Madre Tierra y con la inter-dependencia entre los seres vivos, como armonía que constituye una parte importante del desarrollo de un pueblo. Las imágenes se describen de manera tan detallada que, aunque no haya recursos visuales tangibles, la narración es muy impactante; provoca en el

oyente la capacidad de recrear sus propias imágenes que quedan grabadas en la vida cotidiana. Se utilizan figuras, historias y elementos que el gunadule evoca en su día a día y que, al verlos en su casa y trabajo, los recuerda y asocia con las narraciones.

Por otro lado, estos relatos tienen el poder de traer las memorias colectivas de los ancestros, utilizando repeticiones que, desde la mirada occidental, a veces son consideradas vanas alocuciones. Por el contrario, cada repetición tiene el ingrediente de lo novedoso que impulsa a saber qué va a pasar. Aquí entra en juego lo asombroso y lo misterioso, y se añaden elementos nuevos que crean otras alternativas para poder ver y vivir la vida. El narrador se une con quien originalmente narró aquella historia, y el oyente dialoga con el que narra. El lugar es importante para los relatos gunadules. Se narra desde el origen y, aunque somos hijos de otra época, nos permite viajar en el tiempo y conectarnos con nuestros abuelos y abuelas. Este momento es sagrado, porque la nación gunadule sabe que se están contando historias sagradas que tienen el poder de transformar su mundo.

El propósito de narrar no es el entretenimiento, sino que se trata de un acto puramente político y religioso. Se relata para que las nuevas generaciones no olviden de dónde vienen, cómo han caminado en el tiempo hasta hoy, cuáles fueron las luchas de los abuelos y cuál es la importancia de la identidad como señal de resistencia en una sociedad que quiere imponer sus normas para vivir la vida. En el fondo, se escucha esta expresión: “¿Cómo te lo narro de tal manera que no lo olvides?” Estos relatos tienen elementos profundamente espirituales, y quienes los cuentan no son cualquier persona, sino que son líderes que se han preparado con el conocimiento y la sabiduría de la educación guna. Han estudiado los tratados, los cantos, los símbolos. Conocen la lengua de los sabios, además de todo lo relacionado con la Madre Tierra y las medicinas naturales, entre otros temas.

Sin embargo, se comprende que la narrativa tenga una fuerte interpretación de quien la cuenta y, luego, de quien la

escucha. Los oyentes no son entes pasivos, porque son personas que tienen una función transformadora en el lugar donde viven y coexisten con el pluriverso simbólico del gunadule. Es decir, la autonomía que tiene cada receptor es dinámica. Se invita a que se apropien de lo que escuchan y que lo actualicen en su vida.

La revolución Gunadule de 1925

En ese sentido la resistencia y la re-existencia del pueblo Gunadule está basada en su espiritualidad, en el camino de Baba y Nana. Por cientos de años la nación Gunadule ha vivido su identidad en medio de las amenazas de la invasión española, del desencuentro con otros pueblos, en las selvas, en los mares. La fuerza que ha sacado para amar quienes somos ha sido de su relación de reciprocidad con Nana y Baba, con Nabgwana(con la Madre Tierra). En el año de 1925, el estado panameño intentó someter violentamente a la nación Gunadule en su mal llamado desarrollo; ya que según el estado en ese entonces de Panamá. Los indígenas eran salvajes y por lo tanto eran parte de la causa del que país no avanzara en lo que ellos entendían por “desarrollo”.

Los abuelos y las abuelas nos han contado sobre la historia guna. Podemos señalar en dulegaya (lengua guna-dule):

“Ammar dadgan daniggid”, el camino por donde vienen nuestros abuelos. Además, *“Bab gan”* y *“Nan gan uilesat se daniggid”*, es decir, el camino en el que vienen luchando y sufriendo nuestros padres y madres. Entre nuestras historias se cuenta de las revoluciones del pueblo gunadule en Panamá. Quiero relatar la del año 1925.

Según el pensamiento que se gesta en la narración guna, cada gota derramada de sangre en la tierra es señal de sacrificio por lo que se ama. Si nuestros abuelos lucharon para que hoy estuviéramos presentes y nuestra nación no muriera, es necesario que luchemos aun defendiéndola con nuestra vida. Con “revolución de los guna” nos referimos al conflicto sangriento de febrero de 1925 entre los gunas del

entonces San Blas y los agentes de policía colonial insertados en varias comunidades. Las causas de la revolución han sido tan variadas como extremas:

- Imposición cruenta de cambio de la mola al traje de tipo occidental; atropellos, ultrajes, violación de mujeres.
- Represión y abolición violenta de ceremonias y de ritos propios, por parte de la policía colonial e indígenas escolarizados en la ciudad de Panamá.
- Encarcelamientos injustificados de aquellos que contradecían a los policías; creación de clubes para bailes.
- Expropiación de lotes de terrenos, robos; invasiones, penetraciones irregulares en las propiedades comunales.
- Explotación de mano de obra en beneficio estrictamente de la policía.
- Asesinatos (desde 1921 en adelante) y tiros a mansalva de policías contra aquellos que respondían a sus provocaciones.
- Incendio de la comunidad de Niadub y amenazas permanentes de quema de otras comunidades por parte de los policías coloniales.

Cada año, esta revolución es relatada para que no lo olviden las siguientes generaciones. Se realiza una conmemoración festiva, y uno de los elementos principales que utiliza el pueblo guna es la narrativa a través del teatro.

Narrativa, teatro y resistencia guna

Una de las metodologías pedagógicas en esta conmemoración tiene que ver con el papel que cada persona representará al dramatizar la historia. En muchas de las comunidades, se incentiva a que los jóvenes tengan alguna participación, aunque sea una vez en su vida. Cada personaje, por lo general, es designado de generación en generación. Es decir, si yo soy descendiente de alguna persona que participó en la revolución guna, mi papel será el que mis abuelos o abuelas desarrollaron en esa época. Esto crea en la persona una mayor conexión con la dramatización: se vive desde la

raíz y se crea un personaje que no es ficticio porque la familia recuerda el sacrificio de sus ancestros.

Por otro lado, entra en juego la corporalidad. Estamos en el mismo espacio con otros cuerpos que no son ajenos a nuestro sufrimiento, nuestra celebración y nuestras expectativas. Nos movemos en los mismos espacios desde el conocimiento y también desde el ser. La corporalidad trasciende la abstracción filosófica y se enrola en la realidad filosófica para crear algo místico. Es decir, para que el pueblo una vez más, desde su cuerpo, viva su narrativa para re-imaginarse y recrear nuevas alternativas de propuestas políticas frente a los desafíos actuales de la nación guna.

El teatro es un espacio de incertidumbre en donde el asombro y lo que uno siente se unen no solo para los que participan actuando. También se invita a los espectadores a ser parte de la obra. De esta manera, el pueblo guna reconstruye los hechos, los actualiza y sigue enseñando a las nuevas generaciones la importancia de no olvidar.

Desde allí se continúan formando generaciones que contribuyen a la organización sociopolítica con un compromiso fundamentado en los valores comunitarios que provienen de la espi-ritualidad de Baba y Nana, del camino de Nana y Baba y que está presente en el canto que se le hace al bebé gunadule en el vientre, cuando nace las madres, abuelas, tías siguen cantando para mantener la identidad, en la casa de congreso del pueblo Gunadule para respirar el consejo de los sabios y sabias, en las casas gunadules cuando se escucha los cantos de los inadules (médicos gunas).

Las implicaciones de la revolución Dule hoy tienen vigencia, pues cada día donde vemos que el mundo hay siguen las violencias a los sistemas que viven de manera distintas a las hegemónicas, cuando el cambio climático afecta al mundo y los pueblos indígenas una vez más están siendo vulnerados, cuando nuestros jóvenes están perdiendo el idioma y el ethos del pueblo Gunadule, cuando las grandes empresas extractivistas quieren tomar los territorios indígenas, cuando las mujeres que son muy importante en

el pueblo Gunadule, merma su participación a nivel local, regional y global, cuando la espiritualidad como fortaleza del pueblo que mantiene viva la llama de ser hijo de la nación Gunadule, hija de la Tierra, hijo e hija de Baba y Nana está siendo atentada por diluir nuestra espiritualidad, es importante levantar nuestras voces y unirnos al canto de las líderes, lideresas, como Innadili y aprender a cantar, que es saber vivir en comunidad. Y levantar una vez nuestro canto, lucha, que la revolución Dule está viva, muy viva en las nuevas generaciones de gunadules.

Notas

1. Olonadili es lo mismo que Innadili, solo que en gunadule la misma persona se puede llamar de distintas maneras.
2. *Sagla* Belisario López, entrevista realizada en febrero del 2020 al *sagla* (líder) de la nación gunadule.
3. *Gamdur*: jefe de ceremonia de *unnasuid*, persona que toca la flauta.
4. *Gurginina*: medicina para abrir la mente, dando una inteligencia especial.

Bibliografía

- Wagua, Aiban. 2011. *En defensa de la vida y su armonía*, 2 ed., Panamá: Emisky y Pastoral.
- Wagua, Aiban. *Así lo vi y así me lo contaron*. Panamá: Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación, 2007.
- Ventocilla, José, Heraclio Herrera y Valerio Núñez. *El Espíritu de la tierra: Plantas y animales en la vida del pueblo Kuna*. Quito: Abya Yala, 1999.
- Entrevista a Sagla Belisario López. 1 de septiembre del 2020.
- Entrevista a Abadio Green. 5 de octubre del 2019 y 20 de marzo 2020.
- Entrevista a Aiban Wagua. 25 de septiembre del 2020.
- Entrevista a Mujeres Guna y estudio bíblico. Enero del 2020. De la Iglesia Bautista de Digir y cosedoras de mola, *Digir-Gunayala*: Laura Arango, Elda Gonzalez, Susana Lutter, Susanelis Jiménez, Rosita Arango, Benitzabel Gonzáles, Irina Obaldia. Elida Tejada.
- Entrevista. Avelino Brenes. Digir-Gunayala.
- Entrevista, Florinda Salazar. Cantora y sabia sobre las molas.

- Enero 2020. Digir-Gunayala
- Entrevista, sagla, Antonio Meza. Enero 2020. Digir-Gunayala
 - Entrevista a Mandulekinye Colman. Sagla. Enero 2020. Digir Gunayala
 - Entrevista a mi abuela, Trinidad López, 2020. Febrero.
 - Entrevista a mi mamá Reina Miselis, 2020. Febrero.
 - Entrevista a mi papá Guillermo Solano, 2020. Febrero.
 - Registros inéditos de mi abuelo Guillermo Solano, Inadule, del año 1990.
 - Memorias inéditas del Encuentro de saglas gunadules comentando el Bab Igar:
 - Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez, 4 de mayo de 1985. Aggwanusadub, 22 al 24 de marzo de 1990.
 - LA MADRE TIERRA Y LA LUCHA DE IBELER. Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez, 29 de Julio de 1985 Usdub, 1 al 4 de agosto de 1985.
 - IBELER Y SUS HERMANOS. Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez, Usdub Niadub, 26 al 28 de marzo de 1987.
 - BALUWALA. Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez, Usdub, 1975
 - Gardi Sugdub, 10 al 13 de abril de 1986.
 - DAD GALIBE, Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub, marzo de 1991, Gardi Dubbir, 4 al 7 de abril de 1991.
 - IBEORGUN Y LA ORGANIZACIÓN DEL PUEBLO. Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub, 3 al 5 de abril de 1989.
 - NER DUMMAGAN. Homenaje a Carlos López, Dadnaggwe Dubbir, 13 al 16 de septiembre de 1990. Mi bisabuelo.
 - DIEGUN. Comentario al relato cantado por el saila Horacio Méndez. Miria Ubigandub, 23 al 26 de julio de 1987.
 - GUBILER. Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub. Mayo 1993.
 - WAGIBLER. Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub Arridub, 22 al 25 de abril de 1992.
 - BUNA NELEGWANELEGWA. Comentario al relato cantado por el Saila Manuel Smith, Usdub Sasardi Nuevo, 18 al 21 de septiembre 1991.

COYUNTURA

LA SEGURIDAD SOCIAL SOLIDARIA NO SE ENTREGA, SE DEFIENDE

(Cinco tesis sobre cómo abordar
el problema de la Ley 462)

Juan Jované*

Tesis 1: Los sectores económicamente dominantes y su gobierno tienen una clara concepción sobre el modelo de pensiones y de financiamiento - inversión de las mismas, la cual se materializa en la Ley 462. En estas circunstancias es un *grave error* pensar que existe alguna diferencia entre la posición gubernamental y la del Consejo Nacional de la Empresa Privada (CONEP), o dentro de los sectores económicamente dominantes.

Cualquiera que haya leído la Visión País 2050 Actualizada del CONEP, puede encontrar que la misma se propone un pilar básico contributivo, es decir un modelo de cuentas individuales (p. 96), el cual queda claramente establecido en

*Economista, profesor Emérito de la Universidad de Panamá.

la Ley 462 bajo el engañoso nombre de “Sistema Único de Capitalización con Garantía Solidaria”.

En la Visión País 2050 Actualizada, para dar otro ejemplo, se sostiene que se debe dar un movimiento hacia el modelo de Contribución Definida (cuentas individuales) de la gran mayoría de los cotizantes (p. 96). Este es un elemento que la Ley 462 recoge en su artículo 163 y el artículo 188 del llamado Texto Unificado.

