

**EL PENSAMIENTO KUNA**  
**O LA UTOPIÍA REALMENTE EXISTENTE**

**ADOLFO CHAPARRO AMAYA**



COLECCIÓN TEXTOS  
DE CIENCIAS HUMANAS



**UR**



El pensamiento kuna  
o la utopía realmente existente

---

Chaparro Amaya, Adolfo

El pensamiento Kuna o la utopía realmente existente / Adolfo Chaparro Amaya. – Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas, 2014.

viii -158 páginas. – (Colección Textos de Ciencias Humanas).

ISBN: 978-958-738-500-7 (rústico)

ISBN: 978-958-738-501-4 (digital)

Kunas – Pensamiento / Etnología / Mitología indígena / Utopías / I. Título / II. Serie.

303.4 SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. Biblioteca

amv

Julio 22 de 2014

---

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

# **El pensamiento kuna o la utopía realmente existente**

Adolfo Chaparro Amaya



Colección Textos de Ciencias Humanas

© 2014 Editorial Universidad del Rosario  
© 2014 Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias  
Humanas  
© 2014 Adolfo Chaparro Amaya

Editorial Universidad del Rosario  
Carrera 7 No. 12B-41, of. 501 • Tel: 2970200 Ext. 7724  
<http://editorial.urosario.edu.co>

Primera edición: Bogotá, D.C., octubre de 2014

ISBN: 978-958-738-500-7 (rústico)  
ISBN: 978-958-738-501-4 (digital)

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario  
Corrección de estilo: Rodrigo Díaz Losada  
Diagramación: Martha Echeverry  
Diseño de cubierta: Kelly Narváez  
Impresión: Estrategikmente Ltda.

Impreso y hecho en Colombia  
*Printed and made in Colombia*

LIBRO RESULTADO DE INVESTIGACIÓN

Fecha de evaluación: 08 de abril de 2014  
Fecha de aceptación: 16 de junio de 2014

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo por escrito de la Editorial Universidad del Rosario.

# Contenido

Prólogo.....	1
I. La utopía realmente existente .....	7
II. Las causas de la justa guerra .....	15
La ambigüedad del campo enunciativo.....	15
La expedición punitiva.....	19
Derecho salvaje.....	22
III. Teoría y mito de la acumulación originaria.....	33
Lección de arqueología .....	36
Lección de economía sagrada.....	43
Confluencias .....	48
IV. La semiótica del intercambio.....	53
El marginalismo kuna.....	53
El sistema de los objetos .....	56
El Canto de Tijeras.....	60
Conclusiones.....	66
V. La República de Tule .....	69
Cuestión del (meta)relato.....	69
Historia de una pacificación inconclusa.....	73
La Revolución de 1925.....	79
Epílogo .....	86

VI. Hibridaciones espirituales .....	89
Chamanismo y moral .....	90
El misterio kuna del Espíritu Santo.....	99
Las variaciones del tecnoparaíso kuna.....	106
VII. Mujeres mola.....	115
La génesis del objeto.....	115
Patrones estéticos.....	118
Entre el uso público y el secreto .....	122
La memoria escritural del mito .....	124
Conclusiones.....	128
VIII. Biopolítica del sincretismo.....	131
Apéndice	
Interpretación kuna de la llegada de los españoles a su territorio .....	145
Bibliografía.....	153

# Prólogo

Este libro no presenta una etnografía de los kunas ni pretende reemplazarla con fuentes secundarias. Simplemente aborda algunas dimensiones del pensamiento kuna a partir de fuentes escogidas que en la mayoría de los casos son la respuesta de sabios indígenas a las inquietudes de los investigadores en diferentes épocas. Esas respuestas han sido la ocasión para desplegar un tipo de escritura que normalmente se clasifica como pictográfica y que sirve indistintamente para dibujar una canción ritual, expresar ideas o arquetipos míticos, contar la historia propia o abstraer la experiencia sagrada y cotidiana.

Siendo esas pictografías lo más auténtico de nuestro archivo, es posible que no existieran si no hubiese surgido la pregunta del investigador y, sobre todo, si faltara un interés mutuo por traducir el pensamiento del otro. En esa bisagra intercultural surge este libro. Desde ese lugar *in between*, me interesa reconstruir las condiciones en que cada enunciado aparece, pero antes de eso la tarea es hacer coherente un archivo particular en relación con el plano de consistencia del pensamiento kuna a partir de la Conquista. Entiendo el plano de consistencia como las formas de pensamiento y escritura que le permiten a una comunidad dar cuenta de sí misma en los aspectos nucleares de su existencia.

El mito responde en buena parte a esa definición. Sin embargo, la recopilación de los mitos no es suficiente. Dado que los kunas son tan reacios como receptivos a la colonización, de esa ambigüedad, en una relación de siglos, surge un pensamiento mimético que ha ido traduciendo en términos mítico-políticos la influencia de la sociedad mayoritaria. Así que la traducción filosófica que anima este intento es en cierto modo un doblez hermenéutico que viene a resituar la traducción inicial que está consignada en las escrituras kunas y, en segundo plano, en las interpretaciones de cronistas, funcionarios y antropólogos. Al procedimiento de cotejar los archivos escritos del conquistador y los archivos orales o pictográficos del conquistado en

torno a un acontecimiento, lo he denominado “archivos de la ambigüedad” (ver Chaparro, *Les archives de la ambiguïté*).

Pero esa relación de opuestos inconmensurables, que se expresa de manera trágica en la conquista, a continuación se replica en la dupla colonizado/colonizador, la cual exige un trabajo de traducción que se va abriendo a un tercer espacio (Bhabha 57) construido no solo en torno a esa heterogeneidad de lenguajes y formas expresivas, sino también en torno a las instituciones, el arte, las formas de gobierno, el comercio y, en un plano privilegiado, la religión. Cada capítulo del texto intenta mostrar la especificidad con que el archivo, en su ambigüedad, da cuenta de esa relación.

Si bien la idea de la diferencia cultural supone la afirmación de un ser colectivo que conservaría las formas primordiales del pensamiento mítico, en realidad, lo que encontramos en las capas de sentido acumuladas por la historia son versiones escriturales y decisiones políticas que traducen las demandas y las influencias del pensamiento occidental en un margen de indeterminación que se detiene justo en la capacidad que los kunas han desarrollado para mantener su autonomía territorial, así como los esquemas figurales, conceptuales y pragmáticos de su pensamiento. Por eso, las apropiaciones a veces confirman el logocentrismo, a veces lo refutan, pero la dinámica misma de la apropiación sucede en un plano micropolítico que da cuenta del devenir interno de la comunidad, en una lógica que expresa en toda su complejidad las relaciones de intercambio y conflicto con la sociedad mayoritaria.

Tales relaciones pueden ser definidas básicamente con la fórmula de *intercambio sin integración*, la cual les ha permitido mantener un alto grado de autonomía política y territorial. En términos de pensamiento, esa actitud es asimilable a la forma como Homi Bhabha ha planteado el problema del mimetismo colonial, esto es, como una copia que finalmente traiciona al original para reafirmar la lógica inmanente al pensamiento originario del colonizado.

En la búsqueda del excipiente diferencial que supone el mimetismo, el texto se propone dar cuenta de las distintas tradiciones míticas y escriturales como un pliegue de reterritorialización constante hacia ‘adentro’ que expresa la desterritorialización histórica ocasionada por la relación con el ‘afuera’. En ese *double-bind*, el pensamiento kuna opera como un pliegue de variación continua que ha impedido la asimilación definitiva de la comunidad, sin que eso implique un desconocimiento del entorno global en el que los kunas se insertan a la manera de una *utopía* que hemos insistido en describir desde lo *realmente existente*.

Lo ‘real’ en este caso responde a las descripciones estándar de las ciencias sociales,<sup>1</sup> pero se va definiendo más claramente en relación con las expectativas que la comunidad y sus sucesivos conquistadores, colonizadores e integradores tienen de esa realidad. Dado que esa expectativa mutua ha ido cambiando con el tiempo desde los primeros años de la Conquista, el texto opera con un criterio de constante puesta en discurso de ciertos eventos que hacen acontecimiento dentro de la comunidad. Al evaluar el conjunto, lo que sucede es una ampliación de la noción de tiempo, donde lo histórico, lo mítico y lo cotidiano tienden a crear un tiempo más complejo, irreductible a cualquiera de esas dimensiones.

Igual sucede con el ámbito de la descripción que hemos escogido en cada capítulo. Dado que los procesos abordados pueden ser históricos y/o políticos, pero igualmente míticos, religiosos, semióticos o económicos, las referencias disciplinares se disuelven en función del acontecimiento. Al tratar de emular la forma como Deleuze y Guattari han resuelto la estructura de *Mil Mesetas*, las diferentes planicies que conforman el *socius* y el pensamiento kuna se despliegan y se intersectan entre sí como un todo, pero al final cada una va incorporando materiales, signos y procesos desde la lógica inmanente a su propia singularidad. No hay en ese sentido un determinismo de lo histórico o lo económico respecto de lo mítico o lo político, o al contrario. En el análisis no se privilegia una disciplina en particular, sino la idea de describir los elementos conceptuales, la dinámica histórica, los materiales de archivo y la lógica argumental que convoca el acontecimiento que sirve de vector problemático en cada planicie del *socius*/pensamiento.

Al tratar de juntar lo que es del tiempo y del acontecimiento, quisimos fechar los acontecimientos de los que se ocupa cada meseta, pero ello resultaba imposible por varias razones. Primero, por la mezcla de criterios temporales, irreductibles a una cronología particular. Luego, por la forma como el presente que intentamos

---

<sup>1</sup> El pueblo kuna posee en forma colectiva la comarca Kuna Yala dentro de la república de Panamá. La comarca está ubicada al nordeste de la República, abarca aproximadamente 550 000 hectáreas (5500 km<sup>2</sup>) que se extienden hacia la frontera con Colombia, el Parque Nacional del Darién (Panamá) y el golfo de San Blas. La parte continental consiste de una franja gruesa de selva, un área aproximada de 350 000 hectáreas. La parte marina se extiende unas pocas millas afuera de la costa e incluye más de 360 islotes coralinos en un área de, aproximadamente, 200 000 hectáreas. Según el Censo Nacional de 1990, de los 191 561 indígenas, 47 298 pertenecían a los kunas. Aunque no todos viven en la comarca, la mayoría (en el 2006 estaban reportados unos 36 000 habitantes) habitan en 38 islas, mientras trece comunidades se ubican sobre la misma costa (11) o en tierra firme (2), además de las dos comunidades reconocibles que habitan en Colombia en las inmediaciones del golfo de Urabá (ver Aguilar).

actualizar en cada capítulo forma parte del presente de nuestra propia escritura. Tercero, por el modo como los distintos abordajes están imbricados en la hipótesis general dentro de la tensión temporal entre mito y utopía. Pero ante todo por la temporalidad límite que impone la modernidad, sea marxista o liberal, al suponer que la desaparición de estas comunidades es irreversible. Al comprimir el tiempo futuro a cero, lo que resulta atractivo del caso kuna es su pura existencia como pueblo, su contingencia en un contexto global que lo hace aparecer como siempre ‘a punto de desaparecer’.

Ahora bien, la contingencia que afecta a los kunas, así como a muchas comunidades étnicamente diferenciadas de todo el mundo, es también un *plus* hermenéutico derivado de la conquista y la colonización, en tanto sus agentes las consideran como históricamente necesarias. Digamos que en este caso la teleología civilizatoria no se ha cumplido como historia. Ubicados en un punto tan sensible geopolíticamente, expuestos a las más diversas campañas de conquista e integración religiosa y económica, los kunas parecen profundizar su propia etnicidad a medida que asimilan muchas de las influencias del entorno nacional y global. Una particular reconversión temporal del mito en utopía es lo que a mi juicio ha hecho posible conjurar esa contingencia y hacer necesaria su propia voluntad colectiva. Es claro que la voluntad no es una garantía de su pervivencia como pueblo, pero es claro también que allí están enraizados su modo de existencia y las fuerzas de su pensamiento.

Ese modo de constitución de la sociedad kuna en relación con su propio afuera es lo que hemos intentado traducir desde la filosofía, creando un espacio virtual del presente de cada acontecimiento donde coinciden el indígena y el filósofo como perspectivas de enunciación que coinciden en un tercero que hemos llamado *pensamiento* (Viveiros de Castro 2006). Habría mucho más que decir sobre la propuesta de Viveiros, pero me inhibe el hecho que el texto básico se terminó antes de la publicación de *Metafísicas Canibales* en español. Solo esperaría corroborar en algún grado dos de sus tesis más interesantes en relación con el conocimiento del otro: (i) “todas las teorías antropológicas no triviales son versiones de las prácticas de conocimiento indígena”; (ii) las propias comunidades estudiadas “coproducen las teorías sobre la sociedad y la cultura formuladas a partir de esas investigaciones” (pp. 17 y 15). Para corroborar esas tesis sin saberlo, es posible que en muchos pasajes se haya privilegiado lo narrativo sobre lo argumental, o lo figurativo sobre lo conceptual, pero justamente se trataba de ‘perder el rostro’ al momento de describir la dinámica radicalmente ambigua de los enunciados y la composición heterogénea

del archivo. Igual sucede al trazar sobre el diagrama, construido con tan diferentes lenguajes, perspectivas y conceptos, los vectores de fuerza que animan y capturan el deseo de la sociedad kuna en su devenir pre/post/moderno.



# I

## La utopía realmente existente

La utopía no parece un modelo de proyección plausible ni un concepto especialmente útil en el campo de la filosofía política en una época radicalmente pragmática como la actual. La ubicuidad del concepto permite asimilarlo rápidamente a la ilusión. Para muchos, la utopía es simplemente una elaboración imaginaria que pretende tener alcance universal pero que no se puede proyectar sobre la vida cotidiana de las personas en un futuro predecible o en un lugar definido, por lo que suele perderse en los meandros de la historia de las ideas como una revolución imposible o como una forma fantasiosa de evasión del mundo real, sin condiciones reales de aplicación histórica.

Por cuanto prescinde de un referente espaciotemporal específico, se sobreentiende que la incidencia de la utopía en el mundo práctico no depende del entendimiento por categorías empíricas sino de la fuerza proyectiva de los ideales que la razón construye como la mejor expresión de la *vida buena*, en su interpretación moral del deseo colectivo. Justo por eso, la irrupción de la utopía en el discurso público de una época tiene la fuerza de un contrafáctico que obliga a pensar críticamente el presente y/o a elaborar versiones imaginarias de modos de vida radicalmente opuestos a las condiciones de vida actuales.

El problema es que la potencia crítica de la utopía se desactiva por su tendencia a llegar de un solo salto al final de la historia, lo que la hace poco adaptable a programas políticos concretos. Para superar esa tensión con lo (im)posible, parece plausible pensar en la utopía como un indicador epistemológico negativo que en cada época establece los límites empíricos del análisis histórico-político y señala el horizonte trascendental sobre el que la razón práctica se aplica cuando explora esa 'falta de lugar' que indica el *topos* específico de la utopía.

Paradójicamente, cuando la preponderancia de la razón moral sobre el entendimiento se afianza históricamente en el poder como razón de Estado, los utopismos terminan por legitimar experiencias que pueden llegar a ser calificadas de totalitarias. Si a la utopía se le encuentra un lugar, esto es, un proyecto de nación o un delirio imperial, es muy probable que degenera en despotismo y/o dictadura. Con ese argumento, en su esfuerzo por deslegitimar la utopía socialista, el liberalismo ha terminado por promoverse a sí mismo como la realización virtual de una sociedad abierta, imprevisible, libre de ataduras a formas idealizadas de pasado o de futuro, y por eso inmune a cualquier forma de totalitarismo. En esa pugna ideológica, la noción de totalitarismo “ha permitido descalificar la crítica de izquierda a la democracia liberal como el revés, el gemelo de las dictaduras fascistas de derecha” (Žižek 13).

