

UNIVERSIDAD CENTROAMERICANA
"JOSÉ SIMEÓN CAÑAS"



SABIDURÍA INDÍGENA. PENSAMIENTO, CULTURA Y RELIGIÓN
EN UN MUNDO PLURAL. EL CASO DE LOS KUNAS DE PANAMÁ

TESIS PREPARADA PARA LA
FACULTAD DE POSTGRADOS

PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

POR

JEREMÍAS LEMUS LEMUS

OCTUBRE DE 2011
ANTIGUO CUSCATLÁN, EL SALVADOR, C.A.

Rector
Andreu Oliva De la Esperanza, S.J.

Secretaria General
Celina Pérez Rivera

Decana de la Facultad de Postgrados
Nelly Arely Chévez Reynosa

Director de Maestría en Filosofía Iberoamericana
Sajid Alfredo Herrera Mena

Director de Tesis
Raúl Fornet-Betancourt

INTRODUCCIÓN

El tema desarrollado en este trabajo, corresponde a lo que me propuse como proyecto de trabajo de Tesis para la obtención del grado de Maestría en filosofía Iberoamericana, que titulé *Sabiduría indígena, pensamiento, cultura y religión en un mundo plural. El caso de los Kunas de Panamá*. La intención es la de acercarme al pensamiento desde las culturas indígenas, a los tratados religiosos, recopilar algunas de sus experiencias, desde un pueblo concreto, el pueblo guna. Quiero advertir que cuando escribo ‘guna’, lo hago como se ha convenido por parte de los expertos de la cultura guna y lingüistas colaboradores en este mismo año, en el marco de los aportes del proyecto Educación Bilingüe Intercultural (EBI). Por lo tanto desde que presenté mi proyecto a la facultad, hasta la fecha, han ocurrido algunos cambios en la lecto-escritura guna que es necesario ir asimilando, sin embargo, debo admitir que no manejo del todo los cambios acordados. Por ejemplo, debo seguir citando títulos de obras que recogen la palabra guna con la letra “k”.

Debo decir que para mí, el tema es de especial interés, no solo por la simpatía que me provoca la causa indígena sino, porque en nuestra América Latina, que llamamos mestiza, ladina o blanca, somos herederos de muchos elementos, contenidos en ideas, prácticas, creencias, ritos religiosos, costumbres, etc., que se entretajan en la experiencia de nuestra vida presente. Y, si nos detenemos a pensar en ello, o todavía más, para acercarnos con respeto a las fuentes, descubriremos la enorme riqueza que contienen, y quizá pudiéramos comprender el porqué de las cosas que hacemos por herencia, o comprender las acciones y actitudes de los hermanos indígenas, cuando asumen compromisos radicales y los ideales que defienden. No serán simples caprichos, algo estará en el sustrato que da

soporte a tales modos de proceder. Es sin duda la convicción de sus valores contenidos en su propia tradición, a la que intentan ser fieles.

El problema que se presenta en este caso es, cómo llevar esta experiencia de los pueblos indígenas, del día a día, de ambientes domésticos, comunitarios, rurales y de tradición oral, al espacio académico universitario y propiamente al campo de la filosofía. Y la opción se vislumbra a partir de la propuesta todavía nueva, de la Filosofía Intercultural, que propone y ofrece espacios de encuentro y diálogo, de silencio y escucha, de tolerancia y valoración de toda palabra surgida de la mente humana, que aun siendo diferente, pero que esté dispuesta a compartir sus riquezas y a dejarse enriquecer por otras fuentes de pensamiento. Como la interculturalidad no impone normas a las que haya que ajustarse con demasiada violencia, creo que este es el acceso que se abre al modo indígena de pensar y abordar los problemas de su historia, organización, cultura, religión y todo lo que tenga que ver con el desarrollo de su vida. A esta mesa de diálogo sí pueden llegar los abuelos aborígenes con el sombrero de su sabiduría y el bastón de su madurez a tomar asiento para dialogar con sus semejantes en busca de las mejores ideas y propuestas que faciliten o al menos hagan posible la vida y convivencia de de la humanidad.

Desde el diseño de la propuesta del proyecto, hasta la elaboración final, han pasado muchas cosas. Algunas vistas negativamente, han afectado directamente el desarrollo de este trabajo, pero vistas de modo positivo, han servido para que muchos elementos realmente novedosos y de mucho mérito hayan sido tomados en cuenta para desarrollar lo que ahora con humildad estoy presentando. Entre otros, un acontecimiento valioso ha sido el IX Congreso de Filosofía Intercultural de San José Costa Rica, en febrero de 2011, que me suministró claves de comprensión, oportunidad de intercambio de impresiones, y algunos criterios de reflexión crítica. La oportunidad misma durante este tiempo de desarrollo, de compartir interactuando e intercambiando ideas con otros colegas y maestros en esta faena intercultural, ha sido valiosa. Además los eventos históricos que han acontecidos al interno de la cultura guna, desde la que sitúo este trabajo como punto de apoyo, por ejemplo el proyecto EBI, ya aludido y el acuerdo para nueva lecto-escritura guna, la presentación del diccionario escolar y los resultados positivos de una serie de

investigaciones en torno o en coordinación con el proyecto de Educación Bilingüe Intercultural.

He podido acercarme no solo a las fuentes escritas y recogidas en documentaciones, sino también a los lugares y a las personas sujetos de la historia indígena, conversar con ellos, preguntar, escuchar, comprenderlo desde el lugar donde acontecen los hechos. He tenido la oportunidad de distanciarme de mi rol de estudiante para ubicarme como sujeto entre ellos y experimentar en lo posible, los acontecimientos culturales y de fe. Con todo esto que ha marcado este camino, ahora presento este trabajo, que en seguida indicaré su estructura.

El cuerpo del trabajo tiene tres partes claramente definidas.

En la primera parte, me acerco a la propuesta de la filosofía intercultural que hace el Dr. Raúl Fornet-Betancourt. Quien elabora una propuesta completa y realista, aunque siempre abierta a enriquecerse en cada momento y en cada lugar. Comienzo retomando los conceptos fundamentales para platearse la interculturalidad de modo coherente, comprendiendo aquello en lo que consiste la *cultura, identidad y tolerancia* en el marco de la interculturalidad. Seguidamente la interculturalidad como marco para abordar una cultura concreta, luego las once tesis que Betancourt propone para una filosofía intercultural, pasando a una reflexión sobre la teoría y la praxis de la filosofía intercultural y finalizando con la religión como una práctica de liberación. Con estas ideas se estructura esta parte primera que compone este trabajo.

En la segunda parte me centro en la cultura guna concretamente. Y lo que hago es recoger de las fuentes que he tenido acceso, parte de su historia y recorrido a lo largo de los años, los caminos que les ha tocado transitar hasta llegar a la actualidad. Cómo lo recogen los historiadores ajenos a la cultura guna, y cómo se narran desde sí mismos su propia historia, el porqué ellos creen que es una historia sagrada y no solo una historia cronológica. Paso a recoger algunos rasgos de su pensamiento cultural, algunos rasgos como su relación con la naturaleza, el concepto de solidaridad a partir de la categoría de la alianza contenida en los relatos míticos, la comprensión de sus relaciones con los demás, el modo organizativo y el interés por la educación de sus miembros. Y termina esta segunda

parte con un acercamiento a la religión propia y algunos elementos concretos de ella, la que les comunica *Ibeorgun*, personaje importante en su religión.

Y en la tercera parte, que titulo “Vigencia de la sabiduría Indígena”, recojo de diversas fuentes, algunas de las evidencias y de los espacios que han conquistado los indígenas a nivel internacional, como en Panamá, donde se sitúan los gunas, de los que tengo experiencia y hablo. Resalto además el protagonismo de la realidad indígena dentro de la Iglesia latinoamericana, para terminar con algo que me parece interesante, la historia de más de treinta años de coordinación de la Pastoral Indígena en Panamá. Una historia que sigue abierta con desafíos frontales pero con un pueblo ilusionado y lleno de esperanza, con el único anhelo de seguir luchando por ser lo que quieren ser en la geografía que han heredado. Esto es lo que a continuación se despliega en las páginas que siguen en el cuerpo de este trabajo.

I. PARTE

PROPUESTA FILOSÓFICA DE RAÚL FORNET BETANCOURTH, PARA LA INTERCULTURALIDAD E INTERRELIGIOSIDAD

1. Conceptos claves para comprender mejor la filosofía intercultural

Previo al abordaje del tema de la Filosofía Intercultural y de emitir opiniones al respecto, considero oportuno un acercamiento a las concepciones y significados de algunos términos que serán de uso frecuente en este trabajo y sobre los cuales se fundan enunciados importantes de la propuesta filosófica de esta corriente de pensamiento. Nos acercamos a los conceptos de *cultura*, *identidad* y *tolerancia*, tal como los concibe en su reflexión Raúl Fonet Betancourt.

1.1. Cultura

El primer término sobre el que debemos tener claridad es el concepto de *cultura*. En la obra *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, de Fonet-Betancourt de 2009, desarrolla el significado de cultura a partir de la crítica que hacen otras disciplinas a modo de reproche a la propuesta intercultural. En primer lugar, la acusación de la transculturalidad, que asegura que en la interculturalidad se entiende “la cultura como ‘esferas’, ‘islas’ o ‘contenedores’, es decir como “entidades homogéneas que no poseen solo características acabadas y definidas esencialmente, sino que además representan puntos de referencias seguros y obligatorios para la formación de la identidad de los miembros”. Consideran que los conceptos no se manejan bien porque se desconocen, no se tiene en cuenta “la historicidad y la flexibilidad de las culturas”¹. Betancourt cree que lo que ha ocurrido es un mal entendido. Sin embargo, partir de la crítica que se hace a la

¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Aachen, 2009, p 37

interculturalidad no es polemizar, al menos no es esa la intención, aunque sí establecer diálogo en busca de madurar mas el modo de concebir la idea de cultura.

Veamos una clarificación pertinente sobre el tema desde la interculturalidad en nueve enunciados a manera de tesis:

1. Partiendo de la idea de Ortega y Gasset (1883-1955), “que las culturas de la humanidad son manifestaciones históricas que se han desarrollado, sin excepciones, a partir de la lucha diaria por superar todos los problemas de la vida”². Así, en todos los avatares de la vida cada pueblo se las arregla para resolver cada situación que enfrenta. Por lo tanto, esos ‘contextos’ y ‘la historicidad’ en los que estas resoluciones afloran, son constitutivos del significado de cultura en la mentalidad intercultural. Por lo tanto no se está obviando la historicidad, como se le acusa de no ser tenida en cuenta.
2. La apropiación de la cultura, no consiste solo en haber nacido en ella, es necesario haber crecido y haber sido educado en ella. Cultura es en sus tradiciones “es y se desarrolla por transmisión”, mediante procesos diversos que pueden dar cabida a la crítica. La reflexión y replanteamiento de dentro de cada cultura permite que vaya evolucionando y adaptándose a las exigencias de cada tiempo. Asumir los roles definidos en cada cultura es apropiarse de ella.
3. Las culturas se definen también por las situaciones que viven. Así su “estar-en-el-mundo y estar-en-el-tiempo”, les mantiene “bajo presión” de vivir a caballo entre la innovación y la tradición. Así es que, tanto el individuo como la cultura a la que pertenezca, vivirán en un mundo nunca del todo determinante y un tiempo tampoco del todo suyo. Es decir su propia situación.
4. Las situaciones que viven las culturas, condicionan el uso y práctica por parte de sus miembros, de los valores y riquezas en ellas contenidas. Si bien sus valores y tradiciones son un tesoro, no puede disponerse de ello sin más por la sola pertenencia, así como tampoco la sola pertenencia le autoriza a nadie definir lo

² O. C., pp 38-39

verdadero o falso. “El acceso a la tradición está mediado siempre por la *situación* en la que se encuentra la cultura”³.

5. Es difícil definir en un concepto acabado aquello en lo que consiste la cultura. Desde la interculturalidad el problema se aborda de otra manera, porque es un fenómeno dinámico. Fonet-Betancourt citando a Ralf Konermann (Kulturphilosophie, 1996)⁴ y apropiándose de la forma como él define la cultura dice es como “metáfora” y “puente”, porque la cultura,

“estará abierta a todo lo que se origine a partir del hacer y ejecutar, además de lo expresamente pretendido y que se hace notar como consecuencia secundaria de los hechos. Más allá de lo disponible en forma casual comprende (la cultura) la abundancia de la diferencia entre lo logrado y aquello que alguna vez debió haber sido –subjetivamente– y podría haber sido –objetivamente–. La ‘cultura’ es aquella perspectiva que permite que el mundo se presente en estado de contingencia” (Fonet-Betancourt 2009, p 41)⁵.

En definitiva, la interculturalidad propone vaciar toda conceptualización del contenido monocultural con que se ha ido construyendo el concepto, sin temor a dejar toda la contingencia cultural al descubierto.

6. A la hora de considerar una conceptualización de cultura, el autor cree que, habrá que tomar en cuenta la experiencia histórica tensa entre opresión y liberación. Entre las “tradiciones” y “alternativas”. Con frecuencia ocurre que siempre tiene lugar en el interno de su desarrollo, actitudes de minorías elitistas, que con el poder con el que se alzan son quienes van haciendo visible aquello que ‘ellos’ consideran adecuado. Evidentemente actitudes de dominación sobre un resto de marginados, pues “su diversidad interior tiene que ver básicamente con las diferencias sociales de sus miembros”.
7. El “proceso cultural” de cada pueblo y el “orden social” mundial es otra realidad que mantiene tensas a las culturas, con la amenaza de uniformarlas a todas por

³ Ibidem, 41

⁴ Autor Alemán, doctor en filosofía y profesor de Filosofía. Fonet-Betancourt cita su obra, “Kultur als Metapher”, *Kulturphilosophie*, -leipzig 1996, pág. 350.

⁵ En la obra de Raúl Fonet-Betancourt, Capítulo 3, “aclarando conceptos” en, *Tareas y propuestas de la Filosofía intercultural*, Aachen 2009, p. 41.

igual⁶. Por eso habrá que cuestionar si, ¿será posible el desarrollo cultural en condiciones de libertad y autonomía, cuando la sociedad mundial occidentalizada se interpone con todos sus intereses? Se ha de reconocer sin embargo que cada cultura posee su propia identidad, pero en ella existen elementos comunes que permiten la comunión con otras culturas que les sitúa en un “horizonte de identificación común”. Esto no ha de verse como una vuelta a concepciones “ontologistas o esencialistas”, la intención es plantear el derecho a su desarrollo cultural en la historia.

8. Unido al punto anterior, la propuesta de la filosofía intercultural es que “el camino más apropiado para realizar esta posibilidad histórica no puede ser otro que el camino del diálogo intercultural, pero no como diálogo entre identidades o culturas que se comprenden como unidades acabadas, sino (...) como formaciones históricas...”⁷. Habrá que advertir que este proceso en sí mismo, nunca se considera como su fin, es solo el camino. Por eso se trata de un diálogo hecho en el proceso de irse haciendo y configurando desde sus múltiples posibilidades humanas, hasta llegar a ser, y cuando no, al menos orientarse, al “ennoblecimiento del ser humano”.
9. Por último, para definir el concepto de cultura hemos de estar abiertos al futuro histórico, donde se realizan las posibilidades humanas. En ese futuro, son posibles “muchos mundos” en convivencia solidaria entre “la diversidad real de mundos”, por eso es de vital importancia la dimensión política en el diálogo intercultural. E inevitablemente el diálogo de las culturas debe ser de ideas políticas, y cuanto más transparente y sincero sea ese diálogo, la convivencia intercultural será más posible.

De este modo Raúl Fonet-Betancourt pretende explicar en qué consiste la concepción de cultura cuando es usada en clave de interculturalidad, donde la dimensión histórica es fundamental, sin abstracciones ni subterfugios, sino de modo concreto pero dinámica.

⁶ En uno de los diálogos sostenidos en el 2003 con un miembro del Cuerpo de Paz de Estados Unidos, presentes en, Dad Nakue Dpbir, Gunayala, Panamá, reconocía que la propuesta de su entidad era “ofrecer el estilo de vida del norteamericanos como el mejor modo de vida”. Y, opinando sobre el conflicto en Irak decía, “eso debió resolverse desde 1991, se debió terminar con la amenaza a nuestro sistema”.

⁷ Ibidem, p 45

1.2. Identidad

Hablar de identidad, es más o menos complejo dependiendo del ámbito en el que se haga. En el caso particular, sigo siempre a Fernet-Betancourt, quien aborda el tema en el contexto de “identidad personal y la identidad colectiva cultural”. Y adelantando, que no será comprendida de otra forma sino en consonancia con la interculturalidad, “como un proceso abierto e histórico”. Así lo aborda teniendo en cuenta diversos momentos.

1.2.1. En la historia del pensamiento occidental.

El tema de la identidad ha sido objeto de estudio desde los inicios del cultivo cultural de occidente. Los autores griegos se empeñaron por definir el “principio ontológico y lógico” del ser, que vendría a ser la “explicación de la identidad en la filosofía escolástica”, sin embargo fue en la modernidad cuando se plantea el asunto de manera más explícita, con el desarrollo de los estudios sobre la conciencia y el sujeto.

El tema es abordado por Hobbes, Locke y Hume, a partir de la crítica que se hace a la idea de “sí mismo” y del “yo”, como de cualquier otra alusión de identidad. El idealismo alemán, con sus representantes más fuertes Kant y Hegel, adopta otra postura, para ellos “la condición de posibilidad de la identidad del sujeto y de las cosas radica en la actitud de síntesis de la conciencia trascendental”⁸. Su aporte consiste en que sitúan la identidad en un ámbito metafísico y por ello establecen con claridad que se trata de algo diferente de la unicidad. De ahí se han venido fraguando explicaciones diversas, buscando salir de las concepciones metafísicas y yendo a otras maneras de comprender la identidad, como la que surge de la interacción humana.

Es preciso mencionar el aporte en sus planteamientos por parte de Taylor y Ricoeur⁹, que clarifican la identidad a partir del reconocimiento y todavía más, a la identidad le complementan la pregunta por la “autenticidad de la existencia”, o por el sentido de la misma.

⁸ Ibidem p. 49

⁹ Puede verse en, Ricoeur Paul, *Caminos del reconocimiento*, Trotta, 2005

Para Fornet-Betancourt es significativa la influencia del pensamiento teológico en todas las etapas. En la tradición cristiana se ha considerado que la autenticidad del ser humano depende de la relación de fe que viva con Dios y su compromiso por un mundo mejor. En nuestro caso particular, América Latina ha heredado una fuerte influencia del cristianismo, y el surgimiento en sus entrañas de la teología de la liberación, ha sido el anhelo por ese compromiso con la humanidad, sobre todo las víctimas que claman por dignidad, ha configurado la identidad y conferido sentido a la vida de muchos hombres y mujeres que han optado libremente por desgastarse en busca de mejores condiciones para todos.

1.2.2. En la actualidad

En la actualidad son varios los factores que influyen en la conceptualización de la identidad. La globalización y su carácter hegemónico¹⁰ amenazante a todas las regiones del planeta, la tensión que provoca con las culturas aferradas a la defensa de sus valores y tradiciones y las nuevas concepciones antropológicas y sociales de la humanidad, no permiten definir de forma acabada aquello en lo que consiste definitivamente la identidad. En este sentido la propuesta intercultural sugiere, “la necesidad de identidad, tanto personal como colectiva, sin caer en posiciones fundamentalistas, es decir, sin renunciar a la construcción de una nueva universalidad”¹¹. Todo esto debe ser sometido a una revisión crítica porque la contradicción generada por la globalización suele provocar confusión creyendo que lo “global equivale a universal”, cosa que en opinión de Betancourt es sólo una “particularidad globalizada”, o como lo compartía en la Universidad de Costa Rica en el Congreso de Filosofía Intercultural en febrero de 2011, “la interculturalidad no piensa la universalidad en sentido expansionista”, no es propio imponerse sobre nadie, negando su identidad. Sino pensando universal como algo bueno para mí, que sea bueno para los demás y que no resulte nocivo para nadie.

¹⁰ Esta hegemonía también se expresa en otras dimensiones concretas de la vida de los pueblos como el libre mercado (TLCs, corporaciones transnacionales...), la política de corte neoliberal, economías globalizadas, etc.

¹¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl, O. C. p. 50

Otro momento que ha de pasarse por una reflexión crítica es el uso que se hace de la “falsa universalidad”, con el fin de negar las tradiciones y experiencias personales para llegar a ser parte del mundo global. El diagnóstico hecho desde muchos campos es el siguiente: que las tradiciones no son tan consistentes y en consecuencia aquellas identidades fundadas en ellas, también se diluyen, además, la cuestión de la identidad ha pasado a ser un asunto privado y en estos tiempos es posible vivir “múltiples pertenencias”. Esto podría ser aceptado cuando el mundo sea visto desde la óptica del sistema hegemónico, pero en la clave intercultural no lo es. Si superamos el particularismo, nos encontraremos evidencias de que “la mayoría de la humanidad vive hoy todavía cultivando sus tradiciones culturales y sus memorias religiosas, es decir, considerándolas como fuentes de referencia para ‘lidiar’ con el diario y, por lo mismo, para el desarrollo de sus identidades”¹². Este es el caso de muchos pueblos originarios de nuestro continente, pero que han sido silenciados por la apabullante estridencia de los modelos imperantes.

La idea del ser humano que se ha manejado desde la postmodernidad y la globalización, que ve al sujeto como capaz de vivir descentrado de sí y en permanente competencia en el caso de la globalización, es cuestionada desde la interculturalidad porque tal como se quiere configurar la identidad, universalmente, exige el concurso de la “diversidad cultural y religiosa de la humanidad”, no solo de un segmento espacio-temporal. Y de ahí la importancia de “revalorizar las memorias culturales hoy marginadas y amenazadas”, pero que en sus ambientes siguen siendo fuentes de identidad y sentido para la vida. Esa memoria que solo es posible transmitirla cuando existe una comunidad, que se vea reflejada en esa memoria y en consecuencia que garantice su prolongación en la historia y su actualización en determinados momentos, sobre todo en situaciones de conflicto¹³.

La alusión hecha a las particularidades de las culturas no pretende reduccionismos acrílicos y al hacer referencia a tradiciones no es oponerse a la dimensión histórica, como

¹² Ibidem p. 51

¹³ La *Revolución tule* en, 1925 es un ejemplo de esto. El pueblo guna frente a los atropellos por parte de la policía del estado, viéndose en la memoria de lucha de sus abuelos, enfrentaron aquel momento de vejámenes. La fuente de inspiración era *las luchas de Ibeler*, Wuagua Aiban, *En defensa de la Vida y su armonía*, EMISKY, Panamá, 2000

afirma Betancourt, hemos de entender “las culturas tradicionales como realidades históricas” y tanto una como otra, se implican mutuamente.

Para acabar de clarificar este concepto, hay que tener en cuenta que para la interculturalidad, no son las tradiciones ni las identidades múltiples el problema, sí lo son en cambio la interpretación y el mal manejo de ellas con fines imperiales por parte de algunas y con consecuencias despectivas sobre otras. Por eso se sigue apostando al diálogo verdadero, con transparencia y honestidad, donde cada cultura en su identidad se reconozca perfectible. En fin, se podría enunciar lo siguiente, para la opción intercultural identidad es “un proceso abierto de perfectibilidad del ser humano, tanto en lo personal como en lo comunitario, que evita a la vez el peligro del hibridismo inconsistente y el fundamentalismo provinciano”. Ninguna identidad puede ser superior a otra, sino “identidades con personalidad y pertenencias claras, pero abiertas a la interacción dialógicas y al crecimiento en común hacia una universalidad inclusiva”¹⁴. No se trata pues de una identidad única y superior sino, de una pluralidad en interacción.

Finalmente, acerquémonos a la concepción de tolerancia en la interculturalidad

1.3 Tolerancia

Al hacer referencia a la interculturalidad tal como se va comprendiendo, como un diálogo entre culturas, es imprescindible la comprensión y el manejo de la *tolerancia*. Desde el origen mismo de la palabra latina *tolerare* y *tolerantia*¹⁵ indica llevar, sobrellevar con paciencia, permitir, sufrimiento. Y la acepción que nos interesa es, “respetar las ideas, creencias o prácticas de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias”. De entrada se comprende que se trata de una actitud de comprensión, aceptación y respeto por la opinión distinta del otro.

¹⁴ Ibidem pp 53-54

¹⁵ Diccionario de la Lengua Española, Tomo II, Madrid 2004.

1.3.1 En la historia

Como en el concepto anterior, ahora para comprender mejor la tolerancia Fornet-Betancourt toma en cuenta el proceso de configuración que ha llevado para ser considerado como tal. Considera como punto de partida la discusión filosófico-teológica del principio *compelle intrare*. La tradición religiosa cristiana ha marcado el desarrollo de este concepto y ha influido en los ámbitos social y cultural, pero fue hasta el siglo XVI cuando se plantea directamente el asunto, es cuando se pretende “fundamentar racionalmente la convivencia pacífica entre personas que pertenecen a diferentes confesiones cristianas o incluso a otras religiones y otras culturas”¹⁶, porque Europa establece relaciones hacia dentro con poblaciones de diversos credos y hacia fuera más todavía, sobre todo con las colonias que viven experiencias religiosas distintas del cristianismo. En adelante pues, se plantea el problema de las confesiones diferentes y la obligación de los estados de protegerlas y garantizarles sus prácticas en libertad.

Se va descubriendo poco a poco la tolerancia como un valor que posibilita la convivencia humana. Cuando sobre pasa sus límites del ámbito religioso a otros de tipo cultural, social, político, etc., se teoriza al respecto para fundamentarlo racionalmente hasta llegar a configurarlo como lo comprendemos ahora, como un derecho humano “en tanto que ser humano que debe ser reconocido en su diferencia cultural, religiosa, moral, etc.”¹⁷

En definitiva, el concepto de tolerancia es de los que más aportan para la comprensión de la interculturalidad, sin embargo no deja de polemizar por la exigencia que conlleva cierto relativismo, sobre todo cuando se sabe que el objetivo final es el encuentro con la verdad. La propuesta obvia como mediación para solventar este conflicto es siempre el diálogo e intercambio intercultural.

1.3.2. En la actualidad

En la actualidad se constata una pluralidad de todo tipo, cultural, social, religioso, etc., sin embargo no se puede, a partir solo de la constatación, para afirmar que ya se está

¹⁶ FORNET-BETANCOURT, Raúl, O. C. p 56

¹⁷ Ibidem, p. 57

dando la interculturalidad y sea algo de práctica común entre todos los sectores que convergen en nuestras sociedades. En la opinión de Raúl Fornet-Betancourt, la verdadera tolerancia “sigue siendo todavía más un programa o proyecto que una realidad concreta”. Se han hecho esfuerzos a todos los niveles, pero habrá que dar paso de los acuerdos a las prácticas generadoras de un nuevo estilo de vida. La declaración de los derechos humanos en el artículo No. 18 dice:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia¹⁸.

Es evidente, que la declaración de la ONU expresa con claridad lo que debiera ser. El marco jurídico a nivel de principios va más adelante de las prácticas realmente implementadas, sin embargo aunque todavía no estemos en ese punto, será la utopía que mantenga el horizonte de nuestro camino

Uno de los fenómenos que en los últimos tiempos pone a prueba la tolerancia es la migración interna y externa¹⁹, o los desplazados²⁰ en los países, también contenida en la declaración de la ONU, sin embargo ignorada como muchas otras.

Desde el punto de vista profundamente humano la tolerancia, que es un principio para la convivencia, ha de constituir solo eso, el inicio de un proceso que lleve al amor pleno del otro. Como dice el autor citando a Goethe, “la tolerancia en cuanto tal no podía ser más que una actitud provisional, ya que en definitiva representa una ofensa y que debe dar paso, por tanto, a una actitud de verdadero reconocimiento del otro”²¹.

¹⁸ <http://www.un.org/es/documents/udhr/#atop>

¹⁹ Sobre todo de países del sur en busca de mejores posibilidades de vida en el norte.

²⁰ Hasta ahora se sigue considerando a los desplazados, solo a causa de las guerras internas y la violencia generada, sin embargo el concepto debe ampliarse ya que el sistema mismo, con las políticas de gobierno y de mercados, desplaza a miles de personas en todos los continentes en busca de mejores oportunidades para vivir.

²¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl, O. C. p. 59

Una vez que tenemos la idea de los conceptos previos para la interculturalidad, veamos en concreto el término y la comprensión que nos ofrece el autor que guía nuestra reflexión teórica.

2. La interculturalidad como marco para abordar el caso de una cultura concreta

Como se ha dicho en otros ambientes que, “en asuntos de verdadera importancia lo más práctico es una buena teoría”. Por eso considero oportuno acercarnos a la reflexión filosófica elaborada por los impulsores de esta corriente de pensamiento, a partir de la pluri-culturalidad hasta llegar a la inter-culturalidad, es decir a las relaciones enriquecedoras entre las culturas. La filosofía intercultural pues, es el marco que nos permitirá una mejor comprensión de la propuesta de este trabajo, la *cultura guna*, su validez y vigencia en la pluralidad cultural, visto desde algunos desde algunos aspectos concretos.

La propuesta filosófica elaborada por Fonet-Betancourt se sustenta sobre todo en su amplia experiencia de relación y trabajos de reflexión al respecto. Su interacción con muchos intelectuales latinoamericanos, europeos y de otras latitudes que han abordado el tema y que siguen en este horizonte de reflexión, le permite no solo tener una panorámica del estado de la cuestión, sino hacer una propuesta como la que ahora nos servirá de marco para nuestro interés²². Veamos pues en qué consisten y qué aportes nos puede dar para ver tras ese cristal, la cultura guna con sus avatares.

²² Se puede ver en los resultados de los seminarios y congresos sobre filosofía intercultural de los diversos lugares donde han sido organizados, además de sus obras de los últimos años como, Fonet-Betancourt Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía* (2001), donde hace su propuesta sobre este modo de filosofar; *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Trota, 2004, donde recoge no solo su propuesta sino lo que responden otros autores interesados en el tema; y todo lo que recoge en la revista CONCORDIA, por citar algunos trabajos. Todo un verdadero esfuerzo e impulso por la Filosofía intercultural.

2.1 Filosofía intercultural, ¿se podría definir?

Comencemos por ver qué es la interculturalidad o a qué hacemos referencia cuando abordamos este tema. La pauta nos la da la misma palabra *cultura*, que en una de sus acepciones indica, *conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico*, y en otro sentido comprende el *conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grados de desarrollo artísticos, científico, industrial, en una época, grupo social, etc*²³. Así pues lo que vendría a significar el *inter* en nuestro desarrollo es toda la posibilidad de diálogo y relación de las sociedades con todos los elementos propios que le dan identidad, además supone pluralidad, diversidad y diferencias. Interculturalidad por lo tanto, es el conjunto de relaciones entre una y otras culturas en condición de igualdad, por su capacidad de diálogo.

Para el caso particular como lo hemos anunciado, vamos a comprender mejor a partir de los criterios que propone Raúl Fornet-Betancourt²⁴. En su modo de ver, cuando se quiere definir la Filosofía Intercultural, no es posible hacerlo igual que cuando definimos algo a partir de conceptos precisos. Las dificultades estriban en lo siguiente; que cuando se intenta definir la realidad de lo intercultural “puede significar una pregunta cuya universalidad no deba darse por supuesto sin más, ya que es una pregunta muy ‘occidental’, es decir, una pregunta que se inscribe en la lógica de la cultura científica de occidente en tanto que cultura basada en gran parte en el ‘arte’ del saber definir y clasificar”²⁵. Y esta manera de ordenar las ideas no es precisamente igual en todos las culturas, así por ejemplo en algunas culturas aborígenes de nuestro continente, antes que definir conceptualmente alguna realidad, lo hacen relatando aquello en lo que consideran define o explica lo que se pregunta. Más que abstraer al modo occidental, se relata la cuestión.

Otra razón por la que no es fácil definir la interculturalidad consiste en que, “definir implica delimitación, fragmentación y parcelación”, que haríamos a partir de disciplinas en

²³ Diccionario de la lengua española, de la real academia de la lengua, Espasa, Madrid, 2004

²⁴ Fornet-Betancourt Raúl, *Lo intercultural: el problema de y con su definición*, en CONCORDIA 37, Aachen, 2004, p. 9-14.

²⁵ *Ibíd.*, p. 9

las que venimos formándonos. Sería una imposición externa que no se ajustaría a lo que consideramos ha de ser la interculturalidad, un diálogo simétrico de las partes.

Además en el intento de lograr cualquier definición, existe la tendencia a “objetivizar lo definido”. Y en este orden de ideas la interculturalidad sería concebida como “un mundo objetivo que se examina a distancia y en el que incluso los sujetos, sin cuyas prácticas y relaciones no se tejería dicho espacio intercultural, aparecen más como un ‘objetivo’ de estudio que como gestores y autores de los procesos en cuestión”. Esto contrastaría con la experiencia y práctica de interacción de quienes están implicados en tales procesos, que son al final, los que comprenden la interculturalidad.

Finalmente señala Fonet-Betancourt, una cuarta razón que hace difícil la definición del tema en cuestión. Y consiste en que definir algo a partir de conceptos, no es solo establecer maneras de articular, ya que estos se elaboran no solo “desde marcos referenciales disciplinares, sino que tienden además a formar parte de una construcción teórica”, y se constituyen en “piezas claves en la arquitectónica de una teoría, sobre todo cuando esta busca su consolidación en una elaboración sistemática se sí misma”. Y para efectos de la comprensión y abordaje del tema de la interculturalidad no es suficiente porque este camino conduciría a una construcción teórica mono cultural y sería un contra sentido.

En el asunto entonces se ha de cambiar de estrategia para ser abordado. En opinión del autor que nos asiste en esta andadura, se debería cambiar el planteamiento y considerar si, ¿contamos con los “recursos culturales y conceptuales” necesarios que nos posibilite definir la interculturalidad? No se trata solo en recursos externos, sino en cuanto a nuestra estructura mental propia. ¿Nos será posible pensar y asumir actitudes interculturales que nos conduzcan a poder definir la interculturalidad? Y este replanteamiento de la cuestión no sería obviar su respuesta, ni caer en el error frecuentemente repetido, que ante el desconocimiento de algo, se niega y se margina. Que es lo que ha ocurrido con gran parte de la experiencia de sabiduría de los pueblos originarios de nuestra América. Preguntarnos si estamos dispuestos, como dice Boaventura De Sousa Santos, con palabras más fuertes, a ¿“excavar en la basura cultural producida por el canon de la modernidad occidental para

descubrir las tradiciones y alternativas que de él fueron expulsadas”²⁶? Así, la respuesta comenzaría a gestarse en cuanto vayamos provocando la apertura y tolerancia necesaria a la realidad intercultural, hasta llegar a reivindicar lo que mucho tiempo, la arrogancia intelectual y moderna ha marginado.

Para Betancourt, se trata de una “alfabetización en la escuela del diálogo intercultural”, que permita poder comprender los contextos y los lenguajes con los que es posible ir dando nombres concretos, que partiendo de tradiciones particulares no se cierre a otros contextos. Siendo así, no puede darse a priori una definición cerrada y precisa al modo occidental de costumbre. En este caso se partirá de una aproximación, con la posibilidad de ser enriquecida en la interacción intercultural. Ante este panorama Fornet-Betancourt, considera que “una definición no sería el nombre que da la medida de lo que define, sino más bien un simple punto de apoyo para comenzar el diálogo e intercambio con otros nombres posibles de aquello a lo que nos queremos aproximar con nuestra definición propia”²⁷

Es preciso caer en la cuenta de que en todo este proceso, el protagonismo lo tiene la interacción humana. Y es ella, la persona misma, quien va siendo sujeto de su propia auto comprensión y definición. Solo cuando haya condiciones de apertura, respeto, conocimiento y valoración de las pluralidades existentes, será posible la convivencia pluricultural y la definición de aquello en lo que consiste la pluriculturalidad. Cuando haya surgido el nuevo sujeto a partir de la relación sujeto-sujeto, en clave de diálogo y no sujeto-objeto, en clave dominadora. Una comprensión que aún partiendo de un contexto en concreto, esté abierta a ser complementada con las otras visiones de otros contextos particulares y aquella primera concepción se vea enriquecida.

Finalmente en el intento de definir en lo que consiste la filosofía intercultural, conviene afirmar y defender que en la tarea de hacer filosofía han de asumirse actitudes que conduzcan al encuentro de la verdad, o al menos que nos sitúe en ese horizonte. Para ello es imprescindible un compromiso ético frente al mundo en el que se hace filosofía, como

²⁶ DE SANTOS SOUSA, Boaventura, *Crítica de la razón indolente*, 2003, p 17

²⁷ Fornet-Betancourt, 2004, p 12)

dijera Ellacuría, habrá que “cargar con la realidad” humana, social, política, etc. que no será otra que la del contexto en el que cada pensador o pensadora se encuentre. La labor de filosofar será un “compromiso con la verdad y la esperanza en la época que le toca vivir”²⁸, y mejor cuando sea una tarea compartida. En definitiva un compromiso con todo aquello que tenga que ver con el ser humano, pues como se ha dicho, “nada que sea humano nos es ajeno”.

Tal compromiso solidario ha de ser capaz de llegar hasta “prácticas emancipadoras” a favor de quienes más desprotegidos se encuentran. Esta apuesta en la lucha comprometida ha de encarnar valores que respondan históricamente a las grandes interrogantes y desafíos que amenazan con deshumanizar la humanidad²⁹. En consecuencia Fornet-Betancourt cree que, hay que aprender a ver a “los de abajo desde sus proyectos y acciones, desde su emergencia histórica como fuerza moral insurgente”, y conseguir una “nueva forma de relación con la política”, de modo que no se trate de un asunto opcional, sino por el contrario, se vuelva un asunto imperativo, la opción política como medio de conquista del cambio que las sociedades anhelan. De Sousa Santos en este sentido propone, una estrategia de trans-localización de lo marginal, de modo que las experiencias y fuerzas consideradas ‘locales’, sean capaces de articularse con otras experiencias locales y así crear una especie de redes que generen esperanzas, dentro de un mundo tan rígido y sin muchas opciones alternativas como el nuestro.

Muy unido a lo que acabamos de presentar, Raúl Fornet-Betancourt, identifica una serie de condiciones que según él han de tenerse en cuenta a la hora de pensar y hacer propuestas en clave intercultural. En seguida pues un intento somero de lo que el mismo autor llama, *tesis para una filosofía intercultural*.