Lo importante es entender que los sectores económicamente dominantes defienden un modelo de pensiones que es unitario en sí mismo, el cual van a defender como tal. Este desde el punto de vista conceptual responde a la visión de F. A Hayek en su obra *The Constitution Of Liberty* (2011, Chapter Nineteen), la que *no* reconoce la seguridad social como un derecho humano, a la vez que plantea que la misma no debe ser un mecanismo de redistribución del ingreso, por lo que se niegan principios tan vitales de la seguridad social como son la solidaridad, la universalidad y la subsidiaridad. En la misma dirección se encuentra la posición de Milton Friedman (1999,2022), en la que la visión de la privatización se hace prácticamente absoluta.

En estas circunstancias es un grave error pensar que el CONEP mostrará algún tipo de división interna o deseo de separarse del modelo de cuentas individuales (Contribución Definida). Este *responde a sus intereses materiales*, así como a la visión ideológica que los enmascara.

Tesis 2: Al modelo de pensiones CONEP– Gobierno, que se aprobó con la Ley 462, le corresponde un modelo de financiación, el cual se basa en un financiamiento que debe ser originado estrictamente por las cuotas de la seguridad social, el cual debe equiparar los aportes y beneficios de cada cotizante individual. El aporte gubernamental, que de hecho es insuficiente, se entiende como un aporte necesario solo para liquidar lo que resta del modelo solidario. Se entiende, entonces, como un simple costo de transición.

Como bien lo plantean Nicholas Barr y Peter Diamond (Premio Nobel de Economía 2010) en su obra *The Economics of Pensions* (2006), a los sistemas de cuentas individuales le corresponde un modelo de financiamiento privado e individual:

“En un esquema de contribución definido (CD), también llamado de cuentas individuales financiadas, cada miembro aporta a su cuenta una fracción fija de sus ingresos. Estas contribuciones se utilizan para adquirir activos, que son acumulados en su cuenta, así como los rendimientos generados por dichos activos. Cuando se inicia la pensión, los activos en la cuenta financian el consumo post - retiro por medio de una anualidad u otra vía. En un esquema CD (uno sin ninguna redistribución entre cuentas), el consumo de una persona en retiro, dada la expectativa de vida y la tasa de interés, está determinado por el tamaño que el o ella hayan acumulado en su fondo de pensión a través de su vida” (p. 6, traducción libre nuestra J. J.).

La simple lectura del contenido de la Ley 462 permite observar que lo señalado en la cita corresponde no solo a lo que ésta contiene en términos del sistema de cuentas individuales, que se pretende ocultar bajo el nombre de “Sistema Único de Capitalización con Garantía Solidaria”. También muestra la conexión que existe entre este y el modelo de financiamiento propuesto para el mismo.

El hecho de que la propuesta de financiamiento que implica aportes del Estado se conciba básicamente como el costo de liquidar el residuo del modelo solidario, queda claro si se tiene en cuenta que la Ley 462 propone, obviamente de manera encubierta, una reducción del esfuerzo estatal. Esto se hace evidente teniendo en cuenta que mientras la economía panameña muestra un crecimiento anual promedio del PIB nominal del 7.0 por ciento el aporte del Estado solo crece, en el mejor de los casos, en 4.0 por ciento anual (ver artículo 96 del Texto Único).

Todo lo anterior apunta al hecho de que es necesario debatir en su conjunto el Capítulo del Título del Texto Único, que trata del financiamiento con el Capítulo que trata del modelo de pensiones.

Tesis 3: El modelo de inversiones contenido en la Ley 462, así como en el Texto Único, contiene disposiciones que implican una real y verdadera privatización de los fondos de la CSS, así como la desnacionalización de las inversiones y un elevado riesgo de las mismas.

En términos de privatización implica que el 10.0 por ciento de todos los fondos de la CSS pasarán al manejo de las empresas privadas. También se propone que la CSS contrate todo un conjunto de empresas privadas para que realicen la labor de “asesorar” en la formulación, ejecución y seguimiento de plan de inversiones. A esto se agrega la posibilidad de invertir una parte importante de los fondos de la CSS en activos de renta variable, los cuales constituyen una toma de riesgo inadecuado para un sistema de pensiones público.

Por otra parte, el capítulo de inversiones de la Ley 462 permite que hasta el 75.0 por ciento de los fondos de la CSS podrán invertirse en “Títulos de deuda de Estados extranjeros o dependencias de dichos Estados que cuenten con calificación de grado de inversión” (ver Artículo 102 del Texto Único). Este y otros artículos del capítulo de inversiones permiten la desnacionalización de los ahorros de los trabajadores, afectando la posibilidad de un desarrollo nacional socialmente justo y ambientalmente sostenible, que permita la expansión de la oferta de trabajos decedentes.

Se debe señalar, además, que la idea de que el Banco Nacional y la Caja de ahorro manejarán el 90.0 por ciento de los recursos de la CSS es simplemente falsa, ya que Texto Único solo contiene esto como una posibilidad contingente, no como un mandato (Véase el Artículo 103 del Texto Único).

Se refuerza el imperativo de discutir en su conjunto y en *forma integral y conjunta* los elementos del modelo de pensiones y el modelo de finanzas e inversiones aprobado en la Ley 462.

Tesis 4: Intentar debatir el contenido de la Ley 462, contenida ahora en el Texto Único, artículo por artículo, *constituye un grave error* que comprometería los reales intereses de la población, facilitando la consolidación del modelo de pensiones y de finanzas – inversiones contenido en dicha Ley.

Las razones de esta afirmación son varias:

- a) Se está en una fase en que la Ley 462 sigue vigente y funcionando, no se cuenta ni siquiera con la suspensión de sus efectos, lo que representan una notable debilidad en relación a cualquier negociación.
- b) El debate artículo por artículo no permite el compromiso de la contraparte de debatir y lo esencial que es volver al sistema solidario y lograr un modelo de financiamiento e inversión cónsono con el mismo. De no darse ese compromiso como elemento previo, entonces se estaría dando la impresión de un falso avance, el cual puede llevar a la desmovilización, mientras la contraparte gana tiempo para consolidar su avance contenido en la Ley 462.
- c) El debate artículo por artículo le permite a la contraparte escoger que es lo que está dispuesto a debatir o dejar de debatir, con lo que estaría en capacidad de diluir en su favor todo el proceso. Más aún les puede permitir alargar todo el proceso para cargar a los sectores populares lo que Dixit y Nalebuff (1991) llaman el costo de la espera, que en este caso se traduce en desmovilización. Esto es un elemento clave de lo que ocurrió en el 2005.
- d) El debate centrado en la definición del modelo de pensiones y del relacionado con las finanzas y las inversiones, permite evidenciar frente a la población el verdadero espíritu de la Ley 462. Así mismo permite vincular el tema de la seguridad social con el del estilo de desarrollo transitista – extractivista,

permitiendo consolidar y aumentar la base de apoyo a los objetivos propuestos. Se trata de que la población entienda que busca un movimiento contrahegemónico en relación al planteamiento de la política de choque propuesta por los sectores económicamente dominantes y su gobierno.

Tesis 5: Cualquier debate o negociación de los temas contenidos en la Ley 462 solo tendrá sentido para los intereses de la población si se parte de un compromiso de abrir el debate a la transformación radical del modelo de pensiones y el de finanzas – inversiones contenidas en el mismo. Más aún, solo un proceso democrático, que reconozca el esfuerzo, sacrificio y sufrimiento de todos quienes han participado en esta lucha puede animar cualquier proceso de diálogo y debate. Esto implica generar los mecanismos concretos que aseguren la participación de todos y todas.

Referencias

- Barr, Nicholas, 2002, "Reforma de las pensiones: mitos, verdades y opciones políticas", *Revista Internacional de Seguridad Social*, Vol. 55, Num. 2, OIT, Ginebra.
- Barr, Nicholas and Diamond, Peter, 2006, *The Economics of Pensions*, LSE Research, London School of Economics and Political Science. https://eprints.lse.ac.uk/2630/1/economics_of_pensions_final.pdf
- Dixit, A. K and Nalebuff, B. J, 1991, *Thinking Strategically*, W. W. Norton & Company, New York.
- Friedman, Milton, 1999, *Speaking the Truth About Social Security Reform*, Cato Institute Briefing Papers No 46, USA.
- Friedman, Milton, 2002, *Capitalismo y libertad*, DEUSTO, España.
- Hayek, F. A., 2011, *The Constitution of Liberty. The Definitive Edition*, The University of Chicago Press.
- Universidad de Panamá, 2024, *Sistema de pensiones: Hacia una solución alternativa*, Panamá

¿POR QUÉ ISRAEL ATACA AHORA A IRÁN?*

Marc Vandepitte**

Resumen: Después de años de enfrentamientos indirectos, Israel ha escalado a una guerra abierta con Irán. Lo que comenzó como una serie de ataques de precisión contra objetivos militares, se perfila como parte de una estrategia mucho más amplia para debilitar al Estado iraní y reconfigurar permanentemente el equilibrio de poder en la región a favor de Israel con el apoyo de Estados Unidos y la OTAN.

Palabras claves: Guerra, Medio Oriente, geopolítica, imperialismo

*Tomado de <https://rebellion.org/por-que-israel-ataca-ahora-a-iran/>

**Filósofo y economista belga.

En la madrugada del 13 de junio, Israel inició una guerra directa contra Irán tras décadas de guerra en la sombra que incluía asesinatos selectivos, ciberataques y enfrentamientos indirectos desde Damasco hasta el Mar Rojo.

La regla no escrita era escalar sin perder el control total. Sin embargo, con un ataque sorpresa por parte de los servicios de inteligencia israelíes y bombardeos intensos, seguidos por una represalia iraní contra objetivos militares e infraestructuras estratégicas en Israel, esa línea ha sido ahora cruzada.

Objetivo de esta guerra

La situación escala rápidamente y muestra señales de un conflicto mucho mayor que la supuesta desactivación nuclear. Netanyahu ha declarado abiertamente que busca un cambio de régimen en Irán.

Es poco probable que eso ocurra. Por un lado, existe un considerable descontento en Irán. Muchos jóvenes tienen problemas con el estricto estilo de vida tradicional y la tutela clerical. Debido a las sanciones económicas de EE. UU., la economía está en mal estado, hay mucha pobreza y uno de cada cuatro jóvenes está desempleado. El sistema político es teocrático y poco transparente. Los iraníes están hartos de la corrupción generalizada y la dura represión.

Por otro lado, el Gobierno aún cuenta con el apoyo de una parte importante y conservadora de la población rural, y en parte también urbana. Además, los bombardeos de un agresor extranjero tienden a generar unidad nacional.

Un cambio de régimen parece demasiado ambicioso, pero un objetivo más realista es eliminar a Irán como subpotencia regional. El objetivo a largo plazo de EE. UU. en Medio Oriente es fragmentar los países en entidades más pequeñas y débiles que ya no puedan actuar de forma independiente, e idealmente, que estén gobernadas por fuerzas proestadounidenses.

Esto encaja en el intento del ‘Occidente colectivo’ de frenar el ascenso de países ‘rebeldes’ o bloques alternativos de poder que podrían amenazar cinco siglos de dominio global. Esta motivación proviene de la naturaleza del capitalismo global y su necesidad de supervivencia mediante el imperialismo.

Dentro del bloque antihegemónico (que incluye a Rusia, China y Corea del Norte), Irán es el eslabón débil por no poseer armas nucleares. En Oriente Medio, el objetivo es crear una región donde ningún país sea más grande o más poderoso que Israel, garantizando así su dominio regional. Para alcanzar ese objetivo, se espera que Israel haga el trabajo sucio.

Para ello, recibe de EE. UU. y sus aliados occidentales las armas más avanzadas y letales, además del apoyo militar y logístico de Washington.

Estrategia

Según analistas, Israel está aplicando en Irán la misma estrategia que antes en Líbano: asesinatos selectivos de líderes militares, destrucción de sistemas de comunicación y bombardeos de precisión contra objetivos preseleccionados. Esta estrategia ya funcionó en Líbano.

Además, el Estado sionista intenta desorganizar el suministro de petróleo en el país. Tel Aviv insinuó el domingo que, en los recientes ataques en Irán, golpeó depósitos de combustible que sirven tanto a la población civil como al ejército. El objetivo, por ahora, no es obstaculizar las exportaciones de petróleo —principalmente hacia China—, sino alterar el suministro interno de Irán.

Después de los ataques a instalaciones militares y nucleares, los ataques a instalaciones energéticas representan una nueva fase con el mismo objetivo: destruir la infraestructura de defensa y debilitar al Gobierno y a la sociedad.

Un escenario posible es el que ocurrió en Irak y Siria. En ambos países, la autoridad central y el ejército fueron gravemente debilitados y el territorio quedó de facto dividido en zonas fuera del control del Gobierno. En ambos casos, esto ocurrió por agresiones militares externas y por enfrentamientos fomentados entre diferentes grupos poblacionales.

Algo similar se puede esperar en Irán. Al igual que en Irak y Siria, los kurdos son en Irán una minoría importante.

Papel de EE.UU.