Al quedarse sin opciones económicas viables y sin argumentos históricos de alcance mundial, después de la caída del muro de Berlín, la izquierda ha venido renunciando a sus pretensiones utópicas para aceptar las coordenadas democráticas que las sociedades liberales del Primer Mundo han establecido a fin de ‘conjurar’ el totalitarismo. Como resultado de esa renuncia a la utopía, la izquierda ha tenido que redefinir su oposición al sistema insertándose en el horizonte democrático liberal, al tiempo que las utopías ‘realizadas’ se han convertido en contrautopías —fascismo y comunismo— estigmatizadas por el mismo indicador de lo totalitario, definido como dominación de facto y control ideológico de una determinada población.

El punto es que, al prescindir de la utopía, igual que al aceptar la categoría de totalitarismo, nos descargamos del deber y de la posibilidad de pensar en un afuera del sistema o de vislumbrar otro orden social. Al fin y al cabo, como dice Žižek, “aunque los regímenes comunistas, en su contenido positivo, fueron un fracaso tenebroso que generó terror y miseria, abrieron simultáneamente un cierto espacio, el espacio de las expectativas utópicas que, entre otras cosas, nos permitieron medir el fracaso del socialismo realmente existente” (153).

Desde ese margen autocrítico, la utopía se hace irreductible al fantasma del totalitarismo, por varias razones: la primera y más importante consiste en que la utopía tiene el potencial crítico para imaginar sociedades no totalitarias, en la medida en que considere la libertad como un ingrediente *sine qua non* de la sociedad soñada; también, porque muchas utopías están claramente ligadas a las condiciones de posibilidad de las sociedades que las conciben y pueden ejercer sobre ellas un efecto transformador; y finalmente, porque no todas las utopías aspiran a remediar los males de la humanidad con un modelo de gobierno universal, sino que se

inscriben en lo que Hegel llamaría una *universalidad concreta*, esto es, expresan lo real y lo posible, lo actual y lo virtual, de una formación social específica.

La hipótesis de este ensayo es que ciertas comunidades étnicas diferenciadas del Tercer Mundo expresan como utopía esa universalidad concreta. Sin entrar en un debate a fondo sobre el comunitarismo —aunque tratando de sustraerlo a la obsesión liberal por reducir las formas comunitarias de vida a una versión más suave pero igualmente inadmisibles de totalitarismo— quisiera reconstruir críticamente la sociedad kuna en tanto que paradigma actual de sociedad comunitaria, donde el mito opera desde dentro como una suerte de utopía del origen que resiste al presente. Desde fuera, esas experiencias aparecen como contrautopías que le sirven a Occidente para construir el (anti)paradigma de lo que no debería tener lugar, sea porque no cumple las expectativas mínimas de la civilización moderna, sea porque no está precedido de la publicidad consensuada que supone una visión ilustrada de la utopía.

La forma teórica de ese rechazo se ejerce actualmente a través de la imposición de una zona neutral, académica, desde la cual el liberalismo se abroga el privilegio de hablar como sujeto universal, aparentemente vaciado de presuposiciones, y donde las experiencias minoritarias simplemente mostrarían las limitaciones políticas y culturales del discurso comunitarista para aspirar a lo universal. La aparente neutralidad sobre los contenidos hace que la discusión solo sea posible dentro de los límites de la sociedad liberal, en el marco de su propia racionalidad, de modo que cualquier defensa de modos de vida distintos resulta estigmatizada como una suerte de fundamentalismo inabordable por medio de la argumentación racional (Žižek 16).<sup>2</sup>

Por eso mismo, para entrar en la discusión, tomo el punto de vista de un modo de vida comunitario como el de los kunas que, a mi juicio, puede ser analizado como una forma de *utopía realmente existente* irreductible a las formas sociales previstas

---

<sup>2</sup> Esto explica en parte la reacción cognitivista de la Academia a los estudios culturales, a los relatos etnográficos y a la ecología profunda, considerados, sin matices, como saberes particulares que determinados sujetos tienen sobre sí mismos, pero que no cumplen con los estándares epistemológicos mínimos para una discusión seria. Así, plegada a la vieja consigna civilizatoria de convertir a las sociedades “atrasadas”, la Academia no tiene escrúpulos en distorsionar los niveles de la discusión para conjurar el fantasma de los discursos y las formas de vida que interpelan cultural y políticamente la tradición occidental. De ahí la confusión que ha causado el debate, cada vez más insulso, contra el relativismo, concebido como la caja negra a donde van a parar indiscriminadamente los valores y los conceptos que no cuentan con un criterio de universalidad legitimado moral o científicamente por Occidente.

por liberales y socialistas. Quizás, de esa manera, se pueda responder al realismo de la época y al mismo tiempo evitar la confusión de la utopía mítica con proyectos ideológicos de carácter totalitario, como podría suponerse en relación con el comunismo soviético o con ciertas formas de radicalismo islámico.

En efecto, al reducir el alcance de lo utópico a lo *realmente existente* estamos renunciando a lo que hay de ilusorio en las utopías conocidas. Pero también se pone en primer plano el hecho concreto y real de la existencia de estas comunidades como una población significativa en la actual república de Panamá. Por eso, en el análisis desempeñan un papel determinante las negociaciones que las comunidades étnicas han tenido con los Estados a lo largo de la conquista y la colonización, de modo que el gradiente de utopía inherente a estas formas sociales pueda ser analizado en el devenir histórico de las naciones poscoloniales y en el contexto global.

Lo cierto es que, al final de esa historia, no todas las comunidades precolombinas han desaparecido, ni se han integrado plenamente, ni tienen como destino inevitable lo que fuera el ideal mestizo de las naciones hispanoamericanas después de la Independencia. Las poblaciones indígenas y afrodescendientes siguen ahí, al lado del desarrollo y el capital, como un límite en muchos sentidos infranqueable, y como el testimonio de un diferendo irreductible que, desde el punto de vista de los planificadores, sigue siendo el espacio de lo imposible, lo inviable, lo insostenible. En compensación, la inexistencia ‘futura’ de lo primitivo respecto del modelo individualista del liberalismo hace que las sociedades que lo encarnan adquieran para la sociedad mayoritaria el aura de lo exótico y, por extensión, de lo utópico entendido como singularidad inimitable.

La singularidad kuna pone en evidencia una paradoja de la historia económica. Si bien para muchos historiadores —Braudel, Gruzinski, Wallerstein, entre otros— es un hecho que el mercado mundial se configura como tal a partir de la conquista de América en el siglo XVI, al momento de explicar la articulación de los modos de producción locales con el sistema mundo, las sociedades conquistadas, así como sus formas económicas y sus modos de vida, no resultan temas relevantes para esa historia. Algo semejante ocurre con los políticos y los administradores desde los tiempos coloniales. En uno y otro caso, las formas de gobierno y los modos de producción amerindios son vistos como anacronismos pintorescos que el ideal civilizatorio soporta con más o menos indulgencia, dependiendo de las necesidades de mano de obra y de las actitudes políticas que adoptan las poblaciones indígenas cuando se las obliga o se intenta persuadirlas de ‘entrar en la historia’.

El desconocimiento se radicalizó después de la Independencia. Para el proyecto de las naciones republicanas, las comunidades étnicamente diferenciadas existen como si ‘ya no’ existieran. Hacen parte de un pasado que se pronostica como abolido en el futuro cercano. Esa amenaza de desaparición las coloca, a mi juicio, en un *no futuro* análogo al no lugar de la utopía. Por eso mismo, la frontera que define el límite entre la utopía y la contrautopía está siempre expuesta a los intereses de los intérpretes al justificar la abolición o la promoción de otros modos de existencia en el concierto del capitalismo hegemónico.

Ahora bien, cuando se hace abstracción de las condiciones de realización del mito —en el pasado— y de la utopía —en el futuro—, es posible acercar mito y utopía como dos instancias extremas del pensamiento social. Carlos Fuentes le ha dado a la utopía las dos posibilidades: la de reencontrar en el pasado el tiempo feliz y la de desearlo en el futuro (172). Yo prefiero mantener la distinción temporal. La potencia del mito, a mi juicio, es revivir constantemente el tiempo de los orígenes, de los primeros relatos, de las fundaciones. La de la utopía es imaginar un futuro perfecto, un espacio sin tiempo donde es posible experimentar mundos ideales pensados por los humanos como imagen compartida de la felicidad. Así, en cuanto el mito ‘ya’ pasó, y la utopía probablemente ‘nunca’ se realice, ambos comparten una suerte de *no lugar* que parece intraducible a las exigencias pragmáticas y programáticas de la modernidad. De ahí nuestro interés por sociedades amerindias cuyas condiciones de involución hacia el pasado mítico son imposibles, y cuya evolución hacia la utopía mayoritaria supondría su desaparición.

El análisis del caso kuna da pautas para avanzar en esa paradoja, entendida como un problema típico del tiempo de la modernidad. Para el futurismo modernista todo es pasado precluido a partir de su emergencia histórica. La cuestión es que si las comunidades étnicamente diferenciadas expresan ‘la utopía realmente existente’, es justamente porque el pensamiento utópico de esas comunidades no se realiza en el futuro como imaginario compartido, sino que ya ha sido realizado en el pasado, de modo que los avatares de la historia simplemente son pruebas para comprobar la eficacia de esa utopía originaria en el presente. Al trocar el pasado como vector de tiempo privilegiado del mito y proyectarlo escatológicamente en el futuro, su realización virtual tiende a coincidir con la utopía. Pero no hay que olvidar que se trata de un *tour de force* habilitado por el hecho de que tanto el mito como la utopía están por fuera del tiempo moderno. Al fin y al cabo ambas son creencias colectivas que resisten al presente. Pero si la utopía expresa la carencia cifrada por la plenitud futura de una noción de placer individual o de necesidad

social, la fuerza teleológica del mito resulta irreductible a los criterios del progreso en general, en parte por su propia dinámica deseante, en parte por la condición temporal que lo precede: haberse realizado a la perfección en un pasado ideal. Lo que no significa que las figuras del mito sean impermeables para la historia y el conocimiento ni que en su devenir el pensamiento kuna no coincida eventualmente con las utopías de Occidente.

La descripción conceptual de ese *double bind*, irresoluto en los más diversos aspectos de la vida y el pensamiento kunas, involucra lo económico, lo político, lo religioso, así como lo simbólico, lo artístico y lo arquitectónico. Ante la imposibilidad de hacer una descripción etnográfica, y en pro de una aproximación filosófica, he intentado que esos campos temáticos sean 'claramente' ambiguos, esto es, que los enunciados del conquistador/colonizador sean tan importantes como los del conquistado/colonizado. De esa manera, el archivo se duplica y se hace problemático en su origen, evitando una condena a priori del español que 'somos' o una idealización incuestionable de las culturas amerindias, y viceversa. Con esa ambigüedad enunciativa como archivo, es plausible mostrar la relación inextricable entre mito y utopía en el desarrollo de la comunidad y el pensamiento kunas hasta la actualidad.

Desde luego, se puede resaltar la coherencia y la singularidad de las formas económicas, los procedimientos políticos y las elaboraciones simbólicas y religiosas que surgen en la sociedad kuna, pero a su vez es necesario reconocer que todo ello forma parte de una respuesta a las exigencias del mercado mundial, a los dispositivos virreinales y republicanos de administración política y a los relatos bíblicos tramitados como relatos míticos por la propia tradición. Igual en sentido inverso. Al analizar las dificultades y los fracasos que experimentaron tanto los evangelizadores como los sucesivos gobiernos virreinales y republicanos en sus intentos de incorporar a los kunas a su administración económica y social, de lo cual es un paradigma la Revolución de 1925, es crucial mirar ese fracaso como una forma de afirmación, resistencia y negociación de la sociedad kuna como un todo.

En ese cruce de prácticas, objetos, ideales e imaginarios que implica la (post) colonización, ya no hay una comunidad 'original' que rescatar, sino una serie de transformaciones a través de las cuales las formas híbridas del pensamiento kuna resisten a la integración y al mimetismo generalizado que promueven las nuevas generaciones, sin renunciar al diálogo institucional y al intercambio económico con la sociedad mayoritaria. El texto busca aclarar esa relación (im)posible, y pregunta hasta dónde el mito se ha venido transformando en un componente político de la utopía real que los kunas viven en la actualidad, esto es, sin poder cumplir

las promesas del mito —entendidas como ideales— y sin realizar las expectativas integradoras de la sociedad nacional.

Queda sin embargo la sensación de que todo lo que concierne al proceso de intercambio entre los kunas y la sociedad mayor debe tener una implicación política o una expresión ideológica. Lo cual es cierto, pero no termina de ser suficiente para dar cuenta del pliegue de lenguaje que hace (im)posible la integración de una cultura por otra. Dicho de otra manera, sea por la vía del análisis simbólico de las grandes transformaciones que provocó la violencia conquistadora, o sea por la descripción gramatológica de las mutaciones que las huellas de la antigua cultura adquieren en el proceso de colonización, en cualquier caso esa persistencia del lenguaje es el pliegue temporal que nos permite trenzar históricamente el mito y la utopía en un mismo plan de consistencia que tenga por vector de interiorización la propia sociedad kuna.

Aunque obedecen a estrategias distintas, y en principio el análisis simbólico y la gramatología parecieran separarse para responder respectivamente al dominio de la utopía y del mito, también se los puede considerar como planos complementarios que no solo comprometen el significado sino que también responden, cada uno a su manera, al problema de la presencia, tan acuciante en una investigación donde la huella y las temporalidades que ella inaugura han ido sedimentando el sentido mismo del pensamiento.<sup>3</sup>

Para ello es necesario apelar a una doble originariedad del lenguaje: la que atiende a la génesis del sentido, léase el significado, y la que nos retrotrae hasta los nodos originarios del proceso de significación, allí donde se genera la receptividad previa a toda atribución lingüística y, por lo tanto, abre el espacio de la figura, el trazo, el gesto, la huella, léase el significante. Sin que, en sentido estricto, podamos separar significado y significante dentro del proceso mismo de significancia. Es

---

<sup>3</sup> Para ello asumo, de forma general, las prescripciones de Derrida en lo que podríamos llamar su texto fundacional: “¿Por qué la huella? ¿Qué nos ha guiado en la elección de esta palabra? [...] Si las palabras y los conceptos sólo adquieren sentido en encadenamientos de diferencias, no puede justificarse su lenguaje, y la elección de los términos, sino en el interior de una tópica y de una estrategia histórica [...] este concepto de huella está en el centro de los últimos escritos de Levinas y de su crítica de la ontología: relación con la *illitas* como con la alteridad de un pasado que nunca fue ni puede ser vivido bajo la forma, originaria o modificada, de la presencia [...] Si la huella, archifenómeno de la ‘memoria’, que es preciso pensar antes de la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc., pertenece al movimiento mismo de la significación, ésta está a priori escrita, ya sea que se la inscriba o no, bajo una forma u otra, en un elemento ‘sensible’ y ‘espacial’ que se llama ‘exterior’” (Derrida, *Gramatología* 91).

más bien *como si* existiera una matriz significante que pertenece tanto al espacio social como al espacio textual, en la que es tan importante la referencia recíproca de palabras y cosas como la escena y la puesta en escena en la que surgen las fuerzas —vitales, sociales, cósmicas, sagradas— y los flujos deseantes que hacen posible esas palabras y esas cosas.