²⁸ Betancourt llama la atención sobre la postura del profesional de la filosofía, en la introducción de la obra, La interculturalidad a prueba. www.uca.edu.sv/deptos/filosofia/web/admin/files/1210106845.pdf

²⁹ Al respecto, aunque se trate de una obra más bien teológica, bien podría iluminarnos uno de los últimos trabajos de José María Castillo, *La humanización de Dios*, trota, 2009

3. Tesis para una filosofía intercultural

En la obra *La interculturalidad a prueba*, Raúl Fonet-Betancourt les da la categoría de ‘provisionales’ a las once tesis que propone como necesarias para mejorar la teoría y la práctica de la propuesta para la filosofía. Provisional, porque es un esfuerzo que aún se está haciendo y como proceso en construcción está sometido a contrapropuestas y revisiones, además, como es sabido, uno de los postulados de la de la interculturalidad, su apertura a la interacción le podría conceder la razón y un estatus de mayor validez. Con la intención particular de dar forma al marco pretendido, para los asuntos que más adelante abordaré, a continuación presento las ‘tesis’ que el autor plantea como favorables para el proyecto intercultural de la filosofía.

Primera tesis. Tiene que ver con la llamada de atención que hace el autor a toda la tradición filosófica, que salvo en pocas ocasiones y de modo temporal³⁰, siempre acaba erigiéndose con verdades absolutas y con mucha rigidez. Por ello al plantear la posibilidad de condiciones donde sea factible pensar y actuar de en clave intercultural, será necesario “corregir esa cultura de las razones absolutas y las evidencias irrefutables, de los discursos apodícticos y las verdades últimas incommovibles. Pues (...) en un mundo de razones absolutas y de evidencias es imposible pensar y actuar interculturalmente”³¹.

Una cultura de pensamiento que considera haber llegado a grados de conocimiento a los cuales no se les pueda poner en cuestión, no permite ningún diálogo, más que la aceptación sumisa de esas supuestas verdades alcanzadas y la amenaza de la censura si se rompen los márgenes establecidos. Así pues, la interculturalidad “supone diversidad y diferencia, diálogo y contraste”. Por lo tanto, nada será posible si no se asume que se trata de procesos abiertos donde incluso la contradicción tenga cabida. En definitiva no habrá de tener miedo flexibilizar las rigideces, como tampoco habrá que convertir en irrefutables los razonamientos alcanzados en determinados ambientes geográficos y segmentos temporales.

³⁰ Esta es una clara alusión a la *duda metódica* de R. Descartes o la *fenomenología* de Husserl, que al final, considera Fonet-Betancourt han acabado, sin imponer resistencia y siendo engullidas por la tradición dominante.

³¹ Fonet-Betancourt Raúl, *La interculturalidad a prueba*, CONCORDIA Tomo 43, Aachen 2006, p 12.

Y todo esto puede comenzar a andar a partir de la propia autocrítica personal, como bien lo dice Fernet-Betancourt, comenzando a “descentrar la conciencia de la propia identidad”.

Segunda tesis. Referida a la manera de encerrar toda realidad en conceptos abstractos, con el consecuente desprecio de lo sensible y concreto. En este caso, todo lo que tenga sabor y color de las múltiples culturas, pierde valor frente a los tratados y conceptos ‘bien’ elaborados. Así por ejemplo, el modo relacional de las culturas indígenas de nuestro continente, para desarrollar y comunicar su sabiduría, no califica para ser reconocida con personalidad propia en la tradición filosófica dominante.

Por lo tanto para mejorar las condiciones que hagan posible el pensamiento y la práctica en clave de interculturalidad, por la que hacemos la apuesta requiere posicionarse frente a lo ya establecido y someterlo a una crítica para ver si es viable seguir por ese camino del “abstraccionismo conceptual”. En este sentido, la tesis que enuncia Fernet-Betancourt consiste en, “contrarrestar esa liturgia de conceptos niveladores de lo real con una cultura de conocimientos contextuales que reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad”³². Y no se trata de polemizar por puro capricho, sino a partir de creer que es en el intercambio de ideas y experiencias que surge a riqueza intercultural. Tales experiencias son las que permiten identificar al situación humana por la que se atraviesa en cada momento y lugar, pero para ello dependerá “si aprendemos a plantear y a llevar a cabo la comunicación con los otros y las otras como un diálogo de, sobre y entre *situaciones* de lo humano, y no como un intercambio de ideas abstractas orientado a embellecer la liturgia o culto de pensamiento desrealizante”³³. Un ejemplo de esto, es lo que a priori podemos intuir sobre lo que hacen y viven los pueblos originarios de nuestro continente, sin costumbre de conceptualizar la realidad, sino la elaborar narraciones para describir la vida ordinaria del momento o de tiempos pasados. Cuentan su historia en relatos míticos.

Tercera tesis. Esta tiene que ver con la forma de ver al sujeto humano, y unida con la anterior de la abstracción conceptual. Notemos que en la tradición y práctica de la filosofía

³² Ibidem, p. 13

³³ Ibidem p. 14

se ha acostumbrado a abstraer de modo trascendental al sujeto humano, alejándolo de las realidades históricas, que son las que le definen su situación concreta. En este sentido se propone “la recuperación de las contextualidades *situacionales*”, que tendría como consecuencias prácticas “asumir la tarea de contradecir el culto del ser humano en abstracto con el desarrollo de antropologías contextuales que den cuenta no solo de la fragilidad de la condición humana como noto distintiva de su corporalidad viviente sino también de la diversidad de *situaciones* en que se vive y se experimenta la fragilidad de ser *este* ser humano, aquí y ahora”³⁴.

En esta clave de reflexión propuesta, no se puede retirar la mirada del sujeto humano, corporal, viviente y particular, y tampoco dejarlo encerrado en ideas, concepciones y macro estadísticas³⁵. Nada mejor para definir al ser humano, que la descripción misma de las condiciones de vida en cada contexto concreto.

Cuarta tesis. Aquí la demanda se entabla contra la ‘razón filosófica’ que los avatares históricos han constituida como absoluta y con carácter imperial, dejando de ser un medio para llegar a ser el fin en sí misma, capaz de someter a todos bajo su ley, pretendiendo uniformizar imponiéndose sobre toda diferencia. Ante esto la interculturalidad propone una especie de rebelión contra este modelo amenazante, de parte de las “contextualidades *situacionales*” que sea capaz de generar la emergencia de “voces y discursos liberados que, anulando la cultura del sometimiento (lleguen) a una razón que se entiende como potencia *legisladora*”, y sea ésta la que posibilite “una cultura razonada de las muchas formas contextuales en que los seres humanos dan razón de la condición de su situación”.

Las condiciones para una filosofía intercultural pueden mejorar, pero se ha de asumir la responsabilidad de la “crítica contextual” desde los espacios conquistados, por los

³⁴ Ibidem, pp. 14-15

³⁵ Al respecto se puede recordar el discurso de Leonel Fernández en la 63 reunión de la ONU, cuando denuncia: “Los pueblos del mundo afectados por el hambre y la miseria levantan su voz para que la comunidad internacional preste a la solución de sus necesidades la misma rápida atención con que ha acudido a salvar de la hoguera a instituciones bancarias al borde del colapso. No queremos albergar la idea de que el rescate de la dignidad de los pobres del mundo no tenga la misma prioridad ni la misma urgencia que el salvamento de instituciones que operan en el más poderoso centro financiero del mundo”. En: www.diariolibre.com/noticias_det.php?id=170593 y “Pobreza global: recuperar el ser humano que habita en nosotros” editorial de noticias obreras, No 1490, www.redescristianas.net/2009/10/23.

movimientos de toda naturaleza, culturales, intelectuales, sociales y políticos. Este trabajo, sobre todo en la segunda parte, quiere mostrar la particularidad de la cultura de un pueblo, en interacción válida con muchas otras, sin que tenga que ser subsumida por una razón que uniformiza.

Quinta tesis. A estas alturas se propone el papel que han de jugar las filosofías críticas desde los contextos. Si bien en la historia ha habido propuestas de teorías filosóficas críticas, ahora la propuesta desde la clave intercultural es “impulsar una crítica de las críticas (occidentales) de la razón filosófica”, teniendo como objetivo superar las críticas hechas hasta ahora con una “propuesta alternativa de un proceso abierto (es decir sin definiciones previas de lo que cabe o no llamar ‘razón’) de consulta y comunicación entre las maneras en que la humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea, lo que sabe o quiere saber, lo que debe o no hacer, etc.” La propuesta de Fonet-Betancourt se puede resumir en sus mismas palabras: que “a la época (...) de la crítica de la razón filosófica debería seguir la época de una cultura de las ‘razones’ en diálogo”³⁶.

Las consecuencias sobre lo que se propone las advierte el mismo autor. Es posible que esto conduzca a un “relativismo cultural”, pero a la vez, podemos sospechar que quizá no sea éste, más dañino que el absolutismo cultural que en la actualidad se impone. Incluso podemos ver con esperanza que esa interacción cultural sea “el arte de relacionar y de hacer consciente las relaciones”, o dicho de otro modo una “teoría y práctica de relaciones”.

Sexta tesis. Por y desde la tradición filosófica de concebir y argumentar desde la razón, la interculturalidad también se plantea como un “desafío de inteligencia o diálogo entre racionalidades diferentes”, y así es que se considera sólo como un “espacio de encuentro de diferentes logos o formas reflexivas de pensar”. Vista así la interculturalidad no sería más que un intercambio de conceptos formales. Por eso el autor de la *Interculturalidad a prueba* considera como sexta tesis, “la articulación del diálogo intercultural a partir de prácticas culturales concretas. Más que un diálogo entre ‘culturas’ debería ser, (...) diálogo de situaciones humanas”³⁷. Será procurar la interacción de la diversidad misma de los sujetos

³⁶ FONET-BETANCOURT, Raul, O. C. p. 16

³⁷ *Ibidem* p. 17

humanos con todas sus realidades, proyectos y esperanzas, abriendo espacios de diálogos sobre aquellos elementos vitales de los contextos de los sujetos en cuestión.

En esta propuesta tiene sentido la necesidad de replantearse la dimensión comunitaria del ser humano, de modo que en la experiencia común de elementos compartidos, incluso confrontados, la persona se redescubra como un sujeto nuevo.

Séptima tesis. Ante la cultura dominante que se expande, relativiza todo contexto y poco a poco se instala con todas sus estrategias, se plantea la tesis de que “la interculturalidad, por su misma finalidad a la que se orienta, tiene que ser fuente de inspiración y al mismo tiempo vehículo para la articulación de críticas contextuales a la cultura dominante”³⁸. Y en este sentido pasar por el tamiz crítico no solo de los contenidos y elementos de dominación sino también someter a tal crítica todo el aparato instrumental, utilizado para el fin impositivo. Articular todo lo marginado y oprimido en actitud no solo de resistencia sino, llegando a ser portavoces de los que ni siquiera pueden pronunciar palabra. Recordando el dicho popular en algunas regiones, que ‘el grito de lejos, nunca se escucha’.

La interculturalidad ha de ser vista como una síntesis del ideal teórico y práctica de vida, y como alternativas que sustituye el monólogo de la cultura dominante y lo abre para dar espacios a los silenciados o invisibilizados, de todos los que podemos encontrar en la periferia, a lo largo de América latina, pueblos originarios, campesinos, negros, obreros, mujeres, etc. Esta propuesta filosófica afina los ojos y los oídos para identificar con claridad los focos de esperanza y ponerlos en diálogo. Vendría a ser la oportunidad de implementar la idea de Galeano, de ‘juntar todas las luces hasta convertirla en una hoguera’ que ilumine y caliente las oscuridades y frialdades de nuestro mundo.

Octava tesis. El blanco de esta tesis está bien identificado. Se orienta hacia la crítica a la cultura dominante. La propuesta es de “fomentar la crítica de las instituciones que regulan actualmente el intercambio científico y cultural, político y social, económico y comercial,

³⁸ Ibidem, p. 19

etc.; o la llamada ‘ayuda al desarrollo’ o cualquier otro tipo de los llamados ‘programas de cooperación’³⁹.

En estos momentos parecían haberse apaciguado un tanto de los planes colonizadores sobre nuestra región, sin embargo quizá sea solo el contrapeso que ejercen los nuevos gobiernos en el continente y sus opciones políticas. Pero no cabe duda que la actitud seguirá siendo la misma, imponerse. Ante ello la pregunta ha de plantearse con claridad sobre las instituciones y proyectos ¿son los que pudieran facilitar una convivencia más armónica en nuestros pueblos? ¿Quiénes son los que deciden tales programas y proyectos? ¿Qué alcances tienen en positivo y en negativo⁴⁰? En fin como dirá Fonet-Betancourt, urge “acompañar los procesos políticos y sociales de resistencia”⁴¹. Habría que preguntar o indagar qué países e instituciones le dan cumplimiento al convenio o *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, o prestan algo de atención al lo que reza el artículo 31:

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.

2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos.⁴²

³⁹ Ibidem p. 19

⁴⁰ Baste ver los polémicos proyectos mineros en la región centroamericana. He podido conocer personalmente el lugar y las personas de del área del proyecto Petaquilla en Panamá y de otras conflictivas en muchos lugares de Guatemala, como la arenera de la Aldea El Carmen en el municipio de Villanueva y algunos otros que las agencias noticiosas cubren según convenga. Las discusiones siempre han girado en torno a lo que beneficia al país la explotación de esos metales, pero no se dice cuántos árboles se van a cortar, cuanto cianuro se va verter al agua, ¿cuál es el daño ecológico en la áreas? O solo se habla de los posibles beneficios y nunca de los males reales en cuanto a salud, educación, vida social y convivencia...

⁴¹ Cuando Fonet-Betancourt escribe el texto de *la interculturalidad a prueba*, se refiere a la resistencia al ALCA, ahora considero que la resistencia ha conquistado un espectro mayor.

⁴² *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, 107 sesión plenaria, Septiembre de 2007.

Novena tesis. La tesis novena se propone frente a las consecuencias negativas de la globalización neoliberal, respecto a la “diversidad cultural y la convivencia plural”. Se propone en los siguientes términos: “una crítica de la globalización neoliberal y de su dinámica desmemorizante y uniformadora como una de las tareas prioritarias hoy para mejorar las condiciones teóricas y prácticas de la interculturalidad”⁴³.

El esfuerzo al que se le propone apostar ha de ser múltiple entre las diversas disciplinas, de modo que en un proyecto común se haga frente al menos a dos elementos fundamentales de la globalización, a saber, la idea de *mundo* y de ser *humano*. Este aporte desde la interculturalidad es decisivo y posible en cuanto que cada pueblo tiene su propia cosmología y antropología, y eso podría ser su aporte, la posibilidad de articular la lucha frente al sistema, en estudios al respecto y en prácticas interculturales como alternativa.

Decima tesis. La mirada de la décima tesis, se dirige sobre la institución universitaria, denunciando que la academia superior en general se ha convertido en un instrumento del sistema en favor de la cultura dominante. Por ello se propone que para favorecer las condiciones para la interculturalidad, “tiene que hacerse cargo de que la universidad actual es en gran medida un cementero para la diversidad cultural de la humanidad; pues su sistema de investigación, de transmisión y de aplicación de conocimientos está al servicio de un modelo de desarrollo o paradigma civilizatorio reductor y homogeneizante”⁴⁴. Que dicho de otra manera, tal pretensión de uniformidad significa la amenaza de muerte, debido en gran parte a que los financiamientos de los programas educativos proceden de sectores privatizadores de la educación y en menosprecio de los valores culturales de los pueblos y todo lo financiado por entidades privadas no está exento de intereses particulares⁴⁵.

La apuesta es llegar no solo a identificar la necesidad sino también la práctica de universidades insertas en sus contextos, como el caso reciente en Bolivia de las tres

⁴³ FORNTET-BETANCOURT, O. C, p. 21

⁴⁴ Ibidem, p. 22

⁴⁵ Poco antes de salir de la región de Gunayala, en el 2007, un *inatule*, curandero tradicional, me comentaba lo reacio que estaba para acompañar un grupo de universitarios estadounidenses que hacían una “visita ecológica” para conocer sobre plantas medicinales usadas por parte de los Kunas. En ese momento era noticia el tema de las patentes privadas de fármacos.

universidades indígenas⁴⁶ o las misiones en Venezuela, concretamente la de educación superior, misión Sucre⁴⁷. En general las universidades que han vuelto la mirada sobre contextos culturales concretos lo han hecho como objeto de estudio, pero no propiamente como espacio de “diálogo de saberes y culturas”, que es a lo que apunta la interculturalidad.

Undécima tesis. La última tesis propuesta para mejorar las condiciones para una interculturalidad posible, insiste en la necesidad de llevar a la par los dos momentos, “teórico y práctico”, con la misma profundidad y seriedad, de modo que no podemos quedar conformes con interpretar interculturalmente el mundo, una vez conseguido eso, habrá que empeñarse en transformarlo en un mundo intercultural.

Sobre esta última tesis habrá que seguir reflexionando, porque no basta con decir que habría que hacerlo, que conviene hacer, etc. El asunto consiste por lo tanto en tratar de esbozar cómo y de qué manera podemos llevar adelante la propuesta de teorizar y practicar interculturalmente la filosofía.

Lo que se desarrolla en el apartado que sigue no es propiamente otra tesis, pero sí constituye una reflexión más detallada y abarcadora sobre esa dimensión teórico-práctico de la interculturalidad. Si queremos apostar en la misma línea de las tesis enunciadas, se ha de acompañar con una práctica coherente, eso significa no quedarse en el puro discurso, sino dar el paso práctico en todo cuanto nos sea posible.

⁴⁶ El Presidente Evo Morales Ayma, creó tres universidades indígenas comunitarias interculturales productivas, una para el pueblo *Aymara*, otra para el *Quechua* y otra para el *Guaraní*, durante la celebración de la rebelión del pueblo aymara un 2 de agosto de 1931 contra los hacendados que los sometían y que les habían prohibido educarse. En aquel acto en memoria del evento histórico, el presidente indígena dijo: “Hoy celebramos y recordamos a los abuelos con la creación de tres universidades para las nuevas generaciones”. <http://www.oei.es/noticias/spip.php?article3190>

⁴⁷ "Misión Sucre", es una iniciativa del Estado Venezolano que se propone potenciar el nexo institucional y la participación comunitaria, para garantizar el acceso a la educación universitaria a todos los bachilleres sin cupo y transformar la condición de excluidos del subsistema de educación superior. En este modelo es posible beneficiarse del contexto y responderle al mismo en la situación concreta que viven los seres humanos. cupo y transformar la condición de excluidos del subsistema de educación superior. En este modelo es posible beneficiarse del contexto y responderle al mismo en la situación concreta que viven los seres humanos.

4. Teoría y praxis de la filosofía intercultural

Se vuelve imperativo tener que abordar la interculturalidad en categorías que nos permitan dialogar con la tradición filosófica conocida y con el futuro que se construye delante de nosotros. Por eso evitando discursos sin asideros sólidos, abordamos con responsabilidad lo siguiente.

4.1 La interculturalidad, historicidad y universalidad

Conviene advertir que en este apartado se abordarán conceptos que podrían parecer trillados en el desarrollo de este trabajo, sin embargo tiene la peculiaridad de ser vistos desde la óptica teórico-práctica de la filosofía intercultural. Y como no podía ser de otra manera, será necesario seguir elaborando la propuesta filosófica en las claves clásicas para evitar las posibles fricciones y con ello la desaprobación de la propuesta filosófica intercultural.

La tradición en la que se ha desarrollado la filosofía para validar su universalidad había que fijarse en “conceptos abstractos, esencialistas y dogmáticos”, incluso sin que estuviera muy clara la relación entre la reflexión filosófica y el acontecer de la historia humana, sin embargo en estos tiempos el factor temporal o histórico es fundamental para la comprensión de la reflexión filosófica. Es un indicador pues de que la filosofía como quehacer intelectual no solo ha observado su interioridad disciplinar, sino que se ha abierto a la historia y se plantea su “función en la historia cultural y social de la humanidad”.

Esta apertura a la dimensión histórica si bien puede calificarse como un avance, vista desde la óptica teórico-práctica intercultural, que hay que señalar como uno de sus presupuestos, también problematiza la perspectiva de la historicidad. La cuestión que

plantea la interculturalidad es que “la afirmación de la historicidad ha significado *también* un proceso de empobrecimiento de la realidad y, por tanto, del pensamiento igualmente”⁴⁸.

Esta historicidad aludida es la moderna europea, que consiste en poner en escena el “poder racional”. En este caso el “logos se concibe como textura interna y ley de composición del curso del tiempo”. Así que necesita de la historia en cuanto vehículo para hacerse notar, donde expresa su fortaleza la razón, que en última instancia, es quien le confiere sentido. En este sentido es que Fonet-Betancourt considera que es un proceso de empobrecimiento:

La historicidad de este logos que funda la historia con el sentido y finalidad de una empresa de asimilación total, significa empobrecimiento de la realidad y del pensamiento porque dicha empresa histórica sacrifica las muchas historias de los pueblos, en las que la humanidad recita diversamente la diversidad de sus posibilidades, a una supuesta Historia única a la que toda temporalidad tendría que someterse, pues sólo dentro de su curso habría posibilidad de hacer historia. En nombre de la Historia se marginan, es más, se niegan las historias, los tiempos reales y los ritmos de todas aquellas culturas que son tales precisamente porque su contextual historicidad las lleva por rumbos diferentes al curso prefijado por la cronología del calendario de la historia.⁴⁹

Esta es pues una razón muy fuerte por la que en nuestro continente americano y en todo el tercer mundo muchos pueblos viven al margen, no por su gusto sino por ser marginados al no reunir las condiciones para entrar en la historia que progresa al ritmo de los que marcan la pauta de tal progreso, olvidando además esas historias locales, y sin que ello cuestione para nada. Lo peor de todo, es hacer creer demagógicamente, que eso es normal.

La propuesta alternativa que hace la filosofía intercultural frente a este modelo de historicidad generadora de este tipo de historia, es *inmemorizar e intradicionalizar* esa

⁴⁸ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Concordia, No. 49, Aachen, Alemania, 2009, p 96.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 98

misma historia producida por este modelo de pensamiento. Como lo concibe el autor que seguimos,

...el diálogo entre las culturas representa un nuevo paradigma de la historicidad y de cambiar, con ello, cualitativamente nuestra relación con la historia, porque el diálogo entre culturas es el lugar desde donde precisamente las memorias y las tradiciones de la humanidad se encuentra para intercambiar sus historias, y no para sustituirlas por una supuesta Historia universal.⁵⁰

No podría ser en la imposición de unos sobre otros de donde surja el criterio razonable de convivencia, sino en la apertura al diálogo entre las diferencias, apertura al *otro* de Levinas, casi con carácter sagrado, que no puede ser encerrado en un criterio subjetivo arrogante⁵¹ y hegemónico con pretensiones de uniformizar todo en un solo modelo y una sola historia.

Otra característica de esta manera hegemónica de historia, es el trazado lineal de lo que debe asumirse como *programa* uniforme, sin importar las temporalidades particulares. Esto entra en conflicto con aquellas culturas que aún fechando sus datos con los mismos números que el resto de la humanidad, viven su propia temporalidad, heredada y sustentada en su propia tradición y forma de vida⁵². En este caso la clave intercultural propone plantarse en actitud crítica, “que permita esclarecer nuestra *pertenencia temporal* actual y los *consentimientos* que dicha forma de contemporaneidad implica”.

Siempre será un desafío para la filosofía, la contemporaneidad humana, y todavía más cuando se cae en la cuenta de que ésta no es única, sino múltiple en la temporalidad. Porque no se trata de ponerse al día sin más, sino de ver si se es capaz de dar una respuesta satisfactoria frente a la temporalidad del sistema hegemónico, si se pueden armonizar los muchos modos de vivir la temporalidad de las culturas actuantes en el universo.

⁵⁰ Ibidem, p. 99

⁵¹ Levinas Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2006. Sobre todo la parte 3, El rostro y la exterioridad. En este sentido las culturas particulares se constituyen en los otros, que con frecuencia son mutilados si no llegan a ser desaparecidos.

⁵² Es fácil escuchar por parte de extranjeros que visitan lugares de pueblos originarios, “aquí el tiempo se ha detenido”. Lo que quieren indicar es que no tienen los mismos esquemas de vida que el suyo, de donde ellos vienen.

Un último aspecto frente a la historicidad generada por este sistema. Lo que Fornet-Betancourt llama, “memorias culturales”, como especie de “*documentos* que memorizan otra relación del ser humano con el tiempo (...), que transmite sobre todo la permanencia o duración de acontecimientos fundantes que como tales ya no acontecen en nuestro tiempo histórico”⁵³, pero que siguen siendo fuente de inspiración, identidad y sentido de la vida individual y colectiva⁵⁴. Estas memorias colectivas particulares toman diversos matices, muchas veces religiosas, otras de lucha y compromiso, incluso algunas serán solo utopías que mantendrán vigilantes a los miembros de esas culturas determinadas. Aunque en el esquema hegemónico de historia solo califiquen como crónicas, artesanías o costumbres.

La apuesta que hace la interculturalidad por la afirmación universal de la historia, ha de pasar por la pluralidad de historias en diálogo, o como lo define el autor que nos guía, “entre tiempos de culturas”, o formulado de otra manera, “entre culturas del tiempo que generan tiempo de otra forma y que son ‘de otro modo que historia’”⁵⁵. Así que ver la historia de los pueblos en el marco de la historia universal, ayuda a situarse, pero no será completa si no se da el acercamiento a la historia por dentro de la vida de los mismos, la historia entendida y contada por los mismos miembros de determinado pueblo.

4.2 Filosofía intercultural, ¿Ensayo filosófico para el engrandecimiento del mundo?

Para la filosofía intercultural está claro que las dos dimensiones, teórica y práctica, son realidades correlacionadas que se complementan una a otra. En este sentido el esfuerzo filosófico que se plantea es una “filosofía para el mundo”, es decir, que parte de la diversidad real del mundo y se orienta a la convivencia armónica de ese entramado complejo, y en ese sentido considerar el engrandecimiento del mundo desde sus

⁵³ FORNET-BETANCOURT, Raúl, O.C. p. 101

⁵⁴ Solo por mencionar ya algunos relatos míticos a los que haremos mención en la segunda parte de este trabajo, Ibeorgun y Gikadiryai, Ibeler y sus hermanos, Balu uala, etc., que contienen narraciones míticas, que si bien no ocurren en estos tiempos tal como se relata en ellos, para el pueblo Guna del Caribe Panameño, sigue dando sentido e identidad en su historia.

⁵⁵ FORNET-BETANCOURT, Raúl, O. C. p. 103

condiciones diversas “a unas dignidad ontológica, epistemológica, cultural, religiosa, etc., superior”⁵⁶.

El punto de partida para la interculturalidad está en identificar el empobrecimiento del mundo. Y aunque al inicio de este apartado se ha hecho mención del empobrecimiento del mundo a causa de la reducción del pluralismo temporal, no es el único aspecto, pero es fundamental para explicar otras dimensiones, de ámbito “material, experiencial, cultural, religiosa, cognitiva, etc.”. Y esta pluridimensionalidad del mundo es la que ha de ser engrandecida.

Por otra parte, esta identificación del empobrecimiento del mundo es reconocido hoy con urgencia, pero eso no significa que sea algo novedoso, al contrario es tan antiguo y por ello tan complejo que mantiene “heridas no cicatrizadas”. Esta realidad es la que algunos teólogos han llamado “realidad real de pueblos crucificados”⁵⁷. Fonet-Betancourt lo enuncia a modo de interrogante “¿cómo no reconocer que tiene que ver también con la denuncia martiana de la conquista de América y de sus consecuencias como acto por el que se le roba al universo una de sus páginas?”⁵⁸. Como no es problema nuevo, la alternativa que se propone tampoco surge de datos nuevos sino de voces silenciadas y marginadas, presentes siempre en las orillas del camino, las periferias urbanas o de lo que no cuenta para los sistemas impuestos.

La propuesta intercultural afirma la ‘contextualidad’ como punto de partida, pero no para fomentar la división sino con el fin de dar dignidad a los contextos marginados, como la condición que hace posible una cartografía real de todos los “lugares que prueban, justifican, acreditan e identifican realizaciones de mundo”⁵⁹. Evidenciar la pluralidad de contextos en este caso, no se opone a la universalidad, al contrario, es a partir de esos contextos que el diálogo puede ser posible, por las diferencias o similitudes existentes. En definitiva, la clave intercultural pretende ofrecer una reflexión que ayude a leer el mundo,

⁵⁶ Ibidem p.104

⁵⁷ Reflexiones impulsadas por los teólogos como J. Sobrino y otros, pero de uso muy frecuente en América Latina, en encuentros, comunicados y reflexiones pastorales de Iglesias comprometidas con las luchas de los pueblos.

⁵⁸ FONET-BETANCOURT, Raúl, O. C. 105

⁵⁹ Ibidem, p. 107

desde las realidades que se saben con dignidad y no desde aspectos puramente teóricos sino desde la praxis.

Dando un paso más adelante, desde el empobrecimiento del mundo a causa del sistema y la marginación de los contextos, ahora se añade la crítica que se hace desde la interculturalidad a la razón filosófica estrictamente racional, o que se puede llamar modo occidental de pensamiento. Pero esta manera de pensamiento es mucho más complejo que lo imaginado, porque tiene una tradición en la que se ha ido generando, consolidando y dando nuevos significados. Desde esta razón occidental se sabe por ejemplo lo que significa pensar, conocer, justificar, valorar, porque se han impuesto sus criterios de comprensión. Pero, ¿no pudiera sospecharse que esta no sea la única forma de pensar, conocer, justificar, valorar etc.?, por ejemplo el aporte de Zubiri sobre la inteligencia sentiente. Desde la clave intercultural de pensamiento habría que responder que sí puede haber otras formas, aquellas que la razón occidental ha calificado como pensamiento pre-lógico, mítico⁶⁰, formas místicas, conocimientos simbólicos, imaginativos, etc. y con estas realidades se demanda establecer relaciones de “diálogo intercultural en el sentido de un intercambio, abierto y sin prejuicios”, donde la misma medida de la razón sea también cuestionada.

La importancia de la comunicación entre las diversas culturas para la filosofía intercultural no es solo para afirmar su existencia, explicar los fenómenos que ocurren, ni descubrir su origen. Pretende ir más allá, hasta llegar a, según Fornet-Betancourt, “sacar las consecuencias que el encuentro entre culturas tiene para la configuración de la filosofía”. Por eso puede sin complejos identificarse como “filosofía del diálogo intercultural”, porque es el horizonte de diálogo el que sirve de sustento para abordar todos los contenidos filosóficos.

Esta relación intercultural frente a las culturas tiene unas consecuencias concretas:

1. Que la filosofía intercultural maneja un concepto, diferente del *multiculturalismo* y del *transculturalismo*. Distinto del multiculturalismo, porque su finalidad no es

⁶⁰Eliade Mircea, Mito y Realidad, Guadarrama Madrid, 1973, p. 18, Los mitos revelan la actividad creadora y develan la sacralidad de sus obras; el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una ‘historia verdadera’, puesto que se refiere siempre a realidades. Este es el caso de las sociedades aborígenes de nuestro continente, y que en este trabajo nos interesa.

organizar la coexistencia de diversas culturas, ni solo generar relaciones externas entre culturas. Se empeña en “desarrollar entre las culturas una cultura de prácticas interactivas que cualificarían la coexistencia como una convivencia intercultural”. Y distinto del transculturalismo, porque comprende que “la interacción cultural no lleva automáticamente a la disolución de las culturas y sus referencias identitarias. (...) la convivencia intercultural puede igualmente activar facetas desconocidas de lo propio o enriquecer tradiciones contextuales”⁶¹, sin dejar que se pierda frente a en la llamada cultura global.

Por lo dicho, no se puede acusar a la filosofía intercultural de etnocentrista o de sacralizar tradiciones, como tampoco de cosmopolitismo superficial. Aunque justamente en esto tenga que hacer equilibrio, en mantenerse en esa tensión.

2. Que la diversidad cultural como espacio abierto de interacción para promover el encuentro o diálogo intercultural, se constituye en la oportunidad de corrección entre las culturas. Pero no solo propicia la crítica intercultural sino también al interno de cada una, es capaz de suscitar una dinámica de crítica intracultural. La interacción no solo ayuda a identificar diferencias externas, conlleva también, con la misma exigencia, a volver la mirada hacia el interior para redescubrir sus potencialidades y rehacerse continuamente desde dentro.

3. En esta relación con las culturas, la filosofía aprende a relacionarse consigo misma de otra manera. Al abrirse al diálogo intercultural e identificarlo como lugar filosófico, “el diálogo entre las culturas se convierte en el espacio donde se le hacen manifiestas a la filosofía las ‘preferencias’ culturales que contienen las referencias que actualmente tienen todavía mayor peso en su desarrollo teórico, metodológico o ético”. Por otra parte, esto constituye una constatación de que filosofar en clave intercultural es, no solo tener por objeto lo intercultural, sino hacer filosofía desde esa óptica. Como afirma Betancourt, interculturalidad es un “método para

⁶¹ FORNET-BETANCOURT, Raúl, O. C. p. 111

comprender el mundo y su método para comprender de muchas maneras la manera filosófica de pensar y de hacer en el mundo”⁶².

4. La opción intercultural de la filosofía es también la opción por asimilar la “hermenéutica intercultural de los contextos del mundo (...) en perspectiva explícitamente política que acompañe las prácticas sociales mediante las cuales los miembros de una cultura intentan mantener vivos los mundos reales en que se plasman los valores de sus memorias”⁶³. En este sentido lo que subyace es el principio de “respeto a la alteridad del otro”, en consecuencia, jamás se podría suplantar ni suponer la necesidades o soluciones. Será necesario tener en cuenta la clave de dejar hablar al otro, que use su palabra para expresarse sobre sí mismo.

5. Finalmente en la caracterización de esta filosofía intercultural, hay que resaltar el empeño que hace por una nueva manera de comprender la antropología, desligándose o haciendo el intento por superar la imagen del ser humano moderno europeo. Esta comprensión antropológica va de la mano de una nueva pedagogía⁶⁴ que haga posible entrar en la lógica del nuevo hombre, dialogante con la interculturalidad en múltiples contextos y sujeto de su propio destino.

Para terminar este apartado, debe quedar claro que con la interculturalidad no se pretenden resultados eficaces y acabados, pues la apertura al pluralismo cultural no permite planificar el producto final. En el horizonte de su desarrollo pueden haber avances notables y retrocesos que no sean muy agradables. No pretende sustituir nada, quiere plantear el problema y hace una apuesta por una posibilidad de solución, el diálogo de culturas sin superioridades a priori, callando para escuchar la voz de los que puedan pronunciar palabras para construir un mundo nuevo de relaciones dignas como criterio de humanidad.

⁶² O. C. p 113

⁶³ Ibidem

⁶⁴ Este es uno de los aspectos importantes en los programas de educación intercultural que llevan adelante algunos grupos étnicos en el continente, los mayas en Guatemala, los Kunas en Panamá, etc.

5. La religión, una práctica de liberación

Es evidente que hablar de religión es referirse a una de las dimensiones profundas del ser humano, y es un fenómeno universal, común a todas las culturas de todos los tiempos y lugares.

Sobre religión y asuntos religiosos se han hecho muchas reflexiones y desde muy diversos ángulos, sin embargo en este momento hacemos una mirada a la cuestión en general porque lo que nos interesa directamente es ver el asunto desde la clave de interés de este trabajo, la interculturalidad. En la historia de las religiones, o la reflexión de los estudiosos del fenómeno religioso, como Rudolf Otto, concibe que sagrado es lo intangible, aquello que ha de estar separado de lo profano, para otros, lo sagrado es también lo venerable. Mircea Eliade, por su parte hace su propio análisis sobre el asunto de lo sagrado y lo divino y otros más que se interesan por el fenómeno religioso lo abordan desde sus intereses, el mismo Zubiri, original en su propuesta, elabora una concepción de religión a partir del concepto de “religación”⁶⁵ Con esto y los estudios que se hacen sobre la cuestión religiosa podemos preguntar ¿el ser humano puede acceder a lo sagrado? esta oposición que entre lo profano y lo sagrado ¿tendrá algún sentido para el ser humano? ¿Qué implicación tiene la sociedad con este fenómeno? O, visto desde la interculturalidad ¿Será así para todas las culturas o serán visiones monoculturales, las presentadas hasta ahora?

Seguimos de la mano de Raúl Fornet-Betancourt, y en este apartado concretamente la obra *Interculturalidad y religión*, de la colección Tiempo axial, que se orienta a la reflexión sobre el pluralismo religioso.

⁶⁵ Zubiri Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, 2006, pp. 41-57.

5.1. De la inculturación a la interculturalidad religiosa

Es imprescindible al hablar de religión o referirse al asunto en América latina, no hacer mención del cristianismo. En general los pueblos de nuestra América, viven una experiencia religiosa cristiana o al menos, referida al cristianismo, ya sea católica, quizá la mayoría todavía o denominaciones cristianas de origen protestante.

Pues bien, el análisis que hace el autor lo hace partiendo del cristianismo y su diagnóstico es que,

“hay que reconocer y confesar abiertamente que el cristianismo, al menos en su configuración dominante como religión oficial del mundo occidental, aprovecha por su parte la instrumentalización como instancia legitimadora de empresas imperiales para autoafirmarse no solo como religión militante, misioneramente militante, sino también como tradición religiosa superior o, dicho con mayor exactitud, como religión con consciencia teológica de que su propia tradición la instala en la verdad, la hace portavoz de la verdad y camino cierto para llegar a la verdad que salva”⁶⁶

Esto tiene consecuencias desfavorables para un esfuerzo intercultural, porque cualquier otra experiencia religiosa, autóctona por ejemplo, no tiene garantías de ser reconocida como tal, ni ser sujeto de verdad, porque ésta ya ha sido monopolizada por el cristianismo.

5.1.1 Inculturación

No se puede negar, y el autor que seguimos lo reconoce, que el esfuerzo por la inculturación es uno de los avances notables del cristianismo que representa la Iglesia Católica, sobre todo luego del acontecimiento Vaticano II y para América Latina las conferencias que van de Medellín⁶⁷, Puebla⁶⁸, Santo Domingo⁶⁹ y Aparecida⁷⁰. Sin embargo en los momentos que vive el mundo, de pluralidad de experiencias culturales y

⁶⁶ FORNET-BETANCOURT Raúl, *interculturalidad y religión*, Quito, 2007, p. 34

⁶⁷ Realizada en Medellín, Colombia en 1968

⁶⁸ Realizada en Puebla, México en 1979

⁶⁹ Realizada en Santo Domingo, República Dominicana en 1992, con ocasión de los 500 años de la venida llegada de los europeos a estas tierras. Esta es quizá la que más explícita en cuanto a la inculturación del evangelio en las culturas de América Latina.