Según el periodista de investigación Ben Norton, el ataque israelí contra Irán no fue una acción unilateral, sino el resultado de una operación coordinada entre Israel y Estados Unidos, aprobada y dirigida por el Gobierno de Trump.

Mientras EE. UU. se ocupaba públicamente de las supuestas negociaciones de paz sobre un nuevo acuerdo nuclear con Irán, Trump habría ayudado en secreto a Israel a preparar el ataque. Suministró armas, como 300 misiles Hellfire, dio acceso a inteligencia estadounidense y aprobó personalmente el ataque.

Trump dio a Irán un "ultimátum" de 60 días para aceptar un acuerdo; el día 61 fue el momento del ataque.

Trump se jactó públicamente del ataque, lo llamó una "masacre" y dijo que "vendrían muchas más". Aunque funcionarios afirmaron que EE.UU. no estaba involucrado, según Norton, información filtrada y reportes mediáticos demuestran que EE.UU. brindó apoyo militar y logístico crucial, e incluso interceptó misiles iraníes cuando Irán respondió.

Esto último ya había ocurrido durante los anteriores ataques con misiles desde Irán (en abril y octubre de 2024). Por ahora, no está claro si EE. UU. participará directamente en los ataques de Israel. Al parecer, dentro del Gobierno de Trump aún no hay consenso total.

En cualquier caso, Trump ya ha trasladado un portaaviones nuclear desde el Mar de China Meridional al Mar Arábigo para reforzar, junto al USS Carl Vinson y varios destructores, la presencia tipo OTAN en la región. Además, decenas de aviones cisterna fueron enviados a Europa, listos para operaciones sobre Oriente Medio.

¿Por qué ahora?

Washington y Tel Aviv consideran que el momento es propicio para atacar a Irán e intentar darle el golpe de gracia. La destrucción de sistemas de defensa aérea iraníes por parte de Israel hace unos meses, la caída del Gobierno de Asad y la instalación de un régimen 'bajo control' allí, el casi colapso de Hezbolá en Líbano y la devastación de Gaza han inclinado notablemente la balanza de poder en la región a favor de Israel y sus aliados occidentales.

Cómo evolucionará este conflicto es, por ahora, completamente incierto. Con sus primeros ataques, Israel causó graves daños militares en Irán, afectando estructuras de mando y posiblemente retrasando partes del programa nuclear.

Sin embargo, la euforia inicial en Israel dio paso rápidamente a la realidad cuando Irán respondió con misiles que impactaron profundamente en territorio israelí. La destrucción en ciudades israelíes desmanteló la ilusión de invulnerabilidad.

Dado el gran número de misiles balísticos que posee Teherán (unos 2.000), es probable que Irán pueda mantener este tipo de bombardeos durante tres o cuatro semanas más. También queda por ver si Irán se limitará a eso o si, por ejemplo, intentará bloquear el Estrecho de Ormuz, un paso marítimo crucial para el transporte de petróleo.

Eso haría subir considerablemente los precios del petróleo y tendría consecuencias profundas para la economía mundial.

Si Trump decide participar directamente en el ataque contra Irán, sin duda se entrará en una fase mucho más peligrosa, cuyas consecuencias son imprevisibles.

Fuentes

- Israel's war on Iran was made in USA: Trump supported attacks, while faking peace talks
- Israel started a war with Iran, but it doesn't know how it ends
- Fuel and Fury: Middle East becomes a Middle East battlefield

11

LA TAREA

Mario Enrique De León*

A mi juicio, la actual crisis política empezó a manifestarse con claridad a partir de la finalización de los insignes megaproyectos como la ampliación del Canal de Panamá, la planta de tratamiento de aguas residuales de la ciudad de Panamá, las dos líneas del metro y la construcción y ampliación de las nuevas vías de comunicación. Al disminuir la inversión en áreas específicas de alto rendimiento, como el Canal de Panamá y las obras de infraestructura mencionadas, se elevó abruptamente el persistente incremento del empleo informal, que resulta de la incapacidad de la modalidad de desarrollo transitista para absorber a la mitad de la fuerza de trabajo en los sectores modernos de la economía.

*Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Panamá, candidato a doctor en la Unuversidad de Barcelona, investigador asociado del CELA.

Dados estos hechos, más la resistencia de los grupos dominantes al cambio de la organización transitista de la economía y la vulgar y descarada corrupción en el sector público pero incentivada desde el privado, se ha cocido el caldo perfecto para el inicio de una serie de ciclos de conflictos socioambientales. Dichos ciclos traumáticos iniciaron con el intento de reforma constitucional en el año 2019, se ampliaron y tomaron mayor fuerza con los bochornosos desmanejos del gobierno durante la pandemia del SARS-CoV-2 y empezó acelerarse la durabilidad de los tiempos de los valles de normalidad entre la crisis de julio de 2022 y la coyuntura de julio, agosto, septiembre y octubre de 2023 para desacelerar mínimamente entre esta última y el corriente ciclo que inició en diciembre de 2024 y aún no culmina.

Estos ciclos no terminarán hasta que nuevamente logre oxigenarse la economía del país como ocurrió entre el año 2003 y 2017 o haya una ampliación territorial de la oferta de los servicios interoceánico e interamericano o se inserte de manera más efectiva el Canal de Panamá al mercado interno, permitiendo que el conjunto de la economía panameña logre insertarse de manera más productiva al mercado global.

Dado que ha faltado la inversión oxigenante y se mantiene la resistencia al cambio del modelo económico transitista, el bloque hegemónico, primero, intentó aprobar un contrato minero con 25 inconstitucionalidades, segundo, aprobó la Ley 462 para instrumentalizar el cumplimiento de la responsabilidad fiscal del próximo año, con el fin de adquirir nuevas deudas en la banca internacional, y pretende culminar su obra de oxigenación, con los embalses de río indio que les permitiría asegurar y ampliar los servicios de tránsito interoceánico al mercado global por al menos medio siglo más o hasta el descongelamiento de las nuevas rutas del Ártico.

Lo experimentado a lo interno del país se está dando en el marco del desmoronamiento del orden liberal, que emergió posterior a la segunda guerra mundial y se coronó

con la desaparición de la Unión Soviética. En este claroscuro, las garantías fundamentales que protegían a las naciones y a los seres humanos están perdiendo su valor. Lo que permite la intromisión del imperio norteamericano en nuestro territorio, o en cualquier otro, los bombardeos indiscriminados de algunos Estados a otros y la posibilidad de gobiernos desquiciados como el actual en Panamá o como los de Javier Milei en Argentina o los de Nayib Bukele en El Salvador o el propio de Donald Trump en Estados Unidos.

¿Qué nos queda en este escenario a las fuerzas del bloque nacional y popular? En primer lugar, salvar al Estado de Derecho, para evitar las resoluciones armadas, y a nuestras organizaciones para que no desaparezca la resistencia. Para ello debemos utilizar todos los instrumentos jurídicos a nuestro alcance, presionar a los órganos de justicia y elevar la moral y el compromiso social de los juristas y demás especialistas en la tarea. Junto a ellos recabar, recolectar, organizar y presentar todas las pruebas fácticas de las violaciones cometidas por el Estado.

Segundo, organizar y politizar en todos los espacios a la prole. En las escuelas debe construirse una armonía de trabajo progresivo entre los educadores, estudiantes y padres de familia. En las universidades el profesor, por su experiencia, estabilidad y competencia, debe tomar inmediatamente la orientación de la reconstrucción del movimiento estudiantil universitario y unir a esos esfuerzos la nueva organización del estamento docente y administrativo; para recuperar la fuerza del pasado y que sabe demostrar cuando se lo propone.

El obrero industrial y de la construcción debe tener una política dirigida a lo interno de las comunidades de sus miembros. El sindicato debe en adelante transformarse en un referente territorial, que combine los problemas del espacio laboral con los comunitarios y nacionales. Además, debe respaldarse y crear una sinergia con la organización de las comunidades educativas.

Por su parte, los originarios deben mantener su rebeldía, coraje y organización en los tiempos de normalidad para conjugarlo con la formación cívica y política de sus fuerzas vivas. La comunidad educativa y el movimiento estudiantil deberá acompañar estos procesos como plataforma de despegue.

Los elementos más avanzados de las organizaciones nacionalistas y populares, en los valles de normalidad entre los ciclos de conflicto, deben construir fuertes tejidos que conecten y construyan redes de comunicación y acción entre todas las instituciones integrantes; para cuando florezcan los nuevos ciclos de conflicto las acciones se entiendan como un todo organizado, sistemático y coherente.

Además, considero que debe haber una política de organización, bien estudiada, ordenada y orientada hacia las capas medias urbanas de las distintas cabeceras del país. Este seguramente sea el esfuerzo más difícil, por la poca familiaridad del terreno, los prejuicios de ambas partes y la poderosa alienación que ha conjurado sobre propios el pensamiento único del neoliberalismo.

Tercero, la anemia de creatividad y competencias a todos los niveles de nuestras filas, demanda crear una gran universidad popular que tenga como único fin instruir a los nuevos dirigentes nacionales del presente y futuro. Esta deberá tener un radio nacional, en la que pueden participar todos los afiliados de las organizaciones populares y todos los dirigentes comunitarios, indígenas y ciudadanos interesados. Esta tarea deberá recaer sobre los profesionales y docentes del movimiento social que estén aptos para este proceso intensivo y permanente de formación.

Por último, y seguramente lo más importante, es momento de pasar de la resistencia, del reclamo, de la reacción, a la toma de los espacios de poder. A todos los niveles. Para ello es urgente construir el instrumento electoral como posibilidad de equilibrar la correlación de fuerzas del país. Se necesitará un mínimo de consenso

interno, de valores ordenadores y de un claro proyecto de país. Esto no será posible si en sano juicio y reflexión profunda e individual, como colectiva, se deponga en la antesala: los sectarismos, los prejuicios, las diferencias enanas del pasado, los proyectos personalistas, las envidias banales, la policía moral del progresismo y todos los vicios que han corroído a nuestras almas.

Pido mis sinceras disculpas por tomarme el atrevimiento de señalar que deberíamos realizar sin que nadie me lo haya solicitado. Además, sin la previa discusión colectiva ni con la certeza de qué exactamente requerimos.

La tarea es para ayer, el momento histórico nos demanda con urgencia: compromiso y entrega, pero sobre todo escuchar a los sentidos más hondo de nuestra humanidad; me refiero al cuidado del otro y al trabajo colectivo que nos permitieron salir de las cavernas y construir lo mejor de nuestra civilización.

HISTORIA Y SOCIEDAD

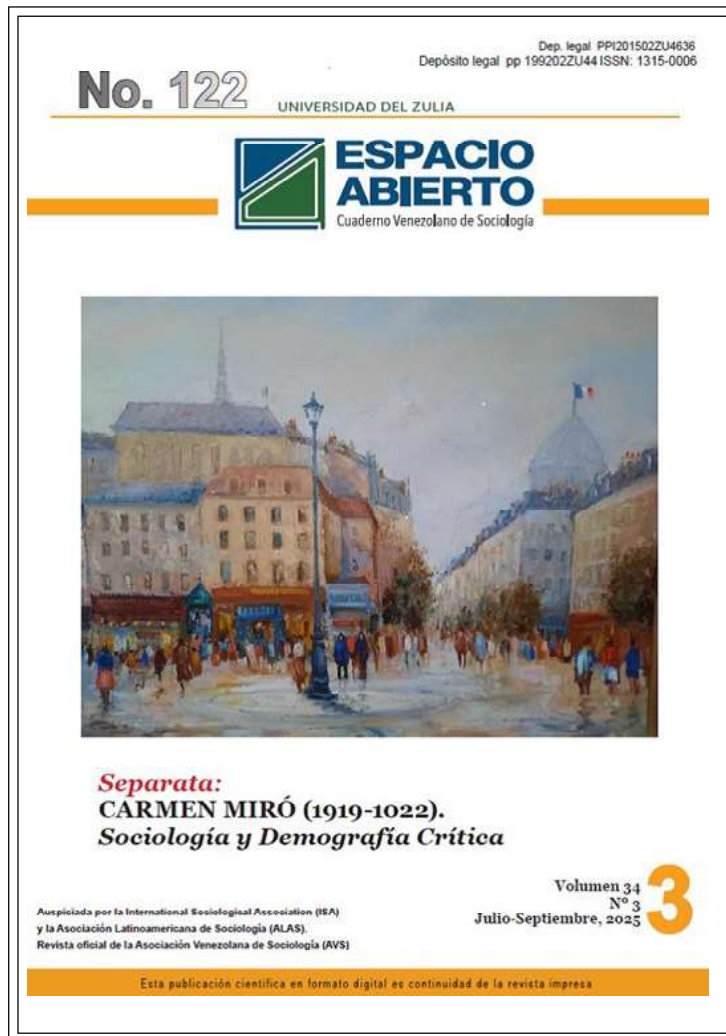
DEL PATRIMONIO AL BUEN VIVIR Repensando los derechos frente a la crisis ambiental y social

Magela Cabrera Arias *

Resumen: Se explora el concepto Patrimonio desde diferentes perspectivas, enfatizando su trascendencia para la memoria y la identidad, sus vínculos con la noción de Paisaje y Derecho al Paisaje desde su concepción como Bien Común, detallando características sociales y culturales. Se esclarecen las afinidades entre este derecho y otros derechos emergentes como el Derecho a la Ciudad y su postura antagónica frente a prácticas de un modelo económico que destruye el medioambiente natural, social y cultural e impide el desarrollo humano integral.