Como no es fácil discernir lo que es del colonizador y aquello que pertenece al colonizado, incluso y sobre todo cuando muchas de las fuentes han sido tomadas por antropólogos y etnógrafos occidentales, el método consiste en encontrar las claves de esa continua remisión del uno al otro sin separar lo lingüístico de lo figural,<sup>4</sup> sino todo lo contrario. De ahí el desdoblamiento metonímico del numen en símbolo, del símbolo en pictograma, del pictograma en imaginario común, del imaginario en su descripción etnográfica, y de ahí también la superposición dinámica de las formas de escritura a modo de capas heterogéneas que constituyen el campo enunciativo, generando una temporalidad significante inseparable de la temporalidad propiamente histórica.

Es verdad que la argumentación filosófica puede llegar a ser desplazada por las operaciones semióticas que surgen del análisis de la relación de los regímenes de signos en conflicto. Pero al insistir en esa ambigüedad que genera el continuo desdoblamiento del sentido entre lo descriptivo y lo argumental, entre lo representativo y lo pictográfico, entre la enunciación ritual y el cúmulo interpretativo de la exégesis, es probable que se logre desplegar un archivo lo suficientemente rico que trascienda la pura descripción científica y en su lugar podamos escuchar los muertos-vivos que están *actuando* desde el fondo de la historia como un murmullo de gestos, grafos, órdenes, cantos, debates, invocaciones, trazos, sentencias... en fin, una puesta en escena del repertorio heteróclito e inagotable de la enunciación colectiva en la que resultan igualmente importantes el pensamiento, el acontecimiento y la escritura.

---

<sup>4</sup> Para Lyotard, lo figural se define como la significación inmanente, irreductible al signo, de las figuras y los símbolos (*Discurso, Figura* 274-94), lo que hace pensar que también podría incluir el trazo, el gesto y la huella derridianas.

## II

# Las causas de la justa guerra

*Los españoles llevaron a todas las mujeres, las mataron,  
abrieron sus vientres y las llenaron con piedras,  
y antes de morir las mujeres mostraban los dientes con rabia  
[...] ese lugar se llamó Nugali, o sea, con los dientes afuera.  
Historia kuna*

### La ambigüedad del campo enunciativo

Al describir el carácter fundamentalmente bárbaro que marca la conquista y colonización de América intentamos develar el régimen despótico que garantiza la justicia impartida por el Imperio español desde el siglo XVI. Lo que persiste hoy de ese régimen se traduce en un Estado legitimado por fuerzas del orden articuladas explícita o soterradamente a una multiplicidad de ilegalismos que surgen del ejercicio cotidiano del poder —militar, jurídico, económico y administrativo— ejercido sobre las comunidades afros e indígenas que sobrevivieron al mayor etnocidio de la historia moderna.

Paradójicamente, quizá no haya en la historia del derecho una proliferación de tratados, conceptos y discursos jurídicos tan abrumadora sobre un acontecimiento histórico como la producida por juristas, legos y frailes sobre la conquista de América. Los diferentes géneros del discurso jurídico parecen repartirse equitativamente a favor o en contra de la dominación de hecho sobre las naciones indígenas por parte de la Corona española. Colón, Sepúlveda, Las Casas, Cortés, cada uno a su manera inaugura un discurso sobre el Otro. De allí surge la famosa polémica. Pero todos, indigenistas, humanistas o déspotas convencidos recubren con un halo de legitimidad la sujeción de las Indias occidentales al Imperio.

De ahí se derivan muchas de las ambigüedades concomitantes a la formación del Estado de derecho en los países hispanoamericanos. El esfuerzo de funcionarios y jurisconsultos por legalizar una situación de hecho va paralelo al ejercicio de múltiples ilegalismos, de los cuales la Corona intenta sustraerse, pero sin lograrlo nunca del todo. La masacre, la tortura y el esclavismo se convierten en formas más o menos aceptadas dentro del ejercicio de la ley, recursos válidos para compensar las deficiencias de una autoridad esquizoide que hace convivir la crueldad de los esbirros con la magnanimidad del rey ausente.

La celeridad y el buen juicio con que se promulga la justicia real sobre los más diversos asuntos solo adquieren pleno sentido en relación con la fuerza del aparato militar diseminado en múltiples empresas de conquista, que funcionan perentoriamente como máquinas de guerra por todo el continente. Indagando en el “fundamento místico de la autoridad”, Derrida ha sabido sintetizar el problema, entendiendo que la fundación de América coincide con su conquista: “la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, *hacer la ley*, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma” (Derrida, *Fuerza de Ley* 33).

Esa tensión entre doctrina y pragmática es la que aviva las pasiones intelectuales y políticas de la gran controversia entre los conquistadores. Entre tanto, sus efectos se localizan en el cuerpo de los conquistados. En el cuerpo debe quedar la marca de la tortura, a él se refiere todo tipo de registro económico o estadístico, sobre él recae la responsabilidad de mantener el flujo intercontinental de metales preciosos y productos agrícolas, en fin, son su obediencia y su capacidad de responder a las disciplinas del nuevo régimen espiritual las que lo hacen más o menos idóneo para la construcción de una interioridad, de un alma cristiana. Antes que en las leyes o en las disquisiciones jurídico-teológicas, es en las tecnologías del cuerpo y sus correspondientes mecanismos punitivos donde tienden a coincidir las acciones del conquistador durante la primera mitad del siglo XVI.

Al fin y al cabo se trata del mismo cuerpo conquistado, cercado, marcado, reducido, forzado, sometido al suplicio y, en el mejor de los casos, advertido de que el péndulo entre vida y muerte que lo amenaza ya no depende de sus antiguos gobernantes, sino de la decisión de los soldados y funcionarios que actúan a nombre del rey de España. Toda teología de la obediencia y del pecado, toda tecnología política, todo mecanismo punitivo, debe pasar por *el cuerpo*, lugar privilegiado donde coinciden las fuerzas y los saberes del conquistador y el conquistado. Pasa-

do el primer momento de la Conquista, incluso cuando ya ha entrado en vigor el primer impulso colonizador, los castigos, las torturas, las injusticias siguen vigentes.

El argumento básico de los conquistadores, abundantemente ilustrado por los cronistas, es que los indios no se amoldan a las formas productivas propias del Imperio. Son cuerpos, se dice, deficientes, improductivos, con toda clase de vicios y defectos. Desde este punto de vista, el Nuevo Mundo es un engendro inconcebible de malformaciones físicas, falencias cognitivas y monstruosidades morales. Si a ello le añadimos la incertidumbre acerca de la existencia del alma entre los aborígenes, el juicio resulta fulminante.

Ahora bien, en las grandes deliberaciones salmantinas sobre la *justa guerra* habría que destacar la homogeneidad del género prescriptivo, la mentalidad legalista de sus participantes y los principios del derecho romano que las sustentan. En libros y cátedras, en juntas y reuniones, se agita el problema de la justa guerra, pero cuando la discusión se ha desarrollado ya en el campo de batalla, todo discurso es un suplemento tranquilizador, una reacción inane o una justificación bienintencionada de la guerra desatada. Ni siquiera en el discurso lascasiano podemos escuchar a las víctimas del etnocidio y de la colonización a ultranza. El hecho de que sus argumentos teológicos y/o jurídicos no tengan una eficacia pragmática, aunque sean vertidos en sucesivas leyes imperiales, revela una profunda divergencia entre el experimento cotidiano y puntual que atañe a cada conquista, a cada poblamiento, a cada colono, y la ley que el obispo intenta derivar de la doctrina cristiana.

No se trata de eludir tal incongruencia calificando de retórica la casuística de este supuesto caso de mala conciencia. Lo contrario, si algo refule en el discurso del obispo es haber controvertido el cristianismo de conquista al uso, para reinventar la palabra divina en cuanto acontecimiento polémico y fundador de la utopía. Defender la libertad del indio era mantener viva una posibilidad de realización del sueño cristiano aquí en la tierra. El asunto es que el discurso lascasiano no encuentra un equivalente en el lenguaje de las culturas conquistadas. Su eficacia es más contestataria y polémica que afirmativa de un modo de existencia alternativo o de una experimentación a largo plazo de las fórmulas con que el propio obispo quiso probar nuevos modelos de economía y gobierno indígenas.

En su universalidad, los principios humanistas de los textos jurídicos imponen una hegemonía que excluye todo otro género discursivo pertinente en el debate. Por eso, a la condena explícita de los ritos y costumbres de los infieles, descritos muchas veces de forma detallada y prolífica, se suma cada vez con más finos argumentos la razón civilizatoria de la empresa conquistadora. Por lo demás, en la mayoría de las

crónicas el discurso coincide con las fuerzas desatadas y así adquiere el prestigio que otorga la retórica histórica a los vencedores.

En ese contexto, los géneros que expresan la condición y el pensamiento indígenas no tienen espacio en la famosa controversia: no son pertinentes, no obedecen a las mismas reglas constructivas, no tienen prestigio alguno a nivel argumental, carecen de un modelo sistemático que los haga comunicables, aparecen en una multiplicidad de lenguas y medios expresivos que resultan ilegibles para un interlocutor acostumbrado a simplificar —en órdenes, consignas, rezos, documentos y probanzas— la que tiende a convertirse en lengua única del Imperio español. Se ignoran las otras lenguas, del mismo modo que se ignoran las razones a partir de las cuales cada cultura define su territorio, los principios jurídico-políticos implícitos en su organización social, las expresiones religiosas y rituales clausuradas, el murmullo cotidiano de las mujeres y los niños, las pautas protocolarias que definen los términos de la guerra y de la paz entre las naciones conquistadas.

Pero es innegable que a raíz de los alegatos y las crónicas de los primeros frailes que oficiaron como etnógrafos e historiadores, el silencio documental terminó por estallar. Con el paso del tiempo, la tozudez de los investigadores y el reconocimiento de ese filón archivístico constituido por la memoria etnohistórica, han cambiado nuestra noción de historia y los métodos de acercamiento y valoración de los enunciados que emergen del discurso mítico y/o cotidiano de las culturas conquistadas, los cuales en muchos casos persisten hoy en la memoria de los sobrevivientes. Tomando algunos casos emblemáticos, propongo prolongar la famosa controversia, a fin de reconocer los enunciados político-jurídicos presentes en la historia que los kunas hacen de sí mismos en relación con el Imperio español, y de paso exponer las (sin)razones de esta cultura para mantener hasta hoy una actitud de intransigencia radical a cualquier intento colonizador.

Al ligar todo parte de guerra y todo acto guerrero a su correlativo discurso de derecho español o indígena, el conjunto de los enunciados parece ordenado por la lógica del expediente. En esa lógica, y en la medida en que el juicio de la historia parece inacabado, quizás inacabable, resulta plausible plantear un expediente abierto a dos tipos de escritura: una logocéntrica, pero donde coinciden los más variados géneros del discurso histórico, jurídico, literario, y otra gramatológica, que remite los elementos de juicio a la huella que pervive en los documentos plásticos, míticos o rituales de las culturas indígenas. De esa manera, lo estrictamente jurídico se dispersa en una multiplicidad enunciativa que va de lo moral y lo religioso a lo

mítico, de lo geopolítico a lo etnográfico, de lo histórico a lo ritual, tal y como lo sugiere la idea misma de ambigüedad enunciativa.

## La expedición punitiva

Para empezar, propongo abrir el archivo con un expediente relativo al Requerimiento, cuya popularidad lo convirtió en una consigna extendida por todo el territorio americano, a manera de correo nefasto que preside la catástrofe. Se ha analizado ya en él la mala fe, ya la ingenuidad de los legisladores del Consejo de Indias. Lo que me interesa aquí es descubrir su potencia performativa, mirar desde dentro lo que es un *hecho* de escritura, vislumbrar los alcances que la emisión de la voz tiene como acción en tanto que prescinde de la respuesta del receptor.

Esa pragmática delata la escritura misma del documento como una inscripción suplementaria, sujeta a los más pintorescos usos, de acuerdo con las circunstancias en que sucede su declaratoria. La multiplicidad de puntos de vista que permiten descubrir este entramado del acto de enunciación/recepción ha sido captada en la versión de Eduardo Galeano, que nos ofrece la lectura del texto como acontecimiento discursivo. Por lo demás, las circunstancias espacio-temporales en que sucede el enunciado nos colocan de lleno en la ruta sobre la que avanza el resto de la expedición enunciativa:

### *1514, río Sinú, el Requerimiento*

Han navegado mucha mar y tiempo y están hartos de calores, selvas y mosquitos. Cumplen, sin embargo, las instrucciones del rey: no se puede atacar a los indígenas sin requerir antes su sometimiento [...] Antes de lanzarse sobre el oro, el abogado Martín Fernández de Enciso lee con puntos y comas el ultimátum que el intérprete, a los tropezones, demorándose en la entrega, va traduciendo [...] Los soldados se asan en las armaduras. Enciso, letra menuda y sílaba lenta, requiere a los indios que dejen estas tierras, pues no les pertenecen, y que si quieren quedarse a vivir aquí, paguen a sus Altezas tributo de oro en señal de obediencia. El intérprete hace lo que puede.

Los dos caciques escuchan, sentados, sin parpadear, al raro personaje que les anuncia que en caso de negativa o demora les hará la guerra [...] y que los daños de esa justa guerra no serán culpa de los españoles. Contestan los caciques, sin mirar a Enciso, que muy generoso con lo ajeno había sido el Santo Padre, que borracho debía estar cuando dispuso de lo que no era suyo, y que el rey de Castilla es un atrevido porque viene a amenazar a quien no conoce. Entonces, corre

la sangre. En lo sucesivo, el largo discurso se leerá en plena noche, sin intérprete, y a media legua de las aldeas que serán asaltadas por sorpresa. Los indígenas, dormidos, no escucharán las palabras que los declaran culpables de los crímenes cometidos contra ellos. (Galeano 70-71)

Los efectos de este diálogo imposible entre el rey ausente y el indígena periclitado encuentran una justificación siempre anterior, siempre disponible: si el pecado es irredimible, el castigo puede ser ilimitado. La cantidad de sufrimiento es proporcional a la cantidad de poder del victimario. Pero eso no significa que el dolor inflingido esté por fuera del derecho: es el cuerpo del rey el que ha sido ofendido en el cuerpo de los soldados y encomenderos muertos o torturados por los indios, y que es el espíritu del papa, por no decir del mismo Dios, el que ha sido ofendido con las idolatrías cometidas durante siglos. En esta perspectiva, de una culpa que coincide en un horizonte retrospectivo con el pecado original, el castigo promete prolongarse por otra eternidad. La gravedad del pecado justifica la inmensidad del infierno desatado. Esa es la ecuación teológica de la plusvalía redentora del dolor.

En un plano normativo, la ecuación se traduce en una búsqueda, muchas veces bienintencionada, de las causas de la justa guerra, lo cual, con todos los matices eruditos y las argucias de la hermenéutica bíblica, no deja de ser una manera de usar el derecho como pretexto para el despliegue desmedido de la fuerza. O mejor, como una justificación moderna del antiguo “derecho de espada” que se le otorga al soberano para “hacer morir o dejar vivir” (Foucault, *Defender la sociedad* 218).