⁷⁰ Realizada en Aparecida, Brasil en el 2007

religiosas, es algo que exige una crítica y consecuente superación, una puesta al día con las exigencias de la humanidad.

Desde la perspectiva intercultural se cuestiona que la *inculturación* siga siendo vigente para asumir las exigencias que impone el diálogo plural con culturas y religiones. La pretensión de la Iglesia católica cuando acuña este término en el ámbito pastoral de sus comunidades era la de “encarnar el Mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad y hacerlo de tal forma que por dicha inculturación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo, aprovechando todo lo bueno de las culturas”⁷¹. En este sentido las culturas no son relevantes, se convierte solo en vehículos de y mediaciones para que el evangelio cristiano se extienda por una vasta geografía.

Esta manera pensar supone que las culturas son realidades que necesitan ser perfeccionadas. Aquí no hay ningún reconocimiento de que sean comunidad de individuos con quienes se pueda establecer un diálogo de verdadero intercambio de valores y principios, quien se considera superior es la institución eclesial, y con el derecho de inducir a todos por el camino del cristianismo.

Otra consecuencia en la que se cae con esta manera de concebir la inculturación es de “instrumentalizar la pluralidad cultural”. La apertura que ofrece a priori a las culturas a las que se acerca para evangelizar, finalmente ha de generar la “cultura cristiana”. Una especie de nueva conquista, esta vez a base de valores que voluntariamente han de asumir los individuos de las comunidades, convirtiendo así la diversidad cultural en un medio “al servicio de *su* misión”. Y en sentido pesimista, podría ser una “amenaza para el pluralismo cultural”.

Por otra parte se justifica, la inculturación, con el principio teológico, de la Encarnación. Que consiste en la encarnación de Dios en la humanidad, es decir en el mundo y en la historia, de tal manera pues el evangelio del Hijo de Dios ha de inculturarse en las culturas que no lo conocen, hasta convertirse en un elemento que traspase toda cultura y llegue a la llamada cultura cristiana. Por lo tanto, el papel de las culturas con el

⁷¹ (O. C. p. 39)

evangelio cristiano será el de transmitirlo en fidelidad, a lo más que pueden llegar es a modificar las formas de hacerlo. El problema aquí aparece con las identidades culturales, que se verán afectadas por la identidad cristiana, y la pregunta que surge es, ¿es mayor o mejor, la identidad cristiana que una identidad cultural propia? O ¿es incompleta la identidad cultural de un pueblo que goce de religión propia, si no abrazara el cristianismo? La propuesta intercultural sigue siendo la del diálogo, y una de las condiciones para ello es el reconocimiento del interlocutor con las mismas condiciones para ese diálogo. No puede darse las condiciones de diálogo cuando una de las partes a priori se considera superior o absoluta y el resto relativas.

Otra razón que identifica Fornet-Betancourt es “el silenciamiento del peso de la historia de dogmatización de la fe cristiana”⁷². Y que desde la interculturalidad haría falta echar la mirada sobre los contextos de los que se habla en otro momento de este trabajo releer la historia con otra mirada, la pluralista.

5.1.2. De la inculturación a la Interculturalidad

Este es el desafío, el paso al que se invita todo proceso que tenga que ver con el ser humano de toda cultura. Poder ponerse al día con las exigencias del mundo actual. En el caso del cristianismo también está invitado a hacer lo mismo para “superar un paradigma que todavía lo ata a pretensiones, actitudes y hábitos, teóricos y prácticos, propios de la configuración occidental dominante”⁷³. Este nuevo paradigma del diálogo intercultural es el que puede hacer posible la convivencia entre diversas experiencias humanas, nunca actitudes colonizadoras o de conquista⁷⁴.

El cristianismo, como muchas dimensiones de la vida humana⁷⁵, está llamado a una transformación intercultural. Y para ello el autor que seguimos cree que, lo que se ha considerado como *misión* ha de convertirse en *dimisión*, de modo que le disponga para una

⁷² (O.C. p. 42)

⁷³ (O. C. p. 42)

⁷⁴ He escuchado anécdotas misioneras de hombres experimentados en estas faenas, en las que hacen alarde de haber entrado con la de ellos (su cultura, costumbres, tradiciones...) y haber salido con la nuestra (habiéndolos convertido al cristianismo).

⁷⁵ La filosofía, la política, la ética, el derecho, etc. siguen teniendo frente a sí, el desafío de entrar en esta dinámica intercultural si pretenden responder con altura a las nuevas problemáticas.

mayor apertura para relaciones y transformaciones. No es suficiente la sola transmisión de contenidos hacia los otros sino, estar dispuesto también a recibir de aquellos, otros y diferentes, lo que auténticamente suyo.

Esto tendría una serie de consecuencias prácticas que a criterio de Betancourt consistiría en renuncias a, “sacralizar los orígenes de las tradiciones culturales y religiosas”. Así que el creyente cristiano, estaría en la obligación de conocer su propia tradición de fe y caerá en la cuenta que no es sino una tradición de relaciones, en sucesos continuados hasta el presente. Tampoco ha de pretender creer que lo propio es lo mejor para los otros y que se pueda imponer como proyecto de vida obligatorio. Habrá que reconocer que antes de configurarse tal proyecto de vida, lo que tuvo lugar fue una experiencia plural, de ahí que la consecuencia sea la necesidad de dialogar internamente para descubrir las alternativas que ofrece y que bien podrían ser integradas en un proyecto de vida común.

Habrá que renunciar a la pretensión de extender las “zonas de influencia de lo propio”. Con esto la obligación es de repensar su papel, hasta llegar a considerar que su influencia debe consistir en posibilitar la “convivencia en un proceso de relaciones (...) recíprocas (...) a veces en convergencia y otras en divergencias, pero siempre en flujo relacional”. Unido a esta, será necesario abandonar las actitudes que pretenden definir las identidades y sus límites de lo propio y ajeno, hasta llegar a relativizar “la ideología monoculturalista de la coherencia identitaria para rehacer la identidad cristiana desde la convivencia intercultural e interreligiosa”⁷⁶ en una síntesis del contexto propio y universal.

Otra de las renuncias que se sugiere al cristianismo es la tendencia a “centrar y a centralizar la propia tradición” sobre una base inmutable y fija como referente de identidad, para propiciar la participación en “procesos de transformación recíproca”, con la obligación de asumir los cambios culturales y religiosos que se vayan presentando. Además se ha de superar el sincretismo, para originar algo novedoso que surja de la misma memoria contextual en diálogo con otras prácticas religiosas que posibiliten la convivencia humana. En estos espacios de “convivencia pluralista e intercultural las tradiciones se transforman”

⁷⁶ (O.C. p 48)

sin perder su riqueza original de su propio contexto. La esperanza sería la que concibe Betancourt, que “un cristianismo intercultural, por ser más universal, es al mismo tiempo más memoria de su memoria”⁷⁷.

Finalmente, el cristianismo no puede seguir pensando en la unidad en su propia categoría como algo absoluto. Es necesario que tal unidad pase por estar dispuesto a “no cerrar el proceso de intercambio y reconfiguración cultural y religiosa”. La unidad vista desde la interculturalidad no podría ser un estado al que se llegue y una vez allá, no haya vuelta atrás, será más bien una dimensión dinámica que solo puede mantenerse en cuanto sea posible mantener el dialogo de constante búsqueda de la armonía de las cosas⁷⁸.

Lo que se considera por parte del autor, renuncias, como condiciones de posibilidad para superar el paradigma de la *inculturación*, visto a la vez en positivo puede generar mucho interés, novedad y respuestas a desafíos presentes dentro del cristianismo y su interacción con aquellas culturas con quienes se relaciona.

5.2. Religiones en diálogo, generadoras de utopías de un mundo plural

Como en otras dimensiones del ser humano, en la religión, la interculturalidad también apuesta por la pluralidad donde sea posible el diálogo, que permita la convivencia para todos. En este caso, como también en otros aspectos, constituye una alternativa frente a la pretensión de uniformizarlo todo desde el sistema hegemónico. En la dimensión religiosa de todas las culturas se puede identificar un punto fuerte de apoyo para la configuración de un nuevo proyecto de vida humana en armonía.

Como lo formula Fornet-Betancourt, “la interculturalidad busca el equilibrio en un mundo diverso y pluralístico. Por eso no se despide de ninguna memoria, cultural o

⁷⁷ (O. C. p 49)

⁷⁸ En la lengua y tradición guna hay unos términos que podrían iluminar esta situación de la unidad. Una cosa es *bulale* que puede traducirse como *juntos*, de modo fortuito incluso, luego *guamakale*, que se puede traducir como *unidos*, pero finalmente *guenaticuale*, que se puede entender como *hermanados*, *compenetrados*, o en lenguaje cristiano en *comunión total*.

religiosa, por el contrario, las *cita* convocándolas a crecer por la comunión entre todas”⁷⁹. Debido a esta convicción, el planteamiento por la religión no puede ser sobre una única experiencia religiosa, sino de la pluralidad existente.

La interculturalidad no comparte el pronóstico moderno de que, la religión verá su fin porque pierde vigencia en un mundo, donde las utopías se acaban. Visto desde el esquema de la contemporaneidad es probable que no tenga mucho futuro, porque concibe la dimensión histórica como algo lineal y con un horizonte definido, pero en la lógica de la interculturalidad esto no es consistente, pues para esta manera de pensar la historia es una dinámica abierta y con utopías realizables. En su manera de ver la interculturalidad la apuesta es por nuevas relaciones, superando el “horizonte de la misión y de las conversaciones doctrinales sobre dogmas o sistemas de creencias para configurarse como un movimiento de experimentación dialógica infinita de experiencias que se comunican sin centrar ni condensar o endurecer lo propio ni tampoco lo ajeno”⁸⁰. Los caminos a transitar son espacios abiertos de proyectos abiertos con novedad.

Sin embargo para completar lo considerado hasta aquí, la clave intercultural en las religiones ha de conducir las o al menos a disponerlas a la apertura para el contraste y la interpelación que les posibilite un proceso constante de purificación y discernimiento sobre sus propias tradiciones y prácticas, ante posibles desfiguraciones que amenazan a toda religión por las circunstancias de cada contexto que habita.

Desde este punto de vista, la interculturalidad no puede imaginar la muerte de las religiones, o pensarlas sacudiéndose la carga de tradiciones que cada una lleva de sí misma. Por el contrario, ve con optimismo a cada una de ellas por particular que sea, porque crece en la interrelación y convivencia con otras. Esta es una posibilidad de hacerse más fuerte desde su identidad propia en doble dirección, en cuanto a su auto-comprensión como en su expresión.

⁷⁹FORNET-BETANCOURT, Raúl O.C p. 106.

⁸⁰ O. C. p 107

Finalmente, a lo que apunta toda religión y cada persona practicante de alguna religión es, un estado de vida que cada vez vaya siendo más pleno humanamente. La conferencia del CELAM lo asume como eslogan de su V encuentro en Aparecida, en mayo de 2007, *para que los pueblos en él tengan vida*, inspirados en el evangelio de Juan 10,10. Esta vida plena tanto en el cristianismo como en la religión kuna, de la que hablaremos más adelante, es facilitada y conducida en la historia por la comunidad de hermanos y hermanas. Y es la categoría de ‘comunidad’ la que permite un despliegue solidario con los semejantes, más todavía cuando es un principio o mandato religioso de vida. En última instancia todas las religiones coinciden en la fe en alguien superior, Dios, llamado con muchos nombres y las prácticas humanas compartidas, dicho de otro modo, coincide en sus dos componentes lo divino y lo humano.

II PARTE

LOS GUNAS DE GUNAYALA, PANAMÁ ECERCAMIENTO A SU MUNDO, HISTORIA Y COSMOVISIÓN

1. Localización y breve reseña histórica

Aunque nuestro objetivo no sea brindar una historia detallada de lo que tiene que ver con los gunas, intentaré mostrar algunos elementos que resultarían importantes para una mejor comprensión tanto de la cultura en cuestión como del trabajo que nos ocupa. Al menos que sea útil para situarnos geográficamente, en el tiempo de la historia universal y en la sociedad de la que creo que forma parte en el concurso de los pueblos y sociedades particulares. Me auxilio de algunos trabajos ya elaborados sobre la cuestión kuna, de mi experiencia y apreciaciones en el lugar y de lo que los mismos individuos de la cultura dicen de sí.

De acuerdo a diversos estudios realizados sobre este territorio y su gente, los gunas son un grupo advenedizos a las tierras que hoy ocupan, pero se caracterizan por vivir su identidad de pueblo en el lugar que se encuentren. Llegan a Gunayala como fruto de la migración concretamente desde lo que hoy conocemos como Río Atrato, en el atlántico colombiano, pasando luego a las montañas del Darién de Panamá hasta llegar a las comunidades del Caribe panameño, hoy Gunayala⁸¹.

⁸¹ El significado de las palabras, Kuna y Yala. Una explicación rápida puede definirla como *Tierra de los Kunas*. Sin embargo no siempre se identificó así. Los gunas llamaron a su tierra, incluso en convenios oficiales hechos con el gobierno colombiano, *Tulenega*. *Tule* es gente, hombre o persona y *Nega* es casa, así que significa la ‘casa de los tules’. El giro hacia el nombre Kuna Yala, muestra la influencia y relaciones de los habitantes. Una explicación muy concreta al respecto lo hace, Monica Martínez en la introducción de su

1.1 Del nombre y sus límites actuales

Tanto el nombre como los límites son aceptados y conocidos por todas las entidades tanto de dentro como de fuera de la comarca. Sin embargo a la hora de definir los hitos históricos y el proceso de configuración para llegar a ser lo que hoy se conoce del pueblo Kuna, existen diferencias, debido a los intereses investigativos como de los enfoques y fuentes de las recopilación de los datos. Así por ejemplo para los miembros de las comunidades kunas les interesa más lo transmitido por sus dirigentes comunitarios vía oral, en cambio para quienes hacen investigación científica, desde la antropología o la historia, su trabajo se realiza con la rigurosidad científica posible y si bien en mucho hay coincidencia, puede resultar que hayan divergencias en el planteamientos e intereses, se desconozcan algunos datos por una u otra manera de abordar la historia o simplemente no coinciden. Aquí intentamos recabar lo que nos dé sustento a la orientación de nuestros intereses, filosóficos y concretamente en la interculturalidad.

El primer capítulo de la *Ley Fundamental de la Comarca Kuna Yala*, lo define en estos términos: “Denomínese Kuna Yala la Comarca de San Blas, creada por la Ley Segunda del 16 de septiembre de 1938, y declarada Reserva por la Ley 20 del 31 de enero de 1957”⁸². El mismo uso del nombre es indicador de la lucha de los habitantes de esta tierra para definirse como pueblo organizado. La ley fundamental, ha sido un trabajo conjunto de las diversas comunidades de la comarca,⁸³ como ha sido unánime también el acuerdo para auto generar las leyes y normas de sana convivencia. Cuando definen su

tesis, *De tulenega a Kuna Yala, mediación, territorio y ecología en Panamá, 1903.2004*, Universidad Autónoma de Barcelona (2007) p 10-12.

⁸² Contenido en la versión impresa en papel. Aunque para este trabajo se ha tomado de la versión electrónica de la página del Congreso General Kuna http://www.congresogeneralkuna.com/capitulo_i.htm. La aprobación por parte del gobierno central de Panamá se da el 23 de diciembre de 1998, con la ley 99, donde a petición de los indígenas la comarca llamada San Blas, ahora se llama Kuna Yala.

⁸³ La división política de Panamá consta de 9 provincias y cinco comarcas indígenas, tres de ellas son población kuna.

nombre, también hacen lo mismo con sus límites geográficos⁸⁴, lo recoge el artículo dos de su derecho propio, *anmar igar*⁸⁵:

“La Comarca Kuna Yala comprende la porción continental e insular, incluyendo todas las islas, islotes, cayos y arrecifes del territorio nacional, que se extiende a lo largo de la costa atlántica dentro de los siguientes límites:

Por el Norte, el Mar Caribe desde Gugimur (Cabo Tiburón) hasta el sitio denominado Ursudoge (Caletones) cerca de Playa Colorada, al Oeste de la Punta de Kuna Yala (San Blas).

Por el Este, la República de Colombia por medio de una línea que, partiendo de Gugimur (Cabo Tiburón), termina en Cerro Gandi, tocando las cabeceras de Achagandi (Río de la Miel).

Por el Oeste, el Distrito de Santa Isabel, de la Provincia de Colón, desde el sitio denominado Ursudoge (Caletones) con coordenadas de 79° 05' 55" y 9° 33' 24", desde ahí sigue en línea imaginaria recta al Suroeste, hasta encontrar el nacimiento del Río Mandinga en Diamma Yala (Cerro Brewster).

Por el Sur, el Distrito de Chepo, desde la cima de Diamma Yala (Cerro Brewster), continúa en dirección Este, siguiendo la línea divisoria continental hasta el punto donde la Serranía de Cañazas se une a la Cordillera de Kuna Yala (San Blas); y el Distrito de Pinogana de la Provincia de Darién, desde la unión de la Serranía de Cañazas con la Cordillera de Kuna Yala (San Blas), continúa hacia el Sureste por esta última cordillera hasta la cima de Cerro Gandi en los límites con la República de Colombia”⁸⁶

Las documentaciones hechas por varios investigadores y los mismos dirigentes y ancianos que conservan la memoria de la vida de las comunidades⁸⁷, coinciden en referir el

⁸⁴ El territorio lo constituyen 3,206 kms cuadrados significando el 3.1% del territorio nacional de Panamá.

⁸⁵ Nuestro camino

⁸⁶ *Ibidem* (sitio electrónico)

⁸⁷ En uno de los relatos para toda la comunidad los dirigentes dicen, “nosotros no somos de este lugar, nuestros abuelos vivían atrás de esas montañas”. Las montañas aludidas son las del Darién, indicando que aunque hayan pasado por esos montes, su origen no se sitúa ahí, sino más allá.

paso de los gunas por el Darién, antes de establecerse en el archipiélago que ahora ocupan y denominan Gunayala. Aún ahora hay comunidades kunas en las montañas de la provincia del Darién que conforman dos comarcas de las tres existentes dentro de la misma, Wargandi y Madungandi, lo que indica que no toda la población guna vive en la comarca del Caribe panameño, de la que nos ocupamos en este trabajo.

Es una población por tanto, que ha tenido que irse acomodando a las exigencias de las relaciones mantenidas en su historia, algunas veces de alianzas y otras, quizá la mayoría de las veces, similares a las de muchas poblaciones originarias, de luchas, confrontaciones y desplazamiento desde los primeros espacios habitados de los que tenemos datos⁸⁸. A las islas llegan hacia mediados del S. XIX, luego de padecer y sufrir epidemias sanitarias y enfrentamientos en el Darién con los conquistadores europeos y otros grupos originarios⁸⁹. Nos vamos a detener en el paso por el Darién, antes de llegar a las islas, para ver algunos datos importantes que nos ayudará a comprender mejor su vida actual.

1.2 Antes de establecerse definitivamente en las islas

Para hacernos una idea sobre la vida de los gunas antes de llegar a donde están ahora, echamos mano de algunas opiniones y conclusiones sobre estudios realizados por algunos investigadores.

Sobre la lengua: Uno de los elementos que ha sido objeto de estudio es la lengua, que para algunos ha sido considerada heredera de los Cuevas o Caribes, sin embargo actualmente los investigadores consideran que a pesar de las semejanzas con algunas de Mesoamérica, tiene diferencias notables por ejemplo respecto a las de origen maya, por eso se cree que es de la familia chibcha del sur de América. Sin embargo las hipótesis planteadas a partir de la lengua sobre la descendencia de este grupo originario son variadas y no se llega a un acuerdo coincidente.

⁸⁸ El Antropólogo colombiano Camilo Coral, rastrea los lugares y los sitúa iniciando su travesía migratoria desde la Sierra Nevada de Santa Marta, y así lo recoge e ilustra en el mapa del taller No. 2, p. 7 del proyecto *Atlas Ukupseni Yala, "Igar narmaket"*, Bolivia, 2005.

⁸⁹ Una historia muy buena la ofrece James Howe en, el segundo punto de la primera parte, pp. 11-28 de su obra *Un pueblo que no se arrodillaba, Panamá, los Estados Unidos y los kunas de San Blas*, 2004. Howe, es profesor de antropología en el Massachusetts Institute of thecnology, estudió en las universidades de Harvard, Oxford y Pensylvania. Ha realizado estudios sobre la historia y cultura política de los kunas desde 1970. Sobre ello tiene muchos textos publicados sobre todo artículos.

Aspecto genético: otra postura que surge es, la de los que contraponen al aspecto lingüístico, un argumento genético, que consiste en la existencia alta de albinismo entre los kunas, advirtiendo que si esto ocurre, debió ser un grupo homogéneo y endogámico sin mestizajes, por lo tanto si se tiene en cuenta este dato reproductivo, es difícil concluir que son frutos de la mezcla de cacicazgos, sino han de ser fruto de un grupo concreto. Este argumento tampoco se puede absolutizar porque ahora se sabe que el albinismo también puede presentarse en sociedades exogámicas.

Sin embargo las investigaciones han seguido su curso en busca de la explicación sobre la descendencia de este grupo originario, algunos como James Howe⁹⁰, y otros historiadores, creen que el surgimiento es mucho más cercano, en el mismo Darién, como fruto de los grupos organizados en cacicazgos, pero a él le refutan otros investigadores que no hay evidencias fiables, ni las crónicas españolas de la época de la conquista da pie para concluir positivamente.

Los gunas se han distinguido por establecer relaciones de alianzas entre sus individuos y con otros de fuera de su grupo étnico. En la actualidad la red de relaciones es muy diversa tanto en cuanto a personas como a orientaciones. Algunos incluso han llegado a considerar que esta práctica de relaciones viene de tiempos previos a la colonia, pero esta manera de concluir no tiene evidencias. Lo que sí parece verosímil es que por su capacidad de entablar alianzas les fue posible sobrevivir a los intentos colonizadores, tanto en su periodo de vida en el Darién como en la actual Gunayala. Los territorios habitados por este pueblo nunca fueron conquistados del todo, ya que mantuvieron la estrategia de entablar las relaciones que les fueran menos hostiles, con conquistadores, piratas y comerciantes.

En el tiempo de la colonia desde 1620 en adelante hubo varios intentos, en periodos cortos, por implementar el modelo de reducciones para esta población⁹¹, pero todo intento duro por poco tiempo, fue complejo para los misioneros comprender el sistema de organización de los originarios del lugar. Algunos consideran que durante el periodo

⁹⁰ O. C. p 11-15

⁹¹ Agustinos, Jesuitas, Dominicos y Franciscanos en diversos periodos, unidos a la colonia. Mas detalle al respecto se encuentra en la citada tesis doctoral de Mónica Martínez, en el capítulo 1, *las historias del pueblo kuna*.

colonial se comienza a gestar la forma guna de organizarse. Vendría a ser el resultado del empeño de la corona por dominar las poblaciones del Darién, la búsqueda de organizar mejor las comunidades por parte de los líderes comunitarios y el establecimiento de alianzas y estrategias con la corona y demás grupos presentes en el territorio. Por este tiempo se pueden situar también los primeros contactos con el cristianismo.

Estudios realizados sobre la época indican que para el S XVII, las comunidades kunas no estaban regidas o gobernados por caciques o reyes de cortes españolas, los *leres*, hoy llamados *Neles*, eran quienes ejercían la autoridad. Estos eran y aún hoy siguen siendo los videntes, profetas o curanderos, según se les quiera calificar sin carácter peyorativo, con conocimiento profundo de realidades materiales y espirituales y con capacidad de manejo de las mismas. Según parece, los colonizadores no encontraban mediadores adecuados a sus intereses ya que los *leres* no eran propiamente conductores sociales o políticos, aunque tuvieran las condiciones por el conocimiento profundo de la realidad kuna. Con el surgimiento tímido de las reducciones y el interés español de un mediador adecuado ante las instancias de la colonia, parece surgir la figura del cacique. Aunque se vio fortalecido hacia dentro de su propia comunidad humana porque la mediación efectiva ante la colonia la ejercían los miembros de la familia Carrisoli⁹². Tan fortalecida se vio la figura del Cacique y tan evidente era la mediación de los Carrisoli, que cuando la familia pierde protagonismo, a inicios del S XVIII, los Kunas o Tules, vuelven a mostrar su faceta agresiva y hasta sanguinaria contra los enclaves colonizadores, liderada por caciques de diversas comunidades. La resolución debió venir de parte de la iniciativa castellana de la firma de un pacto de no agresión y convivencia pacífica. La contraparte de los colonizadores eran los caciques, reconocidos como jefes del pueblo y nada que viniera de la colonia como las misiones, podrían establecerse sino era con el consentimiento de los caciques.

⁹² Esta familia documentada como Carrisoli en la tesis de Monica Martínez y como Carrisolio par a James Howe, es la descendencia del único sobreviviente de un incidente registrado en el Caribe. El conflicto de un barco en busca de tortugas, que al encontrarse con los originarios del lugar, entablaron una lucha a muerte, sobreviviendo solo un niño de 13 años Julio Carrisoli, a quien le perdonaron la vida, éste creció entre los gunas, siendo aceptado por ellos.

Los esfuerzos colonizadores siguieron adelante en el Darién, los jesuitas al frente por una parte y los caciques por el lado de los gunas. Conviene señalar que los caciques que esperaban alguna recompensa de los castellanos, debían al menos nominalmente ser cristianos. Decimos nominal porque a la hora de verificar tal acuerdo o lealtad, no era tan real, los informes de la época así lo indican, que no fueron pocos los conflictos entre los caciques y los misioneros jesuitas presentes en la zona⁹³.

Entre 1750 al 1790, junto al trabajo misionero patrocinado por la colonia, el interés se dirigía también a los productos del área como el mineral del Darién, los indios resistían a tal ambición colonial, por eso se daban también conatos y en ocasiones verdaderas batallas por controlar el territorio habitado por los gunas, que aunque no estuvieran articulados en su unidad y criterios, siempre defendieron su territorio y su autonomía. Hacia finales de 1789, luego de mucha sangre por ambos lados, unos por anhelo de conquista y los otros por mantener su territorio, se firmó un acuerdo entre los caciques y la el virrey de Santa Fe el tratado de Turbaco, éste contenía el compromiso de no ceder el territorio a los ingleses, que también estaban interesados, sino que aceptaban la autoridad real a cambio de conservar su autonomía y su propio comercio⁹⁴.

Además de los españoles, el territorio era del interés de los escoceses, franceses e ingleses. Los escoceses a finales de la década del 1690, pretendían colonizar y establecer relaciones comerciales con esta parte del mundo, sin embargo en dos intentos que hicieron, fracasaron por las inhóspitas condiciones para sus contingentes. Los franceses aparecen entre 1688 y 1761, básicamente interesados en el comercio de cacao y carey, incluso algunas uniones entre franceses con indígenas. Las relaciones fueron cordiales hasta que otra alianza estrategia de los gunas les hizo abandonar el territorio. Cuando cae el comercio de cacao con los franceses hacia 1761, es relevado por los ingleses, aunque su presencia por medio de los piratas data desde 1570. Con todos estos grupos tuvieron relaciones cercanas los gunas, probablemente por eso nunca llegaron a ser subyugados por ninguno en concreto.⁹⁵

⁹³ Monica Martínez, O. C. p 38

⁹⁴ Ibidem p. 39-40

⁹⁵ Ibidem 41-44

Durante el periodo republicano, Colombia que era que debía tutelar y cuidar del territorio habitado por los gunas, se caracterizó más bien por el descuido y abandono, se evidencia en que no existen propiamente dichas, leyes en pro de la población indígena. La colonia también se había descuidado, por lo que quienes debieron jugar el rol protagónico fueron los caciques.

1.3 Una vez establecidos en las islas

A mediados del S XIX comienza el descenso desde la montaña por parte de los gunas, primero a las desembocaduras de los ríos y luego a las islas que hoy habitan. Todo este éxodo descendiente de la montaña al mar, dura unos 80 años, según la opinión de James Howe⁹⁶. Este desplazamiento trae consigo por una parte, la modificación de algunos elementos de carácter interno como costumbres de producción y división del trabajo y la asimilación de novedades y posibilidades de comercios y de nuevas relaciones con el mundo exterior.

El establecimiento en el nuevo hábitat significó para los gunas una nueva experiencia de relación con el mundo más allá de sus fronteras, el comercio de cocos, palo de tinte recolectado de la selva y carey de tortugas marinas, les abrió nuevas perspectivas. Implicó además la asimilación de nuevos patrones de trabajo. Por ejemplo la plantación y cultivo de fincas de coco, el intercambio de productos por armas de fuego, herramientas de hierro, telas y otro tipo de artículos de interés. Algunos incluso se volvieron socios del negocio de las embarcaciones y revendían los productos dentro de sus comunidades. Estas nuevas relaciones llevó incluso a algunos individuos nativos de estas comunidades a explorar el mundo desconocido y embarcarse recorriendo mares con los navegantes con quienes intercambiaban productos.

La nueva geografía condicionó la vida misma de las familias porque que desde que se consolida la vida en las islas el trabajo se divide sustancialmente. Las mujeres, que durante el tiempo de vida en tierra firme se dedican al cultivo de la tierra, como en muchas de las culturas en el continente, abandonan esa tarea y se dedican más a tareas domésticas

⁹⁶ James Howe. O. C. p. 20

del hogar como la elaboración de alimentos, cuidado de los hijos y al suministro de agua desde la desembocadura de los ríos frente a los poblados.

Con el traslado se modifica también el sistema de uso de la tierra. Antes de establecerse donde ahora habitan, una vez pasados los periodos de cosecha de los productos sembrados, las tierras volvían a su estado natural de selva y de propiedad colectiva, sin embargo ahora, las parcelas que se cultivaban quedaban convertidas en una especie de propiedad privada, aparece también el sistema de herencias de sobre todo de las fincas de cocos y playas, lugares de postura de huevos de las tortugas. Si bien la propiedad les era reconocida a los hombres, la herencia era posible tanto a mujeres como a los hombres.

La mujer kuna, también modifica su modo de vestir, al permanecer más en el ámbito del hogar, las ropas son más elaboradas. Si bien la mujer ya no se dedica a las labores agrícolas, mantiene la capacidad de atraer a su familia la fuerza laboral de sus cónyuges, pues al contraer nupcias quien abandona su hogar es el hombre para formar parte de la casa de su mujer y evidentemente su trabajo redunde en beneficio del nuevo hogar.

El nuevo ambiente también hizo posible el mantenimiento y consolidación de su rica vida ceremonial. Para Howe, son al menos cuatro elementos que se fortalecen: 1) la protección del peligro sobrenatural, 2) la creación de una comunidad, 3) su destino como pueblo escogido y 4) los misterios del desarrollo femenino⁹⁷. De ahí la importancia hasta hoy de los ministerios diversos entre ellos, con cualificaciones concretas según sea la necesidad y urgencia. Es notable la importancia, por su hondura y constancia, el canto de los relatos del camino al Padre o Pab Igar⁹⁸, para la transmisión y actualización de los grandes valores religiosos, por parte de los *saglas* o *saglagan*⁹⁹ en los ambientes doméstico y círculos reducidos para el caso de aprendices o alumnos y en la casa del congreso u *onmakednega*¹⁰⁰ para todo pueblo. A los *saglagan* les asistían el *argar*¹⁰¹ y los *sualibgan*¹⁰².

⁹⁷ *Ibidem* p. 23

⁹⁸ Manera de denominar en lengua kuna, camino al Padre

⁹⁹ *Sailas* es la castellanización de *saila*, jefe religioso y civil de la comunidad, en *Tulegaya*, lengua kuna sería *Sailagan* la forma plural de denominarlos.

¹⁰⁰ Forma kuna para denominar a la casa del congreso de la comunidad

¹⁰¹ El que interpreta y le da actualización para la vida de la comunidad al relato cantado por el *saila*

Un dato importante es que la casa del congreso donde se cantaban los relatos del *Pab Igala*, se usaba antes y después del canto, como lugar de encuentro informativo y de discusión de problemas de la comunidad. En las discusiones tenían mucho peso las opiniones de los *saglas* y *argar*, pero las decisiones eran tomadas colectivamente, casi siempre luego mucho tiempo de discusión. Esta práctica es mantenida muy viva en la actualidad para la resolución de conflictos o conocimiento de propuestas para la comunidad.

Finalmente, así como la historia universal puede situar a cada cultura en un periodo determinado, también los pueblos viven y cuentan su propia historia, la explican y transmiten a sus miembros. Esto es lo que a continuación haremos, recoger la versión de los propios gunas, sobre sí mismos.

1.4 La versión guna de su propia historia

El modo de contar su pasado y su presente no siempre coincide al modo y manera que lo hacemos en occidente con las claves científicas y académicas. Me parece oportuno citar en este momento las palabras precisas que cuenta Aiban Wagua¹⁰³ de parte del *Sagla dummad*¹⁰⁴, Inakeliginya, o Carlos López, cuando se proyectaba el libro, *Así lo vi, así me lo contaron*¹⁰⁵. Antes de comenzar a narrar la historia de aquel episodio kuna, cuenta lo que le dijo:

No podemos dejar que la historia escrita por los wagas¹⁰⁶ sobre los hechos del año 1925 siga caminando sola. Nos puede pasar lo que sucedió con los abuelos y abuelas con la invasión de Abia Yala. Solo quedaron como verdades lo que hicieron, dijeron, pensaron y quisieron los wagas, pero de los grandes abuelos y abuelas casi nada sabemos, porque nada quedó escrito, y las memorias también murieron. Todo eso me da mucha tristeza. ¿Cuándo empezamos a trabajar en el libro? Yo te voy a esperar en

¹⁰² Una especie de guardianes que velan por el orden y atención durante el momento de canto por parte del *saila* e interpretación por parte del *argar*.

¹⁰³ Aiban Wuagua, guna, nacido en Ogobsucun Gunayala el 3 de Septiembre del 1944, Sacerdote católico, pedagogo, teólogo, promotor del proyecto de educación bilingüe intercultural kuna (EBI)

¹⁰⁴ *Saila dummad* es el término kuna para designar a un *saila* connotado dentro del grupo de los *sailas*, sería el equivalente al Cacique en castellano.

¹⁰⁵ Texto que narra la historia del episodio de la revolución Tule de 1925.

¹⁰⁶ La cita no está en el texto, es propia para este trabajo. Se designa con esta palabra a los extranjeros no kunas. Aunque la palabra propiamente alude en su origen a malos espíritus. Howe O. C. p 30-31

Dadnakwe Dupbir¹⁰⁷, antes de que termine el mes. Me dijo con su aplomo acostumbrado¹⁰⁸.

Dentro de la historia que los gunas cuentan sobre sí mismos, hay variedad de estilos y géneros. Algunos hacen uso del marco universal de la historia, en sentido lineal y enmarcan los hechos dentro del curso universal concebido, pero muchos otros no les preocupa esto porque su manera de narrar se orienta y tiene sentido en cuanto tiene vigencia y se puede actualizar en la vida de las comunidades. En este sentido, es similar a la lectura judía de los relatos del Antiguo Testamento bíblico, donde cada comunidad de fe y cada individuo, hace suya la “historia” real o mítica de sus antepasados. Los estudios profundos de los relatos bíblicos indican que muchos de los textos que ahora se encuentran en el cuerpo del Antiguo Testamento, son el fruto de narraciones míticas de pueblos vecinos del Israel, de grupos minoritarios o fruto de la interacción de unos con otros, que fueron asimilados ya que respondían a los intereses morales, éticos, políticos y sociales del pueblo. Que en su concepción era el pueblo elegido por Dios.

Así como la historia universal se esfuerza por situarlos a partir de la afinidad lingüística y haciendo un recorrido desde la Sierra Nevada de Santa Marta, y desplazados de ahí hacia el sur-oeste por las montañas hasta llegar a las tierras bajas, pasando por El Darién, para finalmente instalarse en el archipiélago. Los kunas de sí mismos manejan que vienen de *Takarkunyala*¹⁰⁹, esto lo recoge José Manuel Reverte¹¹⁰ en su obra, *Bíoetnografía de los indios cunas*. *Takarkunyala* es un cerro de 1875 mts de altura en El Darién, es ahí donde los gunas sitúan su origen, asociándolo con el episodio bíblico del Diluvio Universal, los sabios gunas creen que solo se salvaron los que pudieron refugiarse en él, de ese grupo, dicen, provienen todos los gunas, los de gunayala y los de Colombia.

¹⁰⁷ Nombre en kuna para llamar al pueblo San Ignacio de Tupilie, donde vivía Inakeliginya.

¹⁰⁸ WAGUA Aiban, *Así lo vi, así me lo contaron*, Datos de la revolución Kuna, Versión del Sailadummad Inakeliginya y de Kunas que vivieron la Revolución de 1925, Fondo Mixto Hispano-Panameño, 2007, p- 7

¹⁰⁹ Según Reverte, “la palabra procede de *takkar*, platanillo (*heliconia Bihai L.*) planta sagrada de los cunas. *Kun, kuna*, significa llanura y también es el nombre que se le da al pueblo cuna. *Yar, yala*, quiere decir montaña. Por lo tanto: ‘montaña de los cunas platanillos’, quizás el nombre que se daban así mismos antiguamente al grupo cuna que se salvó del diluvio o ‘Montaña de la llanura de platanillos’”. REVERTE COMA, José Manuel, *Bíoetnografía de los indios cunas* (toponimia cuna), Madrid 2001, p 30.

¹¹⁰ Ha vivido muchos años en Panamá y sobre todo entre culturas indígenas, ha publicado muchos trabajos sobre antropológicos y lingüísticos. Académico de las reales academias de de la medicina y de la historia de España.

El pueblo guna, se concibe así mismo como los *olodule*, gente de oro. A quienes Dios, nombrado en kuna, *Baba-Nana*¹¹¹, les ha dado esta tierra para vivir. Todo este cuerpo doctrinal religioso-cultural está contenido en su tradición oral de *Pab Igala*. Que hace ya algunos años se viene trabajando en la compilación por escrito de los relatos, con el apoyo, en gran parte por foráneos, misioneros y bautistas y católicos así como científicos y miembros de ONGs interesados en la vida de los gunas. Por supuesto que los que han dado y siguen dando forma a todo esto son los mismos gunas, profesionales muchos de ellos y sobre todo los ancianos y conocedores de su tradición.

1.5 ¿Una historia sagrada?