Palabras clave: Patrimonio cultural, paisaje, derecho al paisaje, derecho a la ciudad, Buen Vivir (Sumak Kawsay).

*Arquitecta, catedrática de la Universidad de Panamá, investigadora asociada del CELA.



Introducción: patrimonio y memoria

La palabra patrimonio no tiene una única definición. Se puede afirmar que es bastante ambigua y depende de la disciplina y del contexto ideológico en la que se aborde; así, puede referirse a lo tangible, a lo natural como a lo intangible y lo territorial. Para algunos evoca la herencia social, histórica y cultural de una sociedad determinada. Según De Carli, patrimonio “es el conjunto de bienes culturales y naturales, tangibles e intangibles, generados localmente y que una generación hereda y transmite a las siguientes con el propósito de preservar, continuar y acrecentar esa herencia” (De Carli, 2006).

Con relación al nexo entre patrimonio y memoria se afirma:

Así como a un árbol sin raíces se lo lleva el viento una sociedad sin memoria no tiene de donde aferrarse para actuar como comunidad. Las raíces son el patrimonio que nos rodea y nos conecta con las generaciones que nos precedieron son: los campanarios de nuestras iglesias con sus hermosas conchas de nácar son los fortines españoles en la desembocadura del río Tuira, son los altares de San Francisco de la Montaña, son las piezas precolombinas de Cerro Juan Díaz, de sitio Conte y del Caño, son las columnas de madera de nispero de las iglesias coloniales, son el techo de caña brava de la capilla de San Juan de Dios de Natá. Todos ellos nos hablan de quienes somos y de cómo hemos vivido por miles de años en nuestro entorno marítimo y tropical” (Lasso, Marixa, 2022).

El patrimonio no es permanente; por el contrario, cambia constantemente debido a que es el resultado de diversos procesos sociales y simbólicos. Precisamente por ello es fundamental estudiar y analizar cuidadosamente las condiciones que impulsan la creación de una memoria,

definirla como patrimonio -tangible o intangible- relacionarlo a un espacio y tiempo social para descubrir las lógicas vinculadas a esas circunstancias.

Asimismo, el patrimonio está vinculado estrechamente con las metamorfosis que ocurren constantemente en las ciudades; así vemos que ciertas zonas se rehacen mientras otras van degradándose paulatinamente. En esos cambios, como en la construcción misma de la ciudad intervienen tres agentes sociales el estado, el mercado y los ciudadanos cada uno de ellos tiene un papel y una fuerza distinta y en ello también se puede ver la diferencia de derechos y deberes.

Los procesos de transformación urbana tienen variadas y complejas consecuencias. Unas veces modifican o debilitan y en otras ocasiones fortalecen el tejido social y económico. Así vemos, por ejemplo, las desafortunadas ocasiones en que los habitantes son desalojados y que el comercio local es eliminado por la presión de los negocios multinacionales. Es en esas ocasiones que el Estado debe intervenir estableciendo leyes para regular los usos en las áreas patrimoniales y asegurando el respeto a los derechos de los ciudadanos.

Según (Carrión 2013) la palabra patrimonio expresa una relación social de conflicto originada en que un segmento de la sociedad entrega o transfiere a otro grupo social una propiedad o patrimonio, que según su origen etimológico está conformado por los vocablos latinos patri-padre- y onium-recibido. Siguiendo esta lógica se puede afirmar que el patrimonio establece y delimita áreas donde surgen conflictos entre los actores sociales que pugnan por establecer sus derechos.

Muchos estudiosos afirman que el patrimonio está vinculado estrechamente con la historia, con su estructura y sus condicionantes. Eso significa que se debe considerar

además de las muchas muestras de arte grandiosas, los diversos aspectos de la historia de la cultura e, incluir el patrimonio popular que muchas veces desaparece; puesto que, como bien se sabe, la historia la escriben los vencedores. Cuando el patrimonio popular se destruye se aniquila también la memoria.

El patrimonio transmite lo que ha sucedido, la historia de nuestro país, de nuestro lugar. Además, coadyuva a dilucidar y difundir el futuro al que se aspira. Dicho de otra manera: devela qué pretendemos como sociedad, cuáles valores, experiencias y personajes queremos que formen parte de esa historia que de alguna manera irá definiendo la identidad de un pueblo.

La Convención para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial efectuada en el 2003 en París (Ley 35 del 7 de Julio de 2004), estableció acuerdos y principios para la gestión del Patrimonio cultural inmaterial y definió ese término como: “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas- junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacio culturales que les son inherentes –que las comunidades, los grupos y, en algunos casos, los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural.

Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y la historia, infundiéndoles sentimientos de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respecto de la diversidad cultural y la creatividad humana” (Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2003)

En conclusión, “Ciertamente el concepto de Patrimonio cultural es muy complejo de definir ya que para algunos resulta subjetivo, particularmente debido a su metamorfosis

desde el siglo XIX. La concepción original se limitaba a monumentos portadores de los valores de la nación. Paulatinamente cambia al monumento en su perímetro, al barrio, al patrimonio ordinario, al patrimonio inmaterial. Finalmente evoluciona hasta alcanzar su forma más noble al considerarse patrimonio al paisaje urbano histórico que incluye en su definición a la esencia más profunda de la cultura de los pueblos (Cabrera Arias, 32, 2014).

Metamorfosis del patrimonio cultural

Las primeras referencias del término Paisaje Cultural se encuentran en los escritos de geógrafos e historiadores del siglo XIX que lo concebían como el nexo que se establecía entre los seres humanos y el medio natural. Un siglo después, el geógrafo Carl Sauer en su obra: *La morfología del paisaje*, propone nuevas definiciones como la geografía cultural-derivación que estudia la evolución del paisaje natural a paisaje cultural como resultado de la acción de las personas y examina la interacción permanente entre hábitat y hábitos, proponiendo la siguiente definición para paisaje cultural: “es el resultado de la acción de un grupo social sobre un paisaje natural. La Cultura es el agente, lo natural el medio y el paisaje cultural el resultado” (Lince Carlos, Paisajeo).

A partir de entonces, siguiendo esa perspectiva los geógrafos de la escuela de Berkeley impulsan la idea de que paisaje es una imagen acomodada a un territorio, a un lugar concreto caracterizado por un cultura coherente y estable (Maderuelo, 2005). Posteriormente, en la década de los setenta JB. Jackson y Pierce Lewis impulsaron la noción de que todos los paisajes son culturales al utilizar únicamente el vocablo Paisaje para referirse a todo aquello que Sauer había definido antes como paisajes culturales (Lince Carlos, Paisajeo).

En muchas de las definiciones es evidente que el paisaje parte del concepto de lugar, entendiendo por ello: *“donde se concentran hechos, realidades, relaciones, causa y consecuencias; “un conjunto de hechos, funciones, factores y variables tangibles e intangibles, relacionados y ligados, con causa efecto sobre el territorio”* (Picornell, 2015:1183). Picornell (1999:13-24) citando a Aguiló, sostiene que el paisaje es un lugar que muestra lo natural y su evolución. Esclarece la acción de los seres humanos en esa transformación, así como la función social que ha llenado.

En efecto, el paisaje hace referencia a unos valores específicos vinculados a su localización geográfica, a sus características medioambientales y a sus vínculos con la cultura local y/o nacional. No es posible percibirlo simplemente observando – como se observa un bosque, o una conformación montañosa, o un cuerpo de agua-, sino que requiere para percibirlo, de un contexto histórico que permita reconocer ese paisaje en su aporte cultural. Lamentablemente, muchas veces estos paisajes culturales pasan inadvertidos tanto para los locales, como para los turistas.

De acuerdo con la Convención de Patrimonio Mundial Cultural y Natural de la Unesco (1972), el paisaje surge como efecto del desarrollo de actividades humanas en un territorio específico, y está conformado por: sustrato natural y acción humana. Consecuentemente, puede afirmarse que es una realidad compleja por cuanto intervienen componentes naturales y culturales, tangibles e intangibles.

La relación entre paisaje y patrimonio tiene raíces históricas. En el pasado era común que los patrimonios tuvieran más bien rasgos de paisaje. Así, algunos paisajes fueron contruidos utilizando el poder político- entendidos como espacios y estructuras concebidas para imponer sentido de unidad y orden territorial, vinculados a las prácticas de planificación y contruidos después de un acto fundador como

despliegue de poder sobre un territorio que los simboliza (Jackson (1986)- como por ejemplo: castillos, palacios, parques, jardines, calles panorámicas, espacios abiertos, acueductos, sistemas de caminos y vías, puentes, elementos y dispositivos monumentales, áreas de cacería etc.

En otros casos se erigieron paisajes vernaculares contruidos por las comunidades, y que son lugares que reflejan la vida de los vecinos, se adaptan a los lugares y a las circunstancias y se contruyen paulatinamente; por ello su temporalidad es diferente al del paisaje político. Generalmente, sobre todo en Europa, se los vincula a los paisajes rurales. No obstante, actualmente se los relaciona también a las ciudades históricas. Ambos han experimentado profundas variaciones.

Se destacan los cambios producidos por los intereses productivos en las tierras de propiedad colectiva conocidos en Europa como *comunales* y que se modificaron para ser propiedades privadas. En el caso de Cascos urbanos los cambios se iniciaron modificando la trama consolidada en el interior de las ciudades, siguiendo el modelo de Haussmann en París.

Posteriormente ese proceso se generalizó a través de reformas urbanas; y, en general con una banalización de las formas y de las tipologías, de manera que se ha ido robusteciendo el llamado Reino de lo urbano y la muerte de la ciudad también conocida como *urbicidio*.

El patrimonio cultural como génesis compleja del paisaje

Históricamente, las reflexiones y análisis sobre el paisaje se han abordado desde múltiples disciplinas: la geografía física, la geografía humana, la ecología, la arquitectura, el urbanismo, el arte y el turismo entre otras. Evidentemente

al tener la palabra paisaje un abanico de perspectivas es complicado concluir en una única definición. A ello se agrega la complejidad de que el paisaje es comprendido e interiorizado en función de quien es el observador.

El Convenio Europeo del paisaje del año 2000 afirma que “paisaje designa una porción del territorio tal como la perciben las poblaciones... Y cuyo carácter- la morfología- resulta de la acción de los factores naturales y de los factores culturales; es decir del hombre y de sus propias interrelaciones” (Rivera Blanco, J.) Según el (Observatorio de sostenibilidad de España s b f), el paisaje surge como consecuencia de la cultura territorial y por tanto es un componente de identidad y recurso patrimonial; y el paisaje-como patrimonio- incluye el natural y el cultural.

Originariamente se calificó como paisaje a un espacio natural, rural o urbano con características “excepcionales”. Algo de ello se preserva cuando recurrimos a leer el significado de paisaje en la Real Academia Española (RAE), la que ofrece tres acepciones. Paisaje es: 1) Parte del territorio que puede ser observada desde un determinado lugar”; 2) “Espacio natural admirable por su aspecto artístico; y 3) pintura o dibujo que representa un paisaje entre paréntesis espacio natural admirable).

Al remitirnos al origen etimológico del término observamos que éste se deriva del término paisano originalmente en francés y que se refiere a hombre del campo o campesino, luego evolucionó desde el francés “*paisage*” y se castellanizó como paisaje.

Siguiendo esa búsqueda histórica del surgimiento del vocablo *Paisaje*, es indispensable citar al libro de Javier Maderuelo - Doctor en Historia del Arte- titulado *El paisaje génesis de un concepto*, donde plantea que las personas

requieren establecer- a través de la mirada- una relación con el entorno que habitan.

Asimismo, Maderuelo enfatiza que la arquitectura, la ciudad y el territorio son elementos que conforman el marco físico que sustenta el paisaje. Cuando un espectador observa el paisaje construye una imagen muy personal que sobrepasa los elementos concretos que lo componen, se desvincula del significado aislado de cada elemento y construye una visión propia resultado de su conciencia del paisaje.

En relación con esa Visión, Saiz, Gutiérrez nos relata a través de la historia de la mirada, los esfuerzos de aprendizaje visual y la evolución en las interpretaciones que los seres humanos han tenido que experimentar a largo de muchos siglos para comprender el mundo que les rodea” (Sainz Gutiérrez).

Sintetizando podemos decir que el paisaje es la suma de constituyentes naturales y sociales, entendimientos culturales científicos y técnicos reunidos y acumulados; El paisaje es mezcla integración huellas reunión de miradas sin tiempo escenario común de vivos y muertos; El paisaje es acumulador Histórico “(Picornell, 2009.