El núcleo dramático de las primeras acciones militares de la Conquista encuentra su clímax en las matanzas injustificadas que recorren el territorio de la costa atlántica desde el cabo de La Vela en la Guajira hasta la culata del golfo de Urabá, en los límites con la actual República de Panamá; esto es, en el territorio que comparten los kunas con otras comunidades y ‘naciones de indios’. La ilimitada potestad del soberano descarga su venganza a través de la espada anónima del capitán o del soldado. No se trata tanto de obtener una verdad económica acerca del mapa de El Dorado, o de poner a salvo la vida del ejército español gracias a un secreto de guerra, en cuyos casos la tecnología punitiva tiene formas variadas y gradaciones controlables de producción del dolor que le permiten extraer los signos escondidos en la memoria de la víctima.

Se trata de una violencia provocada deliberadamente por los victimarios, pero inexplicable e injustificada para las víctimas, que tiene como fin extender la fama de una nueva justicia, emisaria de un soberano terrible capaz de manifestar y hacer

caer sobre los idólatras todo el peso de la ley. Es allí donde la arbitrariedad absoluta del poder militar entra en conjunción con la inescrutabilidad de los designios divinos. Sabemos que Jehová, señor de los ejércitos, alaba y recompensa a aquellos que luchan por su causa, pero lo que no sabemos es cuál será la espada escogida para dignificar y defender esa causa. Para evitar malentendidos suponemos que escoge los mensajeros menos previsibles y quizás por ello hace gala de su ascendencia sobre las potencias diabólicas para ensañarse en el cuerpo de los indígenas.

El mayor atributo de la justicia real, aquel que le confiere el poder sobre la vida de los hombres, es instrumentalizado por una verdadera horda de verdugos autorizados por el propio rey. Frente a la superioridad militar y a la ambición de cada soldado por hacer de la tierra conquistada parte de su reino personal, no hay alternativa: sometidos o aniquilados, los indios son igualmente condenados. No hay fisuras entre la ley divina y su aplicación humana. Aun así, la cadena de transmisión adolece de un defecto: tiende a arrasar indiscriminadamente a los pobladores que harían más productivo el solar invadido. Este relato de la travesía de Balboa por la selva del Darién hacia el mar Pacífico, en pleno territorio kuna, nos da el tono general de la campaña:

Llegó en fin a Cuareca, donde era señor Torecha, que salió con mucha gente no mal armada [...] preguntó quiénes eran, qué buscaban y a dónde iban. Como oyó ser cristianos [...] díjoles que se tornasen atrás sin tocar a cosas suyas so pena de muerte. Y visto que hacer no lo querían, peleó con ellos animosamente. Más al cabo murió peleando con otros 600 de los suyos. Los otros huyeron a más correr pensando que las escopetas eran truenos y rayos las pelotas, y espantados de ver tantos muertos en tan poco tiempo, y los cuerpos, unos sin brazos y otros sin piernas, otros hendidos por medio de fieras cuchilladas. (López de Gómara 143)

A pesar de su crudeza, como este hay numerosos textos parecidos que registran con fervor las conquistas americanas. Por eso, la primera interpretación está implícita en la crónica misma, que no deja de insistir en la historia de la masa de indios hostiles y el grupo selecto de soldados imbatibles predestinados a inmortalizar su nombre en cada descubrimiento. En términos dramáticos, no hay lugar a la objeción. El azar ojea palpitante todo el tiempo, no es la balanza de la justicia sino la estrategia guerrera lo que está en juego. Alguien podría tomar de nuevo el relato para justificar así la tozudez de los salvajes o anatematizar la frialdad de los arcabuceros y el sadismo insaciable de los espadachines y los cuchilleros. Lo cierto

es que al final, las circunstancias de la guerra eluden todo juicio postrero, se impone el veredicto de los hechos escuetos.

Pero lo interesante en cuanto a la jurisprudencia heredada es que se legitima el precedente según el cual el agente de la máxima expresión de fuerza es también el agente de la justicia. Siguiendo la travesía encontramos otras pruebas que han ido allegando al expediente los cronistas de la serie de los presuntos etnocidios perpetrados. Justo ese parece ser el material privilegiado por el obispo Las Casas a la hora de evaluar las correrías de Balboa por el Darién:

La costumbre de Vasco Núñez de Balboa y compañía era dar tormentos a los indios que prendía, para que descubriesen los pueblos de los señores que más oro tenían y mayor abundancia de comida; iban de noche a dar sobre ellos a fuego y a sangre, si no estaban proveídos de espías y sobreaviso. Imposibilitado para continuar la travesía [...] escribió Vasco Núñez al almirante que había ahorcado treinta caciques y había de ahorcar cuantos prendiese, alegando que porque eran pocos no tenían otro remedio hasta que les enviasen mucho socorro de gente, y para lo persuadir con mayor eficacia, añadió Vasco Núñez que mirase su señoría cuánto servicio de su estado allí recibían Dios y sus Altezas. (Las Casas, “Descubrimiento del mar Pacífico” 54)

Nunca podremos probar con certeza las matanzas de mujeres y niños kunas, pero lo cierto es que en pocos meses la presencia de Balboa generó un clima de terror inusitado. Así empieza el largo historial de pacificaciones de la provincia de Urabá, que al parecer no ha terminado. En ese resquicio que conecta el acontecimiento histórico y la actualidad, se abre el archivo a partir del cual podemos contrastar el juicio anticipado de la historia con el juicio tardío de las víctimas.

## **Derecho salvaje**

Cuando se toma en serio la expresión ‘justa guerra’, tan utilizada para justificar los actos de Conquista, se ponen en evidencia al menos dos preguntas fundamentales. La más acuciante es si es posible valorar desde nuestro presente el contenido y el alcance de la palabra justo. La conquista de América, en sus primeros años, es un verdadero campo de dispersión de flujos de difícil codificación: violaciones, matanzas, saqueos, suicidios, traiciones, que parecen propagarse como la peste. Estos flujos, en su descodificación exasperante, escapan a cualquier criterio jurídico y difícilmente podrían ser representados en términos legales para un juicio plausible

de la historia. Por lo demás, la coartada es simple: si bien es el Estado español el que autoriza la Conquista, son sus adelantados, soldados y capitanes los encargados de decidir en el campo de batalla lo que es justo o injusto.

Es como si el genocidio que significó la muerte de casi cien millones de indígenas durante el siglo XVI no tuviera más responsables que el exceso y la crueldad de agentes individuales. Al tiempo que toda muerte en nombre del rey y de la fe cristiana comporta ella misma la legitimidad suficiente para suplantar el juicio de la historia. Es cierto que si retrojáramos el principio de lo imprescriptible al presente de las matanzas, entonces podríamos alterar la idea misma de causalidad histórica, lo que no estaría mal, pero ya estaría bien si al menos esa instancia hipotética nos ofrece la posibilidad de escuchar *ahora* la voz de las víctimas herederas de los primeros indígenas asesinados.

La otra pregunta es si el enunciado la ‘justa guerra’ puede tener como sujeto de enunciación los guerreros, los líderes, las naciones o las comunidades que fueron objeto de la Conquista. No solo por el hecho de que la decisión de la mayoría de los pueblos indígenas de salir a dar batalla se considerara justa, sino por los principios que justifican tal decisión. Esta pregunta es una forma de actualizar los motivos por los cuales la respuesta militar a la Conquista se repite a lo largo de la Colonia, incluso de la República, de parte de los pueblos que no habían sido y que —en sentido estricto como los kuna— nunca fueron conquistados.

Los términos de la respuesta intentan hacer consistente una suerte de *derecho salvaje* que no coincide con el derecho consuetudinario, en tanto que este corresponde a pueblos que sobrevivieron en condiciones de sumisión y subordinación al Estado virreinal o al Estado republicano. Se trata por tanto de un derecho ‘por fuera’ del Estado, que no termina de ser integrado a la actualización constante con que el Estado busca integrar a los conquistados, primero a través de derecho de Indias, luego con el reconocimiento abstracto de la ciudadanía republicana y recientemente con la inclusión de la diversidad cultural a través de reformas constitucionales.

Volvamos al expediente. Al revisar la historia de la Conquista contada por los kunas aparecen con frecuencia matanzas masivas realizadas fuera del campo de batalla. Muchas de las batallas libradas entre los kunas y los españoles tienen todos los visos de una masacre inútil, pero necesaria para obligarlos a declinar su rebeldía. A partir de los relatos kunas de la Conquista quisiéramos responder a esas preguntas. Recientemente, el dirigente y etnolingüista de origen kuna Abadio Green Stócel recordaba acontecimientos que no aparecen de forma explícita en las crónicas conocidas, que no pueden ser fechados, pero que aun así no dejan de ser pertinentes

como relato minoritario: “Entonces muchos pueblos fueron sucumbidos, se cuenta en la historia, cuentan mis abuelos, de que los españoles llegaban cuando estaban en la chicha y arrasaban, mataban niños, hombres, ancianos y mujeres” (ver Apéndice).

El intento es llevar al límite la cuestión de lo justo en la perspectiva occidental y al mismo tiempo tratar de entender eso que hemos llamado derecho salvaje, suponiendo que la singularidad del caso kuna ofrece los componentes necesarios para su postulación.

Dos juicios parecen entroncarse aquí. Por un lado, el juicio postrero de la historia mítica conservado por los jefes kunas, y el juicio previo, la premeditación del capitán español que decide sobre la vida de la población al amparo de la noche, con la complicidad irrestricta de la soldadesca y a la sombra del testimonio imposible de los muertos. Pero, ¿qué valor probatorio tiene el murmullo inacabado de los muertos que hablan por la memoria de sus deudos? Podemos suponer que los hechos relatados por Abadio Green Stócel, o por lo menos algunas de las matanzas reseñadas, suceden entre 1512 y 1513, es decir, que coinciden con la permanencia de Balboa en la zona del Darién. Y sin embargo, aún no tenemos un testimonio escrito de los eventos narrados por la tradición kuna. Las únicas certezas son la tradición oral y la mitografía de carácter plástico reelaborada continuamente por el imaginario colectivo. Es allí donde reside toda su verdad. A propósito, por definición, dice Todorov:

... la identidad individual de la víctima de una matanza no es pertinente (de otro modo sería un homicidio) [...] al contrario de los sacrificios, las matanzas no se reivindicán nunca, su existencia misma generalmente se guarda en secreto y se niega. Es porque su función social no se reconoce, y se tiene la impresión de que el acto encuentra su justificación en sí mismo [...] si el homicidio religioso es un sacrificio, la matanza es un homicidio ateo, y los españoles parecen haber inventado, precisamente, este tipo de violencia. (156)

En esa lógica, alguien podría suponer que las matanzas de población civil no existieron —normalmente en estos casos cada sobreviviente es considerado por el ejército invasor como un posible soldado enemigo— y que el relato es parte de la leyenda negra incorporada a la tradición mítica de los kunas. Por lo demás, al revisar el discurso kuna en términos jurídicos, los enunciados disponibles no siempre tienen sujetos con nombre propio ni especifican las condiciones espaciotemporales del evento. No es claro si los kunas en la época poblaban el Atrato y el Urabá, o si ya

empezaban a poblar el istmo por efecto de la continua migración hacia el noroeste que los llevaría finalmente a poblar las costas de Panamá (Howe 12). No hay pruebas evidentes, más allá del testimonio difuso de un hablante kuna, descendiente de las posibles víctimas, que insiste en recordar un hecho ocurrido hace quinientos años. Un querellante, dice Lyotard, “es alguien que sufrió un daño y que dispone de los medios para probarlo”, pero se convierte en una víctima si pierde esos medios (*La diferencia* 21).

Aunque todavía nadie se atreve a hablar definitivamente de encuentro o genocidio, de civilización o de barbarie, por eso mismo el juez, en el caso la historia de Occidente, se arroga la autoridad de elaborar el dilema con su propia lógica probatoria, lo que torna inane el testimonio indígena actual. En esa lógica, las evidencias de genocidio expresadas en la tradición mítica no tienen la validez que tiende a exigirles el juicio de la historia, entre otras razones por la imposibilidad de otorgarle al *sujeto mítico*, o a la memoria colectiva, la legitimidad de un sujeto jurídico y narrativo con voz propia. Aun cuando el historiador considere como un principio la igualdad de todos los seres humanos, el enunciado de universalidad está recusado de antemano por los términos lingüísticos, procedimentales y culturales que hacen *imposible* su enunciación.

Estaríamos pues ante una especie de *delito perfecto*, dado que carecemos de un lenguaje de traducción que haga posible la palabra del otro y además las formas escriturales que presenta la víctima como prueba no caben dentro de los géneros que normalmente dan verosimilitud a los hechos. Como dice Lyotard, “si nadie administra la prueba, si nadie la admite y si la consideración que la sostiene es considerada absurda, la demanda del querellante queda desestimada, pues la sinrazón de la que se queja no puede ser probada” (*La diferencia* 21).

En este punto la paranoia del déspota se disuelve en la buena conciencia de la historia oficial y hace aparecer al querellante como el verdadero paranoico que ve blancos despiadados y crueles en todos los resquicios de la conquista de América. El mejor argumento del conquistador es el privilegio de hacer la historia de sus hazañas y sus ideales, lo que supone la interpretación interesada y/o el olvido de los crímenes cometidos. La memoria del genocida resulta débil y llena de subterfugios a la hora de reconocer las consecuencias del desatino sobre el que ha magnificado su ‘destino manifiesto’, sea la evangelización universal, el mercado mundial o la civilización occidental. Esa extemporaneidad de la culpa hace que los hechos puedan ser disueltos en la evocación del principio siempre disponible de la guerra ‘justa’ como causa primera, indiscutible, que opera como causa y fin al mismo tiempo. Los

crímenes aparecen así con el aura de un acontecimiento inevitable, ‘necesario’, que hace impensable la pregunta por la noción misma de justicia en la causa invocada.

En ese sentido, nuestro texto en su ambigüedad busca reconocer tanto los argumentos de la defensa como los testimonios que reposan en la memoria de los pueblos indígenas, pensando en un corpus que trascienda la positividad tradicional de los enunciados histórico-jurídicos. Pero más allá de esa necesidad básica de memoria, el objetivo de la restitución del archivo oral-gramatológico es que las razones de las víctimas nos puedan conducir a una mínima formulación de los criterios de justicia que justifican la violencia de los conquistados. Para ello propongo el *derecho salvaje* como un concepto en el que se expresan los principios, las prácticas y las visiones de mundo que se derivan de las prácticas de justicia y de los discursos de muchas de las comunidades que resistieron a la obsesión civilizadora.

La manera más directa de intentar una fundamentación del derecho salvaje es remitirlo a las sociedades que se definen de esa manera. Hasta ahora, los únicos que han hecho una clasificación entre máquinas sociales salvajes, bárbaras y civilizadas son Deleuze y Guattari en el *Anti-Edipo*. Puede parecer una teoría anómala en la tradición sociológica, pero en realidad es una clasificación clara, novedosa y consistente. Más aún, creo que esa tipología tiene varias ventajas: pone en primer plano una actualidad de lo salvaje en relación con lo bárbaro y lo civilizado que la noción de ‘primitivo’ no logra; soslaya el desprecio que implica lo salvaje para ponerlo en un afuera que es necesario conocer desde dentro; establece un plano de diferenciación ontológica que redefine la oposición naturaleza/cultura. La deconstrucción no solo afirma lo *salvaje* como concepto sino que cuestiona la linealidad histórico-temporal que implica el término *primitivo*.