Evidentemente que cuando nos encontramos con algo propio y nos vemos reflejados en ello, lo consideramos de mucho valor y le damos connotación de ‘sagrado’. Pero además, puede ser considerado así porque forma parte del compendio religioso heredado y asimilado como tal. En todas las culturas ha estado presente en sus orígenes, en la formación de su identidad, la realidad mítica. De esa forma se han explicado los hechos fundamentales de la vida. Para Comte, es un estadio, el primero, en el progreso histórico de las sociedades, pero orientadas hasta el más alto estadio positivo. Sin embargo a partir de la experiencia de vida de los pueblos originarios de América y otras latitudes, se constata que la realidad mítica no es algo del pasado, sino realidades que conviven dando sentido y razón a la vida de los colectivos humanos. El mito pues es de vital importancia para los pueblos y del caso que nos ocupa, los gunas, no ha sido la excepción. Veamos qué se entiende por mito y cómo puede entenderse.

Me permitiré hacer un *excursus* sobre la concepción del mito, para comprender y fundamentar lo que luego voy abordar, los contenidos míticos de las narraciones gunas, lo que se ha cantado y se canta por generaciones, que constituye la fuente doctrinal de la religión y cultura guna.

¹¹¹ A Dios en kuna se le designa como Padre, *Baba* y como Madre, *Nana*.

1.5.1 El mito

Entendidos en la materia como Mircea Eliade, ve los mitos como realidades complejas que pueden ser abordados e interpretados a partir de muchas perspectivas y a la vez complementarias. Lo define como:

“aquel que cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’; cuenta cómo gracias a los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el cosmos, o solamente un fragmento, una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es el relato de una creación, se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser. Los mitos revelan la actividad creadora y develan la sacralidad de sus obras; el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una ‘historia verdadera’, puesto que se refiere siempre a realidades”¹¹².

De acuerdo con Eliade, el contenido de los relatos míticos que cuentan y orientan la vida de las comunidades originarias, en este caso los gunas, se trata de una historia sagrada y verdadera, aunque la verdad no venga sustentada por la constatación científica. Y las realidades que contienen los mitos son diversos, “no solo relatan el origen del mundo, los animales, las plantas y el hombre, sino también todos los acontecimientos primordiales a consecuencia de los cuales el ser humano ha llegado a ser lo que es hoy, un ser mortal, sexuado, organizado en sociedad, obligado a trabajar para vivir, y relacionarse desde ciertas reglas”¹¹³. Como dice Clodomiro L. Siller¹¹⁴, tienen la posibilidad de articular todo lo concerniente al mundo del pueblo que crea el mito, sin llegarlo a fusionar, “descubren el llamado mutuo, la afinidad interna y las concomitancias que realmente existen en la realidad material y la espiritual”¹¹⁵. En el tratamiento de esta realidad vigente para el mundo indígena Siller cree que es el mito el que “permite al pueblo expresar sus sueños, sus visiones, sus profecías y sus teologías. Le pone en contacto con sus enigmas y aspiraciones profundas” y esto no significa anular la historia sino, dotar de sentido cada

¹¹² Eliade Mircea Mito y Realidad, Guadarrama Madrid, 1973, p. 18

¹¹³ Ibídem p. 23

¹¹⁴ Sacerdote católico, Miembro del CENAMI, centro nacional de misiones indígenas, México.

¹¹⁵ SILLER A Clodomiro L., *Mito, Rito y Palabra*, CELAM, en el Simposio de diálogo entre Obispos y Expertos de Teología India, Ríobamba Ecuador, del 21 al 25 de octubre de 2002

hecho y momento armonizándolo con lo real y en cuanto modo de pensar “es una forma de pensamiento que relaciona el mundo material con el humano, y éstos dos con el divino, enmarcado en un carácter dramático”¹¹⁶.

En cuanto modo de pensar a partir del mito, en general no siempre ha sido bien valorado en la historia de la filosofía. Para el sistema de pensamiento ‘vigente’ en la academia, el modo mítico es comúnmente visto como algo pre-científico y por ello carente de validez y personalidad. Sin embargo en la misma filosofía nos encontramos con elaboraciones teóricas de esta naturaleza, baste recordar el mito de la caverna de Platón. Esto nos da una pauta de la posibilidad de poder entrar en diálogo filosófico a partir de las narraciones míticas.

Raúl Fornet-Betancourt, advierte que en la filosofía intercultural hay que tener presente que toda cultura tiene derecho a sentarse en condición de igualdad con las demás formas de pensar y emitir sus ideas, y los pueblos originarios emiten sus ideas en construcciones míticas. En el imaginario indígena el mito es el vehículo que lleva la palabra que se pronuncia hacia dentro y hacia fuera.

En uno de los apartados anteriores, cuando describíamos algunos datos del momento en que los gunas se establecen en las islas, aludimos a la práctica de los cantos rituales en la casa del congreso, los cantos a los que se hace referencia, son a los relatos o narraciones míticas, aprendidas y transmitidas oralmente, que son cantados en por un *Sagla*, desde una hamaca en el centro de la casa del congreso y a su vez respondido por otro *Sagla*¹¹⁷, en posiciones paralelas, para toda la comunidad que escucha con atención sentada en derredor de las hamacas de los *saglas* y el *argar*, quien escucha con atención el canto para interpretarlo y darle actualidad para todos los miembros de la comunidad. De estos relatos vamos hablar adelante. Y estos, sino no se pueden situar en la historia universal con

¹¹⁶ *Ibidem*

¹¹⁷ Antes de comenzar el canto del relato, cada uno de los implicados en el rito verifica que todo esté dispuesto para ello. Los *sualibgan* (encargados del orden) llaman la atención para escuchar lo que se va cantar, el *argar* interprete se sienta en una silla frente a los dos *saglas* que cantan y los *saglas* sentados en las hamacas con sombrero puesto, se saludan dándose la mano y beben agua de un recipiente o una botella que está en el suelo entre los dos. En el recipiente que contiene el agua hay en el fondo pequeñitas piedrecitas extraídas del fondo de alguna corriente del río, esto les concede la fuerza en la garganta a los cantores para cantar de modo solemne.

precisión, son historia sagrada del pueblo guna. Fuente de espiritualidad y cultura, convivencia, modo de organizarse, fuente de inspiración de luchas y resolución de conflictos.

Aunque nosotros no podamos valorar de la misma forma los datos que nos ofrecen las investigaciones históricas con los relatos kunas, que para ellos sí es parte de su historia, podemos sin embargo suponer que son los contenidos de los relatos los que están en la mentalidad y que constituyen la fuente de inspiración para los grandes hitos y momentos de la historia guna¹¹⁸. Además habrá que en cuenta es, que hablar de los Relatos Míticos gunas no es facultad de cualquier persona. Entre ellos para poder llegar a ser autorizado, o reconocido por la comunidad para tales tareas, es necesario haber estudiado con un *sagla* maestro¹¹⁹ y en consecuencia haber sido discípulo fiel de las instrucciones durante varios años de dedicación. En este sentido he de confesar que al abordar los relatos lo hago con mucho respeto, fundamentalmente por dos razones: no soy guna y en consecuencia no podría llegar a conocer en toda su intensidad las profundidades de la tradición, y segundo, tampoco he estado el tiempo suficiente con los maestros de la tradición como para poder hablar con toda la autoridad. Sin embargo para el objetivo de este trabajo, que es situar al pueblo guna con sus riquezas, en el mosaico de la pluralidad de culturas y religiones y reconocerle su palabra como capaz de dialogar y generar respuesta a los grandes desafíos de la humanidad, creo tener datos suficientes.

La presentación que en seguida planteo es fruto del acercamiento al *Pab Igala* durante algunos años por medio de textos, escuchas de cantos, vivencia en las ceremonias culticas, conversaciones y diálogos interreligiosos en el ámbito pastoral y de convivencia entre las comunidades gunas y el descubrimiento de grandes valores con posibilidad de ser universalizados, pero que la marginalidad, como a muchas otras culturas la mantiene silenciada en espacios como la academia. Me parece pues que podría ser una concreción de la filosofía intercultural en América Latina.

118 Todo el texto de Aiban Wagua, *Así lo vi, así me lo contaron*, es una continuidad, no histórica, de las luchas de *Ibeler*. Las luchas de *Ibeler* se narran en el relato del Balu Uala, *Árbol de sal*, y lo que describe el texto es el episodio de 1925 en la comarca Kuna Yala. Del relato aludido, como del acontecimiento de la Revolución tule de 1925 hablaremos más adelante

¹¹⁹El prestigio de cada *saila*, depende en parte de quienes hayan sido sus maestros.

2. Pensamiento indígena

En este momento hemos de caer en la cuenta de que solo el hecho de plantearnos un apartado donde se aborde el ‘pensamiento guna’, es haber sorteado en la historia muchos escollos, porque en tiempos pretéritos ni siquiera era imaginable tal posibilidad y en consecuencia, ni siquiera poder enunciarlo. No olvidemos que desde los primeros encuentros de los habitantes de estas tierras con los que llegaban de Europa, las relaciones fueron asimétricas y las culturas originarias de las tierras latinoamericanas, fueron considerados de categoría inferior, por su aspecto, lengua, modo de relación, hablar, religión, etc. Ilustremos dos posturas notables que se recogen la historia, las de Juan Ginés De Sepúlveda y Bartolomé de las casas, cada uno con su particularidad, en parte contrapuestos. Sin embargo, sobre todo al inicio, con actitudes, esquemas y criterios similares, considerándose como europeos, blancos y cristianos, los de categoría superior y en consecuencia todo nativo de esta tierra, como bárbaros, paganos e inferiores. Esto exigía que para salvarlos habría que someterlos, civilizarlos y cristianizarlos. Incluso en algunos casos, de resistirse a aceptar la autoridad blanca, hacerlos desaparecer.

En la base estos discursos y manera de pensar están los criterios europeos, sin duda alguna, haciendo efectiva las ideas aristotélicas del ‘gobierno de los mejores’ y como consecuencia lógica, ‘natural que lo perfecto se impongan sobre lo imperfecto’. Desde los primeros momentos del encuentro hay relaciones tensas de al considerarse superiores a los habitantes que se encontraron aquí. Los cronistas del momento recogen datos como el que se le atribuye al mismo Cristóbal Colón en Cuba cuando al referirse a los nativos del lugar los califica de “estúpidos y por ello incapaces de conocer su propia realidad geográfica” o considerarlos “bestias que no piensan sino en comer y en estar con mujeres”¹²⁰. Estas ideas eran comunes entre los conquistadores, algunos como Sepúlveda, a quien hemos aludido, sostuvo que era válido hacer uso de la violencia si se resistían a reconocer la autoridad de los blancos. Contrapuesto a él, Bartolomé De las Casas, también español pero con otra sensibilidad, más piadoso, cree que los indios pueden asimilar los valores a partir de la

¹²⁰ SOLORZANO Juan Carlos, *Civilización y salvajismo: La interpretación del indígena por el pensamiento europeo español*, CIHAC y Escuela de Historia Universidad de Costa Rica, II congreso de pueblos indígenas.

evangelización. Les reconoce su condición humana, sin embargo en ambos casos no les conceden ni teóricamente y menos en la práctica, autonomía de pensamiento y acción para desarrollar sus propios valores e interactuar a partir de ellos.

Con el paso del tiempo se acentúan los discursos orientados a la defensa de la superioridad de unos sobre otros, solo que para el S XIX estas ideas las retoman los criollos y con ellos surgen los movimientos independentistas, sin embargo, la historia de los pueblos indígenas continúa siendo de marginalidad y silencio en todo lo que les ha tocado. Hasta que la fuerza propia y la solidaridad entre sí, ha posibilitado el reconocimiento de sus valores como pueblos particulares sujetos de su propio destino. Y no es sino hasta el año 2007, cuando la ONU promulga la declaración de los derechos de los pueblos indígenas, que entre otras cosas dice: “*Afirmando además_ que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o individuos o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas*”¹²¹. Esto indica que el asunto debiera quedar zanjado, sin embargo entre el ideal y la realidad la distancia sigue siendo notable y aún queda camino por recorrer. Pero nada debe ser la razón para hundirse en el pesimismo o quedarse pasivos, todo lo contrario, la historia y la memoria de los pueblos originarios nos revela el dinamismo que han mantenido desde que heredaron estas tierras.

De la diversidad de pueblos en nuestra América, acerquémonos, toquemos la puerta, saludemos con respeto y entremos con discreción para dar un vistazo sobre algunos elementos del pensar indígena guna.

2.1 Pensamiento guna

Como ha dicho Fonet-Betancourt en el congreso internacional de filosofía intercultural de Costa Rica, (2011), “la labor de pensar, es una labor comunitaria”. Es decir, que construimos nuestros sistemas de pensamientos, los corregimos y los perfeccionamos en relación o mejor dicho en la interacción entre un modo de pensar, el nuestro, y otros.

¹²¹ *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, La Asamblea General 107a. sesión plenaria 13 de septiembre de 2007

Aceptando por lo tanto, la existencia diversa de formas de pensar y concebir el mundo, la vida y las relaciones. Así vamos a intentar a algunos aspectos del pensamiento propio de los Gunas.

Hablar de pensamiento guna no es hablar de algo muy distinto o extraordinario que se salga de nuestra galaxia, pero sí es hablar de un modo particular de pensamiento y de abordar las cosas. La atención y respeto que merece se debe justamente a esa particularidad que lo distingue de otras sociedades o lo asemeja según sean las circunstancias. Para el caso, con las sociedades originarias de este continente, serán semejantes en muchos aspectos, tendrán también horizontes compartidos y por ello, muchas posibilidades de establecer alianzas, así como también se diferencian de sociedades de otras latitudes. Esas diferencias en su modo de pensar, de relacionarse con la naturaleza y con los demás grupos humanos podrían explicar las luchas y confrontaciones históricas de las que tenemos información.

La cosmovisión guna es muy rica y de alguna forma también muy singular. Enseguida se puede captar porque al acercarse a ella produce admiración, quizá por haberse mantenido en medio de tanta amenaza de todo tipo a través del tiempo y contar con sus valores tan vivos, generando interesantes iniciativas. Sin embargo, definir el pensamiento guna al estilo occidental, abstrayéndolo de modo conceptual es un tanto complejo porque es muy abarcador y los límites de frontera entre lo religioso o lo cultural son muy difíciles de distinguirlos. Uno y otro campo se entremezclan en la vida práctica a la hora de plantearse cada una de las dimensiones por separado.

Al ser un sistema de pensamiento tan amplio, me limitaré a algunos aspectos que me permitan iluminar el alcance y suponer el gran aporte que podría representar en un diálogo propositivo. Me apoyaré fundamentalmente en los relatos míticos cantados que se recopilan, sintetizan y traducen en un cuerpo literal escrito en castellano por expertos gunas, autoridades tradicionales y profesionales de diversas disciplinas.

2.2 Relación con la naturaleza

Las relaciones que se dan entre la persona y la naturaleza son y han de ser siempre de armonía. En este aspecto como todas las culturas originarias del continente, la naturaleza se convierte en la hermana con la que hay que convivir y en un sentido más profundo, es la Madre de la que se procede y surge el ser humano, finalmente al seno de esta tierra-madre es a la que se vuelve con la muerte. Según la mentalidad kuna, la tierra ha pasado por cuatro etapas en su historia cada una denominada de una manera diferente, a saber: *Gualagun Yala*, *Dagargun Yala*, *Yalatingua Yala* y *Abia Yala*. Con este último término se designa la etapa en la que estaríamos en este momento y vienen a indicar “territorio salvado, querido por Baba-Nana”, también puede ser entendido como ‘tierra madura’ o ‘tierra de sangre’¹²², incluso ha sido propuesto y aceptado por muchos sectores como nombre propio de esta región americana.

La valoración que se tiene de la creación es muy entrañable y profunda pues con ella y en ella se tienen que desarrollar sus relaciones para vivir en plenitud. El antropólogo Coral recoge en el Atlas Ukupseni Yala, que “para los Kunas la tierra es la base de la existencia del ser humano. Ella es fuente de vida y energía, en ella viven animales y plantas; pero también en ella hay otros seres que son iguales de importantes que el hombre o los animales”¹²³. Esto nos da la idea de que hay conciencia en ellos de que no son propietarios exclusivos de la naturaleza en concreto de la tierra y sus elementos. Y en opinión de Aiban Wagua, estudioso de su propia cultura sostiene que,

“la vida se concibe integrada con todos los elementos del universo, formando (una) fina red, armónicamente estructurada, donde no hay siquiera un pedazo que sobre. Las vidas particulares toman su sentido y su plenitud como parte de un todo integrado, y

¹²² WAGUA, Aiban, *En defensa de la vida y su armonía, elementos de la religión Kuna. Textos del Pab Igala*, CGCK-EMISKY-Pastoral Social Cáritas Panamá, Kuna Yala, 2000, p 211. Los nombres pueden variar de acuerdo a como lo formule el relator, pero siempre será referido a lo mismo. No se puede olvidar que es una tradición oral.

¹²³ CORAL Camilo, O. C. p 10-11

no aisladamente. Las vidas particulares toman su vigor y su realidad en la misma red y formándola conscientemente”¹²⁴.

Todos los gunas que se interesan por conocer los hilos que tejen su sistema de pensamiento, manejan los relatos de creación y en ellos encuentran las claves para interpretar y actuar consecuentemente como individuos o como colectivo. En los relatos del *Bab Igala* se cuenta que la tierra es ‘imagen y rastro que habla de la presencia de Baba-Nana’, y en esa lógica, también el ser humano es hermano y guardián de todo cuanto existe, con el compromiso de que como se ha heredado gratuitamente, así ha de heredarse a las generaciones futuras. Nadie puede privatizar a su madre, ni a ningún miembro de la familia porque sería quitarle su libertad y faltarle el respeto, así en la creación, obra armoniosa de Dios, todo tiene su razón de ser y su espacio para ser, y como ‘guardián’ el ser humano, no puede disponer a su antojo de los bienes heredados para todos.

A continuación un fragmento del texto del relato de *Ologwadule*¹²⁵, que narra el momento de creación de la tierra, que ilustra los momentos primeros y fundamentales.

Bab Dummad extendió la masa de oro en la raíz de la Madre Tierra y le fijó columnas y troncos de oro amarrados vigorosamente con bejucos de oro macizo. Baba sabía que ella llevaría sobre sí una pesada carga y le proporcionó una base sólida. Baba y Nana trabajaron juntos. Cuando hubo extendido la capa de oro, Bab Dummad sembró sobre ella todo tipo de flores; sembró un sinnúmero de especies de albahaca, roja, azul, amarilla; y a todas les hizo abrir sus hojillas, y era olodutagibi. Todo era de oro, todo era de plata; y se alegraban. Todo fue una gran fiesta. Baba y Nana dieron vida a las flores y ellas se movieron vivas. Seres vivos. Cuando decimos esto, significa que eran nuestras propias imágenes; ellas encarnaban nuestras vidas. A medida que Nana Ologwadule (Madre Tierra) se iba completando, nuestros espíritus también iban

¹²⁴ WAGUA, Aiban. *El Morir y el Vivir en los Cantos de Kuna Yala*. p.1. Los paréntesis no están en el texto original

¹²⁵ La fuente del que lo tomo remite que se recopiló en el X encuentro general de Ustupu, del 1-5 de agosto de 1985. Lo cantó el Saila Iguanabiginia, y se publicó en el Kuna Yargui (boletín del equipo misionero – católico- de Kuna Yala), el 11 en octubre de 1985.

tomando su forma, definiéndose al ritmo de ella. Porque gracias a ella seríamos hombres: desde ella nos definimos¹²⁶.

Otro fragmento del relato de *Biler y Bursob*. Estos personajes eran los encargados para cuidar la tierra hecha por Baba –Nana.

La Madre Tierra estaba preparada, vestida, enjoyada. Entonces Baba vio que faltaba alguien para defenderla, para cuidarla, para protegerla, para hacerla más productiva. Baba comenzó a buscarlo. Mientras Baba y Nana buscaban al defensor de Olobipirgunyai¹²⁷, los truenos hacían vibrar el silencio apaciblemente, y desataban las corrientes de las aguas por las altas cordilleras. Todo era tranquilo. El río rebasaba muy levemente su camino, sus aguas sólo cubrían las piedras y la arena de las orillas. Las aguas del río acarreaban las semillas; las aguas distribuían semillas de otoa, semillas de aguacate, de limón. El macho de monte, el saíno, el pavón correteaban sin miedo. La Madre Tierra estaba viva. De vez en cuando ella se estremecía suavemente; y el temblor de tierra también realizaba su trabajo. Sin causar daño y sin hacerse sentir, el temblor disminuía y aumentaba la masa de los valles, de los montículos, de las cimas de los cerros. El temblor nivelaba y acariciaba así a la Madre Tierra. Toda criatura conservaba y defendía su terreno y no se metía en el de otros. La Madre Tierra estaba equilibrada, porque sus hijos la hacían así¹²⁸.

A partir de esto se puede comprender porque las culturas originarias y en concreto la cultura guna, se oponen a la explotación industrial de recursos como el metal, ya sea oro, plata, bronce o cualquier recurso mineral, lo mismo que los ríos o los productos marinos, porque son elementos constitutivos de la creación armoniosa de la tierra. En estos momentos se sabe de la existencia de metales preciosos en el territorio guna, sin embargo al ser autónomos y dueños de su tierra, no hacen uso comercial de ello porque tienen la conciencia de que nadie puede vender a su propia madre, ni la de ningún otro. La tierra es la madre de todos y la mejor relación que se puede tener con ella es de respeto y cuidado. Esta manera de entender no le resta la importancia que tiene el Oro para los gunas, de hecho muchos nombres y muchos relatos indican el alto valor que se le atribuye, como algo

¹²⁶ WAGUA Aiban, *En defensa de la vida y su armonía*, p 11.

¹²⁷ Otro nombre para designar a la Madre tierra. La cita no está en el texto original.

¹²⁸ O. C., p 16

que le agrada a Baba-Nana, pero no se puede ofrecer a costa de explotar la tierra de modo indiscriminado.

Así lo comprendió el ejercicio misionero del obispo del lugar, Carlos María Áriz y su equipo de trabajo, “El pueblo y la tierra, la tierra y el pueblo forman una sola vida y una sola historia”¹²⁹, pues para los habitantes de este lugar la vida es capaz de integrar con toda la red de relaciones, lo que genere y promueva la vida en todas sus formas. Y los sailas en la casa del congreso así lo relatan y lo siguen cantando, que todo está interrelacionado, que el agua, las plantas, los animales, las piedras, etc. Todo es obra de Baba-Nada, por eso debemos cuidar cuanto nos ha sido dado gratuitamente, en ella nos desarrollamos como seres humanos tal como somos, nuestras relaciones son también en parte de dependencia y correspondencia.

En una conversación con Ramiro Stócel, *inatule* (conocedor de medicina natural) de la comunidad de Ukupseni, me decía que “ningún cuerpo puede vivir sin hueso o vivir sin venas”, y añadía “eso es el oro dentro de la tierra y los ríos que hay en nuestros montes”. En una lógica sencilla y llana no cuesta comprenderlo si en la base del pensamiento está un relato de creación como el de *Ologwadule* y en el caso de un conocedor de hierbas y plantas, me hablaba desde la experiencia sensible de la multiplicidad de relaciones entre todo cuanto existe en la naturaleza.

Esto que vemos y admiramos los extranjeros en este pueblo, no nos puede hacer caer en la trampa de quienes manejan la lógica económica del mercado, quienes consideran que resistirse a proyectos de explotación de los recursos naturales con fines industriales es frenar el progreso y la modernización. Habría que preguntar, ¿Qué es progreso y cuál es su finalidad? ¿Qué es riqueza para la lógica del mercado y qué es riqueza para los pueblos originarios? Y en esta línea de pensamiento, ¿Qué principios éticos son los motores de quienes promueven estos proyectos? y ¿Qué valores son los que defienden las poblaciones

¹²⁹ ÁRIZ Carlos María, (Obispo) Vicariato apostólico de Darién, *Tierra de todos tierra de paz*, Carta pastoral No. 9.1, p. 15. Carlos María Áriz Bolea fue Obispo diocesano de Colón-Kuna Yala desde la erección de la diócesis en 1988 hasta el 2006. Kuna Yala perteneció al Vicariato del Darién pero al crearse la nueva diócesis de Colón-Kuna Yala, pasa a ser parte de esta.

cuando se oponen a este tipo de planes? ¿Cómo se reparten los beneficios? Finalmente ¿Quién paga los costos negativos de todo esto? Todas estas preguntas no las vamos a responder, menos si intentáramos hacerlo desde la lógica de explotadores o ‘inversionistas’. Ni estamos en capacidad ni es nuestra finalidad. Aunque para los gunas existe una explicación. Consiste dicen ellos, en el olvido de Baba-Nana y la perversión de parte de los que debían cuidar la Madre tierra:

Poco a poco, Olonailasob y Olonaikabaler se olvidaron de Baba y Nana. El primer varón y la primera mujer enseñaron a sus hijos a hacer lo mismo. Olonaikabaler y Olonailasob encubrieron así a Baba y a Nana y los ocultaron de sus hijos. Ellos no cumplieron con lo que Baba y Nana les habían encargado. Habían llegado para cuidar de los animales, de los árboles, del mar, de las estrellas y no lo hicieron así. Entonces, toda la naturaleza se rebeló sobre Nana Olobipirgunyai. Los árboles, antes rectos y que daban sombra a los ríos, se retorcieron y sus hojas se secaron. Las hormigas, las arrieras, las tarántulas que trabajaban silenciosas abonando a la Madre Tierra, comenzaron a roer las hojas de las plantas, a picar y emponzoñar. Las aguas, que acarreaban semillas a mejores tierras o repartían el humus a lo largo de los ríos, se rompieron contra las peñas y arrancaron de cuajo los plátanos, los otoaes, las yucas. Los vientos que empujaban muy dulcemente las crestas de las olas, se volvieron huracanes y borrascas que desolaron a la Madre Tierra¹³⁰

Cuando el *argar*, en la casa del congreso, interpreta estos relatos para la comunidad, identifica que en este tiempo siguen existiendo individuos de dentro como de fuera de la familia guna, que se suman con sus actitudes a la familia de Olonisob y Olonaikabaler, ‘enlodando y llenando de fango las huellas de Baba, las huellas de Nana’. La voracidad con que muchos se acercan a la belleza de la naturaleza, las malas o solapadas intenciones de mucha gente sobre los lugares y recursos de este territorio, el engaño y la falsedad, incluso de algunos hijos del pueblo guna, constituye una amenaza. Por eso se vuelve imperativo, la vuelta a los valores narrados y descritos en los relatos míticos originarios y traducirlos a los géneros literarios o cuerpos jurídicos para dialogar en defensa

¹³⁰ WAGUA Aiban, O. C. p. 17. Este relato fue grabado del canto del saila Iguanabaginia, Usdup, 1985. Usado en Akuanusadup en el XX encuentro general del 22.25 de marzo de 1990.

de la Madre Tierra, en lenguaje occidental desde los criterios que subyacen en la mente y la experiencia de los individuos y colectivos indígenas.

Es evidente que si se compara con el resto del territorio panameño, en cuanto a la explotación de los recursos naturales con fines industriales y de mercado, no representa índices muy elevados, sin embargo al levantar la mirada y proyectada hacia el futuro se constata la necesidad de prevención porque se ven en el espejo de otras comunidades indígenas y por no tener una organización tan consolidada como en Gunayala, ha sido más fácil de permear sus estructuras. La amenaza está siempre al acecho sobre cualquier cosa que resulte atractivo al capital económico, los dirigentes comunitarios lo saben y advierten a la población. Por eso para proteger los valores y principios de la cultura sobre los recursos naturales, la sociedad guna ha diseñado un cuerpo jurídico que reglamenta el uso y propiedad de los recursos, acorde a la tradición y que en definitiva es más humano. En la ley fundamental Capítulo VII establece quiénes son sus dueños y cómo se han de regir:

Art. 43: Los recursos naturales y la biodiversidad existentes en la Comarca Kuna Yala se declaran patrimonio del Pueblo Kuna. Su aprovechamiento, protección y conservación se realizarán como lo disponen las prácticas tradicionales establecidas en el Estatuto de la Comarca.

Art. 44: El Congreso General Kuna, a través de las autoridades y organismos que para este fin se establezcan, protegerá, conservará y velará por la utilización racional de los recursos naturales, tales como la flora o cubierta forestal, la fauna, los suelos, las aguas y las especies marinas, lacustre, y toda biodiversidad, en coordinación con las autoridades nacionales respectivas u organismos privados¹³¹.

Aunque no se puede asegurar la observación absoluta de la ley, ni se pueda erradicar definitivamente la violación a las mismas, sí se puede ver con esperanza el camino andado y las perspectivas de continuar con la lucha por defender todo cuanto existe en la comarca. Las estrategias son fundamentales y fundamentadas en la historia sagrada guna como en la historia universal de la sociedad guna, me refiero la figura del los “aliados” para la lucha

¹³¹ De la versión electrónica en: http://www.congresogeneralkuna.com/capitulo_vi.htm

contra los males. Esto lo abordaremos a partir de otro relato de la tradición sagrada guna. El relato del *Balu Uala* o *Árbol de sal*.

2.3 La *alianza* y *solidaridad* como estrategia de lucha para la vida humana plena

Para los Gunas hablar o escuchar hablar de *alianza*, no le resulta extraño. No solo la palabra sino la idea misma de aquello en lo que consiste la alianza, como personas y como cultura. La idea que se tiene de la *alianza* es muy positiva. Un buen trabajo al respecto lo hace la doctora M. Martínez en su tesis citada, en la parte tercera de la obra, *De Tulenega a Kuna Yala Mediación, territorio y ecología en Panamá, 1903-2004*. Ella analiza el trabajo coordinado al interno del mismo pueblo, para luego proyectarse hacia fuera con alcances no solo nacionales, de los que hay muchos ejemplos, sino también a esferas internacionales. Las alianzas no son solo una ‘estrategia’ de vida, es un elemento característico positivo de la propia identidad Guna, que tiene sus evidencias en muchos ámbitos de la vida ordinaria de las comunidades. Y como muchas de las ideas y valores culturales que se manejan en la comunidad, su fundamento se fundamenta en la tradición sagrada del *Bab Igala*, heredada por los abuelos y mantenida viva por los dirigentes comunitarios. Este valor como he dicho, puede entenderse como una manera práctica y concreta de vivir la solidaridad, y se comprende en doble dirección, hacia dentro de la comunidad entre los miembros de la cultura, como hacia fuera, personas, instituciones, ONGs, o gobiernos de otros pueblos.

La vida del pueblo Kuna está marcada por importantes hitos históricos. Desde los tiempos míticos contenidos en los relatos, como en la temporalidad universalmente aceptada y compartida con el resto de la humanidad. En la actualidad se siguen estableciendo alianzas estratégicas para la implementación de diversos proyectos comunitarios o comarcales en múltiples aspectos, con instituciones nacionales y extranjeras, como estrategia para generar mejores opciones para una vida más humana y posible para todos. Para ilustrar podríamos enumerar por ejemplo las luchas que emprende *Ibeler*¹³², las alianzas para no ser conquistados en tiempos de la colonización europea, la

¹³² *Ibeler* y sus hermanos, es uno de los relatos que narra la alianza de Ibeler con sus hermanos para luchar frontalmente y de una vez contra los males que asechaba a la comunidad.

revolución de 1925¹³³, los convenios de colaboración y entendimiento con el estado panameño del que forman parte y muchos otros programas y proyectos de colaboración en áreas como la salud y la educación. O a nivel interno, la misma organización en una especie de confederación de pueblos articulados en los congresos, General de la Cultura Kuna (CGCK) y Congreso General Kuna (CGK), de igual modo en los ámbitos locales las diferentes asociaciones, religiosas, comerciales, culturales o deportivas. En fin, son muchas las alianzas existentes pero la condición que las posibilita es la convicción de su validez para los fines que se proponen.

Como he dicho anteriormente, considero que esta realidad se puede ilustrar con el relato del *Balu Uala*, que describe en su narración las grandes dificultades que vive la comunidad y el sentimiento de desolación que viven sus miembros, como también la indignación de parte de Ibeler, que le lleva a reflexionar la manera de vencer todas las amenazas y disponerse a partir de la alianza con sus hermanos y otros miembros para acabar con el *Balu uala*, árbol de sal, de donde salen todos los males para la comunidad. Ciertamente es un relato mítico, sin embargo los valores ya sean míticos, religiosos o científicos son válidos en cuanto generan un mejor estado de vida personal y comunitaria sin lesionar ni marginar a nadie. En este proceso cuenta la inclusión de cada uno según sus capacidades en beneficio de todo el pueblo.

A continuación trataré de resumir lo fundamental del relato:

2.3.1 El relato del Balu Uala¹³⁴

El relato cuenta que *la tierra al inicio todo era hermosura y era regada por un río llamado Oloabiagundiuala. Sin embargo al venir Biler¹³⁵ y Bursob¹³⁶, una pareja de la que se generaron sus hijos, trajeron mucho mal a la tierra, contrario a su encargo que era el de*

¹³³ La revolución tule, fue la sublevación en 1925 de parte de los gunas contra los vejámenes de parte de la policía panameña contra las mujeres y sus costumbres en la comarca.

¹³⁴ El relato completo se encuentra en Wagua Aiban, O. C. pp 44-53. Relatado por el Sagla Igwanabiginia en Usdup, 1975.

¹³⁵ Biler. personaje que simboliza el mal y el desorden en babigala; criatura que había sido puesta para cuidar de la madre tierra. Diccionario escolar Gunagaya

¹³⁶ Mujer de Biler

cuidarla. En medio de la dificultad a la que fue sometida la tierra, apareció Ibeler y sus hermanos, Ol'ler, Uikaliler, Olosunnibeler, Buudur, Guadguaddule, Bugasui (Iguaoginyapiler), Olouaili¹³⁷. Ibeler era sensible a todo cuanto ocurría, tifones, tornados de todos los colores, la muerte de los árboles, etc.

Ibeler debió estudiar el fenómeno y por ocho días se retiró a Surba Nega, un lugar de reflexión personal, para tratar de comprender el origen de los males, ahí en una visión descubrió al gigantesco árbol de sal, igubuala, o balu uala. El origen del mal estaba en lo más alto del árbol, desde allá Biler y los suyos enviaban todo lo que hacía daño.

En la casa de Ibeler y sus hermanos estaba Amma Ologukurdili, que cuidaba a la única mujer de los hermanos, Olouaili. Esta mujer apareció un día borracha cantaba balu uala, gukudi uala, balu uala dukugi gobe. Esta mujer comía con Ibeler y a escondidas ponía en la comida algo que la sazonaba volviéndola salada. Ibeler pensaba ¿de dónde saca esto? En una ocasión descubrió que la mujer subía al gigantesco árbol y entonces le pidió que le llevara un piojo con ella, pero cuando volvió después de cuatro días, dijo que los vientos se lo habían llevado. Le colocó entonces otro piojo a escondidas, cuando volvió a los cuatro días, el piojo pudo contar a Ibeler que,

Por el camino rugen grandes ciclones, soplan terribles huracanes; y así llegamos a la copa más alta del árbol. Allí he visto extensos platanales, yucales, cacaoales, y mucha abundancia. Allí la gente no parece sufrir, tiene de todo y en abundancia. De los grandes platanales se inclinan gruesos racimos a punto de madurar. Por las rajaduras de los plátanos reventados salen gotas de miel; y Amma Ologukurdili lame la miel de plátano; se emborracha con ella... En el árbol, en su copa más alta, una inmensa rama está señalando hacia la salida del sol, y por donde indica la rama hay una comunidad de gente con mucho poder. Allí vive Oloyakubler (Agsibsaila, Dokorginnid saila), él está desatando las tempestades que destruyen todo. Oloyakubler levanta los grandes ciclones y los arroja a los océanos. Saca los ciclones azules, los ciclones rojos, los ciclones amarillos; y hace caer los mejores árboles sobre la gran Madre Tierra. Nos

¹³⁷ La única hermana de Ibeler, los demás son hermanos

atemorizan con los tifones y nos niegan los bienes de balu'uala. Llenos de miedo no logramos ver, desde aquí, la opulencia de ellos. Nos caen tifones, nos caen heladas¹³⁸

Con los datos que tenía sobre el balu uala, o árbol de sal, creyó que la solución sería cortarlo para que los males definitivamente se terminaran en la madre tierra. Cayendo el árbol las cosas no serían de unos pocos sino de todos, como Baba, como Nana lo habían hecho. Ibeler y sus hermanos querían la paz en la madre tierra. Todos tomaban la fuerza en la Surba Nega, profundizaban en los niveles de la tierra para comprender una mejor solución pero descubrieron la fuente de los ciclones y los vientos. Ibeler era valiente y buen estratega, así buscaba la salida al problema para ello quería ganarse como aliado suyo a los amigos de Piler y así debilitar al enemigo. Creía firmemente que Baba y Nana eran sus amos y les hablaba diciendo, “Baba, yo soy tu amuletillo, soy tu nuchu¹³⁹ ... Nana, que tus dedos me acaricien; y cubre mi cuerpo con tu velo suave. Haz que mi entorno sea una red oscura para que nadie me pueda atacar, y que el enemigo Biler no pueda contra mí. Madre de la noche”, estaba convencido de que su fuerza no venía de él solo, sino que se la transmitía Baba y Nana. Insistía Ibeler,

deja caer lentamente los hilos de tu oscuridad sobre mí, y que ellos me protejan tiernamente. Madre de las noches serenas, Nana Grande, que el enemigo Biler no me alcance, y que mi fuerza sea abundante para derrotarlo. Baba Grande, yo soy tu amuletillo; y sacude al gran baliuidur (ángel) sobre el palo transversal de mi choza para que me grite ‘¡Alerta!’ cuando vea entrar solapado al enemigo¹⁴⁰.

Ibeler y los hermanos fueron haciéndose de muchísimos aliados para la lucha, Olouaili, la hermana se dedicaba a preparar las flechas, los arcos y la comida para los amigos. Los hacheros coordinaron su trabajo para cortar el árbol, trabajaron durante todo un día y descansaron, al día siguiente su sorpresa fue que el pie del árbol estaba como si no hubiera sido tocado, Ibeler debió volver a surba nega para descubrir el porqué de este fenómeno. Descubrió que de noche una especie de monstruos sanaban el balu uala, por eso era necesario otros aliados, alguien que con buena puntería con las flechas

¹³⁸ WAGUA Aiban, *En defensa de la vida y su armonía*, p 45.

¹³⁹ Nuchu: nudso, imagen de madera tallada, utilizada en la terapéutica guna. Diccionario Guna.

¹⁴⁰ Wagua Aiban, O. C. p 47

acabara con ellos. Bugasui, el hermano arquero acabó con olonaibe, olonía, Olonoo, ologoe¹⁴¹, que impedían que el árbol cayera.