Paisaje y emociones

Lo que es indudable es que los paisajes siempre han estado asociados a las emociones humanas y han determinado su calidad de vida. Sobre ello, Llamazares afirma:

los paisajes esos espejos en los que nos reflejamos todos y que condicionan por ello mismo nuestro carácter; son tan valiosos para nuestra felicidad como la sanidad o la educación, aunque solamente sea porque influyen en nuestro ánimo tanto como las condiciones de vida”. Y, continua, “lo que diferencia al hombre del resto de los

animales, aparte de la capacidad de pensar, es la de disfrutar del paisaje; es decir, de mirar el paisaje con mirada inteligente. (Llazaros, Julio, 06/09/2009)

Desde el punto de vista estético el Paisaje es más bien una idea contemporánea (años 1,800 en adelante) porque hasta el Renacimiento (siglos XIV a XVI) era considerado algo así como un telón de fondo, un escenario que simplemente acogía el desarrollo y la existencia de las personas, un simple elemento decorativo.

En el siglo XVIII surge una manifestación social cultural y económica asociada al paisaje: El turismo. Es decir, recorrer el territorio con la intención de ver paisajes, conocer lugares naturales y monumentos y disfrutar del paisaje. Desde entonces se popularizan los paisajes como una forma expresiva del arte, de la literatura y de la fotografía basada en la contemplación de la naturaleza.

Paisaje como Lugar

Probablemente la perspectiva más holística y adecuada para definir y comprender el paisaje es desde el concepto del lugar que significa la concentración y distribución de situaciones y realidades en un espacio determinado donde existen relaciones, causas y consecuencias que los vinculan. Entendemos el lugar como el conjunto de hechos, funciones, factores y variables tangibles e intangibles relacionados con causa y efecto sobre el territorio. Por tanto, el paisaje refleja la realidad ambiental de manera holística de cada lugar, así como también recoge el proceso histórico que en él se ha producido (Picornell M, 2009).

En definitiva, el paisaje es un lugar que muestra la relación entre lo natural y sus transformaciones, la forma en cómo han evolucionado los hechos y la responsabilidad

del ser humano en todo ello; además, por supuesto, de la función social que tales evoluciones han conllevado (Aguilo, 1999, citado por Picornell, M, 2009).

Paisaje y Territorio

La concepción del paisaje ha evolucionado desde su visión como una ilustración o un cuadro hasta constituirse ahora en el foco de diversos estudios científicos, aunque especialmente enfocados en el territorio. Así actualmente se afirma que un segmento del territorio natural o intervenido conforma un paisaje y puede ser percibido como un fenómeno en sí mismo; el que además refleja una realidad ambiental del lugar y que recoge un proceso histórico y tiene un contenido sociológico.

Por tanto, podríamos afirmar que el territorio es parte de un paisaje en evolución constante, esa transformación dependerá de las causas; si son naturales será muy lenta y si las impulsan las personas serán aceleradas. Esa evolución se confirma en el tiempo y en el espacio dando como resultado una diversidad de paisajes.

Percepción personal del paisaje

Se identifican tres elementos fundamentales para que exista paisaje: el espacio visual formado por una sección del terreno, la percepción de ese territorio y, el o los observadores quienes captan la información existente de ese espacio y lo interpretan de muchas maneras fusionando los primeros dos componentes (Picornell, M., 2009)

La percepción del paisaje se forma en la mente del observador donde la imagen del paisaje es captada con todos sus sentidos e interpretada de forma personal. Así, partiendo de una realidad física única cada territorio puede ser diferente dependiendo del observador,

El paisaje puede ser asociado a recuerdos diversos que incluyen conjuntos estéticamente agradables con base a la combinación de formas, colores y volúmenes, así como a sistemas naturales: vegetación fauna, etc. Esa percepción también podría incluir actividades socioeconómicas y culturales, obras urbanísticas. Hay tantos paisajes como percepciones, o en otras palabras hay tantos paisajes como observadores (Picornell, M., 2009).

Por otra parte, se reconoce que hay imágenes colectivas que son reconocidas como armoniosas; por ejemplo, los bosques, las puestas del sol, la expresión del otoño o la primavera en la vegetación. Igualmente, imágenes colectivas que aprecian las construcciones del ser humano que reflejan la calidad de la relación del ser humano con su entorno natural y constituyen un paisaje.

Precisamente ese componente -el de la percepción- puesto que no existe paisaje sin observador permite explicar que si bien cada paisaje es resultado de una percepción específica, también puede ser el resultado de una percepción colectiva; la de todas las personas que perciben, comprenden y asumen el paisaje -aunque de formas diferentes- formando una percepción de conjunto que posibilita su gestión de manera colectiva.

Y es que las sociedades han estado permanentemente transformando los paisajes naturales en paisajes culturales y no solamente por una conformación de una específica materialidad sino especialmente por los valores, sentimientos y emociones que plasman en ellos. Consecuentemente, estos paisajes están llenos de significados y símbolos que expresan las ideas, las aspiraciones y los pensamientos de las personas; es decir un paisaje no es solamente una realidad física.

Consecuentemente, es evidente que el interés por el paisaje trasciende a amplios campos. De hecho, se lo percibe como un elemento esencial en la configuración de toda ciudad y como pieza para la calidad de vida en las urbes. Por tanto, es un elemento central en los ejercicios de planificación y ordenación del territorio, así como en el diseño de políticas sectoriales municipales orientadas a los campos social, cultural y económico.

El paisaje es considerando como una variable ambiental, ello requiere que previo a cualquier ejercicio de ordenamiento territorial se estudie y valore su importancia. Los estudios paisajísticos aplicados a la planificación territorial tienen especial utilidad en al menos cinco aspectos: 1. Preservación de la naturaleza, evitando su degradación a corto o largo plazo; 2. Planificación de áreas de ocio; 3. adecuando áreas urbanas e industriales; 4. Acciones dirigidas a la conservación mejora y restauración de los paisajes; 5. Acciones orientadas a mejorar la calidad de vida.

En todo caso, la forma en qué se interviene y se apropia el paisaje está condicionada por la manera en que una sociedad en particular valora la naturaleza lo que se refleja en la relación que tienen los distintos actores sociales con el medio ambiente. Así, en la medida que el nivel cultural es mayor, la naturaleza cobra mayor importancia en la cultura; de esta forma si queremos analizar la calidad ambiental del paisaje en el marco de la sostenibilidad, hay que considerar que la valoración cultural de una comunidad que interactúa con el ambiente determinará la dinámica particular de su desarrollo visual y espacial y en consecuencia determinará la calidad ambiental de su entorno.

Existen tres corrientes en la planificación de la sostenibilidad urbana del paisaje según afirma Adriana Gómez Alzate, investigadora de la Universidad de Caldas, 1. Los planes que integran la planificación del paisaje

considerando los componentes visuales implícitos; 2). La segunda vertiente se refiere a aquellos orientados a construir ciudades sostenibles y que, por ello integrar todos los aspectos en su planificación; y 3) tercero, los planes que se basan en la ecología urbana como visión sistémica de la vida y del metabolismo de las ciudades (Gómez Alzate A., 2012).

Derecho al Paisaje y Bienes Comunes

Al referirse al Derecho al Paisaje se habla de sus características culturales, sociales y políticas que promueven valores asociados a la identidad y a la memoria colectiva. El Derecho al paisaje está asociado al Bien Común *-bonun commune-* y se refiere en general al bien (estar) de todos los miembros de una comunidad y también al interés público, en contraposición al bien privado e interés particular. Aristóteles los consideraba fundamentales; sostenía que “el fin de la ciudad es el vivir bien” ...hay que suponer, en consecuencia, que la comunidad política tiene por objeto las buenas acciones y no sólo la vida en común”. (Argandoña, 2011:2).

Por su parte, Tomás de Aquino refiriéndose a los bienes comunes afirmaba que “su fin no es otro que el desarrollo del mismo ser humano en cuanto tal” y el filósofo francés Paul Ricoeur “vida buena con y para los otros, pero en medio de instituciones justas”. “Bien común -en latín *bonun commune-* se refiere en general al bien (estar) de todos los miembros de una comunidad y también al interés público, en contraposición al bien privado e interés particular. También puede definirse como el fin general o como los objetivos y valores en común para cuya realización las personas se unen en una comunidad (Schultze, Rainer-Olaf, 2014: 157).

En la modernidad se desechó el concepto de Bien Común como categoría de análisis y actualmente ha reaparecido modesta, aunque constantemente como elemento analítico

en las Ciencias Sociales: tanto en la doctrina social de la iglesia como en la filosofía liberal, la comunitaria y otras corrientes filosóficas.

En la doctrina social de la Iglesia Católica se entiende bien común como “*el conjunto de aquellas condiciones de vida social que permiten ya sea en la colectividad como así también a sus miembros, alcanzar la propia perfección más plena y rápidamente*” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005).

El Papa Francisco hace referencia al Bien Común con relación al cuidado de la casa común y lo plantea como un principio ético para garantizar la paz social, la estabilidad política y la preservación del medio ambiente “*el bien común presupone el respeto de la persona humana en cuanto tal, con derechos fundamentales e inalienables, ordenado a su desarrollo integral*” (Encíclica Laudato SI).

Una definición sintética de Bien Común apuntaría a decir que es un elemento de uso compartido por un número significativo de personas sobre el cual se ejerce una gestión parcial o total realizada por una Comunidad de usuarios legítimos por el carácter común y público de ese bien.

Como ejemplo de bienes comunes podríamos mencionar los recursos naturales, los culturales, educativos e inmateriales. Los bosques, el agua, la biodiversidad, la disponibilidad de servicios de salud, de educación, la información, la tecnología, el Internet, la literatura y la música entre otros. Muchos de los ejemplos citados están vinculados a espacios geográficos lo cual explica que los Bienes comunes estén siendo analizados desde distintas perspectivas como la ecológica, la social y la cultura (Movimiento mundial por los bosques tropicales).

Desde el punto de vista de algunos investigadores, el paisaje es un Bien Común debido a sus particularidades: percepción, Identidad, Constructo Humano y su carácter de

insustituible (Checa, Martin 2018). En relación con la percepción, Checa afirma que, aunque el paisaje es el resultado de una percepción específica de un observador, puede ser común para muchos observadores que, aunque lo perciban de formas distintas al ser sumadas lo convierten en conjunto que puede ser administrado por un colectivo.

En cuanto a la Identidad, el mismo autor sostiene que puesto que el paisaje puede ser observado por muchos, sin excluir a nadie- es un elemento que reafirma el carácter comunal, que recoge y fortalece la identidad de una comunidad, afianzando el sentido de pertenencia a un territorio que sienten como propio que incluso puede ser convertido en patrimonio. Lo ejemplifica con los paisajes cafeteros de Colombia o aquellos de viñedos en Cataluña o en Francia o los sembradíos de maguey para el Tequila en México.

La característica de constructo humano según Checa surge del hecho de que los seres humanos seamos capaces de vincular lo que percibimos con lo que se ha construido; determinando la calidad de la relación de los seres humanos con el medio natural lo que se refleja en el paisaje. Este paisaje puede ser gestionado a través de ejercicios de planificación y de ordenamiento territorial, así como de apropiación organizada y sostenible.

Consecuentemente, el paisaje es un constructor de esa conciencia de convivencia con y en la naturaleza. Y por su condición de bien común, se constituye en un elemento de disuasión frente a los ataques del sistema económico de mercado que impulsa la desvinculación del ser humano con la naturaleza, lo que es negativo ya que esta es esencial para la supervivencia del planeta (Checa, Martin 2018).

A pesar de que Bien común es un concepto que es muy polémico, es clara su distinción con los bienes privados que están bajo la lógica del mercado y el principio de exclusión.

Desde hace ya varias décadas se utiliza para el análisis de conflictos socio ambientales; así como argumento para propuestas jurídicas de gobernanza, además de encarnar una alternativa al modelo económico-político de mercado que produce desigualdad y deterioro ambiental.

En síntesis, cuando se habla de Derecho al Paisaje se habla de sus características culturales, sociales y políticas que promueve valores asociados a la identidad y a la memoria colectiva. Muchos estudiosos otorgan un papel significativo al paisaje afirmando que ofrece bienestar y favorece mejores condiciones de salud; entendida, ésta según la definición de la Organización Mundial de la salud (OMS) como “un estado de completo bienestar físico mental y social y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. Es decir, desde una perspectiva bio psico social el paisaje favorece la salud.

De hecho, uno de los recursos más socorridos para paliar los efectos de la agitada vida urbana es la construcción de zonas verdes y jardines, introduciendo paisaje natural en las áreas urbanas para favorecer el disfrute y la relajación. Algunos investigadores afirman que la preferencia por la naturaleza es innata y que beneficia con tan solo observarla. Este vínculo -llamado biofilia- se ancla en los nexos emocionales formados durante los miles de años de evolución en conexión con la naturaleza.

Buen vivir, Derecho a la Ciudad y paisaje

Las ciudades tienen una relación íntima con el medio ambiente donde se localizan y se expanden. Aunque los atractivos naturales son considerados muy valiosos, particularmente para las actividades turísticas, muchas veces son afectados por el crecimiento urbano desordenado y agresivo con la naturaleza y con los seres humanos, evidenciando que las motivaciones reales de determinadas formas de expansión urbana son objetivos económicos privados y no son objetivos comunitarios.

En 1968 Henri Lefebvre instauró el concepto Derecho a La Ciudad proponiendo la posibilidad de construir una ciudad donde se viva dignamente, los ciudadanos se reconozcan como parte de ella y se posibilite la distribución equitativa de recursos materiales (ingresos, salud, educación, cultura, vivienda, etc.), y se ejerza la ciudadanía plenamente (participación, acceso a la información, etc., derecho de expresión, etc.). Todo ello bajo la premisa de que ciudad es el resultado de un proceso cultural, colectivo y, consecuentemente, político (Lefebvre, Henri, 2023).