En ese sentido, lo salvaje define una máquina territorial singular donde las velocidades, las intensidades y los flujos de deseo se vinculan al cuerpo lleno de la Madre Tierra como a su más alto destino (Deleuze y Guattari, *El AntiEdipo*, 146 y ss.). Al justificar los principios de justicia de las comunidades étnicamente diferenciadas, se relativizan las consecuencias jurídicas que se derivan del principio de superioridad lógica y epistemológica que supone para Occidente la escritura histórica cuando confronta su ‘verdad’ con naciones o comunidades que por no poseer escritura alfabética son consideradas arbitrariamente como pueblos sin historia, y por tanto sin verdad histórica (Derrida, *de la gramatología* 157 y ss.). Al remarcar el vector autorreferencial de la relación entre *socius* y justicia, se abre una pluralidad de relatos que sugieren una reescritura de la historia compartida entre los imperios coloniales modernos y el resto del mundo.

Sin embargo, hay que tener ciertas precauciones históricas en la apropiación de la tipología enunciada para el caso que nos ocupa. El punto es que al momento de la conquista el Imperio español tiene los rasgos de un imperio despótico, y por lo tanto bárbaro, pero al mismo tiempo es ya el agente civilizador por excelencia en la nueva configuración de la economía mundial. Por eso sugiero tener en mente la caracterización básica, estableciendo una oposición entre salvaje, de un lado, y bárbaro y civilizado de otro. Lo cual no aplica al caso inca o azteca, especialmente si se trata de argumentar a favor del concepto de *derecho salvaje*. Ahora bien, no es este el lugar para examinar a fondo el concepto de derecho, y de la irreductibilidad de la justicia al derecho, especialmente si se trata de actos cometidos en medio de la guerra. Pero en cualquier caso es impensable, en el contexto de la conquista y la colonización, un derecho que no esté precedido por la fuerza. Incluso, es por el ejercicio sistemático de la fuerza que finalmente la Corona se ve obligada a pensar la legitimidad de la guerra y a establecer los parámetros de la ‘justa guerra’.

Ningún principio de justicia de los conquistadores podría haberse hecho efectivo sin esa primera fuerza aplicada a la conquista. Igual de parte de los kunas: ante los sucesivos intentos de conquista y colonización, la justicia se entiende como la defensa a muerte de su gente y de su territorio. En ese sentido, dentro de la tipología de la violencia que presentan Deleuze y Guattari, hay dos que nos interesan. La primera, que concierne al Imperio español, es la *violencia de derecho*. Se distingue porque es ejercida a través del Estado y “consiste en capturar a la vez que se constituye un derecho de captura” (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas* 253-54). Aplicado a la lógica de conquista, el derecho de captura asume que los hechos de conquista están signados por un poder de conversión tal que cada batalla/encuentro se traduce en una captura mágica de los pueblos hostiles o que, en el peor de los casos, los pueblos conquistados deben aceptar a los nuevos amos por una suerte de servidumbre reflexiva y voluntaria.

La otra violencia que nos interesa es nombrada como *lucha*. Se distingue por ser un tipo de violencia intertribal periódica y ritualizada, y es propia de las máquinas territoriales, llámense salvajes o primitivas. Como era de esperarse, dada la gravedad de la Conquista, en muchos casos la violencia ritual fue polarizada hacia una especie de guerra permanente por grupos que decidieron defender a muerte el territorio de la comunidad, al punto que en algunos casos varias máquinas territoriales intentaron conformar ‘verdaderos’ ejércitos.

Entre esas dos violencias quisiera resaltar una coincidencia básica: en su versión más simple, la guerra parece oscilar entre una demostración de fuerza y una

acción vengativa, de cualquier tipo, por parte de la víctima. Desatada la cadena de venganzas, la justicia resulta exterior al aparato jurídico que se ha implementado para ejercerla. En ese sentido, la justicia formal hispana y los principios míticos de las comunidades en peligro se ven abocados a su reversión en ese borde donde se impone la venganza. Aunque siempre piensen que se trata de la última venganza, en el supuesto de que en ella están ya implícitos el juicio y el castigo.

Hablamos de derecho salvaje porque así como la conquista va cediendo en el ejercicio de la fuerza para instaurar un Estado de derecho, las comunidades también van descubriendo los principios de justicia que resultan compatibles con una formulación jurídica de sus derechos. En términos conceptuales, derecho salvaje indica una diversidad de formas sociales de concebir y practicar la justicia expresada en mitos, discursos, rituales y constelaciones simbólicas que se pueden traducir a principios básicos de igualdad, dignidad, reciprocidad, pero cuyo plano de consistencia no es la abstracción conceptual sino el territorio, la tierra y, en sentido estricto, la Madre Tierra.

En lo que sigue veremos cómo se manifiesta ese plano de consistencia mítico en el caso de los kunas, esto es, como una multiplicidad de fuerzas, espíritus y creencias ajena a la idea de un orden racional unívoco y unidimensional a la hora de expresar esos principios. Actualmente, entre los kunas la fiesta es el espacio privilegiado para contar la historia y para celebrar la pertenencia de la comunidad al cuerpo lleno de la Madre Tierra. Como un ejemplo entre otros, presento una versión mítica de la Conquista de América que mezcla las huellas históricas del pasado con las exigencias políticas del presente, tal como se canta todavía en las fiestas comunitarias:

Nosotros llamamos a nuestra madre Olobadure  
llamamos a nuestra madre Nananatguana  
llamamos a nuestra madre Olobadiare  
llamamos a nuestra tierra Olodililisop  
es lo que llamamos nuestra Abya-Yala  
que actualmente conocemos con el nombre de América.  
Va a venir mucha generación  
y mucha gente va a pisotear a la Madre Tierra.  
Para nosotros es el continente que llamamos América  
esa es la tierra que tuvo un proceso de madurez  
un proceso que llegó a su término  
a una culminación de ver y querer a sus hijos.

Los viejos nos dicen que la madre naturaleza  
tiene ocho tipos de leche para amamantar a todos los seres vivos  
no solo al hombre sino que alimenta a todo ser  
que se arrastra, que vive, que respira.  
Por eso el kuna llama nuestra Madre Tierra  
por eso la queremos y por eso la vamos a defender. (Green)

Por ahora no quisiera entrar en los detalles de la cosmovisión kuna (ver capítulo VI), sino decantar los elementos que aportan a una noción de *derecho salvaje*. El primero es la forma como el ‘nosotros’ satura el lugar de enunciación. No da lugar a otra persona gramatical, lo cual hace poco creíble para el derecho moderno lo que pueda haber de testimonio en un canto mítico, pero a su vez demuestra la necesidad de que los asuntos de la justicia sean puestos en una instancia impersonal, sin que se pierda el agente de la enunciación y la valoración del daño, ni tampoco la agencia colectiva en cuanto a la decisión que se desprende de esa valoración. Un segundo elemento es el lugar central de la Madre Tierra como sujeto y como víctima de las injusticias que en principio parecieran dirigidas solamente a la naturaleza, pero se refieren especialmente a los hijos de esa Madre Tierra, esto es, al conjunto de la comunidad.

La Madre Tierra aparece entonces como un ser vivo, consistente, significativo, bajo el cual se protege el cuerpo social. A su vez, la figura mítica de la tierra como un todo sirve de plano de consistencia donde adquieren sentido las fuerzas, las alianzas, las visiones proféticas, las sustancias expresivas que hacen de la resistencia política kuna un paradigma de economía sagrada que legitima la guerra en defensa de la naturaleza, o mejor, que establece los principios justicieros que se derivan de la relación indisoluble entre el territorio y la comunidad. El tercer elemento es el modo en que la recurrencia cíclica de *la fiesta se revela como el campo de emergencia de los enunciados jurídicos*.

Hay diversos testimonios a lo largo de la historia kuna (ver capítulo V) que muestran la importancia de la fiesta como momento de celebración y como momento privilegiado de lo político. Esto hace pensar que, en efecto, en este caso es imposible disociar lo político, lo festivo, lo jurídico, lo religioso, todos ellos momentos posibles de las asambleas típicas de los kunas en la Casa del Congreso. De ese ejercicio mnémico y festivo quisiera citar un fragmento de la historia oral kuna de la época temprana de la Conquista, que resalta el acto de justicia como práctica

antropofágica del guerrero, ligada a un devenir musical comunitario que lo hace aún más contundente y enigmático:

Un día los Urigan, los guerreros, dicen: “Hagamos una fiesta en la comunidad”, porque ya habían triunfado, ya los españoles no molestaban tanto, hicieron una fiesta muy grande [...] La comunidad empezó a danzar con alegría y cuando los Urigan ya estaban borrachos y la comunidad también, un Urigan se levantó y dijo: “He amontonado cadáveres de los españoles al borde de los caminos”, decía el, y lo llamaron Dadiligan, significa que come, que amenaza. Otro se levantó y dijo: “He rajado por la mitad los cuerpos de los españoles como se raja un vientre”, y lo llamaron Dabnasa. Otro se paró y dijo: “He traspasado con macana los cuerpos de los españoles”, y lo llamaron Tanmacana. Entonces, un viejito que estaba ahí se dirigió a su mujer y reclamó: “Vaya y tráigame algo que está envuelto en algodón blanco, en el cayú”. Ella fue y trajo el envuelto y lo desenvolvió y era el hueso de la pierna de un español [...] había hecho flauta y empezó a tocar una melodía con esa flauta. (Green)

Al resaltar el acto de enunciación sobre el enunciado jurídico ya codificado, podemos sospechar de la contingencia variable de sus principios y sus procedimientos. En realidad los protocolos de la asamblea festiva, los principios básicos para evaluar el daño, el carácter colectivo de la decisión, no varían. Lo que desde luego puede variar es la historia mítica, sometida a las versiones que va decantando cada generación de sabios y autoridades. En el relato minoritario de tradición oral sucede otra historia y otra manera de hacer la historia. Pero en relación con la justicia, lo más interesante es el lugar que el enemigo ocupa en la guerra después de muerto. En lugar del anonimato del camposanto, los enemigos deben ser incorporados al cuerpo, la memoria y el territorio kuna. No solo para recordar los héroes que resistieron a la Conquista, sino también por la explicitación de un destino inextricable que en adelante une a los enemigos en la leyenda.

La transfiguración del español muerto en flauta es también una manera de ritualizar la historia y de ‘eternizar’ la figura del enemigo. En lo que tiene que ver con la posible consumición del cadáver y la apropiación de sus partes en cuanto instrumento mnémico-musical, se puede decir que al eternizar la presencia del enemigo en la flauta, los kunas han suspendido ya la relación de venganza consuetudinaria con sus enemigos, para afirmar la historia como ejercicio de libertad y afirmación de la voluntad colectiva. Su perseverancia como pueblo en la fiesta de la palabra

hace que cada congreso se vuelva una celebración orgiástica de cantos, discusiones y decisiones que le dan sentido al *socius* en los más diversos modos de enunciación colectiva. La memoria de las causas de la ‘justa guerra’ se convierte en fiesta colectiva cada vez que celebran el triunfo contra los españoles, o sea, la celebración de su supervivencia como pueblo y como cultura.

Por lo demás, para nosotros, partícipes de sociedades multiculturalistas y multiétnicas, ya no es extraño comprobar cómo el concepto de *Madre Tierra* ha adquirido valor jurídico-administrativo en la historia reciente. De hecho, su reconocimiento por parte de la sociedad nacional coincide en buena parte con las reformas multiculturalistas de las constituciones y con un ideario ambiental de los países latinoamericanos después de los años noventa. Más aún, si se reconoce la coherencia lógica y la legitimidad social de esa instancia cósmico-político-jurídica, ya no es legítimo condenar una forma de hacer justicia en nombre de otra.

Más bien, resulta pertinente recordar la violencia que le añade a la violencia de la Conquista el hecho de ser juzgada en una lengua ajena, o el de morir a causa de sentencias que nunca fueron comprendidas, como en el caso del Requerimiento. Al situar el discurso en ese abismo, resulta pertinente evocar las frágiles versiones orales de la historia kuna para poner en duda el ‘soy justo’ que precede los enunciados jurídicos como una promesa autolegitimadora y como un ideal utópico que parece expresar formalmente lo mejor del derecho occidental, pero sobre el cual no dejan de rondar el fantasma irreparable del etnocidio y las marcas oprobiosas de la colonización.



### III

## Teoría y mito de la acumulación originaria

Si hay algo que sorprende en la teoría económica es que a pesar de los análisis cada vez más sutiles del capitalismo y de las formas históricas que lo precedieron, no se logra establecer una teoría adecuada de la producción de las comunidades primitivas. Abundan las descripciones etnográficas, pero son muy pocos los análisis económicos y apenas hay reflexión teórica en una perspectiva no evolucionista. El marxismo vislumbra el problema estableciendo un límite teórico para el análisis de las sociedades precapitalistas. En ellas, dice Marx, el hombre es el objetivo de la producción y no la producción el objetivo del hombre (*Manuscritos* 110 y ss.). Al aclarar esa inversión, Marx intuía que no hay un dominio económico autónomo en estas sociedades, pero en lugar de enfocar el problema de la consistencia interna, insiste en postular las relaciones de parentesco, las relaciones de intercambio y/o los fines de la historia como claves de interpretación para reducir el sentido de ‘lo primitivo’ en términos materialistas.

A partir del estructuralismo se habla claramente de enfocar las relaciones de producción a partir de un cierto orden simbólico. De esa manera, la relación causal da paso a una descripción estructural —totemismo, relaciones de parentesco, sistema simbólico— que privilegia las relaciones espaciales por sobre el devenir, ante la ‘evidencia’ de la inmovilidad en que parecían sumidas las llamadas sociedades primitivas. Aunque cronológicamente anteriores, las teorías de Mauss y Bataille, inspiradas en las nociones de *don* y *gasto*, vinieron a enriquecer el panorama por su capacidad explicativa en relación con formas no mercantiles de intercambio.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ver en especial: “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en Mauss, *Sociología y antropología*, y Bataille, *La parte maldita*.

La primera, porque en la práctica del don como regalo desprovisto de reciprocidad se van afianzando los lazos sociales entre amigos y enemigos y se establece un medio relacional para acrecentar los recursos de la comunidad. La de gasto porque aclara la función simbólica del excedente en imperios antiguos y comunidades territoriales, esto es, que lo que se precia como verdadera riqueza debe ser inmolado cada tiempo como parte de un ritual colectivo. Si bien el don puede ser incorporado a un excedente ocasional que la economía deja en las cuentas del azar, por su parte la transgresión valorativa que produce el gasto, en la medida en que le impone un objetivo social festivo a la acumulación, lo hace claramente inviable en una noción occidental de riqueza inspirada por el ahorro y la propiedad privada.

Establecida esa transgresión valorativa, resulta imposible mantener una distinción tajante entre los distintos momentos de la cadena productiva. Para describir tales sociedades, hoy podemos hablar de una economía general en la cual lo productivo, lo simbólico, los lazos sociales y las formaciones del inconsciente están coimplicados en máquinas territoriales de producción-registro-consumo.

Con el tiempo, la antropología terminó por apropiarse del objeto *primitivo*. La economía no consideró pertinente el estudio de esas economías, y el tópico de la acumulación en sociedades primitivas quedó en el terreno de lo insoluble. La tendencia a modernizar los hechos de conquista puede distorsionar la historia económica, pues extiende demasiado rápido los efectos del mercado mundial a los desarrollos locales en territorio americano. La literatura de la época dice que los ‘indios’ se resistieron a entrar en el comercio y la civilización, pero al mirar *in situ* la economía hispanoamericana del siglo XVI no encontramos indicios claros de empresas capitalistas, excepto las empresas mismas de conquista, ni una liberación efectiva de la mano de obra, a excepción de la máquina de extracción minera, siempre transitoria, y en la cual la forma salario estaba hipotecada al endeudamiento continuo del trabajador con el empresario.<sup>6</sup>

En el caso de los kunas, es evidente que no se cumple ninguna de las dos premisas de la acumulación. Primero, porque durante los cinco siglos posteriores a la conquista fue imposible expropiarlos de su tierra, primer paso para la conversión de

---

<sup>6</sup> Siguiendo las premisas de Marx respecto del proceso de acumulación originaria de capital, la separación radical de los individuos de sus medios de producción es patente cuando se incorpora la población negra traída del África. Pero, como sucederá a lo largo de la historia de América Latina, dado que la ganancia no se reinvierte en el lugar de extracción, las condiciones coercitivas de la oferta de la mano de obra transforman el aparato productivo colonial en un caso curioso de esclavismo, desconocido en las formas de producción feudal que los españoles creen estar reproduciendo (Marx 359 y ss.).

la renta en capital. Luego, porque los patrones míticos y culturales de su modo de producción les impiden asimilarse a cualquier forma de trabajo servil o asalariada.