Acabados con los que no dejaban cortar el árbol, por fin un día de trabajo de los hacheros pudo dejar muy debilitado al balu uala, los cortadores descansaron y al día siguiente al volver vieron que estaba como lo habían dejado. Retomaron el trabajo pero el árbol no cayó enseguida, los hilos de las nubes lo mantuvieron inclinado pero sin caer. Se hizo necesario el trabajo de otros aliados, los trepadores generosos que subían a prisa para cortar las sogas de nubes, pero era difícil, hasta que Olodiuilipiler (una especie de mono) luego de ser invitado y convencido subir para hacer el trabajo, pudo cortar lo que impedía que el árbol cayera. Olodiuilipiler, antes de caer el árbol, tomo achiote y se orinaba en él para engañar a Ibeler y hacerle creer que era sangre de alguna herida.

La gente buscó a Olodiuilipiler pero no lo encontró, cuando iban camino a la casa de su familia a avisar de la tragedia, él mismo les habló de la hamaca donde estaba sentado y les dijo que había bajado a toda prisa por el mismo tronco del árbol.

Quando balu uala sacudió a la Madre Tierra, se recogieron muchas cosas, se sacaron grandes riquezas. Los que lloraban sobre la Madre Tierra recibieron su pedazo de comida. Balu uala quedó muy poco tiempo sobre la Madre Tierra. Se derritió y bajó a la cuarta capa del universo, convirtiéndose en un gran río de plata, que derramó sus aguas junto a otro río de oro. De sus grandes pedazos, de sus grandes nudos se hicieron grandes islas.¹⁴²

Quando apareció el trepador Olodiuilipiler, pidiendo algo para sí, no había nada, fue mucha gente la que recogió sus partes. Ibeler le increpó “Tú lo tuviste todo a mano, porque fuiste el primero de todos, pero me quisiste engañar; ¡y el primer engañado eres tú ahora!” y lo confinó a vivir royendo la corteza dura de los árboles. Hasta aquí el relato.

¹⁴¹ Estos seres por su nombre parecen buenos, *olo* es oro. Pero con lo que hacen y procuran se convierten a algo negativo serpiente de oro, demonio de oro, sapo de oro y venado de oro que se han enemistado con la comunidad, la ambición de poseer les ha convertido en amenaza.

¹⁴² *Ibíd*em p 52

Como se puede ver, el relato contiene muchos valores que inspiran la vida compartida y solidaria. Es una narración mítica bien conocida por los gunas, se canta en el *onmakednega* de las comunidades, se reflexiona y se intenta aplicar en diversos momentos para motivar las alianzas, las asociaciones comunitarias, los acuerdos de trabajo solidario o simplemente para mantener vivo el espíritu de compartir los bienes, al interno de la comunidad como hacia aquellas personas e instituciones que estén dispuestas a hacer alianza con ellos para preservar la cultura y los valores heredados por los abuelos y abuelas. Unas de las instituciones más antiguas son las Iglesias Católica y Bautista, con la que muchos se consideran haber hecho alianza.

Si quisiéramos descubrir alguna semejanza de lo que narra el relato mítico, escondido o particular de la cultura guna y tomamos algún análisis crítico que describa el sistema social, económico, político de nuestro tiempo, vamos a sorprendernos con la enorme semejanza del origen de los males y además podemos encontrar motivaciones y estrategias de lucha para contrarrestar las amenazas de muerte. Es sabido que como individuos, incluso como sociedades particulares muy poco se puede hacer frente a los sistemas que se imponen bien diseñados en todos los ámbitos. Pero también es verdad que, cada persona y grupo social por humilde que sea, tiene la capacidad de echar a andar iniciativas que en alianza con otros igualmente pequeños, contribuyan para llegar a un estado de vida más humana y compartida.

Cuando se piensa en las amenazas que tienen los pueblos humildes de nuestro mundo, suscita de igual manera que a *Ibeler*, los anhelos de emancipación y deseo de acabar con los males, pero en cuanto se le da espacio al análisis, la reflexión y se va adentrando en los escondrijos de los modelos, fácilmente se llega a estados de decepción, desconcierto, frustración e impotencia, porque se descubre lo complejo de las estructuras que posibilitan enormes riquezas y confort para colectivos reducidos, sin importar valores de ningún tipo, éticos, culturales ni religiosos. Como bien reza el poema de Eduardo Galeano de 'los nadie'¹⁴³, los nadie por un lado, que cuentan en cuanto producen riqueza

¹⁴³ Los nadie: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadie: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos.

para el sistema imperante y resta en cuanto pretenden despuntar organizándose en busca de modelos de vida con otro tipo de estructuras y otro modo de relaciones.

En este sentido las alianzas que vive el pueblo guna es un modelo de cómo es posible aún en tiempos de consorcios transnacionales, organizarse tendiendo puentes y en alianzas con pequeños y grandes que tengan otros esquemas y visiones de la vida. Otro tipo de relación con la naturaleza, otro modo de sentir, pensar y soñar, como bien dijo en algún momento Aiban Wagua, “otro cosmosentimiento”. La apertura que tienen los grupos humildes de manera especial los pueblos indígenas de América Latina para aceptar la solidaridad, como la generosidad de abrir sus espacios para dar cabida nuevos procesos humanizantes, representa sin duda una oportunidad de derribar el árbol de los males que atenta contra toda forma de vida. Por eso es que, una vez que se conocen estos relatos que dan vida y contenido a la identidad de este pueblo, es más fácil comprender algunos hitos históricos, de luchas, alianzas y solidaridad.

2.4 Relaciones interpersonales

Probablemente sea el modo y profundidad de las relaciones humanas, donde se fundamenta y sostiene toda la estructura de la vida de los Gunas. La misma organización social y política parte de la consideración de la igualdad entre los miembros de la sociedad, con la particularidad de que cada uno en algún momento determinado asuma roles en beneficio de todos los habitantes. Si bien, como ha señalado James Howe en su pobra *Un pueblo que no se arrodillaba*, que en el momento histórico cuando se da el paso del continente a las islas, se acentuaron algunas divisiones del trabajo y papeles dentro de la familia doméstica, sin embargo en cuanto al modo concreto de concebir a la persona como tal, no cambia, se la concibe como *gwenad*, hermano y en plural *gwenadgan*, una relación de hermandad, hijos de la misma tinaja, en cuanto Gunas. Pero incluso su relación con otros

Que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos. Que no tienen cara, sino brazos. Que no tienen nombre, sino número. Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. Los nadie, que cuestan menos que la bala que los mata. http://www.profesionalespcm.org/_php/MuestraArticulo2.php?id=7606

grupos humanos no Gunas se tiene una conciencia bastante clara. Las relaciones humanas se fundamentan en la condición de igualdad humana.

Pero la pregunta que puede surgir es, ¿De dónde saca esta gente el fundamento de sus relaciones? Y quizá pueda causar sorpresa desde la academia universitaria, sin embargo situado en la experiencia de vida ordinaria de las comunidades Gunas, parece normal. Es la observación de la naturaleza y el comportamiento de la creación la que les aporta muchos principios de vida e interrelaciones, lo mismo que la memoria histórica. Muchos de los relatos del cuerpo de narraciones sagradas que se cantan e interpretan en el *onmakednega* o casa del congreso, describen los principios y acciones ideales para la vida de cada miembro y de la comunidad. Algunos elementos para ilustrar su comprensión:

2.4.1 Sobre el origen de los individuos

El relato mítico de *Wagibler* por ejemplo, cuenta sobre el origen de los hombres y lo explica a partir de la observación de cómo viven las aves y su comportamiento. Un fragmento del relato dice al respecto:

...nosotros, los hombres, provenimos de distintas tinajas. Tenemos distintas costumbres, distintos colores, distintos rostros; y nuestras historias son distintas. Pero esas tinajas distintas han salido del único Baba y Nana. Y a pesar de nuestras diferencias, somos hermanos. ...en su reino las mujeres también actúan lo mismo. Sus hembras no son menos que los machos: son iguales y se ayudan unos a otros, se complementan.¹⁴⁴

Es fundamental para los Gunas, saber que la tinaja (el origen) de la que surgen todos los seres humanos, pueden ser distintas, pero en el origen, todas vienen de Dios. Esto es significativo a la hora de establecer relaciones interpersonales en condición de igualdad. De modo que lo que luego diferencia a cada ser humano es el rol que cada uno está asignado a realizar, bien sea dentro del núcleo familiar como dentro de la comunidad en sentido amplio y en el caso de las autoridades, sus espacios de coordinación y ejercicio de la autoridad. No obstante lo contenido en los relatos sobre la igualdad y respeto entre los

¹⁴⁴ Wagua Aiban, O. C. p 135. Este relato tiene como fuente al Saila *Manidiniwiebinapi*, en Usdup el año 1992

individuos, se dan también entre sus miembros, conflictos por desacuerdos o los inevitables vicios que alteran la armonía de todo grupo humano.

2.4.2 El reconocimiento de la igualdad entre los hermanos

En este caso un fragmento de otro relato, de *Ibeler y sus hermanos*,

Pasaron algunas lunas. Los ocho hermanos volvieron a pescar lejos de la comunidad. Ellos subieron bordeando el río. La corriente era muy tranquila, la corriente era muy mansa y muy clara. Ibeler tuvo sed y entonces se acercó al agua del río. Inclino la cabeza y el agua le dibujó la cara. Se miró fijamente en la transparencia del agua.

¡Hermanos, dijo entonces Ibeler, todos nos parecemos! ¡Somos iguales, nuestros rostros parecen salidos de un mismo tronco!

¡Sólo nuestra hermana Olouaili es más bonita! corearon los jóvenes muy entusiasmados.

Ibeler, el mayor de los hermanos, cruzó la ribera del río y observó de hito en hito a sus hermanos.

¡Sí gritó Ibeler, todos nos asemejamos!

Y se miraron todos de nuevo. Uno tras otro cruzaron la otra orilla del río para observarse profundamente entre sí¹⁴⁵.

El contexto en el que aparece este fragmento es en la incertidumbre de los hermanos. Están siendo engañados de que son hijos de una madre muy diferente a ellos, la supuesta madre, una zapo, los cuida de alguna manera pero en el fondo lo que hace es engañarlos, sin embargo en las labores que realizan juntos les hace descubrirse iguales entre sí y muy distintos en el aspecto, de la que les ha hecho creer que era su madre.

El *Bab Igala*, revela la experiencia humana de caminar juntos y descubrirse iguales. A partir de un hito aparentemente rutinario de la vida pero que visto con atención, se vuelve generador de otro elemento que fortalece esta dimensión de las relaciones interpersonales,

¹⁴⁵ O. C. p 32. Recopilado del Saila *Iguanabiginia*, Usdup, 1993

la contemplación del rostro de la persona revelado por la naturaleza. Evidentemente que se diferencia de la idea que desarrolla Levinas sobre el rostro del otro, para quien la persona que se revela es sagrado. A posteriori lo podríamos relacionar, sin embargo no creemos que en el momento que se generan estos relatos en el pueblo Guna, se pueda decir que conocen el pensamiento desarrollado en otras latitudes. Solo se puede relacionar cuando previamente se tiene conocimiento de estas afirmaciones adquiridas en otros espacios de aprendizaje. Seguro que no habrá relación directa, pero lo que sí es sorprendente es el modo tan llano y sencillo de llegar a concluir, somos iguales y a la vez también íntimamente diferentes. Con la consecuente tarea de luchar a una por los que somos iguales, sin rivalidades.

2.4.3 La organización de la comunidad

Este es otro aspecto que ilumina bien las relaciones existentes en los Gunas. La forma organizativa en cada comunidad como en todo el territorio habitado por ellos. La idea que subyace en el modo de organizarse es la estructura de la casa, que según el *Bab Igala*, fue el mismo *Ibeorgun* quien enseñó a los abuelos a construirlas y a comprender su estructura. La casa hay que comprenderla en su doble sentido, una en cuanto a la estructura física de materiales extraídos de la naturaleza y la otra, en su sentido de comunidad de personas, con sus roles específicos cada uno.

Ibeorgun, como guía del pueblo, instruyó a los ancianos, para que ellos, a su vez, pudieran instruir a otras aldeas, a otras personas que vendrían más tarde. Y hablaba:

—Vamos a mejorar nuestras chozas. Aquí necesitamos una choza grande. Casa de todos. Casa de mujeres, casa de varones, casa de niños: de todos. En esa gran choza vamos a hablar de *Baba*, de nuestras enfermedades, de nuestros trabajos, de nuestras grandes y pequeñas cosas. Esa choza, como todas las demás, la tenemos que hacer con nuestras propias manos: nacía así el *Onmaked Nega*, el *Itoged Nega*, el *Nega ogaryagun Nega*, el *Orgun Nega*¹⁴⁶

¹⁴⁶ La cita no está en el texto consultado, es mía. Estos nombres son diferentes pero refieren a la función de escuchar los relatos sagrados por parte de todos los asistentes.

Ibeorgun quería que nadie construyera solito su choza; que todos ayudaran a todos. Y para levantar juntos la choza, aleccionaba así:

Seleccionen los mejores árboles: *bailauala*, *nakiuala*, *uasauala*. Vamos a colocar cada palo en su sitio y con su nombre. Al palo central, (su número depende del tamaño de la choza) lo vamos a llamar “*buar*”. Este *buar* no puede solo. Necesita estar apoyado y usando como mano a otro palo, pequeño pero fuerte, que llamamos “*dior*”.

Ibeorgun llamaba a cada cosa, a cada palo por su nombre. Los distintos palos que se utilizan para construir la choza, recibían un nombre nuevo cuando se colocaban junto con otros en el almacén. *Orgun* decía que se debían amarrar muy bien el *buar* y el *dior* con el *sarki*. Las tres cosas juntas van a dar solidez a la choza. Al *buar* sin el *sarki* ni el *dior*, no se le debía llamar *buar*. Así, igualmente, al *dior* y al *sarki*. Cuando se unen fuertemente reciben su nombre: el *buar* es *buar*, el *dior* es *dior* y el *sarki* es *sarki* sólo unidos para una choza.

Después vamos a conseguir otro palo muy resistente. Esta vez para el *uusor*; y éste va a necesitar también de otro palo tan fuerte como él, pero menos grueso: *ake*. El *ake* será como la mano del *uusor*. Esos palos tampoco tienen nombre si no se juntan para dar forma a la casa. Aquí tampoco se debe olvidar el *sarki*. Luego, el *uusor* con el *ake* y el *sarki* por un lado, el *buar* con el *dior* y el *sarki* en el centro, y en el otro extremo de nuevo el *uusor* con el *ake* y el *sarki*, van a recibir a otro palo largo y resistente: el *nagubir*. Éste tampoco tiene su nombre sino en el momento de dar forma y consistencia a la choza. Es la choza la que va a dar nombre a las cosas que la van a ayudar a tomar forma. Así nosotros, así nuestra comunidad. Es ella quien nos da su nombre¹⁴⁷

En otro relato similar a este de uso frecuente en las comunidades Gunas, sobre todo cuando se prepara la elección de nuevas autoridades es uno donde *Ibeorgun* instruye a los ancianos a buscar los mejores materiales para la casa. A los *buar* les da el significado de *Sagla*, jefe, coordinador, autoridad dentro de la comunidad y advierte que este está en el centro como soporte de la casa por lo tanto debe ser fino, fuerte y consistente, por eso la parte que se entierra debe ser bien profunda para que no se afloje y que no se raje ante los

¹⁴⁷ Wagua Aiban, O. C. pp 82-83. Recopilado del Saila *Manidiniwiebiginia*, Usdup, 1986, Publicado en KunaYargi 18, Sasardí Muladup, noviembre de 1987

vientos con el peso de la casa, que no sea nido de alacranes ni de hormigas y que no se considere como el único capaz de decidir. Que tomará sentido solo en cuanto esté unido con el resto de miembros de la comunidad, hasta el más pequeño y humilde miembro, como lo que constituye la paja que hace de techo en la casa o la caña blanca que hace de barrera para el viento y abriga a los que habitan dentro, o el bejuco, *sarki*, que mantiene unidos a unos con otros. Esta imagen es pedagógicamente funcional para la transmisión de valores sobre los roles en la comunidad. Todo niño crece sabiendo esto porque es un elemento de uso frecuente en la escuela de educación pública, sobre todo desde la implementación del proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (EBI), lo mismo también es de uso catequético en la Iglesia Católica que forma en las edades tempranas sobre valores culturales antes de hacer la propuesta de fe cristiana.

A nivel de comunidades locales la organización se da de la siguiente manera¹⁴⁸:

1. En el nivel más alto está el *onmagedneg*, es un lugar físico y es una instancia de diversas expresiones, religiosa, protección, conservación, administración local de la autoridad y toma de decisiones importantes para la comunidad.
2. El *Sagla*, el guía de la comunidad, el que ejerce autoridad moral y religiosa. Este personaje surge de la elección de entre todos los destacados por sus capacidades entre la comunidad, conocedor de la tradición sobre todo el *Bab Igar* y que goza de aceptación.
3. Al *sagla*, o los *saglas*, porque pueden haber varios aunque sea uno el que asuma la responsabilidad principal, le acompaña el *argar*. Este es el que interpreta el canto del *sagla* y le da aplicación para la vida de la comunidad. Y de la misma manera que los anteriores, surgen por la elección directa de los miembros de la comunidad por méritos de conocimiento de la tradición y por ser una persona respetable.
4. El *suwaribed*, pueden ser varios y de lo que se encargan es de mantener el orden de las cosas mientras se realiza la ceremonia del canto en el *onmagedneg*. Son los comunicadores a toda la comunidad de las actividades que impliquen a todos los habitantes del pueblo.

¹⁴⁸ ARCHIBOLD PEREZ, Juan, Hogar Kuna y estructura social, Despu, Panamá, 2000, pp 41-51.

5. *Sapin Dummaggan*, son el grupo de connotados conocedores de la tradición del pueblo y en concreto de alguna rama del saber como la medicina tradicional y se encargan de mantener viva la practica ritual de la dimensión religiosa y costumbres. También se les llama así a los que ejercen alguna función institucional al servicio de la comunidad.
6. Todo esta estructura se soporta y alimenta de la asamblea del *neggwebur*, el pueblo. En este nivel todos tienen espacio para participar en todos los asuntos de la comunidad. Una de las formas de llegar a ser considerado sujeto de deber es el matrimonio, aunque no siempre, por ejemplo en el caso de aquellos que no se casan y son mayores de edad según la legislación nacional.

Las relaciones en la sociedad Guna no son verticales, se las comprende más bien del modo horizontal. En este sentido el *neggwebur*, pueblo, tiene siempre espacio de protagonismo en los asuntos importantes que les afecte a todos. Quizá la clave de que esta manera organizativa funcione y responda a las exigencias consiste en este modo transversal de comprender los servicios en la comunidad. Nadie se llega a considerar más que nadie, porque en cualquier momento puede ser sustituido y a la vez todos velan con la misma solicitud por la comunidad, desde el rol asignado. Esto mismo es fácil de identificar en la vida ordinaria de los pueblos, que personas que han desempeñado altos cargos en instituciones Gunas o gubernamentales del país, luego asumen una vida sencilla y llana como todos los demás.

En este modelo existe también en su nivel, la diplomacia, la burocracia y lo que sea necesario para mantener las relaciones cordiales, como también la apertura a escuchar en el pleno del *onmaggedneg*, casa del congreso, todas las propuestas de los visitantes distinguidos, bien sea de las otras comunidades vecinas como de visitantes de otro tipo como embajadores de países presentes en Panamá, autoridades políticas de la república, autoridades religiosas de algunas de las Iglesias presentes en la comarca.

La manera de organizarse entre los pueblos al interno de la autonomía de alguna manera sigue este patrón, sin embargo el alcance es mayor, de cara a entrar en relación con otros pueblos nacionales e incluso internacionales. La autoridad es ejercida de modo colegiado y con roles bien claros para los elegidos. De modo que al cabo del tiempo si la

comunidad o delegados comunitarios no aprobaran las gestiones, se encargan de removerlo en vistas a cuidar los intereses de todos.

Veamos cómo es la estructura de la autoridad y gobierno de la autonomía de Gunayala y de cada una de sus comunidades. Los más de ochenta mil gunas de toda la república de Panamá, en su mayoría, reconocen y se someten a esta organización, aunque en la comarca solo habitan un poco más de treinta y siete mil individuos, entre hombres y mujeres. Otra cantidad similar han emigrado de Gunayala a otros puntos de panamá¹⁴⁹. Y conviene recordar además que existen otras comarcas territorialmente más pequeñas en el territorio panameño y éstas tienen también su estructura que fundamentalmente es del mismo estilo.

Para su administración política comarcal y de las comunidades locales

Dentro de la comarca existe una organización diferenciada en cuanto a los roles. De los congresos General Guna y General de la Cultura Guna. El que se encarga del ordenamiento de los asuntos políticos y sociales es el Congreso General Guna. Es la máxima autoridad, dirigido por una terna de *Sagladummagan*¹⁵⁰, y compuesto a su vez por todas las autoridades de las comunidades más los delegados de cada pueblo. Este es un ejemplo de la conquista y vigencia del modo organizativo de este grupo humano, ya que surge desde las entrañas mismas del pueblo y se erige como un elemento jurídico reconocido por la legislación nacional de Panamá y evidentemente también a nivel internacional. Así lo recoge el artículo 5 de la ley fundamental, “el Estado reconoce la existencia y la jurisdicción de los Congresos y autoridades mencionados en el artículo anterior como organismos y representantes de carácter religioso, cultural, y político-administrativo de la Comarca, cada uno en su respectivo nivel y facultades que establece esta ley y el Estatuto de la Comarca”, y el numeral 6 añade: “Los acuerdos y las disposiciones que adopten los Congresos Generales y Locales no podrán ser contrarios a los

¹⁴⁹ Según el Censo de Población realizado en todas las provincias y comarcas en el 2010 de la República de Panamá. <http://estadisticas.contraloria.gob.pa/Resultados2010/tabulados.aspx>

¹⁵⁰ Elegidos de entre los más notables *saglas* de todas la comunidades de la comarca

valores sociales, culturales y religiosos fundamentales”¹⁵¹. El fundamento constitucional se encuentra en el artículo 5 de la constitución política del país que dice: “el territorio del estado panameño se divide políticamente en provincias, éstas a su vez en distritos y los distritos en corregimientos. La ley podrá crear otras divisiones políticas, ya sea para sujetarlas a regímenes especiales, o por razones de conveniencia administrativa o de servicio público”¹⁵². Y así se hizo, se han creado en Panamá cinco comarcas, así las normas constitucionales han sido desarrolladas a través de leyes especiales para la creación de estos territorios de Kuna Yala, Emberá-Wounaan, Madungandi, Ngöbe-Buglé y Wargandi, creados en los años de 1938, 1983, 1996, 1997 y 2000, respectivamente.

El movimiento de generación y conquista de estos niveles organizativos es ascendente y por eso en criterio de Raúl Leis, es diferente al concepto de reserva indígena. No es un experimento ni creación que se impone desde fuera. Todo lo contrario, es una evidencia de la capacidad de diálogo de los miembros de una sociedad y de asumir acuerdos e implementarlos.

Estas instancias generales de gobierno y coordinación de la comarca se estructuran también con algunas comisiones de trabajos para el seguimiento y desarrollo del trabajo pertinente. Normalmente son profesionales Gunas los que apoyan y hacen trabajos técnicos de cara a las instancias hacia fuera de la comunidad comarcal. Trabajos de secretarías y traducción de documentación y acuerdos de importancia que se adquieren para la vida de Guna Yala. En este campo es donde se muestra con mucha claridad la razón de ser de los profesionales egresados de las universidades de Panamá y otros centros superiores de fuera del país, cuando muchos de ellos se interesan por contribuir con su gente y su cultura, ya no solo desde la tradición sino en diálogo estrecho a las autoridades y supeditado a los intereses de todos. En estas instancias también es importante el espacio a los asesores externos ‘no Gunas’, nacionales o extranjeros. Una muestra de ello es el proyecto EBI, del que hemos hablado en algún momento, que le ha dado un carácter de seriedad y relevancia al trabajo realizado y que no se ha quedado en los círculos tradicionales sino que se ha

¹⁵¹ De la versión electrónica del *Anmar Igar*. http://www.congresogeneralkuna.com/capitulo_ii.htm

¹⁵² De la versión electrónica de la constitución política de Panamá. <http://www.epasa.com/constitucion/constitucion.pdf>

vuelto también un espacio formativo y educacional para los extranjeros que ofrecen sus servicios entre los Gunas.

Este tipo de organización es el que surge del ejercicio de todas las comunidades que se asocian en una especie de confederación de comunidades, conformando el Congreso General Guna. Los periodos de reunión de esta instancia son de “seis días cada seis meses de modo ordinario, aunque si se presentara alguna situación urgente que exija una convocatoria extraordinaria por algún asunto de urgencia, se realiza” otra reunión¹⁵³. En las reuniones se da espacio para informar sobre la vida de la comarca, evaluar, discutir y decidir asuntos de importancia general.

2.5 La lengua y la educación escolar

En todas culturas del tiempo y lugar que sea, el elemento de la lengua es fundamental por lo que significa. Es el vehículo de comunicación de valores, contenidos, sentimiento, etc, de todo el cuerpo que la determina y que lleva dentro. Es un instrumento que posibilita la evolución, adaptación y universalización de los valores propios, como también constituye la puerta de entrada para todo aquello que venga de afuera como fortaleza o amenaza para esa sociedad. No es la única forma de comunicación sin embargo es constitutivo de la identidad propia de cada pueblo. No estoy interesado ni es mi competencia, juzgar y definir si en el caso de la lengua guna es idioma o dialecto. Es competencias de los especialistas y lingüistas, para el caso presente el interés es que se trata de un elemento de la vida e identidad del pueblo guna.

La lengua ha sido en los gunas de vital importancia, ya que ha sido el único medio por el cual, desde los orígenes de su constitución como grupo humano, la única manera de transmitir lo más íntimo, afirmar su identidad y asegurar la supervivencia hasta la actualidad. La tradición oral por tanto constituye el método de aprendizaje de valores, dentro de la familia como a nivel de toda la comunidad. La oralidad empleada sin embargo

¹⁵³ Es lo que responde Plácido Fernández el secretario del congreso local de la comunidad de Nalunega, el 3 de agosto del 2007, en entrevista concedida a Claudia Rivera.

ha sido muy diversa en su práctica, desde la sola narración de hechos hasta cantos, cuentos, adivinanzas, historias, descripciones, etc, y así han mantenido con mucha fidelidad toda la información y memoria de los abuelos antepasados, como la misma reflexión y aplicación de los mitos que han ido dando sentido e inspiración para vivir de generación en generación.

Aunque de un pueblo a otro se dan cambios en algunas palabras en su modo de pronunciarlas, el sentido y significado se mantiene. Y de la misma forma que las grandes narraciones se transmiten con sus ligeras variaciones, mantienen el contenido que del mismo. Estas variaciones o modificaciones en el caso de los relatos, se debe en especial a la capacidad y facilidad de palabra de los maestros de la tradición. Algunos de ellos tienen mucha imaginación para enriquecer las narraciones o para hacerlas más comprensibles sobre todo para los más jóvenes. Sin embargo desde hace algún tiempo, se ha despertado la preocupación por darle un sentido escrito a la lengua Guna, ordenando y poniéndose de acuerdo entre los expertos, en la manera de escribir las palabras, respondiendo a los orígenes y significado de cada palabra. De este modo se puede conservar mejor la memoria del pueblo, cosa que siempre ha preocupado a los dirigentes notables como Carlos López, que decía de la historia, “cuando la conocemos nos da armas para defendernos, y nos posibilita gritar ante cualquier enemigo. Ella no pasa, ella está viva y la estamos viviendo. Pero es muy importante sentirla viva, saborearla, adueñarnos de ella cada día más y mejor”¹⁵⁴. No se desconoce lo complejo que resulta esta empresa, como lo dice el filólogo italiano Luciano Giannelli, en la presentación de las *Bases de lecto-escritura Kuna*, “la creación de un sistema ortográfico alfabético, la normalización de la escritura y escribir una lengua de tradición oral, o que en su tradición tiene otros diferentes sistemas, es tarea compleja y difícil”. Eso es lo que sucede con esta lengua en este momento en que se realiza este trabajo, por eso añade, “adoptar el recurso del alfabeto, del grafemario planteados (por el proyecto), solo podrá ser decisión autónoma de un pueblo”¹⁵⁵. Este es un proyecto

¹⁵⁴ BROWN Simón, *Origen del pueblo kuna, desde la memoria histórica*, Instituto de Investigaciones Koskun Kalu, Panamá 2005. P 48.

¹⁵⁵ CONGRESO GENERAL de la CULTURA KUNA, *Bases de Lecto-escritura Kuna*, Kuna Yala, 2004, p. 3

abierto y dinámico, en crecimiento y evolución, donde cada uno de los miembros sujetos de esta lengua tienen un papel importante que jugar en la configuración.

Sobre este asunto de la lengua se viene haciendo un trabajo importante y serio con el proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, EBI, en el que el principal promotor es el mismo Congreso General en coordinación con un grupo de profesionales de la lengua y educadores docentes de escuelas primarias y teniendo como núcleos pilotos algunos centros educativos de la comarca. Para ello ha sido fundamental también el apoyo de ONGs, aliadas en esta tarea, aportando personal especializado, recursos económicos para la elaboración de materiales, divulgación, capacitación e investigación. Los resultados están siendo positivos y muy satisfactorios, algunos de los elementos ya se están implementando.

También en este esfuerzo los Gunas han aprovechado la apertura que ha dado la educación estatal y ellos por su parte han dado el paso con mucha firmeza y decisión. La primera señal que se da desde el estado panameño en torno al tema es cuando se crea la comarca de San Blas¹⁵⁶, la ley No. 16 del 19 de febrero de 1953, en la que se indica que “la enseñanza en las escuelas de la comarca se regirá por programas, planes, métodos y horarios adaptados conforme a las costumbres y necesidades de vida de los pobladores”¹⁵⁷, y concretamente referido a la lengua la misma ley dice, “en la escuelas de la comarca donde hubiere más de un maestro, los primeros grados correrán a cargo del maestro indígena”. Es evidente que desde el texto que contiene la norma hasta la puesta en práctica de lo mandado hay mucho pendiente que implementar, sin embargo son espacios con los que se ha ido contando para poder hoy seguir haciendo camino en este horizonte. En la constitución política panameña de 1972, en el capítulo 5 sobre la educación, expresamente se reconocen las culturas y lenguas indígenas en los términos siguientes:

Artículo 88. Las lenguas aborígenes serán objeto de especial estudio, conservación y divulgación y el estado promoverá programas de alfabetización bilingüe en las comunidades indígenas

¹⁵⁶ Hoy Kuna Yala y con la nueva escritura, Gunayala.

¹⁵⁷ ORAN BODIN Reuter, *La experiencia de la enseñanza bilingüe en Dadnakwe Dupbir*, Kuna Yala, 2007, p

Artículo 90. El estado reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales, realizará programas tendientes a desarrollar los valores materiales, sociales y espirituales propios de cada una de sus culturas y creará una institución para el estudio, conservación, divulgación de las mismas y de su lengua, así como la promoción del desarrollo integral de dichos grupos humanos¹⁵⁸.

En el año 1976, se diseñó un proyecto de “investigación de las lenguas indígenas de Panamá”, sin embargo, aunque surgieron textos interesantes para el trabajo educativo en esta dirección, tres años más tarde la Reforma Educativa se derogó y así terminó la iniciativa implementada que consideraba la lengua de los pueblos indígenas. Mientras tanto en la comarca se hacían intentos de seguir experimentando educar en los primeros años a los niños a leer y escribir en su propia lengua, hasta que en el 1989 el Congreso General Kuna, definió mediante el artículo 29 de la Ley Fundamental o *Anmr Igar*, que:

En la Comarca Kuna Yala se dará un sistema de educación intercultural-bilingüe, en todos los niveles y modalidades, para lo cual regirá un programa planificado, organizado y ejecutado en forma conjunta y coordinada entre las autoridades de la Comarca y las entidades educativas del Estado u organismos privados, conforme a las necesidades y a la realidad del Pueblo Kuna¹⁵⁹

Por su parte el estado panameño en el año 1995 mediante la ley 34, modificó la Ley orgánica de educación e introduce nuevamente la Educación Bilingüe Intercultural. Desde entonces en ella se contienen artículos claramente a favor de las lenguas indígenas.

Artículo 11. La educación para las comunidades indígenas se fundamenta en el derecho de éstas de preservar, desarrollar y respetar su identidad y patrimonio cultural.

Artículo 12. La educación de las comunidades indígenas se enmarca dentro de los principios y objetivos generales de la educación nacional y se desarrolla conforme a las características, objetivos y metodologías de la educación bilingüe-intercultural.

Artículo 310. El estado garantizará la ejecución de programas especiales con metodología bilingüe-intercultural para la educación del adulto indígena, con el objeto

¹⁵⁸ Ibidem p 23.

¹⁵⁹ Versión electrónica de la Ley Fundamental, http://www.congresogeneralkuna.com/capitulo_v.htm

de que éste logre la reafirmación de su identidad étnica cultural y mejore su condición y nivel de vida¹⁶⁰.

Esta legislación educativa mas la experiencia y dedicación de algunos docentes comprometidos con la causa, es la que se constituye en el marco seguro para que en Gunayala, desde el año 2004 el Congreso General Kuna haya optado por apoyar decididamente el proyecto EBI, que no consiste en apoyarse en la lengua propia como medio para llegar a dominar el castellano sino, que desde la consolidación y fortalecimiento de su propia lengua, el estudiante esté capacitado para integrarse a la vida nacional del país y los medios que ofrece para el desarrollo de todos los ciudadanos panameños.

2.6 Tres palabras

Buladig/buladiggi: entre todos, juntos, unidos

Gwamagged: compactar, concentrar, consolidar

Guenaddigwar: en hermandad, fraternidad, unidad

Las tres palabras a las que hago referencia, son las siguientes que a mi modo de ver pueden resumir de alguna manera la mentalidad y estilo de vida del pueblo Guna. La lógica de comprensión está en que no son simples palabras sino un proceso no solo de elaboración sino de experiencia de vida comunitaria, de vida de pueblo. Se podrían ordenar como *bulale*, *gwamaggale*, *guenaddigwale*. *Bulale*, vendría a significar o describir un estado, la experiencia de ‘estar juntos’, por la razón que sea, de modo fortuito, casual, o planeado, pero en este momento cada uno mantiene su individualidad más fuerte que la voluntad de abrirse y dejarse afectar por los demás, de este espacio podemos formar parte los extranjeros o advenedizos, admiradores de la sociedad Guna y sus valores. El segundo momento sería el de *Guamaggale*, donde el estado de la unidad es mayor y se ha logrado una compactación más fuerte, la descripción sería de unas relaciones mejor elaboradas y mejor consolidadas. A este nivel de unidad también podríamos llegar los no Gunas, por opción, entrega, dedicación, por alianza hecha con el pueblo. Finalmente *Guenaddigwale*,

¹⁶⁰ ORAN BODIN Reuter, O. C, p 26-27

vendría ser la última manera de unidad, aquí no solo se está junto y consolidado sino que las relaciones son irrompibles porque la unidad viene de la identidad de ser uno, hermanos, fraternidad. A este nivel de unidad en la sociedad Guna, considero que solo pueden llegar los propios Gunas, que son capaces de dar la vida por su propio pueblo, porque sienten, viven y mueren por lo suyo.

Por la experiencia de unidad a estos niveles es que la sociedad Guna vive, sigue teniendo sueños y se prolonga, porque han sido capaces de mantener la unidad en los momentos más críticos de la historia. Ante amenazas y adversidades se han protegido unos a otros como hermanos de la misma tinaja y evitando la ruptura de la armonía con la que *Baba-Nana* les han creado. Adoptando incluso múltiples dimensiones, confianza en los líderes, esperanza en el porvenir, respeto a la Madre Tierra y apertura a lo nuevo en el horizonte.

3. La religión Guna

Es una tarea compleja dentro del pueblo guna, pretender trazar una línea que demarque hasta dónde llega la dimensión religiosa y dónde comienza la cultural. Ambas realidades están tan implicadas que una y otra fácilmente se identifican, según sean las circunstancias y bien puede hablarse de una religión cultural o una cultura religiosa. Las culturas como sean y por lo que sea que se les considere grande o pequeña, contienen como componentes de sus estructuras, un sustrato religioso, desde el que fundamenta, explican o motivan sus acciones y relaciones horizontales con la comunidad humana y con la divinidad. Para el pueblo guna Dios es el creador de todo, pero a este Dios se le considera Padre y Madre, *Baba* y *Nana*. En otra expresión más propia y común en el ambiente religioso o de referencia religiosa es llamar a Dios *Bab Dummad*, *Nan Dummad*, ‘Padre grande’, ‘Madre Grande’. Y esta manera de calificarlo como grande, como dice Zubiri, cuando habla de lo sagrado¹⁶¹, si bien indica una bondad moral “la trasciende enormemente: quieren decir mucho más”. Es la fuente y origen de la creación y del ser humano y entre estas dos realidades, la divina y la terrena, Dios quiere la armonía en todos los aspectos de la vida, quiere la belleza, la paz para todos y la hermandad. Ese es el horizonte de la existencia de cada guna en todo tiempo y lugar, según su religión.

En la dimensión religiosa del los gunas, se concibe como una interrelación a todos los niveles de las cosas y seres existentes, desde los más grandes hasta los más insignificantes. Y es la ruptura de esta armonía la que provoca el caos y la amenaza de la vida de cada ser humano y de su comunidad, como de cada ser vivo existente. En la mente de todo guna está la idea de que *Baba-Nana* han creado esta naturaleza y al ser humano le ha sido dado el espíritu para cuidar de ella¹⁶². De aquí se desprende el compromiso humano sobre la creación. Los misioneros católicos presentes desde hace más de ochenta años en la tierra de los gunas, interpretan y recogen en sus documentos pastorales que “Baba creo la

¹⁶¹161 ZUBIRI Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 2006, p 20

¹⁶² Esto es lo que contiene todo el relato de Biler y Bursob. Sin compartir el mismo espíritu comunicado por *Baba-Nana*, será imposible poder ser sensible para cuidar con esmero a la madre tierra.

tierra y la hizo crecer como una niña que se embellece y madura hasta ser la Madre Tierra que acoge y nutre a sus hijos”. Como evidencian la presencia de todas las culturas en el territorio del Darién, Colón y Gunayala. Sigue la reflexión de los misioneros, “Con la generosidad e inteligencia de *Baba*, la tierra hará de madre con los hombres y éstos harán de hijos con la tierra. Y se parecerán, se amarán y se defenderán, como se parecen entre sí y se aman y se defienden entre sí una madre y sus hijos”¹⁶³. Esto no supone la inexistencia de lo negativo en la tierra, al contrario, como hemos visto en el relato del *Balu uala*, las amenazas están metidas en toda la estructura de la creación pero la voluntad de comunión es capaz de superarlas y procurar de nuevo la armonía original.