Según ONU Hábitat (2020), el Derecho a la Ciudad “es el derecho de todos los habitantes a habitar, utilizar, ocupar, producir, transformar, gobernar y disfrutar ciudades pueblos y asentamientos urbanos justos, inclusivos, seguros, sostenibles y democráticos definidos como bienes comunes para una vida digna”.

En comunión con las ideas de Lefebvre grupos feministas destacan que “la consecución del buen vivir ... significa “lograr que las cosas sucedan para el bien de los más posibles: seres humanos y entorno ambiental; y se caracteriza por ser colectivo comunitario; este es definido como “un poder compartido holístico participativo y reconocido en la mutualidad por el bienestar conseguido para el grupo” (Rojas Salazar, M. 2017).

Borja (2013) afirma que la concepción del Derecho a la Ciudad debe necesariamente abarcar de forma integral todos sus componentes de otro modo los demás se desvalorizaría. En la misma líneas Corti (2015) sostiene que el Derecho a la Ciudad es indivisible y consecuentemente todos sus componentes tangibles e intangibles deben ser desarrollados bajo el mismo prisma.

Borja 2013) describió 21 derechos urbanos para contribuir a la comprensión del Derecho a la Ciudad; de ellos destacamos los que tienen un vínculo evidente con el Derecho al patrimonio. Derecho al lugar -derecho de las personas a vivir

donde tienen sus relaciones sociales, sus entornos significantes, donde están las raíces que le otorga sentido a su vida-; Derecho al espacio público y a la monumentalidad -puesto que son espacios lugares de encuentros sociales mecanismos de fortalecimiento de la ciudadanía, además de estructuradores de la ciudad-; Derecho a la belleza -belleza y calidad del espacio público y de equipamientos colectivos es justicia redistributiva, por ello los programas públicos de vivienda, infraestructura y servicios deben incorporar la dimensión estética, el buen diseño, como prueba de calidad urbana y de reconocimiento cívico, el derecho a la identidad colectiva y el derecho a la calidad del medioambiente. Derecho a la identidad colectiva -el espacio urbano debe facilitar la cohesión sociocultural de las comunidades.

Preservar el patrimonio arquitectónico y urbano es parte de la identidad de la ciudad y sus habitantes. La ciudad contiene la memoria colectiva, y el habitante tiene derecho a “reconocerse” en el lugar donde habita-; Derecho a la calidad del medioambiente – lo que incluye el uso de los recursos naturales y energéticos, el patrimonio histórico-cultural y la protección frente a las agresiones a la calidad del entorno (contaminaciones, congestiones, suciedad, fealdad).

Conclusión

Es fundamental impulsar la cultura –entendida como el conjunto de normas y valores presentes en una sociedad específica- y la defensa del patrimonio, como elementos fundamentales de la memoria, la identidad y la pertenencia. Así mismo es imprescindible mantener la defensa del Derecho al Paisaje y del Derecho a la Ciudad como herramientas fundamentales en las procesos y luchas para construir ciudades sostenibles, justas y equitativas.

Referencias Bibliográficas

- Argandona Antonio, El Bien Común, <https://media.iese.edu/research/pdfs/DI-0937.pdf>

- Borja Jordi (2000). Los nuevos derechos ciudadanos, disponible en <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/090915.pdf>
- Borja Jordi, 2013, *Revolución Urbana y derecho ciudadanos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Cabrera Arias, Magela (2014). "Patrimonio, ciudad y cultura". *Canto Rodado*, revista especializada en patrimonio, ISSN-e 1818-2917, N°9 (2014) disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5014903>
- Carrión Mena, Fernando (2013). «El patrimonio histórico y la centralidad urbana» Blanca Rebeca Ramírez Velázquez y Emilio Pradilla Cobos México D.F. Teorías sobre la ciudad en América Latina Vol. 2 Disponible en: http://works.bepress.com/fernando_carrion/617/ https://works.bepress.com/fernando_carrion/617/
- Carta encíclica LAUDATO SI, Sobre el cuidado de la casa común <https://www.aciprensa.com/Docum/documento.php?id=552>
- Corti, Marcelo (2015) La ciudad Posible: guía para la actuación urbana / Marcelo Corti- 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Café de las Ciudades.
- Checa-Artasu, Martin 2018. El Paisaje como bien común y como un derecho- algunas reflexiones, <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1251.pdf>
- De Carli, Georgina, 2018, El Patrimonio Su definición, gestión y uso social, https://www.academia.edu/44227150/El_Patrimonio-su_definici%C3%B3n_y_uso_social
- Encíclica Laudato SI (2015). Disponible en <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-la-encicla-laudato-si-del-papa-francisco-en-pdf-y-version-web-64718>
- Jackson, John Brinckeford, 1986, *Discovering the vernacular landscape*, Yale University Press.
- Lasso Marixa, La importancia de la memoria, La Estrella de Panamá, 13/03/2022, pág. 2A.
- Llazamares, Julio, 06/09/2009) El País, El Español y el paisaje https://elpais.com/diario/2009/08/09/opinion/1249768805_850215.html
- Lefebvre, Henri. «El derecho a la ciudad». Traducido por Ion Martínez Lorea, Alianza Editorial, 2023.
- Lince Carlos, Blog Paisajeo, El concepto Paisaje, <https://www.paisajeo.org/post/2017/05/28/el-concepto-paisaje>
- Gómez Alzate A.2012, Criterios metodológicos para el análisis de la Calidad visual del paisaje urbano, <https://es.scribd.com/document/361233852/GOMEZ-Adriana-Criterios-Metodologicos-Para-El-Analisis-de-La-Calidad-Visual-Del-Paisaje-Urbano>
- {sfpgoMaderuelo, Javier. El paisaje génesis de un concepto. Los nombres de lugar. Adaba editores, 2005, pg. 17, <https://revistascientificas.us.es/index.php/ppa/article/view/10890/9683>
- Movimiento mundial por los bosques tropicales, <https://www.wrm.org.uy/es/articulos-del-boletin/el-derecho-a-los-bienes-comunes#:~:text=Los-%20ejemplos%20m%C3%A1s%20conocido-s%20de-%20%28bie-nes%29%-20comun-s%20se,-Los%20derechos%20humanos-%2C%20en%20su%20condici%C3%B3n%20de%20>
- Observatorio de la Sostenibilidad de España, Patrimonio natural, cultural y Paisajístico claves para la sostenibilidad territorial-, <https://www.nasuvinsa.es/eu/node/1347>
- ONU-Hábitat, marzo 2020, Componentes del Derecho a la Ciudad, <https://onuhabitat.org.mx/index.php/componentes-del-derecho-a-la-ciudad>
- Picornell, M., 2009 La función del paisaje como activo social y su uso como factor de producción, https://congresoage.unizar.es/eBook/trabajos/124_-Picornell-%20Cladera.pdf
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2005). Disponible en, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_-200-60526_compendio-dott-soc_sp.html
- Real Academia Española , <https://dle.rae.es/paisaje?m=form>

- Rivera Blanco, paisaje y patrimonio, https://www.academia.edu/10794242/Paisaje_y_patrimonio
- Rojas Salazar, Marilú, 2017, Teología feminista decolonial en Abya Yala XXXVII Congreso “Mujeres y Religión, <http://www.redescristianas.net/teologia-feminista-decolonial-en-abya-yaladra-marilu-rojas-salazar/>
- Sainz Gutiérrez V., Javier Maderuelo: El Paisaje. Génesis De Un Concepto, <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/93808/Sainz%20Gutierrez%20-%20resena.pdf?sequence=1>
- Schultze, Rainer-Olaf, 2014, El Bien común, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3710/13.pdf>
- UNESCO, 2003, Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2003, disponible en https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000-132540_spa

UNA MIRADA A LAS POLÍTICAS DE IGUALDAD PARA LAS MUJERES EN LAS UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE PANAMÁ

Nicolasa Terreros Barrios*

Resumen El artículo realiza una revisión del avance de las políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres en las universidades públicas de Panamá, identificando las prácticas que se desarrollan de manera general y específicas desde cada una de las funciones que cumplen estas instituciones de educación superior (a docencia, investigación, extensión y gestión administrativa). Se aspira conocer los principales obstáculos que pueden estar entorpeciendo el avance hacia la definición y puesta en práctica de las políticas institucionales que promuevan la igualdad de las oportunidades de género, así como encontrar líneas de acción que marquen una ruta de actuación a seguir.

Palabras clave políticas de igualdad, mujeres, universidades, equidad, educación superior

Socióloga, doctoranda en Humanidades y Ciencias Sociales, docente de la Universidad Especializada de las Américas.

Introducción

Reflexionar sobre las prácticas universitarias para la promoción de la igualdad de oportunidades para las mujeres permite hacer un balance sobre lo actuado y lo que queda por hacer. Esto tiene que ver con las normativas, los marcos jurídicos, la planificación estratégica institucional y las acciones orientadas a la sensibilización, formación, investigación, extensión y gestión en cada una de las instituciones de educación superior.

La existencia de políticas de igualdad de género en las universidades es sustancial para garantizar sociedades más justas y equitativas. Se trata de acciones para “enfrentar injusticias y mejorar la situación de las mujeres en distintas áreas de desarrollo, de manera de hacer posible su autonomía y la garantía de sus derechos humanos en contextos de plena igualdad” (Benavente R, María Cristina., 2014)

Este artículo tiene como objetivo identificar los elementos centrales que podrían definir el estado actual, los avances y nudos que experimentan las universidades públicas en Panamá en cuanto a la definición de políticas que promuevan oportunidades a las mujeres en los diferentes ámbitos de la vida universitaria.

En primer lugar, se hace un abordaje teórico y conceptual que permite delimitar elementos centrales que orientan la perspectiva desde la cual se propone hacer una revisión de dichas políticas. En segundo se señalan algunos referentes que sirven de marco general para comprender y ubicar desde dónde podría definirse una propuesta de políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres en las universidades.

En tercer lugar, se presentan los resultados más relevantes de una encuesta aplicada para conocer lo que están haciendo las universidades, en qué ámbitos se está incidiendo, cuáles son los principales obstáculos que se enfrentan y hacia dónde deberían encauzar las políticas

Las políticas de igualdad en el contexto de las universidades: significado e importancia

Las universidades se constituyen en uno de los espacios de mayor prestigio en la sociedad hasta hoy, dada su propia naturaleza y la función que cumplen como centros generadores y difusores de conocimiento científico; característica que encierra al mismo tiempo una de las principales barreras para abordar temas relacionados con la agenda de género, ya que “la universidad ha sido y sigue siendo una institución dominada tanto administrativamente como políticamente por un orden patriarcal” (Astiz, 2021).

Por tanto, la igualdad de oportunidades para las mujeres en las universidades sigue siendo un objetivo fundamental en la búsqueda de condiciones más justas e inclusivas. Esto debido a que es un fenómeno que no solo está presente en las universidades, sino en todo tipo de organizaciones y en la sociedad en general. De allí que para la “implementación y la construcción de oportunidades igualitarias para mujeres y hombres en las organizaciones, es necesario lograr la incorporación real del significado de la perspectiva de género, que implica la toma de conciencia de los sesgos y estereotipos que pueden afectar la inclusión efectiva de las mujeres en diferentes niveles jerárquicos en las empresas e instituciones” (Orcasita, 2022).

Una política de igualdad de género es un conjunto de acciones adoptadas por las instituciones de educación superior para promover la igualdad de oportunidades y el acceso justo a la educación superior para todos los grupos que conforman la comunidad universitaria (docentes-investigadores, estudiantes y administrativos)

Estas políticas deben ser diseñadas para prevenir la discriminación y garantizar la equidad en todos los aspectos de la vida universitaria, incluidas las admisiones, la contratación y la promoción de profesores y personal, la igualdad salarial, la prevención y atención al acoso, violencia de género y la promoción de una cultura institucional

inclusiva. (EIGE, 2021). A partir de esta concepción se despeja uno de los aspectos más relevante cuando se hace referencia a políticas de género en las universidades, y que se convierten en una de las barreras por superar, pues se trata de crear una cultura institucional construida sobre la base de la equidad, denotando con ello que es un bien que beneficia a la institución; y no a ningún grupo en particular, como suele señalarse para descalificarlas.

Estas políticas se basan en los principios básicos de los derechos humanos, la igualdad de género, la diversidad y la inclusión y tienen como objetivo abordar las barreras y los desafíos que enfrentan los grupos subrepresentados en la educación superior y promover la participación plena e igualitaria para todos (EIGE, 2021). Se trata de un asunto de derechos y concierne a las universidades atender en el marco de las normativas y reglamentaciones internas, y más allá de la mera norma, en correspondencia con el rol que las universidades juegan en la sociedad. Con ello se podría superar una situación que se experimenta en las universidades debido a que “los temas de desigualdad de género y de discriminación en la educación superior son incómodos y difíciles de abordar” (Astiz, 2021).