Mientras las dificultades para el análisis crecían, los historiadores no terminaban de ponerse de acuerdo sobre la caracterización del periodo: encomendero, feudal, asiático, señorial. Desde luego, las categorías tratan de interpretar las intenciones de la Corona, de comprender los rasgos dominantes de la colonización, pero ese esquema no considera la economía interna de las culturas amerindias después de la Conquista, ni analiza los sistemas simbólicos como un factor aglutinante en la descripción híbrida de las máquinas sociales del periodo colonial. De mi parte, no pretendo construir teóricamente un sistema de producción que explique ‘lo primitivo’, sino hacer del lenguaje mítico una escritura *indiscernible* de las máquinas productivas en su funcionamiento singular. Para simplificar el problema, digamos que el efecto de la empresa conquistadora fue la destrucción y/o asimilación de la mayoría de las máquinas productivas indígenas.

Ya sea en forma de guerra o de política, lo que acontece es una colisión de formas de producción, una lucha de arquetipos económicos, una mezcla heterogénea de flujos y de fuerzas sometidas a tensiones inéditas, desbordadas sobre un campo de inmanencia cuyos ejes mentales, cotidianos, productivos se encuentran en continua descomposición y recomposición. Cuando, con el tiempo, los efectos de la guerra se hacen más duraderos, entonces la potencia aniquiladora del imperio español se repliega y se va transformando en un aparato estatal implementado a partir de dispositivos burocráticos, disciplinarios y económicos que penetran los más intrincados resquicios de la vida cotidiana.

Pero en principio, los asuntos de ultramar, para bien o para mal, solo ganan interés para el monarca gracias a los suministros de metales preciosos necesarios para la financiación de su política exterior. Y es evidente que este suministro no se garantiza por la simple administración del tributo como principio de racionalidad económica impuesto por el Estado, incluso en el caso de que cada funcionario le garantizara una absoluta lealtad personal al rey. Las aparentes contradicciones de la política española, sus dubitaciones entre varios modelos de gobierno, se resuelven simultáneamente en los dos sentidos: ampliando la base burocrática de la dominación y expandiendo por todos los medios el dominio militar. Especialmente en los primeros años de la Conquista, resulta inútil toda pretensión burocrática que no implique una forma de privilegio señorial y algún tipo de apropiación de riquezas, tierras o “esclavos libres”.

Konetzke reconoce, por su parte, que la mayoría de los gobernadores eran elegidos por sus cualidades militares, por lo que a pesar de que en España pululaban los letrados y togados ansiosos de desempeñarse como funcionarios de la administración americana, se hizo costumbre la militarización de esos cargos (99). La monarquía misma parece un engendro de dos cabezas, ya que si bien por compromisos misionales con el papado debía aceptar la evolución de la guerra contra los indios hacia una forma de dominación espiritual, por otro lado no podía desplazar a los promotores militares de la conquista, que se habían hecho acreedores a cierta nobleza. Los nuevos nobles no se sustentan tanto en el abolengo como en la verdad indubitable y emblemática que les da su condición de *condotieros* a la caza del botín real, dignos caballeros de la diosa fortuna y, desde luego, cuando hiciera falta, “campeones del rey hispano y del honor del nombre español”.

Lo que hoy podemos constatar es que el vector que hizo posible esta imagen ennoblecida del soldado no fue la recolección juiciosa del tributo, sino el continuo golpe de mano sobre el tesoro indígena. Efectivamente, en la repetición acuciosa y azarosa de esa acción está el origen de la riqueza privada en América y del refinanciamiento de las arcas imperiales europeas. El carácter señorial que adquiere esa riqueza genera formas específicas de sujeción y captura de la mano de obra. La condición *sine qua non* del letargo colonial que promete el rey a sus soldados está en esa prueba de valor y falta de escrúpulos que supone el saqueo de los templos, sarcófagos y palacetes prehispánicos. Nada de eso es nuevo en la historia, pero sí en su incidencia en la acumulación originaria propia del capitalismo moderno.

### **Lección de arqueología**

Durante el auge de la Conquista de América, la moneda española marcó la pauta del comercio internacional. Sabemos que la afluencia de metales preciosos permitió exportar un excedente suficiente para nutrir el flujo monetario de las otras naciones europeas. Lo que no conocemos son las operaciones micro del aparato económico en un momento en que las relaciones de producción parecen desplazadas por la pura acumulación violenta de excedentes vía expropiación. Podemos suponer que la economía de la conquista funciona por el despliegue de las máquinas de guerra, pero la pregunta es hasta qué punto la acumulación puede dejar de ser un concepto abstracto, siempre enigmático en su génesis, para ser descrita desde el continuo despliegue y repliegue militar sobre el terreno, desde la inquisición etnográfica que va configurando el mapa de los flujos metálicos, desde la respuesta de los nativos a la máquina de expropiación.

Aunque podemos hablar sencillamente de robo, saqueo, engaño, todo ello implica un mínimo de legitimidad, una tramitación previa. Surgen así las Capitulaciones, esa forma de legalizar el avasallamiento y el robo a partir de un contrato específico entre el monarca y sus secuaces, los adelantados y capitanes escogidos para el caso. Por un contrato semejante, en 1508 Alonso de Ojeda se hizo gobernador de Nueva Andalucía, amo y señor de los territorios que van del cabo de La Vela hasta la mitad del golfo de Urabá y tierra adentro todo el sur que fuese capaz de conquistar. A cambio se le exigía el levantamiento de dos fortalezas que permitieran conectar, con puntos firmes en el mapa, las nuevas ciudades a la metrópoli.

Siguen otras prebendas y advertencias referidas al uso del requerimiento antes de cualquier batalla, arrasamiento o matanza. Entre líneas se advierte la obligación de manifestar ante los oficiales reales “todo el oro de rescates o de otra suerte habido”. Ya está en marcha la reglamentación del descubrimiento y explotación laboral de las minas. La orden imperial se traduce en una consigna simple, fatídica y eficaz: multiplicar las fuentes de extracción de metales preciosos.<sup>7</sup>

Dedicados a ranchar los poblados de su gobernación,<sup>8</sup> Ojeda y sus hombres se acostumbraron a llegar al cuarto del alba, pegarles fuego a los bohíos y matar a los que huían. A raíz de la resistencia y la ferocidad de los nativos, se había dictado un bando según el cual no podía tomarse ningún indio vivo, de donde los indios “tuvieron por menor mal abrazarse dentro de sus casas que morir a manos de los nuestros” (Simón 39). Muerto Ojeda, capitán de Leones, tuvo en suerte capitular esta tierra don Pedro de Heredia. Tan digno como su predecesor, dejó tras de sí una verdadera leyenda épica,<sup>9</sup> de la cual se siguen varias matanzas, acuerdos y vasallajes.

---

<sup>7</sup> Este es el decreto dado por el Emperador Carlos V en 1526: “Es nuestra merced y voluntad, que todas las personas, de cualquier estado, condición, preeminencia, o dignidad, Españoles e Indios, nuestros vasallos, puedan sacar oro, plata, azogue y otros metales por sus personas, criados o esclavos en todas las minas, que hallaren o donde quisieren y por bien tuvieren y los coger y labrar libremente sin ningún género de impedimento, habiendo dado cuenta al gobernador y a los oficiales reales” (*Recopilación de Leyes de Indias* 68).

<sup>8</sup> Comúnmente se entendía por rancharía las tiendas y pabellones colocados por el ejército español junto a los poblados indios, pero también cualquier sitio o fortaleza “donde los indios, dejada su antigua población, se recogen con el miedo de los españoles”. Por extensión, el término de ranchar se adjudicó al saqueo de algún pueblo y a la toma de lo que en él hubiese. “Y al oro que de esta suerte se ha habido, llaman oro de rancheo, y de esta suerte coloreando los actos de avaricia y rapiña, con vocablos exquisitos o inusitados” (Aguado 190).

<sup>9</sup> Veamos cómo se alcanza la gloria legendaria: “Se encendió una guazábara sangrienta, que en breve rato no les eran a todos de poco estorbo los cuerpos muertos y heridos que ocupaban la tierra. El

En cada caso, la máquina de guerra demuestra su eficacia como piñón inicial de la acumulación.

El centro de acopio y remesa a la metrópoli es Cartagena. Las técnicas más conocidas son las de saqueo, ranqueo y requisa minuciosa de templos y lugares sagrados. Se dice que en uno de ellos, en tierras del cacique Zipacua, al oeste del Río Grande de la Magdalena, el propio Pedro de Heredia encontró un puercoespín de oro que pesó cinco arrobas y media. El juicio no se hizo esperar. El gobernador asumió la sentencia inquisitorial y declaró al cacique culpable de la supersticiosa adoración. Este es el comienzo de una operación sistemática, encargada de arrasar todos los pueblos vecinos. La máquina de guerra, investida con el poder divino de extirpar idolatrías, logró remover tumbas y saquear templos por todos los poblados que van desde el Río Grande de la Magdalena hasta el Darién.<sup>10</sup>

La operación provocó una verdadera obsesión arqueológica. Cada soldado se convirtió en un sabueso del metal, en un investigador de las costumbres funerarias, en un coleccionador de indicios. El capitán, cuando tocaba, asumía en persona la autoridad para extirpar y expropiar. La zona en su conjunto fue señalizada y cartografiada como un nido de idolatrías que era fácil detectar a partir de los puntos neurálgicos donde se trazaban los signos funerarios de las relaciones de poder entre los indios. Como se trataba de conseguir el metal en bruto y no de averiguar su significado, los auxiliares de investigación se limitaban a establecer las marcas donde podía reposar el botín, dejando intacto el resto de la tumba. En la primera incursión a la provincia de Finzenú, los indígenas prefirieron abandonar el pueblo. La violencia comenzó a operar desde lejos, ya no era necesario ejercerla directamente sobre los cuerpos.

Al entrar en el santuario encontraron veinticuatro estatuas de madera gigantes, recubiertas de oro, y cerca del santuario una pequeña montaña de árboles diversos,

---

gobernador Heredia, en un valiente caballo, tanto se fue cebando en alancear y destripar los indios; que en poco rato se halló apartado de sus soldados y a solas [...] Lo cercaron de tal manera que escapó hecho un erizo de innumerables flechas [...] Atribuía (su teniente) Francisco César esta buena suerte a algunas devociones que tenía de rezar a nuestra Señora todos los días, sin olvidarse” (Simón 74-75).

<sup>10</sup> Allí habitaba la nación de los zenúes dividida a su vez en tres provincias: el Finzenú, las sabanas al sur de Cartagena; el Panzenú, hacia el río Cauca; y la provincia de Zenúfana en cercanías de las sabanas de Aburrá. La mayoría de las riquezas reposaban en la provincia del Finzenú. Se dice que a causa de la afición de Zenúfana por su hermana ordenó “que todos los más principales de los otros dos zenúes se enterrasen en este Zenú de su hermana, con todo el oro con que se hallasen en la hora de la muerte” (Simón 98-99).

adornados con campanas de oro fino. Cuenta fray Pedro Simón que fue tan buena la suma de este pillaje que en dos o tres horas recogieron, sacados los reales quintos, más de mil ducados para repartir entre la compañía.<sup>11</sup>

Cebados los españoles por lo descubierto, le preguntaron al guía por más oro y descubrieron que lo tenían justo en frente, ya que debajo de los árboles con frutos de oro se encontraban numerosas sepulturas de los antepasados. Transcribimos otros detalles arqueológicos: la tierra utilizada era bermeja; la altura del promontorio era relativa a la dignidad del muerto; cada entierro incluía objetos, comida, armas y adornos personales; la sepultura por lo general era cuadrada y ancha. Una verdadera introducción a las costumbres funerarias hecha por la propia víctima. Entusiasmado, el informante los llevó a una tumba reciente, de donde sacaron mil quinientos pesos de oro. Establecidos los datos preliminares y la primera exploración de campo, los arqueólogos se convirtieron en una verdadera banda de saqueadores.<sup>12</sup>

Picado por la codicia, el gobernador encargó doscientos diez soldados de los más baquianos y versados en conquistas, bien pertrechados de armas y caballos, sin olvidar los instrumentos de abrir sepulturas, a fin de hacer una segunda incursión. Pero cuando fueron a terreno, descubrieron que la cuadrícula había sido violada, los indios habían abierto más de trescientas sepulturas y habían trasladado las riquezas enterradas al gran santuario de Faraquiel, del cual, lamenta el fraile, no se pudo saber jamás su sitio, ni aun por diligencias “apretadas” —¿encuestas?, ¿entrevistas?, ¿mapas comparados?— que hicieron los españoles.<sup>13</sup> Para saciar nuestra curiosidad científica, el cronista refiere otras formas de hacer sepultura, entre las

---

<sup>11</sup> A continuación fray Pedro aclara la forma de centralizar estos flujos hacia las arcas del imperio: “Hubo costumbre en estas tierras y las del Perú que de las sepulturas y santuarios que así se sacaba se diesen a las cajas reales sólo el quinto, como del oro, plata, esmeraldas, y otras piedras que sacan de sus minerales. Hasta que después despachó el Rey cédula a todas estas provincias, en la que mandaba se le diese la mitad de lo que se hallase en estos santuarios o sepulturas, quedándose la otra mitad para el que las descubriese y sacase”.

<sup>12</sup> “Pusieron sin pereza todos manos a la labor de desenterrar muertos [...] Abriéndoles sus sepulturas [...] Hallábanlas tan ricas que sacaban de ellas a treinta mil pesos, a veinte mil, a doce mil [...] hasta quinientos pesos de oro [...] Todo el oro que hallaban estaba puesto del lado del corazón del difundo y aún en el propio corazón” (Simón 107-08).

<sup>13</sup> Sin embargo, otras incursiones al Zenú y a la zona de Tolú siguieron acrecentando la fortuna de reyes, soldados y adelantados, con entierros que sacaban debajo de los árboles o entre los mogotes “en diversas maneras y figuras de animales acuáticos y terrestres, dardos y tiraderas con cercos y hierros de oro, grandes tambores de cercos de lo mismo, cascabeles, flautas, fotutos, trompetillas, vasijas de diferentes hechuras que todo venía a ser una gran suma” (Simón 133).

cuales cabe señalar aquella “de meterlas en sus santuarios, que suelen ser templos o cuevas, covachas, bohuelos muy pequeños, en sus casas, labranzas, montes, árboles en ollas, y aún enterradas y de otras maneras que el demonio les enseña” (Simón 132). Todo un botín de datos equívocos que se constituye en un verdadero manual de política arqueológica.