Esta puede ser una realidad religiosa concreta para la comprensión de la religión como la explica Xavier Zubiri, a partir de la re-ligación. Aquella interrelación con todo cuanto existe, en la naturaleza y la realidad divina. Los gunas consideran que todo está interrelacionado y así viven una relación estrecha con todo cuanto existe, evidentemente y por encima de todo, con las personas. Desde el origen del espacio donde viven, la tierra y todo lo que la afecta es fruto de la acción primera de Dios, *Baba-Nana*.

Los relatos gunas cuando narran el origen de la creación lo recogen con una sutileza muy fina que con el paso del tiempo ha sido transmitida a las generaciones y así se pretenden ordenar la vida, a partir de los principios contenidos en ellos. Así en el relato de *Biler y sus hermanos*, se recoge lo siguiente sobre el origen de la naturaleza:

Baba acariciaba continuamente a la Madre Tierra, Nana acariciaba continuamente a Nana Ologuadule. Nada faltaba. En el nacimiento de los ríos, como si respetaran el sueño de la madre, los relámpagos culebreaban su luz suavemente, haciendo borbotar y cambiar las aguas a los ríos. Las corrientes de los ríos traían y llevaban semillas de frutas, cepas de plátano, de otoa, de camote, colocándolas sobre terrenos vírgenes. Oloburgandiuar corría lleno de agua. Los tapires, ñeques, pavones se arrimaban a la orilla del río y bebían el agua sin miedo. La Madre Tierra estaba viva y era joven. Sonreía llena de vida al silbido de las aves, sikui barube, sikui gogi, sikui dagir. Todo era hermoso y alegre.

¹⁶³ Ariz Carlos María, Carta Pastoral *Tierra de todos tierra de paz*, Vicariato apostólico del Darién, 1988

Baba y Nana habían adornado así a la gran madre de todos. Las corrientes de aire se levantaban controlando su furia, rompiendo muy delicadamente las olas del mar; y renovaban las hojas a los árboles. Baba, cuando creó a Napguana, a Ologuadule, también creó los temblores, la crecida de los ríos, la exaltación de los vientos, pero todo estaba bajo un control de respeto a la madre. Cada fenómeno cumplía su labor asignada por el gran Baba y por la gran Nana: hacer más hermosa a la Madre Tierra, vigorizarla.

La madre estaba viva y necesitaba renovarse. Las flores y toda hierbabuena multiplicaban sus sonrisas y aromaban el ambiente. El sol daba su calor según las necesidades de los hijos de la Madre Tierra; y así la luna y las estrellas. Cuando venía la noche, al cansarse el sol, todo se serenaba y nadie sentía temor de nada. Así adornaron Baba y Nana a la Madre Tierra, a Napguana, a Olobipirgunyai. Los grandes peces, los monstruos marinos también existían, pero no llegaban a las costas, ni aterraban a la madre. Baba les había fijado otra casa. Todo estaba controlado, cada uno en su sitio.

El hombre vino sobre Nana Ologuadule, Madre Tierra. El hombre vino con ella. El hombre vino henchido del espíritu de Baba y de Nana. El hombre vino para defender a Napguana, para cuidar de ella, para sostenerla, para agraciarse, para hacerla productiva. Vino, pues, Olonaikabaler, con su mujer, Olonailasob. Olonaikabaler era el primer varón y Olonailasob, la primera mujer. Fueron enviados para cuidar de la Madre Tierra, para sostenerla. Ellos cuidaron la tierra por largos años¹⁶⁴.

Como es de hacer notar, al igual que en otras religiones de dimensiones de mayor alcance, en ellos también se concibe el origen de la creación en Dios mismo. Y los relatos descriptivos del proceso de configuración de la naturaleza, son casi de fábulas. Provocando incluso hacernos desplegar la imaginación desde nuestro presente hacia atrás a los momentos primigenios. Sin embargo, sometida al juicio de las teorías modernas como la ‘ley de los tres estadios’ de Augusto Comte, esta manera de concebir y explicar el origen de la creación y atribuírsela a Dios, sería solo la evidencia de estar situado en el primer estadio, donde todo lo que nos rodea se explica de modo mítico y atribuido a Dios. Podría ocurrir, si el acercamiento que se hace, fuera sin la sensibilidad de que se está ante las

¹⁶⁴ Wagua Aiban, O. C. p. 23. Relato recopilado del *Sagla Igwanabiginia*, en Usdup, el año 1986. Usado como fuente de reflexión en el XIII encuentro General de *Niadup*, del 26 al 29 de Marzo de 1987.

fuentes religiosas de inspiración de una conducta de vida y relación con la naturaleza, el ser humano –su comunidad- y Dios. Y como bien lo ha dicho José María Castillo en muchas de sus intervenciones orales y escritas, “lo central y determinante de la religión no es la fe sino la ética”¹⁶⁵. De ser así, este modo de concebir todo cuanto nos rodea y de entendernos a nosotros mismos, las relaciones con todo ello será siempre más ético. Y por descontado, más humano.

3.1 ¿Cómo identifican los gunas la presencia de Dios, *Baba-Nana*?

Es importante identificar que, similar que en la tradición religiosa de la revelación judía, para los Gunas, lo que entienden como comunicación de Dios, *Baba-Nana*, se da en la normalidad de la vida, en el ambiente que viven y el entorno que habitan. Por lo tanto, se puede decir que descubren a la presencia de *Baba-Nana*, en la historia. Es por eso que la realidad de Dios, *Baba-Nana*, no es lejana sino que ha ido dejando su huella en todo cuanto existe y sigue acompañando la vida igual, en todo cuanto existe.

Como muchas religiones de muchas culturas, los Gunas han creado sus propios relatos para contar cómo ha sido el origen de esas relaciones con Dios, *Baba-Nana* y quiénes han sido los mediadores de esas primeras intervenciones para la comunidad guna. Cuentan los *saglas* que “por el gran río *Yoodiuala*, los ancianos estuvieron muy atentos, porque la naturaleza anunciaba la venida de una persona importante que cambiaría el rostro del guna en medio de la espesura de la selva de *Yoodiuala*”. Y cuentan los abuelos que el joven que apareció “era *Ibeorgun Kunkilele*”. Por eso, como en el caso de del cristianismo que se le identifica con ese nombre por su protagonista el Mesías, llamado también el Cristo, la religión Guna también se le denomina la religión de *Ibeorgun*, porque es el comunicador de los grandes valores al pueblo guna, de relación con *Baba-Nana*, la comunidad y con toda la creación. *Ibeorgun*, moldearía e introduciría grandes cambios en las tradiciones y en la organización del guna. “Enseñó el significado del amor, a ser auto sostenible, la selección de las semillas, el uso fecundo del abono y la dirección organizada

¹⁶⁵ CASTILLO José María, *La Humanidad de Dios*, en Revista Latinoamericana de Teología, No. 83, CRT, UCA, El Salvador. 2011. p 201

y planificada de una comunidad, a través del lenguaje simbólico de la casa”¹⁶⁶. Como de esto último ya hemos hecho alusión, adjunto ahora un fragmento de lo que cuenta uno de los relatos sobre la aparición de *Ibeorgun*.

Un día atardeció extrañamente (*angaagua*). La naturaleza parecía predecir algo muy grande que debía pasar en la aldea. Hubo silencio, mucho silencio. Los animales callaron. Así se sintió durante cuatro días. Y al cuarto día, a medianoche, se escuchó un grito muy hondo. Se oyó el grito de alguien que venía bajando por el río, por donde nace el río, por donde las aguas salen claritas de la tierra y entre las raíces. El grito sonaba cada vez más cerca, más fuerte: “¡*Yoooh, yoooh, yoooh!*”

A la aldea de los kunas llegaron tres jóvenes: *Ibeorgun*, *Uikudun*, *Gikadiryai*. Los tres saludaron a la gente de la aldea. *Ibeorgun* saludó a los abuelos a medianoche: ¡*Naa, degite!* Y nadie sabía responderle. Entonces él mismo empezó a enseñar a los abuelos las distintas formas de saludar, de desear bienes por las mañanas. *Ibeorgun* enseñaba así a nuestros antepasados. Les decía: Contéstenme “¡*An nuedye!*”

Y alargaba su mano a los ancianos, a las mujeres; a los niños los iba abrazando y aupándolos cariñosamente¹⁶⁷.

En las concepciones gunas está presente de modo complementario el binomio de géneros, tanto masculino como femenino. Por eso Dios es *Baba* y es *Nana*, es decir, “es” Padre y “es” Madre¹⁶⁸. Fundamentalmente porque así se le descubre en la historia actuando como Padre y como Madre. De igual manera luego, en las mediaciones también tendrá sus representaciones en femenino. En este caso junto a *Ibeorgun*, está también *Gikagiryai*. De quien se dice que “vivió en *Yeyeguebur*, en *Yeyediuar*, enseñando a las mujeres a vivir en solidaridad (...), a confeccionar y a tejer hamacas, su significado, su uso. A confeccionar *sianar*, utilizando la adecuada arcilla, la arcilla roja, arcilla negra, arcilla amarilla. Enseñó a utilizar las semillas para teñir los tejidos, para sacar los colores a sus ropas y hamacas. Ella

¹⁶⁶ BROWN Simón, *Origen del pueblo kuna, desde la memoria histórica*, Panamá, 2005, p 15

¹⁶⁷ Wagua Aiban, O. C. p 80. Del relato de *Ibeorgun* y *Kikadiryai*.

¹⁶⁸ Los entendidos en los asuntos religiosos prefieren hablar de *Baba* y de *Nana*, atribuyendo a las dos realidades la misa jerarquía. Tienen sus reparos en decir por ejemplo que Dios es Padre y Madre, y prefieren la formulación Dios es Padre-Madre, o en *dulegaya*, *Baba-Nana*.

perfeccionó todos los utensilios”¹⁶⁹. Todo lo que tiene que ver con el rol de la mujer en la casa, en el hogar y la comunidad, se le atribuye a la enseñanza de esta gran mujer de la tradición guna. Y como ella hay más, que en momentos puntuales de la historia han aparecido dando su aporte valioso para la vida de la comunidad. Los relatos recogen su protagonismo y lo cuentan en el canto de los *saglas* para no olvidar que en la historia de este pueblo la mujer siempre ha sido fundamental. Sin embargo existen más personajes importantes en la religión guna. Los ancianos que son lo que cuidan de los *Nelegan* que luego presentaré.

3.2 Tiempo de los Ancianos o Abuelos

Los ancianos fueron los instruidos por *Ibeorgun* para atender las señales de la Madre Tierra, y conociendo el lenguaje de la naturaleza, en su momento y ante tales señales debían responder como habían aprendido. Habían madurado con el intercambio en entre ellos y así su estructura comunitaria se fortalecía para cuando hubiera necesidades vitales. En un momento determinado las señales indicadas se empezaron a manifestar, como signo de lo que se aproximaba. Los abuelos (ancianos) se dispusieron para actuar. Los abuelos fueron:

1. *Dad*¹⁷⁰ *Mage*, preparó en las cercanías del río *Gunwa*, con cultivo de cacao, el nacimiento de *Nele Diegun*.
2. *Dad Yoli*, fue vocero principal de *Ibeorgun*, muy conocedor del *Bab Igar*, éste con su esposa en las cercanías del río *Agsibgandi*, recibió el nacimiento de *Nele Gubiler*.
3. *Dad Igua*, en las orillas del río *Bardi*, recibir a *Nele Balipiler*.
4. *Dad Masar*, le correspondió ir con su esposa a lo más recóndito del río *Masargandi* y recibir al *Nele Masardummi*.
5. *Dad Baila*, a este anciano como a todos en las orillas del río *Bailagandi* recibió a *Nele Bailibe*.

¹⁶⁹ BROWN Simon, O. C. p 16

¹⁷⁰ *Dada, dad*, abuelo

6. *Dad Naki*, recibió en el río *Guilubgandi* al *Nele Waguibler*.
7. *Dad Duke*, en el río *Gabdi* recibió a *Ner Sibü*.
8. *Dad Yala*, se encargó del recibimiento de *Nele Ologana Gunkiler*.
9. *Dad Diwar*, en *Barsugandi* prepararon el nacimiento de *Nele Olonageguiryai*.
10. *Dad Neba*, le correspondió recibir en el río *Waagandi* al *Nele Uagunilele*.
11. *Dad Ule*, en el río *Obaburgan*, recibió a *Nele Olonibipiler*.

Los *Neles* estuvieron al cuidado de los abuelos, pues lo habían aprendido de *Ibeorgun* y de *Gikadiryai*. Esta fue tarea conjunta de los abuelos y sus esposas porque ellas habían aprendido de *Gikadiryai* la asistencia de los partos y los cuidados de los niños desde ese momento hasta su vida autónoma. Los nombres de los ríos que figuran son los nombres de que en la actualidad tienen aún conservan.

Con el surgimiento de estos personajes, cuentan los *saglas*, que se iba transformando la naturaleza y en este ambiente crecían los *Nelegan*, cada uno especializándose en una cosa concreta, porque profundizaron en los secretos de la Madre Tierra.

3.3 Los *Nelegan*, otros mediadores importantes en la historia guna¹⁷¹

Los *Nelegan* son personajes que revisten mucha importancia en la tradición Guna, en cuanto que son los conocedores primeros de muchas de las prácticas rituales que se siguen realizando para diversas circunstancias de la vida personal y comunitaria.

Nele Diegun. Este sabio profundizó en los significados del mal, por eso tuvo mucha capacidad. Profundizó en la organización del trabajo en la comunidad, observando a las arrieras. Llegó a conocer incluso los secretos del frío, el fuego, el viento y los hilos de los rayos del sol, el odio y la conducta moral del espíritu maligno. No obstante la sabiduría

¹⁷¹ *Nelegan*, plural de *Nele*. Personas que diagnostican enfermedades, predicen e interpretan acontecimientos. Sobre estos personajes sigo también las obras de Aiban Wagua y Simón Brown.

adquirida, luego se corrompió y se especializó en la inmoralidad de las personas e hizo uso de sus conocimientos para someter a la comunidad¹⁷².

Nele Gubiler. Este sabio pudo profundizar en los orígenes de la vida, desde su formación hasta su desarrollo. Era un especialista en el lenguaje de los árboles, por eso se le identifica como *sapinele*. Sobre los árboles dijo que eran seres vivos, que se alimentan de minerales como el oro, plata, bronce y otros, advirtió que eran de sexo femenino, que tienen periodo de infancia, adolescencia y madurez. Ellos, decía, nos dan de comer y nos surte de las medicinas para nuestra salud. Y como el ser humano, también sufren si son maltratados. Advirtió de la red de relaciones de toda la naturaleza¹⁷³.

Nele Bailibe. Su espacio de conocimiento fue sobre la vida y la muerte. Conoció también sobre el porqué de las enfermedades y las epidemias. Sobre la conducta de las personas y visualizó el destino, el camino del *Burba*, espíritu, de cada uno hombre o mujer después de la muerte según su conducta. Bien si se trata de sanción o justificación¹⁷⁴.

Nele Balipiler. Se especializó en los *bonigan*, enfermedades de la que surgen de la tierra. Su capacidad y conocimiento fue sobre la tierra y el mar. Todo lo que ahí hay y sus efectos. Identificó los límites del agua dulce y del agua salada de los océanos¹⁷⁵.

Nele Wagibler. Este sabio pudo profundizar en el lenguaje de las aves, el chillido de los monos y el rugir de los jaguares. Aprendió de las aves a organizar el trabajo y así instruía a la comunidad a desempeñar funciones diversas y a realizarlas cada uno según le era posible para el bien de todos. Enseñaba que como en las aves se alimente primero a los pequeños y enfermos. Habría que aprender cómo ellas no permites que alguien desconocido

¹⁷² Recopilado del *Sagla Igwanabiginia*, Usdup, 1986. Publicado en el *Kuna Yargi* 17, en Septiembre de 1987.

¹⁷³ Recopilado del *Sagla Manidiniwiebinapi*, Usdup, 1993. Publicado en *Kuna Yargi* 30, julio de 1993.

¹⁷⁴ Recopilado de *Sagla Igwanabiginia*, Usdup 1979.

¹⁷⁵ Wagua Aiban, *Ner Dummagan*, O. C. p 98-104.

les organice y gobierne. Conoció la totalidad de la tierra por eso advirtió que habían muchos otros pueblos¹⁷⁶.

Nele Masardummi. Su especialidad fueron las profundidades de la tierra, desde que era joven hasta ahora cuando ya está dividida por agua. Pero en todas partes hay ríos, montañas y animales. Enseñaba que toda ella estaba llena de vida. Supo de las relaciones de la tierra con *Baba-Nana*¹⁷⁷.

Nele Sibú. Su especialidad fue sobre *Baba-Nana*, y toda la creación, como también el camino que recorre el *Burba*, espíritu después de la muerte. Descubrió los niveles de plenitud después de la muerte de acuerdo a la conducta vivida por cada persona¹⁷⁸.

Nele Ologanagunkilele. Conoció sobre los astros y el sol, y su efecto sobre la tierra. También conoció la redondez de la tierra, los temblores de tierra. Supo del valor de los rayos del sol, desde que amanece, al mediodía y al atardecer, por eso recomendaba el baño, antes de que salieran los primeros rayos del sol. Decía que el sol comparte su energía con los hombres para dar vida a la Madre Tierra. De la Madre Tierra decía, es un ser vivo y todo en ella está en armonía¹⁷⁹.

Nele Olonageguiryai. Es una mujer que se dedicó a la perfección de los diseños que luego enseñó a las mujeres, conoció también las piedras y su utilidad. Se dedicó mucho al arte. Le caracterizó su generosidad porque todo lo que aprendió lo enseñó a la comunidad. Exigió igualdad con los hombres en momentos de decidir¹⁸⁰.

¹⁷⁶ Recopilado de *Sagla Manidiniwiebipinapi*, *Usdup* 1992, Publicado en *Kuna Yargi* 29 de Mayo de 1992.

¹⁷⁷ Recopilado del *Sagla Manidiniwiebinapi*, *Usdup* 1993. Publicado en *Kuna Yargi* 31, de febrero 1994.

¹⁷⁸ Recopilado del *Sagla Igwanabiginia*, *Usdup*, 1984.

¹⁷⁹ Recopilado del *Sagla Igwanabiginia*, *Usdup*, 1988

¹⁸⁰ Recopilado del *Sagla Igwanabiginia*, *Usdup*, 1988, publicado en *KunaYargi* 20, de octubre de 1988.

Nele Olonigidili. Conoció los secretos de las capas internas de la Madre Tierra. Y del papel de la mujer en la historia en la organización del pueblo. Conocía la estructura del ser humano¹⁸¹.

Estos son los identificados como *Ner dummagan*, o grandes *neles*. Sin embargo existen otros que no por no estar considerados en este grupo deja de ser importante su acción. Por ejemplo *Nele Gwani*. Este era hijo de *Bailibe*. Le tocó vivir un tiempo difícil del pueblo, escases y sequía. Se destacó por denunciar los errores de los *neles* considerados grandes y de la mala conducta de los ancianos, por eso le tocó sufrir y padecer a causa de las denuncias que realizaba. Advirtió el enojo de *Baba-Nana*, por la actitud de los dirigentes del pueblo alejada de su razón de ser. Sugirió el trabajo fuerte en la tierra y aliado con su padre y otras personas lograron gran producción de maíz, yuca, oteo y demás frutos para alimentarse. *Gwani* fue un el intercesor ante *Baba-Nana*, por los males de la comunidad¹⁸². Otro *Nele* fue *Ogebib*. A este *nele* también le toca vivir tiempos difíciles y de corrupción de los grandes y su empeño fue también en vistas a mejorar la situación de la comunidad. Su advertencia importante fue lo que recibió de las abuelas de *sapibe nega*, que *Baba-Nana*, no estaban contentos con el mal ejemplo que las autoridades daban al pueblo, porque confundían a los jóvenes y los niños. Por eso *Baba-Nana*, cambiarían de vestimenta a su hijo sol. Y como no le creyeron, el sol se comenzó a oscurecer y la naturaleza a mostrar signos extraños. Las flores esparcían en la noche, los animales como las lechuzas volaban de día. Invitaba a cambiar de conducta pero los grandes no hicieron caso de las advertencias. Solo cuando cayó la oscuridad, se aterraron de miedo y debieron reconocer su error. Por su parte *Ogebib*, con su canto logró la claridad y las autoridades debieron reconocer su mala actitud¹⁸³.

¹⁸¹ BROWN Simón, *Origen del pueblo Kuna*, Instituto de Investigaciones Koskun Kalu del Congreso General de la Cultura Kuna, Panamá 2005, p 21

¹⁸² Recopilado del *Sagla Fred Green, Usdup*, 1970. Ahora contenido también en la obra *En defensa de la vida y su armonía*.

¹⁸³ Recopilado del *Sagla Igwanabiginia, Usdup* 1986. Hoy contenido en la obra *En defensa de la vida y su armonía*.

Los *Nelegan*, tienen su propio relato donde se cuenta su origen, el desarrollo, proceso de formación y el ejercicio de sus capacidades. Hay que recordar que la tradición Guna es una tradición oral y es de admirar la fidelidad de los detalles de cada relato, sin embargo algunos nombres varían en algunos casos de acuerdo a las realidades que envuelven a los personajes y en otros por la costumbre de nombrar de alguna manera o el uso mismo del lenguaje de cada lugar.

La vida de los gunas en general, está llena de expresiones religiosas, por este sentido de integralidad que se tiene de todo. Y así tratan de irlo manteniendo, fortaleciendo y comunicando a las generaciones jóvenes. Por eso se tienen en las comunidades, algunos tiempos y espacios exclusivos que se reservan solo al culto religioso y su observación es de obligación estricta para toda la comunidad. También hay espacios que pudieran catalogarse como ritos de culto religioso domésticos más privados o de grupos pequeños, con la misma exigencia de respeto por parte del pueblo.

3.4 Los ritos de culto religioso comunitarios

Son espacios en sagrados en tiempo y lugar, de encuentro de la comunidad con coordinado por los sabios en cada una de las actividades y dirigidos a *Baba-Nana*. A continuación describo algunos de los ritos que se practican en las comunidades gunas, muchos de ellos de acceso permitido para los no gunas.

3.4.1 El canto de los relatos en el onmaggedneg

Comparado con otras religiones este lugar equivaldría al templo, sin embargo en el caso de los Gunas, este lugar no se usa solo para el culto sagrado, es también un espacio comunitario en el que se discute todo lo que tenga que ver con los intereses de la comunidad. Es el parlamento donde todos los miembros de la comunidad hombres o mujeres pueden hacer uso de la palabra para opinar, discutir o pronunciar sus mensajes.

Este es el lugar por excelencia desde el que el *sagla*, se dirige a la comunidad, aconseja y canta los grandes relatos de la tradición guna. En este lugar todo guna aprende la historia de su pueblo, cuando los *Saglagan* sentados en sus respectivas hamacas uno canta y otro acompaña con la respuesta a cada estribillo, que ratifica el relato cantado. A su vez,

al finalizar canto del relato, es tarea del *Argar*, la persona que interpreta el canto simbólico del canto del *sagla*, darle una aplicación e iluminación para el presente de la comunidad. Los como los momentos y situaciones que viven las comunidades son diversas, así los cantos que se realizan son diversos, acordes para cada ocasión.

Los cantos suelen ser para cada comunidad y cantado por los *saglas* de la propia comunidad sin embargo, un *sagla* de otra comunidad puede recibir la invitación para cantar relatos en alguna comunidad distinta a la suya. Se acostumbra también cada cierto tiempo reunirse en una comunidad los *saglas* de tres pueblos y/o de diez pueblos y hacer jornadas de canto de relatos todos los días por espacio de varios días. Estos son obligatorios para las mujeres por la mañana y por la noche para los hombres. Nada puede interrumpir en la comunidad el momento en el que se desarrolla el canto. Las actividades comerciales se paralizan, lo mismo que cualquier otra actividad festiva o lúdica, incluso cultica de alguna otra religión presente en la comunidad.

3.4.2 Las chichas comunitarias

Esta práctica consiste en preparar una chicha para que toda la comunidad beba y se alegre por algún acontecimiento. Las chichas pueden durar un día, tres días o más. Se preparan también de modo comunitario. Los hombres colectan la caña de azúcar cada uno en su campo y al atardecer del día convenido, se exprime en diferentes puntos de la comunidad y se lleva el jugo de la caña al experto que preparará la chicha para todos, este con sus ayudantes elabora las tinajas que sean necesarias y las deposita en el lugar destinado para ello en la *innanega*, casa de la chicha. La *innanega* es la otra casa importante junto al *onmaggedneg* en cada comunidad, es el lugar de encuentro festivo de todo el pueblo.

Junto a la preparación de la chicha hay otros preparativos. Se colectan víveres para la comida para el tiempo de la fiesta, pescado, plátanos y todo lo que se acostumbre consumir en la alimentación. La razón es que el inicio de la chicha es precedido por una comida comunitaria. Antes de beber, todos comen juntos.

Las motivaciones para celebrar las chichas son variadas, pero casi todas tienen que ver con la fertilidad femenina. Por ejemplo el desarrollo de una niña, el paso a su edad

fértil, el momento en que la niña se le corta su pelo y recibe su nombre guna. El encargado del desarrollo de la chicha es el *gamdur*, el jefe de la ceremonia.

Junto al canto de los relatos en el *onmaggedneg*, quizá sean las dos ceremonias más importantes porque congrega a todo el pueblo o al menos está abierto para ello, incluso los no Gunas. Dos momentos por tanto de encuentro comunitario, uno más pasivo, doctrinal de comunicación de contenidos y principios religiosos y el otro también religioso pero más festivo.

3.4.3 El funeral y entierro de los muertos

El momento de la muerte en la cultura guna es una de las cosas que sorprende, porque en la mayoría de los casos se asume con mucha más naturalidad que en otros grupos humanos. Es considerado como un paso de esta tierra a *Babanega*, la casa del Padre. La persona que muere se le coloca en una hamaca, como es la costumbre de dormir durante toda su vida, y puesto en ella, el *masardule*, hombre que le canta el *masarigar*, camino del espíritu al más allá. El que se ha especializado en estos asuntos de acompañar al muerto a salir desde esta tierra hasta llegar al *Babanega*.

Durante el tiempo de velación la familia del muerto lo lloran de modo peculiar que consiste en recordar con una tonadita de lamento la historia de personal del difunto. Y los amigos y vecinos pueden acercarse al cadáver y hablan con él, en ese diálogo le pueden expresar el afecto, lo que significará su ausencia y le dan mensajes para que lleve a otros amigos o familiares que hayan muerto antes.

Después de unos dos días de vela el difunto se entierra. Esta es tarea de los que en el pueblo estén encargados de esta tarea de enterrar. Seguido de este momento, la familia puede visitar el cementerio, en algunos casos, todos los días, durante mucho tiempo. Por eso los cementerios gunas son lugares muy limpios y agradables para visitar y estar.

3.4.4 La duleina

Se denomina así a la medicina tradicional que se practica en la comunidad. Los *inadurgan*, hombres dedicados a la medicina tradicional, conocen cómo curar y tratar diversos males a partir de muy variadas prácticas, desde baños con aguas de hierbas,

bebidas, etc, hasta cantos terapéuticos. Los gunas consideran que las enfermedades no todas son físicas. Si bien lo que produce dolor es un mal físico, es necesario profundizar y curar también de raíz que puede estar en el espíritu, éste puede estar débil y por eso hay que fortalecerlo, vendría a ser equivalente en parte lo que llamaríamos en occidente, males psíquicos. Por eso el tratamiento debe ser a nivel físico pero también a nivel espiritual. Para un tratamiento del espíritu necesitará algunas condiciones como, mucho silencio, mucha disciplina, una dieta rigurosa y sosiego, puede durar un tiempo corto de algunos días hasta tiempos más prolongados de meses o incluso más. Algunos de los cantos terapéuticos por ejemplo del cacao, para curar los sustos, o el canto para los partos. En esta tarea incluso los hay especialistas en áreas, por ejemplo los que componen todo lo relacionado con los huesos, hasta algunos que realizan medicinas más complejas y sorprendentes. Son los conocedores de las hierbas y plantas de la flora del territorio guna. Estos individuos pasan mucho tiempo de su vida dedicados al cultivo y recolección de elementos botánicos para los medicamentos. Los sabios consideran que las plantas son las que más cerca están del creador porque ellas fueron antes que los humanos, por eso tienen más facultades. Abadio Green, su nombre en guna, *Manipiniktikiya* dice, “las plantas son un prodigio, son seres que nos dejaron nuestros creadores para poder utilizarlas”¹⁸⁴. Aunque muchos ancianos hoy se quejan y echan en falta el poco aprecio por el conocimiento a las plantas en general.

Existen muchas otras prácticas rituales que expresan de modo personal y como grupos según sea las tareas que les unen, que indican lo natural que es para la mayoría la vida según los valores heredados y practicados en las comunidades. Hay grupos y asociaciones diversas que mantienen vivas las prácticas de las costumbres que han heredado de los abuelos. Y antes que debilitar o distanciar en la marginación, así mismo consideran que es su identidad religiosa y cultural, y que por lo tanto han de vivir y defender.

¹⁸⁴ Una entrevista realizada a Abadio Green, realizada en Medellín el 2 de Octubre de 2006 se encuentra en la red en http://www.visionchamanica.com/Medicinas_alternativas/medicina_kuna_tule.htm. Amplía más este asunto de la duleina.

La sabiduría de entre el pueblo es muy rica y variada. Muchas cosas tienen explicación que solo es posible entender visto desde su lógica, como es normal, a partir de su propia historia y ‘cosmosentimiento’. En la actualidad, según los entendidos gunas, lo que existe es una continuidad de la historia desde los tiempos originales, pasando por momentos llenos de satisfacción, como también de crisis y amenazas. Por eso para ellos es fundamental tener viva la historia de los abuelos de lucha y entrega a los valores heredados. En la historia misma están las claves para vivir el presente y proyectar la vida futura en armonía, como fue creada por *Baba-Nana*.

III PARTE

VIGENCIA DE LA SABIDURÍA INDÍGENA EN LA PLURALIDAD DE PENSAMIENTO

Me permito introducir esta tercera parte dirigiendo la mirada al término *vigencia*. La palabra alude directamente a aquello que tiene “cualidad” de “vigente”, que aun con el paso del tiempo reviste actualidad y sigue cumpliendo con el objetivo original de su razón de ser. Su aplicación es muy amplia para diversos ámbitos, como por ejemplo para cuerpos jurídicos, códigos morales, usos, costumbres, simbolismos y en el caso presente, para un conjunto de valores de la tradición de un pueblo.

Dicho esto, el siguiente desarrollo reflexivo tiene como objetivo en el caso presente, responder a las interrogantes e incógnitas, sobre el conjunto de valores de la tradición de los pueblos indígenas, queriendo identificar si, en el marco de la pluralidad cultural-religiosa hoy aceptada las formas de pensamiento y sabidurías minoritarias y marginales, de los pueblos originarios, tendrían vigencia, si tienen o tendrían cabida. O, si se les pudiera atribuir, o dar alguna valoración de validez para la búsqueda de soluciones a los desafíos que va plantando la historia en todas sus dimensiones, sociales, políticos y religiosa. Porque hoy son muchos los desafíos para la vida de las personas de las sociedades de nuestro mundo.

Recorramos sobre experiencias concretas, las conquistas de las luchas y verifiquemos con datos esos espacios, instancias y posibilidades que se siguen manifestando en el caminar de los pueblos originarios.

1 Instancias y condiciones jurídicas que posibilitan la vigencia y despliegue de la Sabiduría Indígena

Plantearnos la existencia de algún marco jurídico para la valoración sobre la vigencia de la cultura guna, con todos sus valores y formas de expresión, tiene sentido y necesidad de comprensión. Así, en el espectro multicultural y multirreligioso de nuestro continente y más allá, no existe obstáculo que lo niegue expresamente. Todo lo contrario, basta apelar al recuerdo del artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la ONU, en 1948, citado ya en este trabajo, que dice que, “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”. Sobre tal declaración, en su momento la organización, después de la proclamación, instó a los estados miembros la publicación del texto y su divulgación en todos aquellos establecimientos pertinentes. Lo que no sabemos es cuánto se conoce de este documento o los espacios que le han sido concedidos en el ámbito interno de cada una de las naciones suscriptoras.

En la misma lógica de alcance internacional, en 1976 entró en vigencia el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Y en este sentido es pertinente aclarar que la categoría de los ‘Convenios’ o ‘Pactos’, es de carácter jurídicamente vinculante¹⁸⁵. Por lo tanto, de obligada observancia. El contenido del pacto estaba listo desde el año 1966, sin embargo fue diez años más tarde cuando recibió la ratificación por parte de los 35 estados requeridos para su entrada en vigencia. El artículo 18 de este pacto en mención es el siguiente:

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias,

¹⁸⁵ TORRADEFLOT Francesc, Diálogo entre religiones Textos fundamentales, Trota, Madrid, 2002, p 19

individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza.

2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección.

3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás.

4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones¹⁸⁶.

Siguiendo el mismo aspecto y, de alguna manera, concretándolo más para el caso que nos ocupa, la Observación general 22 sobre el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, elaborada por el comité de derechos humanos, que interpreta este artículo, señala que la comprensión de los términos ‘creencia’ y ‘religión’ debe ser entendida en sentido amplio, porque se trata de proteger a las minorías frente a las mayorías predominantes. Indica que los Estados suscriptores han de atender a la exigencia que plantea la defensa de la libertad de pensamiento y conciencia, al mismo nivel que la de religión y creencias. Incluso recuerda que no se puede suspender ni siquiera en situaciones excepcionales. El Pacto distingue los artículos aun vigentes en determinados casos, y el artículo 18, al que hemos aludido, es uno de ellos.

La libertad defendida en el Pacto contempla no solo el derecho a la libertad de creer, sino también de manifestarlo mediante “el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza”. Indicando por lo tanto que, para hacer efectivo todo esto, se dispone de una amplia gama de posibilidades para realizar. El culto se entiende en la Observación, tanto lo que contiene los actos rituales y ceremoniales, por los que se hace explícita la creencia, el empleo de fórmulas y objetos rituales, la exhibición de símbolos, la observancia de las

¹⁸⁶ Pacto internacional de Derechos Civiles y Políticos. O. C. p 21

fiestas religiosas, los días de asueto, las costumbres, la elaboración y distribución de material, como elegir a sus líderes y guías para el desempeño de esta tarea.

La única condición que se advierte para este asunto es poder restringir, si fuera necesario, para “proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás”. De lo contrario se cuenta con todas las garantías, como es lógico, ordenadas según lo disponga la autoridad competente que vela por la armonía de toda la sociedad.

Y desde la misma organización internacional, surge otra declaración importante en 1981, *sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación basadas en la religión o en la creencia*. Este documento es el trabajo del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, que tiene como tarea la cooperación cultural y educativa a nivel internacional, como también el dar seguimiento al respeto y observancia de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, donde no sean obstáculos raza, lengua, sexo o religión. El texto del documento utiliza los términos, ‘religión’ y ‘creencias’, para aludir a la libertad de los seres humanos de decidir a partir de sus propias convicciones, el modo de vivir y de entender el mundo, que no puede ser reducida al ámbito de la libertad de pensamiento y de conciencia, con la que evidentemente se relaciona. También haría referencia a aquella dimensión de la persona o de la realidad que, sin rechazarla, no se identifica con la racionalidad y que tiene que ver más bien con la sensibilidad y con el corazón¹⁸⁷. En el caso de las culturas indígenas muchos hablan de una cosmovisión propia a la que Aiban Wagua, refiere como cosmosentimiento.

En 1995, cuando se cumplían los 50 años de la ONU y la UNESCO, se proclama el “año para la tolerancia” y, junto a ello, la declaración de principios sobre la tolerancia. Todas las demás iniciativas que han seguido desarrollándose alrededor del mundo apoyadas por estos organismos internacionales, con el fin de procurar la armonía entre los habitantes de este planeta.

¹⁸⁷ *Ibíd*em p 28

Es importante resaltar que en la 107 reunión de la ONU, el día 13 de septiembre de 2007, se aprobó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. La misma se introduce en los términos que siguen, “*La Asamblea General, Guiada* por los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas y la buena fe en el cumplimiento de las obligaciones contraídas por los Estados de conformidad con la carta, *Afirmando*, que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos...”, afirma que desde el propio ser e identidad indígenas, contribuye desde su particularidad de la cultura y religión que vive, al desarrollo de la humanidad. Además afirma, “que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o individuos o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas”¹⁸⁸. En definitiva, lo que ha hecho la ONU, no es otra cosa que reconocer y respaldar lo que muchos pueblos vienen practicando como su modo ordinario de vida, y, en otros casos darles la razón frente a las amenazas y presiones recibidas por parte de sectores de poder en los países con poblaciones indígenas.

En todo el contenido del texto existe una riqueza jurídica muy grande, de la que se pueden sacar conclusiones y directrices de enorme alcance en beneficio de los pueblos indígenas, sin embargo quiero resaltar el artículo tres, no porque el resto no sea importante, sino porque a mi juicio, reconocer desde estas instancias internacionales su derecho a la “libre determinación” a un pueblo humilde, es darle un espaldarazo para el propio desarrollo vital de toda la población indígena de determinado lugar.

Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

En el caso del pueblo guna, esta declaración constituye una conquista, el reconocimiento como válido de lo que se ha venido haciendo desde tiempos primigenios y aún ahora se sigue potenciando y ejercitando con más convicción y sin complejos respecto de los otros pueblos, no solo indígenas, sino respecto de todos los pueblos con quienes se

¹⁸⁸ Parte introductoria del anexo de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas.

establece relaciones de la naturaleza que sean. Bien de tipo cultural, educativos, comercial, político o incluso frente al Estado y gobierno de Panamá, país al que pertenecen.

En la obra *Derechos de los Pueblos Indígenas de Panamá*, de Aresio Valiente y del Centro de Asistencia Legal Popular de Panamá, del año 2002, se compilan una serie de instrumentos jurídicos de carácter internacional, del continente americano, la región latinoamericana y el Caribe, así como de la legislación panameña en vistas a contar con un marco jurídico que fortalezca y dé seguridad jurídica a la vida tan rica y dinámica de los pueblos indígenas, de las culturas indígenas de Panamá. En esta obra se recogen de modo sintético lo que a lo largo de nuestro trabajo hemos citado en cada uno de los apartados específicos, tanto de la cuestión histórica de la creación de la comarca Gunayala, como los aspectos educativos, etc. Sin embargo, existen además, algunas disposiciones como el reconocimiento jurídico de la autoridad de los *saglas* y su competencia para la administración de actos legales, como el matrimonio de las poblaciones de las que son autoridades oficiales. Están también contenidas disposiciones y decretos como “legislación de la vida silvestre”, la “Ley general del ambiente” por lo que tiene que ver con la vida de las comunidades indígenas y su afectación. Una ley importante es la “Ley de Propiedad Intelectual Indígena” sobre los derechos colectivos de los pueblos indígenas, para la protección y defensa de su identidad cultural y de sus conocimientos tradicionales. Esta última ley tiene gran trascendencia en muchas áreas, una de las más evidentes en el área comercial, sobre todo para el mercado de las artesanías¹⁸⁹.