En el contexto latinoamericano se insta a las universidades a impulsar procesos de transformación social en América Latina, destacando que pueden llevar a cabo diversas acciones, entre las cuales resaltan la “incorporación de enfoques interculturales y de género en la enseñanza e investigación para abordar la diversidad y la equidad” (Mato, 2008). Se entiende con ello que es necesario que las universidades impulsen políticas de inclusión y de igualdad de oportunidades como una tarea esencial. La UNESCO (2019) ha hecho un llamado a “velar porque todos los Estados miembros asuman y cumplan sus compromisos jurídicos relativos a la igualdad de género en la educación, en particular la Convención relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza (1960) y la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1979).

La importancia de promover políticas de igualdad para las mujeres en las universidades

Existe consenso en diversos organismos internacionales y nacionales en que las políticas de igualdad para las mujeres es un asunto de justicia y derechos humanos. Al promoverlas en las universidades, se cumplen con dos imperativos importantes: la equidad y justicia social.

Las políticas de igualdad buscan eliminar las desigualdades y la discriminación de género en el ámbito académico, garantizando que las mujeres tengan las mismas oportunidades y derechos que los hombres, lo que contribuiría a una sociedad más justa y equitativa; en segundo lugar la mejora de la calidad educativa ya que al promover la igualdad de género se fomenta la participación plena de las mujeres en la generación de conocimiento y en la toma de decisiones” (UNESCO, 2019).

Por otro lado, promover este tipo acciones se contribuye al desarrollo sostenible al fortalecer la participación de las mujeres en la ciencia, la tecnología y otros campos, específicamente descritos en el Objetivo de Desarrollo Sostenible (ODS) 5 que invita a los Estados a poner todos sus esfuerzos en lograr las metas acordadas para tal fin.

Enfoques para la definición de las políticas de igualdad en las universidades

Es necesario disponer de un marco conceptual que permita adoptar una postura que oriente la definición y abordaje de las políticas de igualdad para las mujeres en las universidades. Al respecto existen diversas corrientes y enfoques que ayudan a una mejor comprensión de las desigualdades de género y proporcionan los fundamentos para la implementación de las políticas y prácticas universitarias.

Uno de ellos es el feminismo “destaca la importancia de reconocer y cuestionar las estructuras patriarcales y los roles de género tradicionales que limitan el acceso y la participación de las mujeres en la educación superior (Hooks, 2000).

Otro es la teoría de la interseccionalidad que señala la necesidad de considerar las múltiples dimensiones identidad, como género, raza, clase social, orientación sexual, entre otras, y cómo se entrecruzan para producir experiencias de discriminación y desigualdad”. (Ezpeleta, 2020), Con ello se plantea que las políticas de igualdad en las universidades deben abordar las intersecciones más marcadas que estarían dando lugar a procesos discriminatorios y, por lo tanto, promover una inclusión verdaderamente equitativa.

La teoría de la brecha de género pone de relieve las diferencias sistemáticas y persistentes en las oportunidades y los resultados entre hombres y mujeres en el ámbito académico. Sostiene con ello que las políticas de igualdad buscan cerrar esta brecha, mediante el fomento de la participación de las mujeres en áreas subrepresentadas, la promoción de la equidad salarial y la erradicación de estereotipos de género en la educación (Pesce, 2019).

Estas tres corrientes promueven una visión integral con elementos claves que permiten el análisis, abordaje y definición de políticas de igualdad con perspectiva de género, con una mirada a las propias estructuras patriarcales, los sesgos que subyacen en los procesos de construcción de diferencias instauradas en las universidades y también poder identificar las dinámicas y dimensiones en que se manifiestan estas diferencias.

Criterios en la aplicación de las políticas de igualdad

La Red de Unidades de Igualdad de Género para la Excelencia Universitaria (RUIGEU), integrada por 47 universidades españolas, ha identificado algunos criterios mínimos que deben ser considerados para conocer qué tanto avanzan las universidades en materia de implementación de las políticas de igualdad para las mujeres, señalando los siguientes: la denominación que se le asigna a la unidad responsable de las políticas de igualdad de oportunidades en la universidad, la dependencia jerárquica de esta unidad dentro de la estructura orgánica de la universidad, la condición

contractual de la persona que dirige la unidad, el personal y el presupuesto que se asigna a dicha unidad. Estos elementos se convierten en puntos claves que de manera independiente requieren de sendos estudios. Sin embargo, sirven de marco para hacer un primer acercamiento a lo que ocurre en el contexto de las universidades en Panamá, aun cuando se ha realizado un esfuerzo muy elemental.

Rol de la autoridad que dirige la universidad

La autoridad que dirige una universidad desempeña un papel determinante en la implementación de políticas de igualdad para las mujeres. La autoridad puede influir en la igualdad de género en la universidad de varias maneras: estableciendo políticas y directrices claras que prohíban la discriminación de género y promuevan la igualdad de oportunidades; asignando recursos adecuados para respaldar la implementación de programas y proyectos destinados a promover la igualdad de género; estos como los más sustanciales y que se convierten en la mayoría de los casos en barreras difíciles de superar. En este sentido, se plantea la necesidad de que más mujeres logren alcanzar puestos de toma de decisiones, como es el caso de la rectoría. Para el caso de las universidades públicas en Panamá, solo tres (3) mujeres han logrado ocupar este cargo, llamando la atención el caso de la universidad más antigua con 88 años en la que ninguna mujer ha logrado alcanzarlo.

Políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres en las universidades públicas en Panamá

Se aplicó una encuesta dirigida a conocer el estado actual de las políticas universitarias que se ponen en práctica o impulsan a favor de la igualdad de oportunidades para las mujeres en las universidades públicas en Panamá, participaron 28 personas a las que se dirigió la consulta (85% mujeres y 14.3% varones). En cuanto a la universidad en la que trabajan, el 39.3% lo hacen en la Universidad de Panamá (UP), 39.3% en la Universidad Especializada de las Américas (UDELAS), 14.3% en la Universidad Tecnológica de Panamá

(UTP) y el 7.1% en la Universidad Autónoma de Chiriquí. No hubo participación de la Universidad Marítima de Panamá. La mayoría de las personas (82%) pertenecen al estamento docente, seguido del estamento administrativo con un 10.7% y un 7% del estamento estudiantil. En cuanto a las funciones que desempeñan en sus universidades, el 78.6% se dedica a la docencia, el 10.7% forman parte del ámbito de gobierno; 21.4% realizan funciones de extensión universitaria, 10.7% de investigación y 7.1% desempeñan tareas directamente en centros e institutos de la mujer o asuntos de género.

Para conocer cuál es la realidad que experimentan las universidades públicas en Panamá, con relación a la puesta en práctica de políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres, se consultó al grupo de participantes en la encuesta, acerca de las acciones que han puesto en práctica en sus universidades basadas en funciones primordiales que cumplen (docencia, investigación, extensión y gestión administrativa); los principales obstáculos que podrían estar impidiendo avanzar en esta materia, y las acciones prioritarias que consideran serían necesarias impulsar para avanzar en el cumplimiento de dichas políticas.

Mecanismos institucionales que atienden las políticas de igualdad de oportunidades

Al consultar si actualmente la universidad donde trabaja cuenta con un mecanismo institucional para atender el tema de la mujer o tema de género, el 57% respondió afirmativamente indicando que existe y lo reconocen, en tanto el 42.9% indicó que no. De las cinco (5) Universidades públicas en Panamá, en tres (3) de ellas existe un mecanismo institucional que se dedica a atender el tema, son los casos de la Universidad de Panamá que cuenta con el Instituto de la Mujer creado en 1995, la UNACHI que creó un Instituto de Investigación y Capacitación Integral para la Mujer y la Familia en 1998 y la UDELAS que posee una Comisión de Género creada en 2014. La UTP y la UMIP no cuentan actualmente con una instancia que atienda esta temática, siendo señalada por las personas que

participaron en el caso de la UTP como una tarea pendiente y, que, por la naturaleza de esta universidad, no se ve como un tema de pertinencia.

Acciones que están poniendo en práctica en las universidades

Basados en las funciones que realiza toda universidad y, añadiendo la gestión administrativa, se intenta determinar las áreas donde se concentran las acciones relacionadas con las políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres. El 57.1% se concentran en la extensión universitaria; 53.6% en la docencia, 35.7% en la función de investigación. Las acciones impulsadas desde la función de gestión administrativa representan el 21.4% de las iniciativas.

Con ello podría hacerse un primer acercamiento a la realidad que experimentan las políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres, considerando que en la cultura institucional de las universidades existe una especie de jerarquización de las funciones, y el orden de importancia preestablecido indica que es: docencia, investigación y extensión. Ahora bien, la gestión administrativa que es considerada una función auxiliar y de soporte a las tres funciones sustantivas, juega un papel importante en la definición de las políticas institucionales en general y en la mayoría de los casos es determinante; ellas incluyen el tema de los salarios, la asignación de recursos y la distribución geográfica del personal, y esta última variable es un factor de discriminación de género que debe atenderse. Por otro lado, la extensión universitaria es considerada generalmente como poco relevante y con casi poco nivel de prestancia en las universidades, por tanto, resulta interesante que el mayor número de acciones para promover la igualdad de oportunidades para las mujeres en las universidades, son precisamente las relacionadas con esta función.

Acciones que han puesto en práctica en el área de la docencia

Las acciones que han puesto en práctica las universidades en el área de docencia se corresponden en primer lugar a

programas de especialización de postgrado en la modalidad de maestrías en temas de género (42.9%), acciones relativas a investigación educativa (39.3%) y acciones de educación extracurricular (35.7%). También se han señalado la existencia de cursos de especialización y programas de postgrados. Un asunto que ha sido considerado como parte de las políticas que tendrían un mayor impacto en las universidades es la incorporación del enfoque de género en la curricula, lo que ha sido mencionado como una de las acciones que se están promoviendo, aunque en menor medida.

Acciones que han puesto en práctica en el área de investigación

De acuerdo con los resultados obtenidos, las acciones más relevantes en el campo de la investigación se concentran en los estudios realizados sobre temas de las mujeres (50%) y las agendas establecidas en las universidades en investigaciones de género (42.9%). Podría decirse que se ha podido incursionar más en impulsar investigaciones, independientemente de que este tema no haya sido incorporado de manera significativa en las líneas de investigación de las universidades.

Acciones que han puesto en práctica en el área de extensión

Los congresos, foros y jornadas (64.3%) destacan como las acciones más relevantes que se han puesto en práctica en las universidades para impulsar las políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres; en segundo lugar, los cursos, seminarios y talleres (57.1%) sobre temas relacionados con la agendad de género; y las campañas de sensibilización sobre violencia contra las mujeres (53.6%). Si se considera que el área de extensión universitaria ha sido señalada como aquella en la que se concentran mayoritariamente las acciones relacionadas con las políticas de igualdad para las mujeres, serían entonces este tipo de acciones y que en el ámbito universitario tienen un significado y ocupan un lugar

en la institución y en el imaginario de la comunidad universitaria.

Acciones que han puesto en práctica en el área de gestión administrativa

En el área de gestión administrativa resaltan acciones relacionadas con la creación de unidades especializadas para promover las políticas de género (28.6%), la incorporación del enfoque de género en los planes estratégicos universitarios (25%), políticas de igualdad salarial y oportunidades de ascenso (21.4%) y la aprobación de políticas institucionales de equidad y/o igualdad de género (21.4%). Se destaca también la aprobación de normas y protocolos para atender temas específicos que seguramente están vinculados con la designación de las unidades y enlaces. No obstante, los temas nodales como dotación de presupuesto y nombramiento de personal para atender directamente el tema son señalados como asuntos pendientes.

Principales obstáculos que impiden el avance en la promoción de políticas de igualdad

La cultura institucional patriarcal (53%) continua siendo el principal obstáculo para el avance de las políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres en las universidades en Panamá; en segundo lugar la ausencia de políticas institucionales sobre igualdad de género (50%) que sirvan de marco de referencia para las iniciativas que se impulsan, por ejemplo desde las instancias académicas; y en tercer lugar se señalan las acciones de sensibilización de género y la falta de un mecanismo específico para atender el tema, ambas con 35.7%.

Obstáculos que impiden el avance en la promoción de políticas de igualdad en las universidades

Acciones prioritarias para avanza en la igualdad de oportunidades para las mujeres

La creación y/o fortalecimiento de los mecanismos de género en las universidades y crear y/o actualizar la política

universitaria de igualdad de género con 60.7%, destacan como las acciones que deben ser prioritarias para el avance de las mujeres en las universidades; seguidas de acciones como la creación de redes de apoyo y la gestión de iniciativas de cooperación nacional e internacional con 57.7% de las respuestas; la realización de diagnósticos con enfoque de género para conocer la situación, posición y condición de las mujeres universitarias, y conocer las demandas de capacitación en género, resaltan también como acciones que pueden contribuir con las políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres, según la referida encuesta.

Conclusión

Las políticas de igualdad de género en las universidades son fundamentales para la construcción de sociedades con justicia social, así como elemento indispensable para cumplir con los Objetivos de desarrollo sostenible. En el caso de Panamá, de las cinco (5) universidades públicas, tres cuentan con un mecanismo institucional para atender las políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres y en dos de ellas adoptan la figura de Instituto y una la figura de Comisión. Esto es indicativo del nivel jerárquico que ocupan dentro de las universidades y el significado que se le otorga al tratamiento de los asuntos de las mujeres. Esto plantea un primer dilema: la denominación del mecanismo puede facilitar, pero también convertirse en una barrera para el abordaje y acogida del tema en el ámbito universitario, pues al momento de generar dudas puede desembocar en un rechazo.