Después de cada campaña se deducían las deudas y se procedía a repartir las partes entre los soldados, a cada uno de acuerdo con su rango y al valor demostrado en la empresa. Saber y poder funcionaban como protocolos de repartición y canales de información que hacían llegar los flujos extraídos hasta el cuerpo lleno del rey. Todo aquello que iba siendo conquistado se convertía automáticamente en propiedad hereditaria de la Corona, en extensión natural de su propio cuerpo territorial, y pasaba a constituirse en reino patrimonial.<sup>14</sup>

En el ajuste legal del proceso, para evitar la censura de las naciones europeas, se daba por sentada la tradición jurídica colonial que establecía la pérdida de los bienes del vencido en *justa guerra*. Por lo demás, en los documentos notariales solo aparecen los nuevos dueños. Los antiguos no tienen identidad reconocida, de manera que si algún día, judicialmente, se hiciera cumplir la obligación de los conquistadores de restituir lo robado, sería imposible ubicarlos: no tienen nombre, sencillamente no existen.

En este sentido, resulta más bien cómplice, o por lo menos inútil, la declaración del Sínodo de Santafé de Bogotá reunido en 1556 para dictar justicia sobre lo robado en guerras injustas y conminar a los súbditos españoles, bajo la muy pobre amenaza de castigo divino, a restituirles los bienes de los indios. Como vemos, se configuró así un modelo de fiscalización bastante laxo que suponía una amnistía tributaria y teológica para los nuevos ricos, en tanto su Santidad había concedido a sus Majestades “el derecho de los dichos santuarios” desde un comienzo. La justicia

---

<sup>14</sup> Una vez saqueadas las reservas acumuladas por los indios, se pasa a la explotación directa de las minas. A pesar de la inversión en herramientas, esclavos y transporte, la explotación minera se convierte en una actividad aún más rentable. A partir de los trabajos de Earl J. Hamilton, confirmados por Pierre Chaunu, se puede afirmar que la cantidad de oro transferido legalmente a España, esto es, declarado a la Casa de Contratación, entre 1503 y 1660 se elevó a más de 181 toneladas, a las cuales se les sumaron 16 886 toneladas de plata y millones de perlas y esmeraldas. A esta suma habría que añadir el botín que fue embarcado clandestinamente, el que fue robado por los piratas y el que fue devorado por las aguas cuando los galeones naufragaban (Thomas Gómez 217).

de la guerra desatada era discutible, claro, en tanto se hiciera efectiva la remisión del quinto real después de cada campaña.<sup>15</sup>

Falta un detalle que le otorga al saqueo un rasgo de indudable modernidad. Para que el oro pudiera ser puesto en circulación, ya fuera como producto o como medio de pago, era necesario despojarlo de su riqueza expresiva y abstraerlo de su carácter representativo, o sea, fundirlo. Desde comienzos del siglo XVI se establecieron leyes detalladas acerca del ensaye, fundición y marca de los metales habidos en las Indias. Esta empresa estatal, pionera en su género, poseía un horno central, industrioso e insaciable, fría encarnación demoníaca, en cuyo vientre ardiente se iban transformando los colgantes, las máscaras, los bastones, en fin, todo ese caudal de fina orfebrería, en lingotes *asignificantes* de metal precioso.<sup>16</sup>

Por un momento, los múltiples agenciamientos de la empresa conquistadora coincidieron en el horno de fundición. En efecto, el horno concitaba las miradas del rey, del soldado, del recaudador, del escribiente, del comerciante, del inquisidor. Solo la mirada del indio expoliado real y simbólicamente mostraba el reverso de las nuevas monedas puestas en circulación, o por lo menos dejaba la certeza inútil de que en cada pieza robada y fundida se nos escapa irremediabilmente la significación antropológica y/o la figuración estética de los múltiples rostros de los dioses y de las fuerzas, de los animales totémicos y de los señores polimorfos.

La producción de *metálico*, en la forma de barras de oro seriadas y estandarizadas, era el momento culminante del tránsito gramatológico que iba de las grafías y símbolos propios del plano de consistencia expresado por el conjunto de la escritura orfebre, a la semiótica contrasignificante del Estado aritmético. Del sistema

---

<sup>15</sup> Para Tovar, hasta la primera mitad del siglo XVI “el oro fue el eje de los ingresos de la Real Hacienda”. Indagando en los documentos relativos a la caja de Santa María la Antigua descubre tres cuentas que “expresan la naturaleza de la Conquista: el oro de *entradas* y *cabalgadas*, el oro de los *rescates* y el oro de *indios esclavos*” (78. Énfasis añadido).

<sup>16</sup> En ese sentido no deja de sorprender la sabiduría técnica que trasluce la legislación. Los detalles del procedimiento no se improvisan. Están provistos en la legislación desde los primeros años de la Conquista: “El gobernador o justicia, mayor ha de demandar, que presentes nuestros oficiales reales, y fundidor, o su lugarteniente, se traiga todo el oro de rescates, labrado en piezas, y haga apartar las mayores, mejores, y más altas en ley de las otras, que le pareciere se deben fundir, y separe las que fueren sin ley; y los canutillos, cuentas, y cosas menudas las pondrán aparte; y las buenas piezas, y más altas, que al gobernador pareciere no se deben fundir para quilatar su valor, ni marcar, porque se abollarían, o fuere mejor, que se queden enteras, se han de tocar y quilatar por las puntas, para saber qué ley tienen, numerar el valor y sacar de él nuestros derechos, y los del ensayador y marcados, y lo restante sea de repartir y volver a sus dueños” (*Recopilación de Leyes de Indias* 75).

móvil de deudas —dentro un equilibrio de los bloques de poder, en un circuito de deudas y compromisos de carácter finito que hacía imposible la acumulación— se pasó a una economía monetaria, propia del régimen cambiario de signos y valores, de carácter abstracto y representativo.<sup>17</sup>

Con la misma radicalidad monoteísta con que se intentaba convertir las almas de los indios, a partir de ahora, rescatar, extraer, ranchar, fundir, distribuir, acumular, circular, eran momentos de un solo proceso que se proponía *desdibujar* los rasgos de las idolatrías para convertirlas en el molde del dios sin rostro: la barra de oro, de la cual solo importaba el peso neto. El rey mago y el sacerdote jurista, el agavillador y el evangelizador, el déspota y el legislador se articulaban perfectamente. Aunque a veces parecen irreconciliables en el texto del apologista o del historiador, pertenecían a un mismo plan y funcionaban como agentes supremos del mismo régimen despótico de signos.

De la misma manera que el proceso de rostrificación comenzaba por desdiferenciar etnias, ídolos y máscaras sagradas hasta plasmar el rostro del Dios Uno en las almas desagregadas de su fuente imaginaria de identificación, así mismo las formas y los símbolos del orfebre pasaban por el horno de fundición para adquirir el carácter abstracto y contrasignificativo de la barra de oro. El metal sagrado abandonaba los circuitos mítico-rituales implícitos en la fuerza animal/espiritual/divina plasmada en cada una de las figuras, únicas e indivisibles, y empezaba a circular fragmentariamente, en serie, de acuerdo con su peso específico. Es cierto que, conectada a otros flujos económicos y puesta al servicio de otros fines, esa fragmentación del metal precioso se compensaba por la infinitud de su circuito.

Pero a la larga, cuando volvía a su fuente, convertido en mercancía-dinero, puesto en circulación como medio de intercambio entre la colonia y la metrópoli, el oro sagrado se volvía contra sus propios orfebres. Insertado en este circuito insaciable, el oro convertido en capital se desplazaba de la veta saqueada a los sujetos conquistados, para trocar la carencia inevitable de las existencias reales del metal precioso en una deuda infinita, ahora diríamos impagable, de sus antiguos poseedores con el nuevo Estado.

---

<sup>17</sup> A lo largo del texto se utilizan varios conceptos claves de Deleuze y Guattari, especialmente: máquinas sociales de deseo, rostrificación, regímenes de signos, cuerpo sin órganos, sobrecondificación, que espero se definan en el contexto de la exposición. Todos ellos han sido tomados de *Mil mesetas* y *El anti-Edipo*.

Esta es la obra destructora/creadora de los fundadores/fundidores de Estado. Lo que estaba en juego no era la continuidad de una aristocracia señorial o la nostalgia de un poder indígena por recuperar, sino la posibilidad de volver a pensar nuestras imágenes de Estado desde esa relación entre los súbditos indígenas y el soberano desconocido. A partir de esa alianza —denegada, obligada o aceptada— entraban en cortocircuito las antiguas genealogías de carácter totémico o guerrero y se disolvían las filiaciones que hacían de cada comunidad una familia ampliada. El registro de una parte importante de estas antiguas pertenencias estaba grabado, simbolizado, investido, como un gran complejo metalúrgico escritural, en las innumerables piezas robadas y fundidas sin fórmula de juicio, ante la mirada impávida de los sabios y los humanistas. La memoria de siglos desaparece en un instante, aunque a veces, por suerte, reaparece siglos después, como un ejercicio condescendiente y erudito, en los museos del Primer Mundo.

### **Lección de economía sagrada**

En lo que sigue quisiera establecer un discurso cruzado entre mitos y teorías, suponiendo que mucho del pensamiento de conquista está alimentado por la utopía y que, a la vez, los mitos kunas pueden ser objeto de teorización. Para empezar, en el mito de la acumulación originaria coinciden la tradición oral kuna, la cual concibe la armazón del mundo como un ensamblaje planetario hecho en oro que sostiene a la Madre Tierra, y la imaginaria que la noción de riqueza suscita en los aventureros y empresarios perdidos por los caminos de El Dorado. A la versión pragmática de la primera parte se opone una *mitografía* particular, propia de los kunas, que viene a constituir el filón de su saber secreto sobre el problema de la acumulación. Al trabajar sobre este filón el enunciado pierde su referencia compulsiva a la máquina extractiva y aparece todo un complejo mítico e iconográfico.

En la búsqueda de un plano de contraste y coincidencia, quisiéramos postular el enunciado: <oro sagrado/metal precioso>, de modo que su ambigüedad nos ayude a comprender las relaciones históricas en un plano simbólico, que no por ello deja de tener sentido práctico en cada cultura. Quizás las analogías enunciativas resulten ser estrictamente simbólicas, y no propiamente lógicas o estructurales. Aun así, pensamos que es legítimo introducir conceptos ajenos en su origen a la mitología kuna para desentrañar el sentido de una tradición que, desde el contacto con los españoles, no ha dejado de enriquecerse con elementos de la cultura occidental.

Pero hay también razones históricas que van definiendo esas coincidencias. Desde comienzos del siglo XVI los kunas perdieron la mayoría de su orfebrería sa-

grada y a continuación se vieron obligados a abandonar sus minas de oro en manos de los españoles.<sup>18</sup> A raíz de este hecho, las potencias sagradas asociadas al oro se retrajeron de la superficie corporal, involucionaron expresivamente, pero se recompusieron en el corpus mítico y derivaron en proyecciones cósmicas que irrigan el metal sagrado por todos los estratos de la Madre Tierra. El mito dice que los niveles del mundo de abajo, el andamiaje subterráneo del mundo que habitamos, han sido contruidos desde el origen con oro de diferentes colores. Veamos los estratos de ese plano de inmanencia signado por un singular diagrama *estructural*<sup>19</sup> que es hoy, también, para nosotros, un simulacro de la utopía de El Dorado:

Se cuenta que todo el armazón de la tierra, el medio que resulta tirando la tierra es puro oro. Las columnas son de oro, los hilos que utilizó Paba para construir, para el sostenimiento de las columnas más fuertes, fueron bejucos de oro. Esa fue la primer capa. Después que creó todo eso, sembró distintas flores de aroma de albahaca roja, amarilla, azul. Terminado eso se dice que las flores lo recibieron con gran alegría, hicieron fiesta. Significa que las flores y las plantas que creó hasta ese momento: el picante, el cacao, etcétera, eran personas vivas. Son personas vivas. Después comienza la segunda capa. Entonces Pab utiliza el oro azul. También en la segunda capa fueron utilizadas todas las flores. Después fue la tercera capa, que fue el oro amarillo. Sucedió todo lo mismo. En la cuarta capa rodeó con el oro rojo. Y en ese momento de la capa, la última que es el número 4 (el número perfecto en el kuna: el 4, el 8 y el 12). Dice que ahí comenzó el gemido de la Madre Tierra. En esa capa roja, en ese oro rojo, comenzó a salir los primeros brotes del agua, el primer agua. En la Madre Tierra se comenzó a escuchar un quejido, se cuenta que empezó a tener ropa, se empezó a reverdecer con toda esa gama multicolor de la naturaleza. Ya era un personaje. Era nuestra Madre Tierra. (Green Stócel)

---

<sup>18</sup> Esta es la versión kuna de esa primera expropiación: “Entonces el español le dijo a Iguab: voy a trabajar la mina de oro y a mí me pertenece [...] el indio Iguab le dijo a los españoles que el oro era de Dios. Entonces el español le pidió el oro al indio Iguab. Iguab era un hombre que sabía tallar el oro. Iguab no quiso que los españoles trabajaran en las minas y no quiso enseñárselas. Entonces el español capturó al indio Iguab con una cadena de hierro hasta que murió” (fragmento del relato oral dictado por el jefe kuna nele de Kantule a su secretario Rubén Pérez Kantuleen 1928. Ver Wassen, *Original documents*).

<sup>19</sup> Concepto creado por Jacques Derrida para problematizar el vínculo indisoluble entre la *estructura* de un determinado proceso o fenómeno y la *escritura* que lo expresa.

Simplificando, en la arquitectura del cosmos kuna el oro constituye el elemento privilegiado del cuerpo sin órganos de la Madre Tierra. Cada uno de los cuatro pisos del mundo de abajo está construido con cimientos de oro de distintos colores. A su vez, la correspondencia entre el micro y el macrocosmos, entre lo solar y lo terreno, se expresa hasta en el más insignificante adorno corporal. En los mitos recogidos por Antonio Gómez, el sol aparece en el mundo de arriba como una especie de barco gigantesco ensamblado a partir de láminas de oro (68-70). A su vez, el reino de los cielos se concibe como una inmensa metrópoli con ríos de oro, flores de oro y plata, rodeada por inmensas murallas doradas.

No conozco ninguna mitología que plantee de forma tan radical la experimentación chamánica del sueño alquímico de la Edad Media como esta versión sincrética del paraíso indígena y el paraíso cristiano. En tal ciudad, incorruptible, se funden tectónicamente el mundo de arriba y el mundo de abajo, lo terrenal y lo solar, lo natural y lo cósmico, la materia bruta y los desarrollos más sofisticados de la civilización conocida en cada época. Únicamente en ese *utopos* —la ciudad perfecta es nombrada míticamente, por influencia directa del cristianismo, como *reino de los cielos*— es posible la conjunción plena de deseo y destino. Cualquier kuna puede aspirar a vivir allí después de la muerte, por toda la eternidad. Pero a excepción de los *neles* y de ciertos hombres de conocimiento, ningún ser vivo ha podido visitar estos lugares. Sigamos pues las peripecias de estos hombres excepcionales, sobre cuyos testimonios se tejen las variantes del mito fundamental.