En general el pueblo guna y muchos otros pueblos originarios de nuestra Latinoamérica, cuentan con un soporte legal tanto para seguir andando como pueblo con identidad propia y de la mano de otros pueblos hermanos, como también para sentarse en las mesas de diálogo con quienes discuten los problemas y propuestas de solución de diversos ámbitos de la vida y desde diversos puntos de vista. La propuesta indígena si bien

¹⁸⁹ Desde hace algunos años, por ejemplo la confección de las *Molas Gunas*, hechas en la comarca por mujeres Gunas asociadas, llevan una etiqueta de reconocimiento como propias de la comarca. Estas las compran a la autoridad competente y en cada mola confeccionada, se le pega como garantía de originalidad y procedencia.

ha sido históricamente marginada, no lo ha sido porque no tenga sus propios planteamientos, sino por resabios de otra naturaleza y por no haberla tomado en cuenta.

2. Otras iniciativas favorables de fortalecimiento y comunión

En la actualidad se cuenta además con otros espacios que fortalecen la construcción y despliegue de todo el bagaje de conocimiento y experiencia de los pueblos indígenas. Hay estrategias conjuntas que han dado buenos resultados, como el Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo, que se declaró el año 1993 para iniciar el año siguiente, en el que se insistiría en el fortalecimiento de diversos aspectos relacionados con la vida de los pueblos originarios como, derechos humanos, medio ambiente, desarrollo, educación y salud. Ante los buenos resultados y la necesidad de seguir profundizando las relaciones entre las diversas sociedades del planeta, ahora se cuenta con instancias como el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, para su seguimiento. Sin embargo se sigue constatando que, aún es abismal el estado de desarrollo económico, social, que viven las poblaciones indígenas respecto a la mayoría de la sociedad, que aún persisten violaciones graves a los derechos humanos, y se reafirma también la urgente necesidad de reconocer, promover y proteger más eficazmente sus derechos y libertades. Ante tal panorama, nuevamente, se proclamó que el año 2005 entraría en vigencia de nuevo el segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo con el objetivo de,

“continuar fortaleciendo la cooperación internacional para la solución de los problemas a que se enfrentan los pueblos indígenas en esferas tales como la cultura, la educación, la salud, los derechos humanos, el medio ambiente y el desarrollo social y económico, por medio de programas orientados a la acción y proyectos específicos, una mayor asistencia técnica y las actividades normativas pertinentes”¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Numeral dos de la Resolución Aprobada por la Asamblea General, de la 74ava sesión plenaria del 20 de diciembre de 2004.

<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/486/73/PDF/N0448673.pdf?OpenElement>

Evidentemente que en el mundo y en los foros internacionales, hay gente a quienes les preocupa la situación de los pueblos indígenas. Y en muchos otros ambientes, igual. Por eso, también desde la ONU, reconociendo el valor, la diversidad de las culturas y formas de organización social de las poblaciones indígenas del mundo, se decide “que durante el Decenio se celebre cada año el Día Internacional de las Poblaciones Indígenas el 9 de agosto”¹⁹¹. Esta disposición surgida en 1994, sigue teniendo vigencia y constituye un espacio para todos los grupos humanos, indígenas y no indígenas siendo además una invitación a todos gobiernos nacionales y asociaciones para estrechar los lazos a partir de lo que les une e identifica como ciudadanos sujetos de la misma historia.

En América Latina ocurre también que, con el giro en la mentalidad de algunos gobiernos, además de las conquistas logradas por el propio esfuerzo de los pueblos originarios, les es concedido aquello que por derecho les pertenece, como algunos espacios en los parlamentos nacionales, -que el mismo origen de la palabra indica ‘espacio para hablar’-. El más visible es el caso de Bolivia, que a criterio de Josef Estermann, es “el único país que está experimentando en la práctica un gobierno nacional intercultural”¹⁹². País que cuenta con un texto constitucional reciente que dice: “Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos”¹⁹³. Junto a esta experiencia se puede citar otra noticia reciente generada en el congreso de Perú, donde se acaba de aprobar el 23 de agosto de 2011, la ley de consulta previa a los indígenas sobre cualquier proyecto que los afecte en “sus derechos colectivos, existencias física, identidad cultural, calidad de vida”¹⁹⁴. Son signos de esperanza y luces en el camino que ha permanecido en penumbras durante mucho tiempo.

¹⁹¹ Numeral 8 de la 94ava. Sesión plenaria 23 de diciembre de 1994

¹⁹² En el IX Congreso de Filosofía Intercultural en su ponencia *Una perspectiva intercultural de los problemas actuales*, el 16 de febrero de 2011 en la Universidad de Costa Rica.

¹⁹³ Preámbulo del texto de la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.

¹⁹⁴ <http://www.scribd.com/fullscreen/62955401>

Otros Estados, por su parte, hacen también esfuerzos por integrar las realidades indígenas al conjunto de la vida nacional. Sin embargo, aún el esfuerzo continúa siendo insuficiente para lograr el punto de encuentro de los intereses de unos y de otros.

Por iniciativas propias, los mismos pueblos indígenas en los diferentes países se organizan en torno a múltiples coordinaciones con el fin de unificar fuerzas y conjuntar los sueños para lograr una vida de mejor calidad para todos. Se crean redes de trabajo para dar seguimiento a temas de interés con diversas instituciones, sobre derechos humanos, desarrollo social, educativos, religiosos, etc. Aunque se tenga que reconocer que aún no se llega al ideal alternativo a la globalización, la trans-localización¹⁹⁵.

3. Iniciativas en torno al aspecto religioso

Respecto al tema religioso, hay iniciativas que arrojan estos esfuerzos, como señal de que los indígenas no están solos en el empeño de dialogar a partir de la propia religión. Todo lo contrario, es una puerta de encuentro e interlocución con otras formas de credos. Por ejemplo, el Parlamento de las Religiones del Mundo, desde que surgió en Chicago en 1893, supuso un acercamiento entre las tradiciones de oriente y occidente, marcando una pauta de que era posible encontrarse movidos por asuntos religiosos. Y así los demás encuentros que se han seguido realizando en distintas partes del mundo, que buscan generar claves que ayuden a la humanidad a comprender y orientar en el horizonte en el tiempo y el espacio, las relaciones interpersonales.

Sobre el tema religioso concretamente, la ONU tiene también declaraciones importantes que dan soporte moral en este aspecto para los pueblos indígenas y, al mismo tiempo invitan a los Estados a observarla con seriedad. Por mencionar algunas declaraciones, “sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación basadas en la religión o en la creencia, de 1981”, otra resolución en este mismo sentido

¹⁹⁵ Idea desarrollada por Boaventura De Sousa Santos, como elemento característico del nuevo paradigma que urge implementar. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Crítica de la razón indolente, contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brower, Bilbao, 2003. p 39

“sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia religiosa, de 1993”, el año 2001 se emite otra para “proteger los lugares religiosos”. Otra declaración importante es la de 1994 “sobre el papel de la religión en la promoción de una cultura de paz”, donde se recoge el interés en articular esfuerzos entre la UNESCO y las religiones para la búsqueda de, *una ética común, la creación de un clima de tolerancia y de diálogo entre las culturas, y la construcción de la paz*. Digno de mención es el proyecto de la UNESCO “Rutas de la fe”, de 1995, que consiste en el encuentro de líderes religiosos de las religiones abrahámicas del programa “Convergencias espirituales y diálogo intercultural”, que busca el acercamiento para el diálogo que conduzca a la convivencia armónica. Desde estas instancias internacionales se reconocen las posibilidades existentes que pueden constituirse en fuentes de comunión y solución para los problemas de la humanidad, antes que origen de conflictos. Por lo tanto, si los mecanismos de interacción de las múltiples tradiciones de la humanidad entran en relación con algo en común, los resultados pueden ser óptimos y, en el menor de los casos, los riesgos serían minimizados.

Las entidades religiosas también hacen sus aportes en torno a favorecer el encuentro religioso desde las claves indígenas. Por ejemplo, la Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI), y junto a ésta muchos países latinoamericanos cuentan con coordinadoras nacionales que articulan esfuerzos sobre el tema religioso de los pueblos indígenas como el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas de México (CENAMI), Consejo Indigenista Misionero de Brasil (CIMI), Coordinación Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI) en Guatemala, Paraguay y Panamá, y otros centros e instituciones de trabajo en beneficio o relación con las culturas originarias.

3.1 Instancias desde La Iglesia Católica en América Latina

Desde los tiempos de la colonia la Iglesia ha estado presente en medio de las poblaciones aborígenes. Las expresiones y experiencias han sido diversas, unas veces gratas y otras, no gratas. Sin embargo, a criterio de Eleazar López¹⁹⁶, del CEMI, hablando

¹⁹⁶ Eleazar López, sacerdote católico, e indígena zapoteca de México

de una Pastoral Indígena, es a partir de “la segunda mitad del siglo XX, cuando se gesta en la Iglesia latinoamericana una renovada preocupación y actitudes nuevas por las poblaciones nativas, empujadas ahora a la extinción total por la avanzada de los grandes proyectos del mundo capitalista y neoliberal”. Es entonces cuando la exigencia se vuelve más urgente y las acciones eclesiales serán más visibles y en muchos casos, con mucha personalidad. Los esfuerzos y hechos concretos han sido diversos a lo largo y ancho de nuestro continente. Uno de los episodios dignos de recordar en este momento fue el protagonizado por un indígena y el Papa Juan Pablo II en Popayán en 1986, cuando el primero, leyendo un discurso que describía una realidad muy dura ante el obispo de Roma, fue interrumpido, pero unos instantes más tarde, el mismo Papa, le concedió la palabra conculcada por la organización¹⁹⁷. El mismo Juan Pablo II, realizó otro gesto de humildad, que consistió en pedir perdón a las culturas originarias de América durante la IV Conferencia del CELAM. El documento conclusivo de esa reunión general del episcopado latinoamericano hizo un llamado sobre la necesidad de la *inculturación* del Evangelio. Ahora sabemos que la categoría *inculturación* está siendo superada desde algunos sectores, por la del ‘diálogo interreligioso’, donde nada se sobreponga a nada, sino que todos dialoguen desde las mismas condiciones de igualdad.

¹⁹⁷ Parte del texto del discurso de Andrés Camilo Chapó ante Juan Pablo II. "Estamos cumpliendo, Santidad, 500 años de una historia hecha en el silencio del dolor, del desprecio, de la marginación y del martirio desconocido porque es martirio de indio. Contamos con una historia de lucha que ha sido vida o muerte para nuestras culturas. Muchos hermanos han sucumbido frente a la agresión sin piedad del conquistador y muchos nos hemos mantenido en pie. Las montañas agrestes de los majestuosos Andes, las llanuras y las profundas selvas americanas son testigos mudos de tantos sufrimientos y de tantas esperanzas... nuestros pies, están encallecidos, Santidad, por los largos caminos que nos ha tocado recorrer huyendo del invasor. Estamos recobrando con duro trabajo nuestras tierras para sobrevivir aquí con las formas de gobierno propias. Hablamos con orgullo nuestras lenguas y buscamos un sistema educativo que favorezca nuestras propias culturas y desarrollo social. Es un camino difícil y duro porque las respuestas de los terratenientes no se han hecho esperar, asesinando indígenas incluidas mujeres y niños. Cabe destacar que contra nosotros ha estado también un sector del clero que por luchar por nuestra liberación nos ha calumniado como subversivos. Pero a pesar de todo mantenemos nuestra fe. Ha habido, en efecto, otro sector de la Iglesia, Santidad, que ha visto en las luchas indígenas los sufrimientos de Cristo por una verdadera liberación y por el derecho a vivir que es por lo que nosotros luchamos y es así como aquellos representantes de Cristo en la tierra han sido perseguidos y asesinados..."

http://www.elpais.com/articulo/internacional/JUAN_PABLO_II/COLOMBIA/indio/pronuncia/Juan/Pablo/II/discurso/critico/Popayan/elpepiint/19860705elpepiint_8/Tes

En concreto la Iglesia Católica, desde el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), y su Comisión Episcopal de Catequesis, Pastoral Bíblica y Pastoral Indígena (CECABI) en el encuentro de Lima en Febrero del 2009 concluye entre otros puntos la necesidad de,

“Asumir, en sintonía con el documento de Aparecida, la exigencia de una conversión pastoral, a nivel personal e institucional. Esto implica “descolonizar las mentes...” (DA 96), compartir sus luchas por una vida digna, vivir en cercanía de corazón con los pueblos, sentirse bien con ellos, vencer los temores, valorar las culturas, adaptarse a su ritmo de vida, comidas, fiestas, música...”¹⁹⁸

Las conferencias episcopales de los países latinoamericanos por su parte, desde las instancias respectivas, van haciendo su trabajo de coordinación y promoción de las diversas etnias presentes en cada una de las diócesis, aunque cada una vaya a su propio ritmo de trabajo. En el caso de Panamá, desde donde nos situamos en este trabajo, la historia de coordinación a nivel nacional se registra desde 1979 cuando se realiza el primer encuentro de Tolé, provincia de Chiriquí. A partir de ese momento, se ha desarrollado un trabajo conjunto entre todos los sectores de la Iglesia que tengan que ver en su trabajo con pastorales indígenas.

3.2 La Iglesia Católica y la Pastoral Indígena en Panamá, espacios de expresión de la Sabiduría Indígena

Como lo ha indicado el mexicano Eleazar López, el trabajo pastoral con las culturas indígenas como tal dentro de la Iglesia, es relativamente nueva, sin embargo, esa novedad conlleva que algunos sectores han sido pioneros en dicha faena. El caso de la Iglesia Católica, ha sido de las primeras instituciones en trabajar esta temática y asumir posturas no solo positivas, en algunos casos, valientes. Tiene el gusto de venir realizando una labor en

¹⁹⁸ http://www.bibliaycatequesis.org/index.php?option=com_content&task=view&id=103&Itemid=93 Lo que dice el número citado del documento de Aparecida: (DA 96) “...En algunos casos, permanece una mentalidad y una cierta mirada de menor respeto acerca de los indígenas y afroamericanos. De modo que, descolonizar las mentes, el conocimiento, recuperar la memoria histórica, fortalecer espacios y relaciones interculturales, son condiciones para la afirmación de la plena ciudadanía de estos pueblos”.

equipo o en claves indígenas, en alianza y solidaridad entre todos los pueblos indígenas que se sienten parte de la familia que comparten la fe cristiana. Demos una mirada rápida sobre el recorrido realizado desde hace más de 30 años, sobre este trabajo realizado en Panamá.

En este país la Pastoral Indígena ha generado un importante trabajo coordinado entre los diferentes sectores de poblaciones indígenas y entre todos, han realizado los Encuentros Nacionales de Pastoral Indígena (ENPI), desde el primero en 1979 en Tolé, provincia de Chiriquí, hasta el décimo en Octubre del 2010. En ellos se han trabajado temáticas y metodologías variadas de acuerdo a las circunstancias y los desafíos que el tiempo ha exigido a las comunidades cristianas indígenas. Desde este espacio pastoral y organización indígena, ha podido ofrecer una propuesta desde la fe del pueblo aborígen y del cristianismo, como muestra de que, antes que confrontarse, se descubren complementarias, orientadas en el mismo horizonte. La plenitud de la vida humana en armonía con la creación.

Desde el primer ENPI en 1979 hasta la fecha se ha crecido en la conciencia de que la tarea ha de ser compartida y no exclusiva de nadie, con protagonismo individual. Todo lo contrario, como corresponde al espíritu de las sociedades aborígenes. Del primer ENPI no he encontrado documentación, solo la alusión en el segundo, que se realizó este primero en Tolé. Sin embargo En 1986 el segundo ENPI se centró en ver de modo crítico la respuesta que como Iglesia se estaba dando en el acompañamiento a los pueblos indígenas. Literalmente se propuso, “apreciar y enriquecernos al compartir esta experiencia” de encuentro de muchos pueblos. Y en seguida concretaban, “queremos revisar la situación actual de los diferentes pueblos indígenas con los que estamos compartiendo nuestras vidas. Queremos revisar la respuesta que como Iglesia estamos dando ante la amenaza procedente de una sociedad envolvente”¹⁹⁹. Constataron además que, similar a las primeras comunidades cristianas, que se les dificultaba comprender el cristianismo fuera del judaísmo, igual podría ocurrir que la propia cultura les ponga dificultades para comprende el cristianismo en las culturas indígenas, por ello decían, “nosotros, los no-indígenas, necesitamos un catecumenado largo para trabajar en los pueblos indígenas”. El asunto era

¹⁹⁹ Documento final del II congreso de Pastoral Indígena, Panamá 1986, p 5.

claro, consideraron que es necesario un mínimo de conocimiento de las culturas para no cometer errores por falta de comprensión o ignorancia contra la dignidad y vida de las personas culturalmente diferentes.

El III ENPI, tuvo como lema “Hacia una nueva evangelización en la perspectiva de los 500 años”. En esta ocasión participó el Secretario Ejecutivo del Departamento de Misiones del CELAM, el P. Luis Castaño, como también fue notable la presencia de algunas otras representaciones internacionales. Los objetivos también fueron sugerentes sobre esta tarea. Se proponían “revisar nuestras maneras y métodos de evangelizar”, también se planteaban verificar si “a la luz de la realidad indígena las formas de evangelizar responden a las situaciones de los respectivos grupos indígenas”, se propuso una reflexión sobre el significado del ser “Iglesia misionera e inculturada”²⁰⁰. El concepto de la inculturación se viene trabajando en torno a los 500 años y todo el movimiento generado al respecto también despierta el interés en muchos sectores de la Iglesia.

Justo el año que América cumplía los 500 años de encuentro con los europeos, en 1992, se celebró el IV ENPI, con el lema “Tierra, Autonomía, Cultura”, como una manera de englobar los intereses de los pueblos indígenas en Panamá, en sintonía con todo el continente, y el subtítulo fue “por una evangelización inculturada hacia una Iglesia autóctona”. Los objetivos eran claros, “recoger el caminar y el sentir de la Pastoral Indígena”. De alguna manera se planteó hacer silencio, escuchar a los indígenas en sus voces y en sus propuestas e invitar a toda la Iglesia a asumir tal tarea en comunión eclesial. Fue muy importante evaluar el caminar hasta este punto, sobre todo los acuerdos del encuentro anterior donde se acordó un esfuerzo por “reforzar la identidad cultural y religiosa”, y a partir de ahí, reemprender el camino con nuevos bríos²⁰¹.

Para el año 1995 se lleva a cabo el V ENPI, donde el lema se inspira en un texto bíblico, Mt 7, 20 “...por sus frutos los conocerán”. La propuesta de trabajo fue interesante, porque consistió en compartir tres mitos. Del pueblo Kuna, el *Balu Uala* y *las luchas de*

²⁰⁰ Documento final del III Encuentro de Pastoral Indígena, Panamá 1989, p 11

²⁰¹ CONAPI, Tierra, Autonomía, Cultura, por una evangelización inculturada hacia una Iglesia autóctona, Panamá 1992, p 5

Ibeler, del pueblo Emberá, el *Bagará*, y del pueblo Ngobe, el *Sami Kebe* y *Kro Kebedo* y una reflexión respecto de la mitología en la Biblia cristiana. Los objetivos planteados para este encuentro fueron tres cosas, “ver la realidad indígena a la luz de nuestros mitos”, “establecer un diálogo entre nuestra Espiritualidad con los otros” y “revisar nuestro proyecto indio de hoy y del futuro”²⁰². Los ambientes son de familia, el nombre de Dios se pronuncia en todas las lenguas participantes un verdadero ‘encuentro’ de culturas que sueña con unas relaciones de mucho más alcance.

El VI ENPI, se celebró en año 1998, con el lema “El Espíritu de Dios, sentido y vida de nuestros pueblos y sus culturas”. Como en los demás encuentros nacionales los objetivos se proponen, “recoger el caminar de la Iglesia y el sentir de la Pastoral Indígena”, “reconocer la presencia viva y actuante del Espíritu de Dios en los pueblos y culturas indígenas”, “acoger la propuesta de los pueblos indígenas de vivir una vida plena y en abundancia” y finalmente, “reconocer, vivir y celebrar los frutos de los procesos de inculturación”²⁰³. Finalmente esta experiencia se ofrece a toda la comunidad cristiana de Panamá, como una luz humilde que surge de las culturas indígenas, para que pueda iluminar desde la sencillez los pasos de otros hermanos en la fe.

Pasado el año 2000, importante en la historia de Panamá, porque el último día de este año, se celebró la ejecución del acuerdo entre el ex presidente Omar Torrijos y J. Carter, por parte de Estados Unidos, en el que se acordó el paso de la administración del Canal de Panamá al pueblo Panameño. En esta obra, han dejado la vida muchos indígenas panameños de todas las etnias. Mientras tanto la historia de los ENPI no se detiene, al contrario, estos acontecimientos le suministran elementos de reflexión y para el año 2001, que se realiza el VII encuentro, con el lema, “Misión y misioneros del siglo XXI, diálogo pastoral y diálogo entre culturas”, proponiéndose los objetivos siguientes, “desde la dignidad de los pueblos indígenas, y desde nuestra identidad cristiana, valorar el caminar de la Pastoral Indígena, como diálogo entre culturas, tal como viene expresado en los

²⁰² CONAPI, Por sus frutos los conocerán, V Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Panamá, 1995. p 8

²⁰³ CONAPI, VI Encuentro de Pastoral Indígena, El Espíritu de Dios, sentido y vida de nuestros pueblos y sus culturas, Panamá, 1998. p 5.

documentos de la Iglesia y se han desarrollado en los ENPIs anteriores, para asumir con realismo los retos actuales”. Esta pretensión pasa por la revisión de los diálogos de las pastorales concretas en los lugares de trabajo de cada día, como también del diálogo concreto dentro de los pueblos indígenas. La metodología de abordaje en esta ocasión se definió a partir de un trabajo previo en las distintas áreas misioneras sobre tres preguntas, ¿Qué piden de nosotros, como Iglesia de cara al futuro, los pueblos indígenas? ¿Cuáles son las actitudes que ayudan a construir y a destruir el diálogo en la Iglesia, con los otros pueblos indígenas, con el gobierno y con otros? ¿Cuál ha sido el caminar de nuestra pastoral indígena visto desde los ENPIs y otros encuentros de misioneros?²⁰⁴ Las conclusiones siempre constituyen luces para seguir el camino emprendido y la certeza de que no se camina en soledad.

La fidelidad a la historia y la perseverancia de los agentes de la coordinación de la CONAPI, promovió y convocó al VIII ENPI para el año 2004. En el que la propuesta temática fue, “Huellas en el camino: esperanza de vida”, y como subtítulo se trataba de centrarse en la “Migración indígena en Panamá y la fuerza de los pequeños”. Durante todo el año se trabajó en todo el país en una encuesta sobre las migraciones de las poblaciones indígenas²⁰⁵, para que en octubre, durante el encuentro se pudiera centrar la reflexión en el objetivo propuesto que consistía en “Recoger el caminar de la Iglesia, la fuerza que surge de nuestra realidad y el sentir que surge de nuestra pastoral indígena” y concretamente “conocer y valorar los resultados de la investigación sobre migración indígena en Panamá”²⁰⁶. Esta es una evidencia de que es posible realizar tareas conjuntas, en equipo,

²⁰⁴ CONAPI, VII Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Misión y misioneros del S XXI, diálogo pastoral y diálogo entre culturas. Panamá, 2001. pp. 8, y 19-30.

²⁰⁵ Para este trabajo se necesitó la colaboración técnica de expertos, Fe y Alegría elaboró la propuesta de trabajo y se presentó a la fundación MAGIS para la ejecución, se realizó con la colaboración de todas las misiones los siete pueblos indígenas. Y finalmente el antropólogo Blas Quintero y el economista Wiliam Hughes, le dieron el toque final al trabajo elaborado. Este ha sido uno de los trabajos mejor elaborados desde la Pastoral Indígena, tanto que se adelantó al censo que luego realizó el gobierno panameño hasta el año 2010.

²⁰⁶ CONAPI, *Huellas en el camino: Esperanza de Vida, Migración indígena en Panamá y la fuerza de los pequeños*, VIII Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Panamá, 2004, p 10 y 69-247

desde los pueblos indígenas con instituciones, llevarlas a cabo con seriedad y resultados óptimos.

En octubre del 2007, el mismo año de la V Conferencia del Episcopado en Aparecida, la CONAPI convocó para octubre, al IX ENPI. El mismo tuvo como lema “Emergencia indígena y V conferencia-CELAM, Protagonistas hacia otro mundo posible”. En sintonía total con la Iglesia Latinoamericana, es más, habiendo incluso dado luces para aquel evento continental porque durante la preparación, todas las Iglesias locales pudieron dar sus sugerencias y opiniones sobre la temática que se preparó previamente para Aparecida. A estas alturas con la conciencia de lo caminado hasta aquí como Pastoral Indígena en Panamá, la propuesta de objetivo general fue, “Compartir las experiencias y el caminar de la Iglesia y de la Pastoral Indígena” y de un modo concreto, primero, “reconocer y comprender mejor el proceso de emergencia indígena en la realidad panameña y latinoamericana de los últimos años”, segundo, “reflexionar sobre el papel de la Iglesia en la actual emergencia indígena para mejorar el acompañamiento pastoral” y tercero, “recepción y estudio crítico del documento de la V Conferencia General-Celam, en lo que atañe a los pueblos indígenas”²⁰⁷. En toda la reflexión hubo unas preguntas claves sobre las que se hizo una reflexión, ¿Qué ha facilitado o frenado este proceso? El de emergencia, indígena sobre el que se trabaja, y ¿Dónde ha estado la Iglesia en estos procesos? Sería interesante darle seguimiento a este aspecto de la emergencia indígena y seguro arrojaría interesantes conclusiones. Esto bien pudiera ser objeto de un trabajo posterior comparado con otras experiencias en Latinoamérica.

Finalmente, recién el año 2010 se llevó a cabo el X ENPI, con el tema, “Misión y pueblos indígenas al servicio de la vida”. El arte promocional distribuido en posters es sugerente, los niños jugando en ambiente natural, una casa de paja del estilo indígena, unos cuantos trabajando en labores del diario vivir, cocina, siembra, caza, etc., y otros frontalmente opuestos con palos fuertes, uno de ellos en forma de cruz, haciendo fuerza para detener las máquinas excavadoras, al fondo detrás de la máquina se ve una torre de

²⁰⁷ CONAPI, *Emergencia Indígena y V Conferencia-CELAM. Protagonistas hacia otro mundo posible*. IX Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Panamá, 2007, P 9

tendido eléctrico y una industria humeante. Sugerente y comprensible si se tiene en cuenta que durante el ejercicio del nuevo gobierno en Panamá²⁰⁸, las cosas para las comunidades indígenas han empeorado. Ha habido desalojos de sus tierras y sus casas, asesinatos, burlas judiciales, criminalización explícita y nadie responde por nada. Los mismos indígenas han permanecido durante mucho tiempo manifestándose en el centro de la ciudad en un parque en campamento de protesta, solo movido por la convicción propia de la defensa de la vida y de las fuentes de la misma que se encuentra en su tierra. El objetivo general se define como el del encuentro pasado, “Compartir las experiencias y el caminar de la Iglesia y de la Pastoral Indígena”, indicando que esto sigue siendo importante y sigue teniendo vigencia para este encuentro. Pero en los objetivos específicos se propusieron, “definir las mayores amenazas a la vida integral de los pueblos indígenas”, además, “reflexionar sobre la presencia y la incidencia de la Iglesia en esta coyuntura de los Pueblos Indígenas” y finalmente, “concretar las líneas generales de la misión continental en relación a los pueblos indígenas”²⁰⁹. La Misión continental en una de las propuestas de Aparecida en el 2007, sin embargo se ve la necesidad de diferenciar las cosas, porque no se comprende de igual modo esta misión en las áreas urbanas o campesinas que entre las poblaciones indígenas. Y esta es una preocupación de la CONAPI.

Es importante señalar que en la estructura de este encuentro la propuesta de desarrollo fue en la lógica del método teológico latinoamericano, de Ver, Juzgar y Actuar. Otro aspecto importante y novedoso es, que se habla de un Plan Nacional de Pastoral Indígena, como signo de que el caminar sigue creciendo y madurando, pero que se hace necesario articularlo con una sólida coordinación desde las diversas experiencias de trabajo de cada Iglesia Local. También se pide como ENPI la redacción de una Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Panameña sobre la Realidad Indígena. Se valora lo que se ha venido haciendo como pueblos en compañía de algunos clérigos, religiosos y religiosas, sin embargo el peso de una Carta Pastoral sería una voz oficial que se decanta a favor de las sociedades indígenas, como sujetos de la pastoral de la Iglesia en Panamá.

²⁰⁸ El correspondiente al que encabeza el señor Ricardo Martineli.

²⁰⁹ CONAPI, *Misión y pueblos Indígenas al servicio de la vida*, X Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Panamá, 2010.

Este ha sido a grandes rasgos, el recorrido que la Pastoral Indígena ha recorrido en Panamá durante los últimos 30 años. Las cosas no han sido del todo fáciles, sin embargo se ha hecho el esfuerzo por articular las diferentes experiencias de los pueblos indígenas desde la estructura eclesial, que de alguna manera ha vertebrado estas iniciativas, desde la primera idea sobre la posibilidad de encontrarse como indígenas, hasta ahora, cuando se está planteando la viabilidad de un proyecto nacional de trabajo en este sentido, con estructuras mucho más sólidas y con la pretensión de un mayor alcance. Evidentemente que sería imposible si cada uno se hubiera cerrado en sus propias posibilidades, sin embargo al abrirse a la interrelación con los demás grupos, ha posibilitado tirar en una sola dirección. Defendiendo todos aquellos valores en común, la vida, la tierra, la identidad, la comunidad, los sueños y todo lo que potencie la dignidad humana²¹⁰.

3.3 Los gunas en todo este proceso de conquista de espacios y estructuras

Habría que reconocer la persistencia y tenacidad de muchos gunas, por situar a su pueblo en lugares de protagonismo y vanguardia. En todas las instancias de las que hemos hablado en esta tercera parte, han estado presente de modo directo o representados. Muchos han tenido la oportunidad de participar de foros internacionales tanto formativos, informativos como en las estructuras de coordinación. Los roles de muchos hombres y mujeres gunas, en diferentes instancias internacionales, han sido muy dinámicos que les ha revertido en experiencia y madurez para el servicio dentro de la propia cultura. En cada unos de los organismos que les ha sido posible participar, lo han hecho de modo muy activo²¹¹, han dado la talla. Con todo lo que implica el desafío cultural, religioso, lingüístico, el choque de opiniones y la adversidad manifestada de múltiples formas. Sin

²¹⁰ Esta unidad es la que ha permitido a los indígenas de Panamá, conquistar con hechos concretos, victorias, frente al abuso de las mismas autoridades nacionales. En el caso de los gunas, en la autonomía comarcal no se pueden aceptar concesiones a empresas mineras para la extracción de los recursos. En el caso de los Gnóbes, con apoyo de los demás grupos indígenas, incluso bloqueando pasos, han logrado frenar algunos proyectos mineros en sus territorios.

²¹¹ Una de las cosas que ha posibilitado esto es que, siempre han tenido en gran estima la educación y muchos de ellos han llegado a ser profesionales de prestigio. Son el grupo étnico panameño con mas profesionales en diversas disciplinas.

embargo, han hecho frente contra todo pronóstico, logrando óptimos resultados para satisfacción de todo el pueblo. Todo ha sido posible a mi juicio por varios factores, que resumo en tres puntos:

- Primero. La *convicción de los valores* que viven heredados de sus abuelos, no solo en forma teórica sino, también en su praxis de vida, como síntesis vital que les dispone para plantarse con personalidad frente a cualquier circunstancia desafiante. De todo esto hay registros históricos de hitos importantes en la vida del pueblo guna, desde los tiempos previos y durante la colonia, como en la nueva república de Panamá y en el presente de la autonomía comarcal de Gunayala.
- Segundo. La *unidad*, que tiene sus expresiones múltiples en diversos ámbitos como la familia en sentido doméstico y en sentido amplio, la vida de la comunidad, las pertenencias a grupos y asociaciones. Tienen mucha capacidad de protegerse siempre entre sus miembros sobre todo a los más débiles y frágiles o los más expuestos al riesgo. En la práctica se sitúan en un momento previo a la concepción de Dussel, que descubre la existencia de la comunidad autocrítica después de sentirse víctimas. En esta experiencia de vida de los gunas, viven y experimentan la condición de comunidad previamente, en el día a día, eso les permite advertir las amenazas que les pudiera convertir en víctimas y se preparan ante tales eventualidades.
- Tercero. La *confianza depositada en sus dirigentes junto con el compromiso personal y colectivo por los asuntos de todos*. Mal entendida esta cualidad daría lugar a opiniones negativas como, débiles, fáciles de manipular, voluntad sin convicciones, etc. sin embargo es todo lo contrario. En todos los ámbitos sociales, religiosos, deportivas, artísticas o de asociación para diversos fines, ocurre que previo a la elección de los dirigentes o coordinadores las discusiones son muy largas, porque se da la oportunidad de que se diga todo lo sea necesario a favor o en contra, antes de nombrar a alguna persona, pero una vez consensuada la elección, el apoyo es total porque se trata de los intereses de todos. Junto a esta confianza, la responsabilidad con que cada uno se empeña en las tareas y roles asignados o elegidos personalmente. El grado de identificación del pueblo con sus dirigentes les

facilita y posibilita mucho las cosas, tanto hacia la misma comunidad, como frente a otros grupos y comunidades.

Todo lo que esta tercera parte recorre, muestra la evidencia del esfuerzo y logros concretos de los pueblos indígenas, muchas veces con la solidaridad de personas e instituciones, y otras, solamente apoyados en la convicción de su fe como pueblo. Pero el hecho de haber tenido que vivir su cultura a contra corriente de la mayoría de las poblaciones, les capacita para hacerse acreedores, no solo de la admiración, sino de la justicia y el derecho que les corresponde como los verdaderos hijos y fieles hermanos de esas tierras que ahora compartimos la pluralidad de pueblos.

CONCLUSIONES

La pregunta repetida y objeto de múltiples respuestas sugeridas, de si ¿se puede o no, llamar filosofía el acto de pensar que realizan los seres humanos de las culturas originarias? Al fin de este trabajo e iluminado por los autores consultados, junto a los diálogos sostenidos en diversos ámbitos, ratifico mi propuesta que, en sentido estricto, no se le puede calificar con el nombre de filosofía, aunque se refiera a la misma tarea, de pensar y elaborar ideas relacionadas. El indígena elabora ideas que luego relata, no las articula abstrayéndolas de modo conceptual, es un pensamiento más dinámico, cada vez que se pronuncia un relato se reestructura adecuándose a las exigencias. Y, aunque se trate de conocimiento humano, para ser justos, debiera ser descrito en los términos de la lengua de la cultura que se piensa. En guna por ejemplo, el acto de pensar se le describe como *binsaed*. Sin ser lingüista, quiero señalar que curiosamente tiene la misma raíz de las palabras *binsar*, gratuito, sin costo y *binyed*, transformarse, transfigurarse. Algo pudiera sugerir a partir de las palabras, como una acción gratuita y transformadora. Recordemos que los griegos llamaron al pensar, filosofía, aludiendo a la amistad de la sabiduría. Así pues, siendo prudente y reconociendo el desconocimiento de un término más adecuado, me parece la menos nociva, llamar sabiduría indígena, o aborígen.

En un movimiento filosófico de pensamiento como el que abre la interculturalidad, la pregunta planteada sobre si la Sabiduría Indígena tiene vigencia y/o espacio, ha de cambiar de sentido y convertirse en una afirmación, es más, ha de adoptar un carácter imperativo. En el ámbito del pensamiento plural la interculturalidad ha de ser como la tierra sobre la que germine y dé frutos floridos la sabiduría de los pueblos originarios, al entrar en relación con otras maneras de pensar y posicionarse frente a la vida. No será difícil concebirlo así para las culturas indígenas, porque es su manera de ver la vida, como una interrelación de todo en perfecta armonía. Es la interculturalidad la puerta que permite el acceso a esta otra forma de pensamiento relacional, diverso del modo conceptual, pero con

el espacio necesario para pronunciar la palabra diferente, para relatar su historia, comunicar sus sentimientos, indignaciones y esperanzas sobre la humanidad y el mundo.

Pensar la vida al modo indígena, no es algo para ponerlo en cuestión sobre si será posible o no. La historia y las tradiciones relatadas al interno de las culturas nos dan evidencias no solo de la posibilidad sino, de la veracidad de su existencia y validez. La tradición y experiencia guna abunda en ello con razones a favor, pero es solo una entre muchas historias de pueblos que se entrelazan no para fundirse en una sola, sino para enriquecer y fortalecer los grandes valores humanos, culturales y religiosos compartidos. Sin embargo esta existencia exige un lugar y un trato similar a todos los modos de pensar, para poder emitir sus ideas, aunque no sean elaborados dentro de los mismos cánones. No necesita privilegios y mucho menos lástimas o caridad, simplemente un espacio en libertad.

El indígena en el ejercicio de su pensamiento no lo hace bajo supuestos o ideas lejanas, a la espera de ser verificadas, no conoce para competir con nadie con afán de tener que superar algún límite o sistema. No necesita probar nada, porque su método es relatar la vida llana y la gratuidad de su creador, prueba anticipada antes de cualquier palabra pronunciada. Tampoco se deja encasillar en modelos preestablecidos, es libre y como un río fluye en cuanto sea pensado, pronunciado y escuchado. Se funda en la historia personal y colectiva, y en las relaciones humanas con la naturaleza, a la que venera como madre porque le concede la vida generosa cada día. Se relata a sí mismo en sus múltiples acciones solidarias. Y la única elaboración es repetir con fidelidad los valores heredados, con la tarea obligatoria de regirse por ellos actualizando en cada tiempo y lugar, la memoria de los grandes del pasado.