En las cuatro universidades que participaron de la consulta, se llevan a cabo acciones que responden a las principales funciones que cumplen estas instituciones, siendo las acciones en el área de extensión universitaria las que mayormente se realizan acciones con enfoque de género.

Conviene señalar que las acciones se inscriben en actividades que, comúnmente, no son consideradas “académicas”. Esto sugiere cierto nivel de marginalidad dentro de la institución, visto desde una perspectiva institucional

que hace una demarcación importante entre lo formal y lo no formal. Esto puede ser una limitante cuando se trata de institucionalizar las políticas de igualdad de oportunidades para las mujeres, especialmente cuando se aspira incidir en las curriculas, docencia y en líneas de investigación.

La cultura patriarcal al parecer sigue arraigada en las universidades públicas y se convierte en el principal obstáculo para avanzar en la igualdad de oportunidades para las mujeres, en los diferentes campos. Esto indica la importancia de acelerar la marcha hacia la definición y aprobación de políticas institucionales que permitan la creación de espacios y escenarios que permitan avanzar.

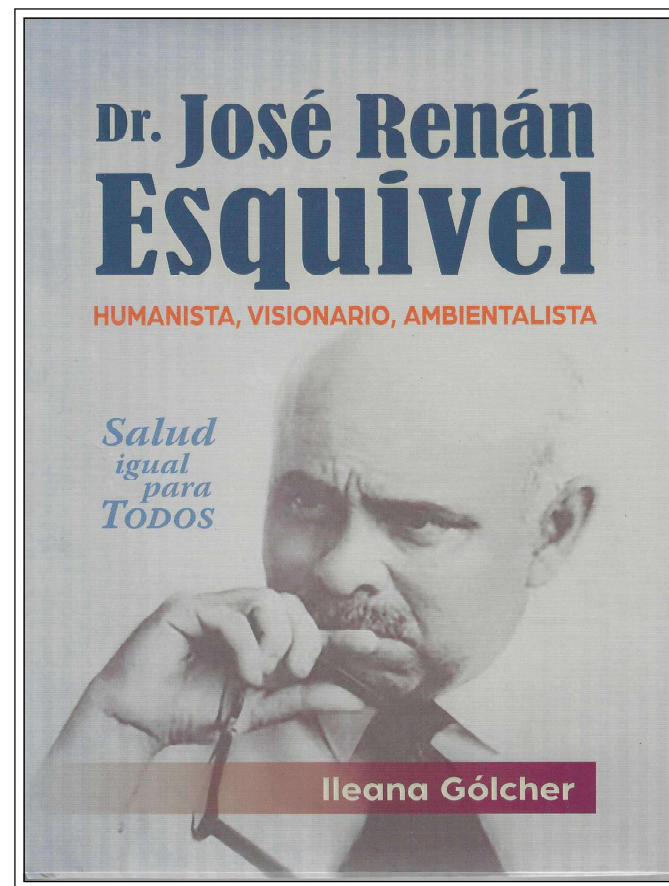
Hay un importante avance en la creación de programas de formación a nivel de maestrías, posgrados y cursos de especialización en temas de género, lo que debe fortalecerse y replicarse en otras universidades para lograr una mayor incidencia en este campo. Ha sido la Universidad de Panamá que hasta ahora ha logrado los mayores avances y aportes en cuanto a este tipo de ofertas.

En futuras investigaciones habría que incluir las universidades privadas del país, pues en ellas deberían realizar las tres funciones básicas de todo centro de educación superior. La interrogante que se generan: ¿Existen políticas de igualdad de género en estas instituciones? En caso de ser afirmativo, ¿Cuáles son las acciones que se implementan? y ¿Cuáles son sus logros?

Referencias bibliográficas

- Astiz, M. F. (2021). Política de género en la educación superior latinoamericana. Los desafíos que enfrentan las profesoras. *Middle Atlantic Review of Latin American Studies*, (5)1.
- Benavente R, María Cristina. (2014). Políticas públicas para la igualdad de género. Un aporte a la autonomía de las mujeres. *CEPAL*.
- EIGE. (2021). *Plan de Igualdad de Género*. Instituto Europeo de Igualdad .
- Ezpeleta, C. (2020). La interseccionalidad como herramienta analítica y su recepción en el ámbito de los feminismos jurídicos.

- Costa Wegsman, Malena y Lerussi, Romina (comps.), *Feminismos jurídicos. Interpelaciones y debates*, . Siglo del Hombre Edit.
- Género, I. E. (s.f.).
 - Hooks, B. (2000). *Feminist theory: From margin to center*. Pluto Press.
 - Mato, D. (2008). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*. Caracas: IESALC, UNESCO.
 - Nash, R. (1990). Bourdieu on Education and Social and Cultural Reproduction. *British Journal of Sociology of Education*, ,DOI: 10.1080/0142569900110405, 11:4, 431-447.
 - ONU MUJERES. (2020). *Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Washignton: Naciones Unidas.
 - Orcasita, L. T.-S. (2022). Avances en las prácticas de igualdad de género en organizaciones de América Latina. Revisión de literatura. *Cuadernos de Administración*, 35-1.
 - Pesce, A. &. (2019). Los efectos del sexismo, los estereotipos implícitos y el lenguaje inclusivo en la brecha de género. *Anuario de Investigaciones*,, 26, 147-153.
 - UNESCO. (2018). III Conferencia Regional de Educación Superior- UNESCO. (2019). *Igualdad de género y educación. Del acceso al empoderamiento*. Paris.



ALEJANDRO CANALES
Y DIDIMO CASTILLO

CONTRA LA DESIGUALDAD

CONTRIBUCIONES PARA UN DISCURSO
DE EMANCIPACIÓN SOCIAL

LATIN AMERICAN PERSPECTIVES

Issue 251 • Volume 50 Number 4 • July 2023

www.latinamericanperspectives.com
http://lap.sagepub.com

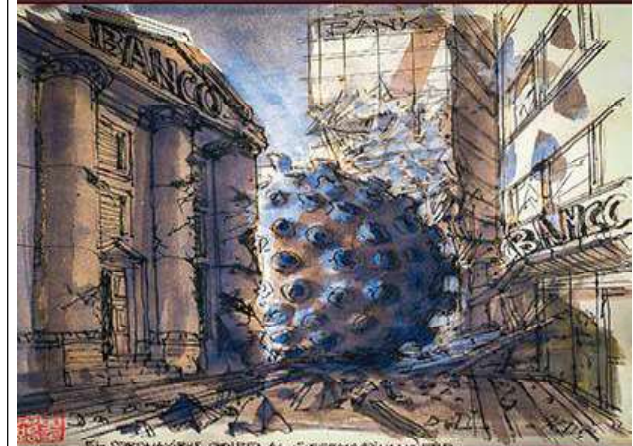


Photo © David Santos

COVID-19 Coronavirus: Pandemic Politics in Latin America

Editorial Introduction

Practical and Political

Book: Obstacles During the Pandemic in Brazil

Announcement of a

Opposing Violence against Women During

the Pandemic in Argentina and Chile

Debate

The Impact of Big COVID-19 Pandemic

on Women's Education

Lessons Learned and Open-Ended

Gendered Impacts of COVID-19 and

Unlabeled Strategies in Mexico

Country

Pandemic, Crisis of the Neoliberal

Model, and Digital Capitalism

Panama and the

The Geography of Telework in

Latin America

Case

The Peruvian State and COVID-19

Case, Politics, and Policies

The Bolivian Government and

the Pandemic

Religion and the

Social Protection and the Pandemic

Julio Pared et al.

Collective Shock Therapy in the Age

of COVID-19

C. Baez and R. Ríos

Self-Power with Climate Characteristics

in Latin America and the Caribbean

Country and the

Pandemic's Status of Emergency and Early

Transition for COVID-19 in Brazil

Panama

Representations of the COVID-19 Crisis

in Argentina

Gerardo et al.

Pandemic Politics in Brazil and Peru

Latin and Latin

The Political Economy of the Digital Sector

and COVID-19 in Uruguay Interview

Book Review

Declaración ética

El Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), “Justo Arosemena” vela por la transmisión de conocimiento científico riguroso. Trata de garantizar que los artículos publicados en la revista *Tareas* cumplan con los criterios que establece la “Comisión de Ética” de la Universidad de Panamá (UP). Todas las partes implicadas en el proceso de edición, editor, autores, miembros del comité editorial y evaluadores, deberán conocer esos criterios.

Comité editorial

- Se hace responsable de la decisión de publicar o no los artículos recibidos que deberán ser examinados sin tener en cuenta la raza, el sexo, la orientación sexual, la religión, la ciudadanía y el origen étnico de los autores.
- Se compromete a publicar las aclaraciones y disculpas necesarias de lo que considere conveniente. También a no publicar artículos sin el consentimiento de los autores.
- Garantiza la efectividad del proceso de evaluación, así como la confiabilidad y asegura que toda la dinámica se realice bajo el absoluto anonimato.
- Se compromete a respetar la integridad de los artículos y no realizar cambios de contenido sin el consentimiento de los autores.
- Se compromete a no publicar artículos plagiados, así como establecer los mecanismos necesarios que garanticen la autoría de los ensayos.

Los autores

- Deben hacerse responsables del contenido del artículo.
- En caso de que un artículo publicado contenga un error, los autores deberán comprometerse a informar al editor para que se introduzcan las correcciones oportunas.
- Garantizar que los artículos son originales y que no infringen el derecho de autor. En caso de coautoría, El Comité editorial de *Tareas* se reserva el derecho

miento de las normas de estilo y de contenido indicadas en los criterios editoriales que establece la revista *Tareas*.

- Deben garantizar que el proceso de revisión ocurra en la mayor brevedad posible y garantizar la calidad de éste.
- No compartir información de los artículos sin el consentimiento de la revista y de los autores.

Instrucciones para los autores

Tareas recibe artículos siempre que éstos se ajusten a la política editorial y a las normas de presentación de originales y que sean inéditos. Se espera que sean de preferencia resultados o avances de investigación en cualquier área de las ciencias sociales. También se aceptan ensayos sobre temas históricos y contemporáneos que se apoyen sólidamente en bibliografía especializada, análisis de coyuntura nacional o internacional que partan de aproximados académicos y/o entrevistas de interés para el campo de las ciencias sociales.

Los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación que valorará la pertinencia temática, originalidad y calidad del texto. Si el resultado es positivo entrará en un proceso de arbitraje bajo el sistema de revisión por pares. Consiste en pasar cada artículo por el filtro de al menos dos revisores académicos y anónimos. En caso de discrepancia, se enviará a un tercer revisor, cuyo criterio definirá su publicación. Los resultados serán inapelables en todos los casos.

El Comité editorial de *Tareas* se reserva el derecho último de decidir sobre la publicación de los artículos, el número y la sección en que aparecerán, así como el derecho de hacer correcciones menores de estilo.

Se entiende que el autor cede sus derechos patrimoniales de los artículos que le sean publicados para que la revista pueda publicarlos en formatos físicos y/o electrónicos, incluido Internet.

Los artículos se deben enviar vía correo electrónico a la siguiente dirección: cela@salacela.net

Formato del documento

Los artículos deben estar escritos en formato Word, en letra *Bookman Old Style*, tamaño 10, interlineado sencillo, paginado, en papel tamaño carta. Las notas deben ir al final del artículo, antes de la bibliografía, en letra *Bookman Old Style*, tamaño 8 e interli-

neado sencillo. Deben iniciar con el número 1. El asterisco se usará para el título, si es necesaria alguna referencia, y para los datos del autor, que irán al pie de la primera página. La extensión máxima de los artículos es de 7.400 palabras o 47.000 caracteres con espacios, incluyendo las notas al pie y la bibliografía.

Las citas textuales que sobrepasen los tres renglones deben colocarse en formato de cita larga, letra tamaño 9, con un margen izquierdo de dos centímetros (media pulgada).

La bibliografía deberá presentarse en el siguiente orden: Apellido y nombre del autor, año de la publicación, nombre del artículo entre comillas, nombre de la revista o libro en cursiva, nombre de la editorial y ciudad de publicación. Todo separado por comas.

Las referencias bibliográficas se indicarán en el texto, al final del párrafo correspondiente, de la siguiente manera: entre paréntesis, con apellido del autor, año de la edición, y página/s citada/s si corresponde.

Se debe incluir un resumen de 90 palabras y aportar cinco palabras clave, en español e inglés.

Por ahora, *Tareas* no publica gráficas ni cuadros.

El autor deberá certificar que el artículo es original, inédito y no está siendo postulado para su publicación en ningún otro medio. Además, que cumple con los requisitos editoriales de la revista. Se incluye carta modelo.

Fecha

Comité editorial de la revista *Tareas*:

Por este medio certifico que el artículo (nombre) enviado para su posible publicación, es original, inédito y no está siendo postulado para su publicación en ningún otro medio. Además, cumple con los requisitos editoriales de la revista.

Atentamente,

**Revista indizada en REDALYC y
LATINDEX**