Respecto a la cultura propia de cada pueblo originario, no se puede hacer una valoración sobre bondad o maldad a partir del grado de 'desarrollo' según los cánones occidentales y según la noción de desarrollo industrial. Los conceptos y las ideas que se tengan respecto de cada categoría pueden variar de un grupo humano a otro y vivirse de otra manera. Las culturas indígenas tienen su propio estilo. Otra cosa es, la aprobación o aceptación por parte del resto de las sociedades. Por ejemplo, en el caso de los gunas, la riqueza no consiste en acumular como reserva de seguridad, para ellos riqueza es no se reduce a bienes materiales solamente, aunque referido a ello, riqueza es tener un espacio de

donde obtener la comida cada día, sana, fresca al punto para ser consumida. Por eso cada día se van al campo a recoger lo que la naturaleza, su madre, les ofrece o lo que el mar tiene para alimentarse. No hay preocupación por acumular, todo lo contrario, al obtener en cantidades superiores a la capacidad de consumo de la familia, o incluso del pueblo, están obligados a compartir con otros que no hayan podido obtener. Y en la interculturalidad, estos son los valores que se ponen en las mesas para ser compartidos con las demás culturas.

Por la multiplicidad de valores personales y colectivos, aceptados con naturalidad, las poblaciones indígenas están en condiciones de generar un modo de vida ético, que siendo distinto pero concreto, no se contrapone al ideal ético que aspira toda la humanidad. Porque en la base subyace la convicción de la condición humana, como también la exigencia de la comunidad, como el grupo al que se debe en fidelidad, del que se siente parte, hijo y hermano, con la obligación de defender de todo tipo de amenaza que se descubra. Este modo propio de ser es el que muestra ante los ajenos a su cultura, discreto, pasivo, silencioso, de pocas palabras. Porque vive la preocupación de no alterar el estado de armonía en el que se encuentra. En este sentido pueden aportar mucho a la configuración y enriquecimiento de una ética intercultural, que tenga como características, el respeto, armonía, solidaridad, humanismo y todo lo que promueva la vida propia y de la naturaleza.

Tanto en el campo de la cultura como de la religión, la experiencia indígena vive unas claves distintas de lo que occidente acostumbra. Así como occidente, nos lo muestra la historia, se ha preocupado por conquistar personas y territorios hasta someterlos bajo los mismos criterios culturales y religiosos, las culturas indígenas, viven la preocupación porque los miembros del grupo humano concreto, vivan lo más profundo que sea posible, esos elementos culturales y religiosos, sin pretensión impositiva sobre nadie que se sitúe fuera de sus límites geográficos o históricos. En general, tampoco se cierran a la sensibilidad de los extranjeros que quieran conocer o vivir desde dentro los valores culturales. Dicho de otra manera, no tienen pretensiones de *inculturar* lo suyo en otras culturas, sino la disposición de dialogar en condición de igualdad mientras les sea permitido.

Unido a lo dicho anteriormente, desde la vivencia de sus criterios tienen la posibilidad de contribuir con toda la humanidad a la paz de todos. Porque, como sabemos, paz no es solo ausencia de conflicto, sino el cultivo de lo que haga posible la vida más en armonía con todos, incluso los diferentes y con la naturaleza. Es de admirar que desde el tiempo de la conquista por parte de los europeos, no asumen iniciativas violentas, sino hasta cuando se sienten atacados, amenazados. La paz resulta de cultivarla en el día a día con las acciones, que en lo posible eviten la alteración de la armonía natural.

Resulta difícil la distinción entre lo cultural y lo religioso. Lo más acertado sería comprender que viven una cultura cargada de elementos y expresiones religiosas, como una religión profundamente asimilada que se expresa en todas sus formas culturales.

La cultura y la religión de los pueblos indígenas tienen la facultad de redimensionar en cada momento a la persona para responder en cada instante a las exigencias del momento. Sus valores religiosos no se viven frente a absolutos inalcanzables sino, frente a lo palpable, el ser humano, la naturaleza y en compañía no solo de los que conviven en el presente sino también, con aquellos de los que han heredado su testimonio de entrega y sacrificio por la causa de los pueblos.

Teniendo como soporte las instancias internacionales, las sociedades aborígenes cuentan hoy con más posibilidades de desplegar su enorme riqueza como pueblos. Si se juzga que, por más de 500 años les ha tocado vivir en condiciones adversas y han sobrevivido con tal convicción que ahora cuentan en su haber con importantes conquistas, es de suponer y llenarse de esperanza, que las cosas pudieran ser mejor. Sin embargo, todo evoluciona y se adapta, también los desafíos se vuelven más feroces y complejos, por ello, es necesario con mayor seriedad y urgencias, las alianzas en vistas a fortalecer la unidad de los diversos pueblos con orientaciones comunes.

Las claves indígenas de relación con la naturaleza, pueden ofrecer un soporte evidente a todos los movimientos de defensa de la naturaleza. Los indígenas son los maestros del cuidado y filiación, sin embargo han sido relegados a planos invisibles. Pero habrá que reconocer que si aún gozamos de la riqueza natural que tenemos, en parte se lo debemos a ellos y sus luchas, incluso muertes por defender lo que para ellos es sagrado.

Baste recordar la memorable texto de la carta del Gran Jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos en la propuesta de compra de su tierra, “cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo”. Porque es en la naturaleza y su melodía, desde la que se piensa-vive-siente con mayor pureza, y esta es condición propicia para el diálogo entre hermanos.

En Panamá se vive la experiencia de alianzas, que muestra con resultados agradables, que es posible construir caminos transitables para todos, elaborar proyectos comunes a partir de las particularidades para fortalecerlas y seguirlas redimensionando. La historia de los ENPI cada cierto tiempo, es una muestra de voluntad, solidaridad, de apertura y deseo de querer seguir haciendo el camino en compañía y de la mano con todos los que crean en los valores propios y cristianos de humanización.

Con todo lo positivo que se abre como posibilidad, no se puede ser ingenuos, de creer que las cosas salen adelante por sí solas. Las amenazas y los vicios de las culturas aborígenes siguen presentes, siendo peligrosas como los desafíos externos, por eso habrá que estar vigilantes para asumir siempre la actitud crítica de purificar siempre en lo posible, todo indicio de lacra que debilite los logros alcanzados hasta ahora.

Para finalizar podría decir que, la interculturalidad es el espacio que se abre a la sabiduría de los pueblos originarios y, el campo de proyección sigue siendo el mismo de todos los tiempos, la tierra donde se crecen las fuentes de vida para toda la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES CONSULTADAS

1. ALVARADO Eligio, *El valor del ambiente en los Kunas desde una perspectiva de género*, UICN, Costa Rica, 1995
2. ARCHIBOLD PEREZ, Juan, *Hogar kuna y estructura social*, colección temas kunas, Despu, Panamá, 2000
3. ARIZ Carlos María. Vicariato apostólico de Darién. *Tierra de todos tierra de paz*, Carta pastoral, Colón, 1988
4. BEORLEGUI Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, una búsqueda incesante de la identidad*, Deusto, Bilbao, 2006
5. BOUVET Michael y CHAMBAUT Odile, Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural, UNESCO, 2002
6. BROWN Simón y MARTÍNEZ Atilio, *Dodomalad igala*, CGK-CGKG, Kuna Yala, 2006
7. BROWN Simón, *Origen del pueblo kuna, desde la memoria histórica*, Panamá, 2005
8. CALVO BUEZAS Tomás, *Indios Kunas, la lucha por la tierra y la identidad libertarias*, Madrid, 1990
9. CASTILLO Bernal y FERRER Iguayoquiler, *Abisua Inakilibaler; el gran guía espiritual y organizador de los congresos generales kunas*, (IDIKI) Koskun Kalu, CGCK, Panamá, 2004
10. CASTRO Miguel y DÍAZ Ángel, *Rostro indio de Cristo*, Abya Yala, No. 9, Año V, julio 2000
11. CEALP, Ley general del ambiente y pueblos indígenas
12. CGCK-CGK- DOBO YALA, *Conocimiento kuna, biodiversidad y propiedad intelectual*, Kuna Yala, 2006
13. CGK, Memoria de Encuentro de pueblos indígenas de Abya Yala, Ustupu 21-26 febrero 1993
14. Comunicado del Congreso General Kuna, Boletín Vol. 1, publicación del Congreso General Emberá-Waonan, Panamá, 1994
15. CONAPI, *El Espíritu de Dios, sentido y vida de nuestros pueblos y sus culturas*, VI Encuentro de Pastoral Indígena Panamá, 1998
16. CONAPI, *Emergencia Indígena y V Conferencia-CELAM. Protagonistas hacia otro mundo posible*. IX Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Panamá, 2007
17. CONAPI, *Huellas en el camino: Esperanza de Vida, Migración indígena en Panamá y la fuerza de los pequeños*, VIII Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Panamá, 2004

18. CONAPI, *Misión y misioneros del S XXI, diálogo pastoral y diálogo entre culturas*, VII Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Panamá, 2001
19. CONAPI, *Misión y pueblos Indígenas al servicio de la vida*, X Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Panamá, 2010
20. CONAPI, *Por sus frutos los conocerán*, V Encuentro Nacional de Pastoral Indígena, Panamá, 1995
21. CONGRESO GENERAL de la CULTURA KUNA, Bases de Lecto-escritura Kuna, Kuna Yala, 2004
22. DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *Crítica de la razón indolente, contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brower, Bilbao, 2003
23. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, La Asamblea General 107a. sesión plenaria 13 de septiembre de 2007
24. *Declaración de los pueblos indígenas en Quito*, Foro de las Américas por la diversidad y la pluralidad. Quito, Ecuador del 13-16 Marzo 2001.
25. Documento conclusivo del sínodo de la diócesis de Colon-Kuna Yala, 1993-1994
26. ESTERMANN Josef, *Filosofía Indígena*, ISEAT, La Paz, Bolivia, 2006
27. ELIADE Mircea, *Mito y Realidad*, Guadarrama Madrid, 1973
28. FORNET-BETANCOURT Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trota, Madrid, 2004
29. FORNET-BETANCOURT Raúl, *Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen, 2008
30. FORNET-BETANCOURT Raúl, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Tomo 37, Aachen, 2004
31. FORNET-BETANCOURT Raúl, *Interculturalidad y religión, para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Abya Yala, Ecuador, 2007
32. FORNET-BETANCOURT Raúl, *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Concordia, tomo 49, Aachen, 2009
33. GUTIEREZ German, *La negación del sujeto en los fundamentalismos y la raíz subjetiva de la interculturalidad*, (cuarto encuentro de científicos sociales y teólogos, DEI, San José, Costa Rica, Dic. 5-9 2002), Pasos No. 106, San José Costa Rica 2003
34. IIDH, *Campaña educativa sobre derechos humanos y derechos indígenas*. Módulos temáticos, Módulo 1: Derechos humanos, instrumentos internacionales y pueblos indígenas, IIDH, San José Costa Rica, 2003
35. ITURRALDE G. Diego, *Reclamo y reconocimiento del derecho indígena*, (edición especial sobre derecho indígena) enero-junio, IIDH, 2005
36. KROTZ Esteban, *Antropología, derechos humanos y diálogo intercultural*, en Ciencias Sociales, No. 103-104, 2004 (I-II), universidad de Costa Rica.
37. LEO Gabriel, y LOPES Gilberto, *Autonomías indígenas en América Latina, nuevas formas de convivencia política*, Plaza y Valdez, México, 2005

38. LEVINAS Emmanuel, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 2006
39. MARTÍNEZ MAURI Monica, *De tulenega a Kuna Yala, mediación, territorio y ecología en Panamá, 1903-2004*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2007
40. MOEBELÍ SALAS Mario, *La manifestación de lo sagrado en Abyia Yala*, No. 9, año V, julio, 2000
41. ORAN BODIN Reuter, *La experiencia de la enseñanza bilingüe en Dadnakwe Dupbir*, Kuna Yala, 2007
42. ORAN Reuter y WAGUA Aiban, *Gayamar sabga, Diccionario escolar gunagaya-español*, Panamá, 2011
43. ORAN Reuter, *Organización de nuestro pueblo*, boletín Dule Yala, Febrero 1980
44. PEREZ Archibold Juan, *Hogar kuna y estructura social*, Despu, Panamá, 2004
45. PNIKKAR Raimon, *Paz e interculturalidad, una reflexión filosófica*, Herder, Barcelona, 2006
46. REVERTE COMA, José Manuel, *Bioetnografía de los indios Cunas, toponimia cuna*, Madrid, 2011-06-23
47. REVERTE COMA, José Manuel, *Literatura oral de los indios Cunas*, panamá 1968.
48. SALAS ASTRAIN Ricardo, *Ética intercultural, (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, UCSH, Santiago, 2003
49. SOLORZANO Juan Carlos, *Civilización y salvajismo: La interpretación del indígena por el pensamiento europeo español*, CIHAC y Escuela de Historia Universidad de Costa Rica, II congreso de pueblos indígenas.
50. TAMAYO Juan José, *Las teologías de Abya Yala, valoración desde la teología sistemática*, Pasos No. 109, septiembre-octubre, DEI. San José, Costa Rica, 2003
51. *Uso de la chicha y la sociedad kuna*, Instituto Indigenista Interamericano, México
52. VALIENTE LOPEZ, Aresio, *Derecho de los pueblos indígenas de Panamá*, panamá, 2002
53. WUAGUA Aiban, *Los kunas entre dos sistemas educativos*, MEDUCA, Panamá, 2000
54. WUAGUA Aiban, *El Morir y el Vivir en los Cantos de Kuna Yala*
55. WAGUA Aiban, *Así lo vi, así me lo contaron*, Datos de la revolución Kuna, Versión del Sailadummad Inakeliginya y de Kunas que vivieron la Revolución de 1925, Fondo Mixto Hispano-Panameño, 2007
56. WUAGUA Aiban, *En defensa de la Vida y su armonía*, EMISKY, Panamá, 2000
57. ZUBIRI Xavier, *El problema filosófico de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 2006

Fuentes electrónicas

58. http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Lartigue-Iturrealde/CastilloD%C3%ADazBernal.pdf
59. <http://www.epasa.com/constitucion/constitucion.pdf>
60. http://www.institut-gouvernance.org/docs/flag_espiral_mx_cuaderno-2-ficha_002_vdd.pdf
61. http://www.profesionalespcm.org/_php/MuestraArticulo2.php?id=7606
62. <http://www.un.org/es/documents/udhr/#atop>
63. www.diariolibre.com/noticias_det.php?id=170593
64. www.redescristianas.net/2009/10/23

Otras fuentes

Notas y apuntes personales del IX Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, Universidad de Costa Rica, San José Costa Rica, Febrero de 2011

Diálogos y conversaciones con indígenas gunas y expertos de la cultura (maestros, misioneros, sacerdotes católicos, dirigentes comunitarios, *saglas*, *inatorgan*)

ANEXOS

Relato del Balu Uala²¹²

Al inicio Abia Yala era muy hermosa. *Oloabiagundiuala* la regaba muy apaciblemente. Entonces Abia Yala no había sentido aún el paso de quienes la harían sufrir. Vinieron Biler y Bursob y tuvieron hijos. Luego vino mucha gente. Más tarde apareció Ibeler y sus hermanos: *Ol'ler, Uikaliler, Olosunnibeler, Buudur, Guadguaddule, Bugasui (Iguaoginya-piler), Olouaili*. Ibeler era el mayor. Cuando llegaron ellos, la Madre Tierra sufría los azotes de las tempestades; se nublaban las colinas; se desataban fuertes tifones, tornados blancos, azules, rojos y negros. Los recintos sacros (*galu sailagan*) eran profanados. Ibeler lo veía y lo sentía todo; sufría la caída de los buenos árboles: *iguaualagan, isperualagan, nakiualagan...*

Entre tanta desesperación Ibeler se puso a indagar las causas del desastre. Ibeler se retiró por ocho días en *Surba Nega*, para profundizar desde ahí los distintos niveles y aspectos de la tierra, y desvelar así las causas profundas del mal: ¿De dónde nacen los turbiones? ¿Quiénes los agitan? Y, poco a poco, Ibeler se acercó en su visión a un gigantesco árbol. El árbol era *igubuala*. También lo llaman *ubsan'uala o balu'uala*. Ibeler descubrió que en la copa más alta de *igubuala* estaba la causa de los ciclones: desde la copa del árbol, los aliados de Biler arrojaban los ciclones azules, los ciclones rojos, los ciclones amarillos, los ciclones negros.

Los ocho hermanos mantenían en casa a *Amma Ologukurdili* para apoyar a su única hermana, *Olouaili*. Un día *Amma Ologukurdili* se presentó borracha. Venía cantando por la vereda y danzaba diciendo: “*¡Balu'uala, gukudi'uala, balu'uala, dukugi gobe!*”. *Amma Ologukurdili* comía con Ibeler y sacaba solapadamente de su cintura algo con lo que sazónaba la comida; y ésta se volvía salada. “¿De dónde saca ella la sal?”, cavilaba Ibeler.

Ibeler no dejó pasar la ocasión y, cuando vio que *Amma Gukurdili* volvía hacia el árbol y se preparaba para subir de nuevo, le dijo: “Llévame un piojo contigo”. Ibeler mandó así el piojo con

²¹² Según la versión hasta ahora utilizada, sin las correcciones de la nueva lecto-escritura guna.

Gukurdili. La vieja subió el árbol gigantesco y cantaba mientras ascendía. Luego desapareció por cuatro días; y volvió. Entonces Ibeler le preguntó: “¿Qué hiciste con el piojo?” Y ella respondió: “Por el camino donde he subido, soplan fuertes vientos. El piojo no pudo mantenerse con fuerza y el viento se lo llevó”.

Ibeler buscó entonces la manera de colocar un nuevo piojo a *Amma Gukurdili*, pero sin que lo notara ella. Y ella volvió así al gigantesco árbol de sal; llegó a la copa más alta. Cuatro días pasaron, y volvió de nuevo. La vieron nuevamente borracha y cantando su resabida melodía. Cantaba, giraba, se retorció sobre sí misma. Entonces Ibeler tomó el piojo pegado a *Amma Ologukurdili*. El piojo habló así: “Por el camino rugen grandes ciclones, soplan terribles huracanes; y así llegamos a la copa más alta del árbol. Allí he visto extensos platanales, yucales, cacaotales, y mucha abundancia. Allí la gente no parece sufrir, tiene de todo y en abundancia. De los grandes platanales se inclinan gruesos racimos a punto de madurar. Por las rajaduras de los plátanos reventados salen gotas de miel; y *Amma Ologukurdili* lame la miel de plátano; se emborracha con ella”. El piojo continuó hablando a los ocho hermanos y dijo: “En el árbol, en su copa más alta, una inmensa rama está señalando hacia la salida del sol, y por donde indica la rama hay una comunidad de gente con mucho poder. Allí vive *Oloyakubler (Agsibsaila, Dokorginnid saila)*, él está desatando las tempestades que destruyen todo. *Oloyakubler* levanta los grandes ciclones y los arroja a los océanos. Saca los ciclones azules, los ciclones rojos, los ciclones amarillos; y hace caer los mejores árboles sobre la gran Madre Tierra. Nos atemorizan con los tifones y nos niegan los bienes de *balu’uala*. Llenos de miedo no logramos ver, desde aquí, la opulencia de ellos. Nos caen tifones, nos caen heladas”.

Después de haberse enterado de todos los pormenores del gran árbol de sal, Ibeler se propuso talarlo. Ibeler se había convencido de que solamente talando el gran árbol, se calmarían los dolores de la Madre Tierra. Ibeler sabía que sólo del árbol caído vendría la tranquilidad. Veía igualmente la necesidad de recoger los bienes que saldrían del mismo *igub’uala, de balu’uala*. Ibeler sabía que todo lo que Baba y Nana habían creado no era para un grupo, sino para todos los hijos de la Madre Tierra.

Los grandes tifones rugían y arrancaban de raíz todo el verdor de la Madre Tierra. Los ciclones negros se alzaban desde los grandes mares y durante cuatro días nublaban la tierra. Durante cuatro días, los turbiones apagaban los cerros, apagaban las llanuras. Caían fríos intensos sobre la gente. Temblaban de frío. Y el cataclismo volvía una y otra vez.

Ibeler con sus hermanos querían la calma sobre la Madre Tierra. No querían sufrir más; y no estaban tranquilos. Tomaban su fuerza en *Surba Nega* y cruzaban los niveles profundos de la

tierra para enterarse mejor de la situación y de sus causas. Y así llegaron a descubrir que otro de los que desataban los ciclones era *Olourgunaliler* (*Olourgunabaler*). *Olourgunabaler* enfurecía también a los vientos. Tenía por esposa a una de las hijas de los vientos en el cuarto nivel inferior. Su mujer era *Oloburuailigunsob*. Ella enseñó a su marido los modos de enfurecer a los vientos. *Olourgunaliler* aprendió así los movimientos de distintos huracanes. En el cuarto nivel *Olourgunaliler* y *Oloburguaguayai* (*Oloburguaguasob*) tuvieron hijas; y vinieron *Olodigiyai* (*Olodigisob*), *Olosibtigili* (*Olosibtogili*), *Olosagtiliyai* (*Olosagtilisob*). Todas ellas, a su vez, son madres de borrascas, madres de diversos vientos: del norte, del sur, vientos calientes y fríos, vientos negros, ciclones y huracanes.

Ibeler buscaba la manera de hacer caer en la trampa a los prepotentes. Discurría valiente y osado. Entonces se decidió a buscar la amistad de *Olourgunaliler*. Prefirió ganar al enemigo por la parte débil; y sabía que *Olourgunaliler* era aliado de Biler y que los hijos de Biler se envalentonaban porque *Olourgunaliler* estaba con ellos. Ibeler veía que ganar al enemigo por la amistad sería una buena etapa contra los males sobre la Madre Tierra. *Gaana*, *Inue*, *Guchuka*, *Ologunaliler*, *Dopeka* (hijos de Biler) se fortalecían con la presencia de *Olourgunaliler*. Y para mermar la fuerza enemiga, Ibeler veía necesario atraer a *Olourgunaliler* por las buenas. *Olourgunaliler* era ya muy anciano. Muchos años habían corrido sobre su piel. [Estrategia de Ibeler para ganar su amistad, en otra narración].

Los ocho hermanos tenían, por una parte, a *Olourgunaliler*; por otra, al árbol gigantesco, a *balu'uala con Oloyakubler* en su copa. Los ocho empezaron con el árbol de sal, con *igub'uala*. Ellos estaban bien enterados de lo que hacía *Oloyakubler* en la copa más alta del árbol, por la enorme rama que traza la salida del sol.

Ibeler clamaba a Baba y a Nana. Nana y Baba eran sus grandes amos. Baba le daba fuerza suficiente para pensar y actuar. Ibeler hablaba así a Baba: “Baba, yo soy tu amuletillo, soy tu *nuchu*”. Y Nana estaba muy presente también en el trabajo de Ibeler, y le decía: “Nana, que tus dedos me acaricien; y cubre mi cuerpo con tu velo suave. Haz que mi entorno sea una red oscura para que nadie me pueda atacar, y que el enemigo Biler no pueda contra mí. Madre de la noche”, insistía Ibeler, “deja caer lentamente los hilos de tu oscuridad sobre mí, y que ellos me protejan tiernamente. Madre de las noches serenas, Nana Grande, que el enemigo Biler no me alcance, y que mi fuerza sea abundante para derrotarlo”. “Baba Grande, yo soy tu amuletillo; y sacude al gran *baliiidur* sobre el palo transversal de mi choza para que me grite ‘¡Alerta!’ cuando vea entrar solapado al enemigo”. Ibeler clamaba así a Baba; y no se cansaba.

Los ocho comenzaron a buscar aliados. Ganaban muchos amigos. Tuvieron miles y miles de aliados. Trabajaban fuertemente. *Olouaili*, la hermana, se multiplicaba en la preparación de los arcos y flechas, en los quehaceres de la cocina, en la búsqueda de nuevos aliados. Preparaba bebidas para los trabajadores que ayudaban a sus hermanos.

Los ocho se orientaron hacia el inmenso árbol de sal. Les seguían sus aliados, los mejores hacheros de la aldea. Se encaminaron por donde *Amma Ologukurdili* bajaba borracha. Y el árbol era tan grande, que los hacheros se distribuyeron en grupos de cien a cada lado. Entre las ocho enormes crestas de *igub'uala* se colocaron los hacheros de Ibeler. En lo más hondo de las grandes crestas mugían los abismos y los remolinos de oro y de plata. En las ramas más altas del gran árbol las nubes tejían sus copos. Las hilachas de las nubes quedaban como copos de algodón entre los robustos ramajes del árbol de sal. Los trabajadores de Ibeler hachearon fuerte todo el día. Y el sol cansado se inclinó por las colinas, y el árbol de sal quedó sangrando, con poca parte sana, pero que aún se mantenía erguido. Ibeler y sus compañeros entraron en casa. Descansaron toda la noche y se alzaron muy temprano. Los hacheros volvieron al trabajo, rodearon el árbol, miraron sorprendidos la forma del árbol y palparon su tronco: el árbol no tenía ni una señal del hacha; el árbol estaba sano, íntegro, como antes del primer hachazo.

Entonces Ibeler ordenó a sus hacheros: “¡No toquen más el árbol! ¡Nos retiraremos a *Surba Nega* y ahí vamos a estudiar sobre el hecho!” Ibeler permaneció ocho días en *Surba Nega*. Bajaba y subía por los niveles más profundos de la Madre Tierra. Buscaba las razones de por qué el árbol estaba sano, sus causas más ocultas. Ibeler llegó a los grandes *galugan*.

Al octavo día dijo: “Amigos míos, a media noche, cuando el silencio se hace doloroso, *Olonaiibe* se pasea por las raíces del *balu'uala*, viene a lamer las heridas del árbol de sal y lo restablece. ¡Tenemos que matar a *Olonaiibe*!”, sentenció Ibeler delante de sus hermanos y aliados. *Bugasui*, el hermano arquero, tenía que eliminar a *Olonaiibe*. Ibeler acudió a su hermano, el gran arquero *Bugasui*, para que el árbol pudiera caer sin obstáculos. *Bugasui*, el arquero, buscó un escondrijo seguro junto a una de las crestas más elevadas del árbol. Preparó sus arcos y afiló las flechas. En la punta aguda de sus flechas puso los venenos más atroces de su mochila. Untó sus armas con los venenos extraídos de avispa de punzadas mortales: *iguabulu*, sega, sega *gingidule*... *Bugasui*, con la cara sonrosada de achiote, esperó a *Olonaiibe*. Y era medianoche. El silencio era muy fuerte y las chicharras se habían callado. Y en la oscuridad más densa salió un animal enorme, una inmensa serpiente de oro se arrastraba pesada por la maleza y buscaba las raíces heridas del árbol de sal. *Bugasui* tensó el arco, apuntó la flecha. Y la flecha zumbó, clavándose en la cabeza del animal. La gran serpiente de oro cayó.

Luego *Bugasui* dijo a Ibeler: “¡Hermano mío, siento que he cometido un crimen y estoy manchado por el acto que acabo de realizar!” Ibeler lo tranquilizó: “¡Hermano, tú has ayudado a toda la humanidad! Cuando nuestros nietos se enfrenten a estos animales dirán lo mismo, ¡pero es necesario que esto suceda!” *Bugasui* se bañó en medicina; se introdujo en *Surba Nega* para limpiarse del mal que le pudo haber transmitido *Olonaiibe*.

Los ocho hermanos volvieron al árbol de sal. Llevaron de nuevo a sus mejores hacheros hasta la raíz de *igub’uala*, hasta la raíz de *balu’uala*. Los hacheros volvieron a la tala del árbol. Hacían caer pedazos de *balu’uala*. El árbol tenía el tronco tan blando como el tallo del plátano; y un solo hachazo lo dejaba profundamente herido. Los pedazos que caían del árbol no se perdían: pequeños y grandes trozos se convertían en cangrejos, langostas, peces, buenos alimentos para la gente que tenía hambre, para la gente que sufría. Por eso se dice que los abismos (*birya*), que los remolinos también son útiles. Hay que saber sacar el bien de todo mal, porque hasta nuestro mismo cuerpo, nuestro ser tiene su “*birya*”, tiene su abismo; y son necesarios para que realmente seamos lo que somos.

El sol volvió a cansarse; el sol se recostó entre los pezones de la Madre Tierra. Y el árbol de sal quedó nuevamente al borde de derribarse. El tronco de *balu’uala* quedó muy herido. Ibeler y sus aliados volvieron al descanso.

Al día siguiente, muy de madrugada, se levantaron de nuevo y volvieron a sus hachas. Ibeler y su gente miraron al árbol y... ¡estaba de nuevo intacto! *Baluuuala* estaba como si no lo hubieran tocado. Todo su tronco aparecía sin señal de hachazos. Ibeler mandó que suspendieran el trabajo, se reunió con sus hermanos y miles de aliados suyos. Él entró de nuevo en *Surba Nega*. Bajaba y subía por los profundos niveles del universo. Se retiró por ocho días en *Surba Nega*; y al final pronosticó así: “A medianoche, aprovechando la oscuridad y el descanso nuestro, *Olonia* viene a rondar junto al árbol, viene a lamer las heridas de *igub’uala*. ¡Es preciso que lo eliminemos!” Entonces el arquero *Bugasui* volvió a su escondite: debía matar a *Olonia* con su aguda flecha envenenada.

A medianoche se asomó *Olonia*. Venía solapado y bien protegido por la oscuridad. *Bugasui* tensó su arco y apuntó la flecha. La flecha cortó el aire y *Olonia* se desplomó. Ibeler lo confinó a las capas inferiores del universo. *Bugasui* dijo de nuevo que se sentía mal por haber matado a *Olonia*. Ibeler volvió a repetirle que todo era necesario por el bien de los nietos que vendrían más tarde. *Bugasui* se bañó otra vez en medicina y se purificó de nuevo.

Los ocho siguieron espabilando a sus miles y miles de aliados. Se reanudó el trabajo de tala del árbol de sal. Los hacheros se colocaron alrededor del gran árbol de tronco blando. Caían pedazos e Ibeler los iba convirtiendo en cosas, en distintos animales buenos y comestibles. Ibeler era un gran *nele*. Baba había enviado a ocho grandes *nelegan*. Ibeler sabía que su papel sobre la Madre Tierra era el de mejorar la situación de la Madre Tierra, vencer a Biler.

Y así el gran árbol de sal quedó nuevamente al borde de caerse. El tronco de *igub'uala* se había abierto profundamente. Los hacheros descansaron otra vez.

Amaneció, y muy de mañana volvieron al trabajo de tala. Miraron el tronco, lo rodearon, y vieron que de nuevo estaba intacto. Se cimbreaba lozano e íntegro, sin ninguna herida. Ibeler volvió a la *surba*. Quería encontrar el nuevo obstáculo. Estuvo ocho días recluido en *Surba Nega*, subiendo y bajando por todas las capas del universo. Y habló así a su gente: “A medianoche, amparado por la oscuridad, se pasea *Olonoo*. El *Olonoo*, tan grande como una tortuga, viene a lamer el tronco herido de *balu'uala*. ¡*Olonoo* también debe ser eliminado!” Entonces *Bugasui* se alistó nuevamente. Volvió a ocultarse; y a medianoche se oyó el paso de *Olonoo*. Era un enorme sapo de oro. Brillaba como el oro; sus ojos emitían una luz potente. *Bugasui* tensó su arco y mató a *Olonoo*. Ibeler lo confinó a la cuarta capa del universo; volvió a tranquilizar a su hermano. Ya iban tres veces que fracasaban, pero no lo sentían así.

Continuó la tala del árbol de sal. Y en la cuarta vuelta Ibeler volvió contra *Ologoe*. *Ologoe* también venía a lamer el tronco a medianoche e impedía que el árbol cayera. *Bugasui* volvió a eliminarlo. Y llegaron así a destruir todo aquello que impedía que el *igub'uala* cayera en beneficio de toda la gente. *Olonaiibe*, *Olonia*, *Olonoo* y *Ologoe* fueron confinados a las capas inferiores de la Madre Tierra.

Los ocho y sus aliados continuaron talando el árbol de sal. Pasó otro día. Los robustos hacheros trabajaron duro. El sol volvió a reclinarse sobre la Madre Tierra; y *balu'uala* estuvo a punto de tronar y tumbarse. *Balu'uala*, después de terribles hachazos, quedó con la cintura muy delgada. Los aliados de Ibeler, los hacheros se doblegaron ante la presión de la noche y se durmieron todos.

A la madrugada siguiente Ibeler se levantó y despertó a toda su gente para el trabajo. ¡Efectivamente! *Balu'uala* estaba como lo habían dejado en la última hora de la tarde, con la cintura delgada. Los hacheros volvieron a trabajar y hacia la tarde el *igub'uala* empezó a crujir. *Balu'uala* se balanceó, pero no cayó a tierra. Los hilos de las nubes lo mantuvieron inclinado sin caerse. Los gruesos hilos de las nubes mantuvieron a *balu'uala* sin tocar el suelo.

Los aliados de Ibeler se resignaron por un momento, pero Ibeler tenía mucha gente a favor de la Madre Tierra. Cuando vieron que el árbol no caía a tierra, los más jóvenes empezaron a subirse a las ramas. Los más jóvenes de los jabalíes, de los jaguares, de los monos, de los ñeques querían treparse a las ramas, querían cortar las gruesas sogas de las nubes. Subían por el ramaje, y se precipitaban. Subían aprisa, y resbalaban. Un *uega* (mono) subió, y cayó entre la espuma de los remolinos al pie del árbol; y quedó así su cara blanca de espuma. *Ulur* (otro mono) llegó a la primera copa del árbol, y empezó a aullar por su mujer; y por eso los *ulur* gruñen por las tardes “*¡uli, uli, uli!*”. El amigo *ulur* tomó el nombre de *Inaugungialiler*.

Así uno tras otro, hasta que solamente quedó uno; y éste se llamaba *Olodiuilibipiler*. Entonces Ibeler llamó a su hermano *Ol'ler* y le encargó que fuera donde *Olodiuilibipiler* a presionarlo para que subiese a las ramas de *balu'uala*. *Ol'ler* se unió a *Olouigabipiler* para hablar con el único que faltaba por subir. Los hermanos se presentaron a *Olodiuilibipiler* y le preguntaron si podía subir a *balu'uala*. Él no se negó, pero replicó: “¡Soy soltero aún y antes de correr cualquier riesgo, debo tener una mujer, debo casarme!”

Los hermanos volvieron a Ibeler con la exigencia del trepador. Ibeler quiso enterarse de si ya tenía alguna chica elegida. Los hermanos volvieron donde *Olodiuilibipiler*. Éste les respondió que conocía a una buena chica, hija de *Ologinnuilibipiler*. Y Machi *Ologinnuilibipiler* era una gran personalidad de la aldea. Entonces, Ibeler, enterado de los detalles, quiso pedir personalmente la joven para el pequeño y ágil trepador. Sólo después de una larga conversación con *Ologinnuilibipiler*, Ibeler propuso el asunto que le traía. Se pusieron de acuerdo: la pareja debía pasar por una ceremonia nupcial.

Olosuaginya dirigió la ceremonia. Los que perseguían al novio *Olodiuilibipiler* lo encontraron acostado en la hamaca tocando la flauta; y tomándolo fuertemente en brazos lo condujeron a la hamaca donde yacía la novia; y le gritaban: “*¡Suiii, nue mama digoe, nue nila gugi digoe!*” Entonces consiguieron algunos tizones ardientes y los arrojaron en el suelo, debajo de la hamaca nupcial. Era necesario para que los hijos naciesen con los ojos sanos.

Pasó el día del matrimonio. Los ocho hermanos le insistieron que debía trepar por las ramas de *balu'uala*, pero él se resistió y pidió que fuesen cuatro días de acercamiento matrimonial, para luego ir a cortar los troncos para la cocina; y cuatro días debía reposar con su esposa. Los jefes de la ceremonia cumplieron con lo establecido y siguieron las órdenes del trepador. Todo se hizo como lo exigía el recién casado.

Todo estuvo a punto. *Olodiuilibipiler* se puso a la raíz del árbol, sacudió sus músculos, se puso la camisa a la cintura y empezó a saltar. Mientras tanto Ibeler y sus hermanos se pusieron debajo del árbol inclinado con una gran manta blanca de puro algodón para recibir a *Olodiuilibipiler*, si se resbalaba. Y el trepador pegó un salto como un zumbido y descansó levemente en una copa. Prosiguió con otro salto; y así cuatro veces. Machi *Olodiuilibipiler* desapareció de la vista de Ibeler. Hubo una honda expectación en la gente. Se oían de muy lejos los golpes del hacha; y al poco rato no se percibieron ni siquiera esos golpes. No pasó mucho tiempo y salpicaron gotas de sangre. La sangre corrió por el tronco de *igub'uala*. “¡Se ha herido!”, fue el clamor agudo de la gente. Machi *Olodiuilibipiler* había tomado el achiote que llevaba consigo y se había orinado sobre él. Con eso quería engañar a Ibeler.

El gigantesco árbol empezó a retumbar, crujió como un fuerte terremoto, y cayó a tierra. Machi *Olodiuilibipiler* no apareció más. Lo buscaron desesperadamente y no lo hallaron. *Ol'ler* y *Olouigabipiler* tenían que llevar la noticia a la esposa. Fueron, pero desde la hamaca de su casa Machi *Olodiuilibipiler* les gritó: “¡Ya llevo mucho tiempo aquí tocando la flauta! ¿Cómo no me vieron ustedes, si pasé en medio de la gente? ¡Cuando caía *balu'uala* me bajé por su tronco!”

Cuando *balu'uala* sacudió a la Madre Tierra, se recogieron muchas cosas, se sacaron grandes riquezas. Los que lloraban sobre la Madre Tierra recibieron su pedazo de comida. *Balu'uala* quedó muy poco tiempo sobre la Madre Tierra. Se derritió y bajó a la cuarta capa del universo, convirtiéndose en un gran río de plata, que derramó sus aguas junto a otro río de oro. De sus grandes pedazos, de sus grandes nudos se hicieron grandes islas.

Al final apareció el trepador reclamando algo de comer. Ya era imposible lograr ni siquiera un pedacito, porque eran miles de personas las que los habían recogido. Ibeler le dijo: “Tú lo tuviste todo a mano, porque fuiste el primero de todos, pero me quisiste engañar; ¡y el primer engañado eres tú ahora!”

Ibeler lo maldijo, enfadado: “¡Vivirás royendo las cortezas duras de los árboles!” Por eso le oímos roer los troncos duros y esconderse por la maleza al pequeño animal (*nikingua*). Por eso nuestros *nelegan* nos enseñan que el apego excesivo a las mujeres hace al hombre improductivo. “Si prefieres a tu mujer antes que el mismo trabajo, no tendrás nada; vivirás con hambre y perderás hasta la misma mujer”.