Los kunas poseen su propia novela teogónica y los trazos experimentales de una saga espiritual que se multiplica en relación con el testimonio y la sabiduría de cada nele.<sup>20</sup> Se trata de una saga prospectiva, que alude al cumplimiento de la misión de los neles en el mundo de los hombres y cuya plena realización sucede cada vez que los individuos enfrentan el camino de regreso al reino de los cielos. Muchas veces, antes del viaje al inframundo —la prueba típica del chamanismo en muchas tradiciones— tiene lugar la lucha de los neles con los espíritus de los muertos, a fin de aplazar la travesía póstuma del enfermo. El nele es, pues, un hombre que habita en el umbral. A medida que lo recorre, vivo o muerto, va descubriendo sucesivas

<sup>20</sup> Refiero un relato propio de la tradición interplanetaria que atraviesa la historia sagrada de los kunas y que para ellos explica el nacimiento mítico de los antiguos neles: “Antes de haber descendido el señor Mágue ha plantado los árboles de cacao en forma de círculo [...] y barrían todos los días el suelo [...] A las 12 el Mágue vio primero variedades de nubes, blancas, amarillas, azules, y luego oyó el grito de recién nacido descendiendo en un *plato dorado* en un árbol de cacao blanco [...] y vio que descendió con un género de seda” (Wassen, *Original documents*).

pautas y rutas de viaje. Hay varias historias sobre ese viaje. Para el caso he preferido seguir la experiencia de Nele Sibun, “el albino”, justo por esa condición de blanco que lo vuelve anómalo entre su gente.<sup>21</sup>

Se dice que Nele Sibun bajó del cielo, con los cabellos blancos como los ángeles. Pronto se hizo adivino. También se dice que su experiencia del mundo de los muertos fue revelada en un viaje que hizo con cuatro ángeles enviados por Dios para enseñarle el camino. El tránsito entre este mundo y el mundo de abajo sucede en la cámara funeraria de la propia vivienda donde habitan los muertos familiares. Se dice que desde ese mundo el viajero puede montar en un cayuco para remontar la corriente del río sagrado hacia el reino de los cielos. El río tiene dos corrientes que corren en direcciones distintas: una de oro y otra de plata, que parten el agua justo por la mitad.

Con el tiempo cada chamán se familiariza con las cuatro capas que conforman la tierra, recorre frecuentemente sus ríos y pasa ciertas temporadas en los *kalus*, los sitios de donde vienen los animales y a donde van cuando mueren. El kalu es justamente el punto clave del mito de la acumulación originaria. En una definición básica, se puede afirmar que es una suerte de empalizada que funciona como hábitat y regulador celestial del inventario de animales disponibles para el cazador.

De acuerdo con la definición hecha por Herrera y Cardale, el kalu es básicamente “un lugar mitológico, invisible para el común de las gentes, localizado en sitio selvático, en el fondo del mar o bajo la superficie de la tierra; en forma de una gran casa fortificada de varios pisos, amoblada; habitado por espíritus de diferente tipo: benignos, malignos, de humanos muertos, de animales” (206). En su recorrido, el nele va visitando los pueblos-kalus donde viven las diferentes clases de animales. Cada kalu tiene su rey: el rey del pescado, el rey de los tapires, el rey de los perros, el rey del zaino, el rey del venado, el rey de la iguana.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Se trata de “The life of Nele Sibun”, versión original de Rubén Pérez Cantule, en Wassen, *Original documents*, 291-320.

<sup>22</sup> A fin de tener una dimensión específica del enunciado mítico *kalu*, quisiera evocar los animales dispuestos por los kunas a lo largo del río Tuile en el Darién: oso hormiguero, puerco espino, mono colorado, mono con cara blanca, oso, tigre, tapir, manatí, ciervo, venado, lagartija, iguana, rana, sapo, mariposa, pez, tortuga del río, tortuga terrestre, gavián, pavo silvestre, perdiz, raya, tiburón, pez sierra, ballena, conejo, corvina, pez de río, martín pescador, garza, entre otros (ver Wassen, *Original documents*, 131-36).

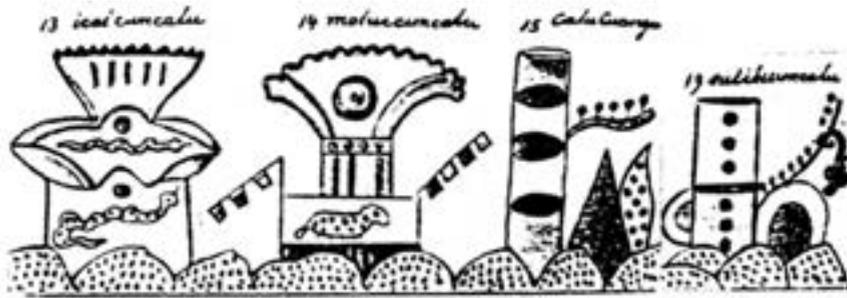


Figura 1. Kalu de animales, donde viven el jefe de las serpientes (13), el de los tapires (14), el de los jaguares (15) y el de los micos (19). Dibujos de Guillermo Hayans tomados de Wassen, *Original documents*

En general, todos estos pueblos son hermosos y están llenos de flores, en algunos circulan carros, flamean las banderas y sobresalen torres de edificios semejantes a las de nuestras ciudades modernas. Pero hay un rasgo que nos interesa vincular con el mito de la acumulación originaria: aquí los animales viven en cada poblado, encerrados, esperando en su cercado la época de ser enviados a la tierra para cumplir su destino. Mientras tanto, le pertenecen al padre creador, que le ha encargado a cada rey o dueño de animales su cuidado y circulación. Cada rey es, sin embargo, jefe de su propio kalu. Los kalus funcionan como lugares de tránsito en el camino de las almas hacia el paraíso, y por ello constituyen los nodos donde confluyen las pistas de intercomunicación entre los diferentes mundos. De hecho, funcionan como inmensos albergues subterráneos que pueden ser utilizados por los guerreros, los neles y los adivinos en sus temporadas de aprendizaje, de cura o de preparación para la guerra.

Ahora bien, en sentido estricto, el kalu constituye una especie de almacén de almas, sean animales o vegetales, sean humanas o demoníacas. La mayoría de los kalus albergan almas de animales, y todo hace pensar que su creación obedece básicamente a una función sobrenatural, reguladora de las relaciones entre la naturaleza y el hombre. Hemos hablado del kalu como un almacén de almas animales, pero la forma en que viven nos hace pensar en animales humanizados, completamente distintos de los hombres-animales estigmatizados por su incontinencia en las historias tradicionales. Sabemos que cada uno de los animales debe ser trasladado del kalu al mundo de los hombres, lo que hace pensar que su destino es venir a la tierra para satisfacer el consumo humano. La tradición dice que el jefe de los kalus, a su libre arbitrio o por petición de los humanos, produce el acontecimiento mágico

de poner uno de sus animales en las selvas cercanas a los poblados. Allí tiene la posibilidad de encontrarse con el hombre.

Parece que el sistema está dispuesto de manera que así suceda. Lo cierto es que aquellos animales que son muertos por el hombre tienen un lugar asegurado en el reino de los cielos, donde indefectiblemente se encontrarán con su cazador. Tenemos pues un ciclo completo de la vida animal, desde su origen sobrenatural hasta su existencia divina. Lo que era una entidad puramente espiritual gana un cuerpo para vivir en la tierra y, en una segunda transformación, el acontecimiento de la muerte le permite ganar su existencia definitiva, adquirir un suerte de presencia áurea que le es dada por toda la eternidad.<sup>23</sup>

## Confluencias

Para terminar, me permito proponer una teoría sincrética que traduce el mito en términos económicos, más cercanos a 'nuestra' manera de entender el problema de la acumulación y la plusvalía del capital. La hipótesis que habilita el ejercicio es que en la colusión mítica de lo orgánico y lo económico acontece una capitalización espiritual de la forma animal. En ese tránsito hacia la eternidad, desde su inexistencia física hasta su materialización áurea, el animal atraviesa la topología mítica de los kunas. La cópula animal y su potencial poder procreativo pueden ser vistos como trabajo multiplicador que genera, a través del desarrollo de la simiente orgánica, una suerte de capital fijo que ha de ser realizado como plusvalía a través del trabajo del cazador. El circuito se pone en marcha cada vez que muere un animal.

Trabajar, copular, cazar y multiplicar se convierten así en verbos *transmisivos*, si conocemos el paso de uno a otro nivel de existencia. La plusvalía potencial que moviliza el kalu desde fuera activa las máquinas deseantes, propicia el encuentro entre el cazador y su presa, despierta la magia procreativa de la copulación que parece excitar al jefe del kalu a soltar la simiente del nuevo ser terrestre. Es como si el deseo del cazador por el animal provocara el entusiasmo transmutativo del creador. A su vez, la muerte del animal es el momento trascendente en que el alma, desprendida del cuerpo, puede ser pasada por la retorta alquímica a fin de eliminar residuos or-

---

<sup>23</sup> Aunque la mitología no habla de kalus marinos, es un hecho que actualmente "la cacería se extiende a los animales de mar, particularmente a las langostas (en peligro de extinción y poco conocidas por los kunas), los peces para acuarios y las tortugas", de fuerte demanda externa (Ventocilla, Herrera y Núñez 85). Hábiles para cazar langostas, los buceadores ahora son vistos como una casta especial en la sociedad kuna por su facilidad para conseguir dinero (96).

gánicos y moldear su forma definitiva. Después del embalsamamiento áureo cada animal entra a formar parte del festín dorado de la ciudad de Dios.

El capital no puede realizarse sólo en su primer movimiento, en la relación del trabajador libre con los medios de producción, sino que es necesario que el producto cumpla su ciclo a través del mercado, en el consumo, para materializar así la plusvalía relativa puesta en marcha por la magia del trabajador. Igualmente, la copulación por sí misma parece inútil en el proceso de capitalización espiritual del alma animal. Solo el consumo de los hombres y la muerte implícita en él logran realizar plenamente la plusvalía seminal que detenta el jefe de cada kalu.

Así, el semen incautado se convierte en el secreto de la acumulación originaria del capital de lo viviente entre los kunas. De su adecuada administración depende el éxito de la operación capitalizadora, la transmutación definitiva del animal. En ese sentido, el mito del kalu es compatible con una biopolítica no antropocéntrica que afirma la potencia de lo vivo en general, aunque desde luego el mito refiera a las especies que garantizan su supervivencia. En términos bioeconómicos, la forma como los kunas conciben la acumulación originaria traduce la capacidad de procreación, de dar vida, de los diferentes seres vivos, pero indica también las funciones de comunicación y administración que se le adjudican al kalu. En ese sentido, el mito desarrolla dos aspectos conceptuales complementarios: el que apunta al *potens* genésico de lo vivo y el que responde a las necesidades tecnocomunicativas que le plantea la sociedad mayoritaria (ver capítulo VI).

La transmutación del animal en su doble 'eterno' es en realidad una inversión que tiene interés tanto para la víctima como para el victimario. Se trata de inmortalizar el alma animal y de garantizar la perennidad de su consumo cuando el cazador ingrese en el reino de los cielos. Esta ley económico-espiritual rige igualmente para los productos de la tierra. El trabajo dedicado a cada siembra es una garantía de que estos productos acompañarán al muerto en su nueva existencia. Igual pasa con las virtudes de cada ser humano. Incluso antes del contacto con la doctrina cristiana, todos los hombres podían gozar los deleites del paraíso sin restricción moral, de acuerdo, básicamente, con su destreza y su capacidad laboral. En la casa de Páptumatti, el creador, tan pronto se conoce el nacimiento de cada hombre, se imparten órdenes para construirle allí su habitación. La diligencia de cada uno se mide por la cantidad de almas vegetales que se acumulan en el cielo a la espera de su sembrador. Pero no todos los *stocks* son literales, otros se resuelven por una suerte de equivalencia metonímica. Por ejemplo, el cazador que logra matar un manatí, en compensación podrá divertirse en los lagos celestiales. Según la tradición, este

es el destino de los cazadores y/o sembradores que logran arribar al mundo de los muertos:

No pasará nunca hambre porque tiene además de su almacén de animales y plantas, un servicio de comedores en que con sólo pensarlo obtiene ante sí una mesa servida con ricos manjares. Tendrá, además, enormes cantidades de dinero debido a que venderá algunas almas que no necesita [...] Con meter la mano al bolsillo se la saca llena de monedas de oro [...] Todos tienen derecho a estos deleites [...] La única condición es haberse muerto y haberse purificado en el largo y terrible camino de los vivos al de la felicidad eterna. (Antonio Gómez 68-70)

Esta versión del mito de la acumulación originaria termina por ser compatible con una extraña secularización del paraíso cristiano que no deja de causar controversias y discusiones agitadas entre los sabios kunas y los evangelizadores desde comienzos del siglo XX. No es el comportamiento moral lo que garantiza el acceso al paraíso como *summum* de la riqueza y felicidad posibles, sino el trabajo. Aún así, no es suficiente la acumulación de riqueza primigenia —en la que el valor de cambio y la potencia recreadora de la naturaleza se van engranando por virtud del trabajo humano— para hablar de acumulación de capital. En realidad, lo que se acumula no está en el mundo de los objetos reales sino en el éxito de la experiencia que culmina con la creación chamánica del doble, a través de la cual cada ser vivo puede volver a vivir después de muerto.

La traducción del mito a la teoría económica no solo muestra la homología de racionalidades tan distantes en otros aspectos, sino que pone en primer plano la ambigüedad irreductible del enunciado *acumulación originaria* en tanto en cuanto su enunciación hace posible la diferencia y la complementariedad con el saber del 'otro'. En términos históricos, los kunas abandonan sus minas de oro en manos de los españoles, pero a cambio se sacraliza cada pedazo de territorio habitado por el recurso a la hipóstasis imaginaria de una arquitectura cósmica de la tierra sostenida por firmes capas de oro.

De ese modo, se va construyendo todo un *collage* de elementos míticos e históricos que parece refractar los arquetipos de deseo y de destino que la cultura occidental le ofrece al pensamiento kuna con el fin de mantener la filigrana de su propio deseo y el norte de su propio destino. O mejor, el hecho de que entre los kunas la tierra y el paraíso estén contruidos íntegramente en oro, no es simplemen-

te una compensación simbólica del saqueo o un recurso a lo fantástico. Los kunas producen una singular conjunción enunciativa por la cual el sueño de El Dorado —que finalmente sublima la acumulación tangible del capital— se trastoca en el arquetipo utópico de una existencia exuberante, plena, en la que coinciden sin conflicto lo urbano y lo natural, lo tecnológico y lo espiritual, lo propio y lo occidental.

En síntesis, las fuerzas y los materiales de la realidad económica se expresan en formas escriturales que proyectan un plano de consistencia cósmico, biológico, chamánico cuyo contenido, por comodidad, seguimos remitiendo a lo puramente imaginario. Pero el efecto práctico de ese plano de inmanencia es que cada kuna, más que como un trabajador, se comporta como una mónada viva, productiva, consciente, inscrita en el cuerpo de la Madre Tierra. En ese sentido, las relaciones de producción entre los kunas siguen operando conforme a una concepción teo-bio-política de la acumulación originaria, en tanto el origen de cada ser vivo liga el deseo del hombre con las previsiones del creador, tanto en la tierra como en el cielo.

En esa serie de mediaciones que van de lo histórico a lo mítico, de lo natural a lo sagrado, de lo práctico a lo escatológico, los kunas han terminado por elaborar a su manera los enunciados occidentales de acumulación originaria en un constructo mítico que rebasa el postulado marxista y se pregunta por el ‘esfuerzo’ de la naturaleza como dadora originaria de sustento a través de los animales y las plantas que asumen como un don antes que como un producto del trabajo. Desde luego, queda pendiente el concepto de riqueza, pero para ello los kunas remiten a un plano puramente imaginario que parece congelar en su visión cósmica los efectos históricos de la expropiación histórica.



## IV

### La semiótica del intercambio

*El sentimiento de la culpa, de la obligación personal, ha tenido su origen en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores. Fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar —esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto sentido, el pensar.*  
Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*

#### El marginalismo kuna

Ante la multiplicidad de lenguas, formas de producción, relaciones de parentesco y jerarquización social que presentan las culturas prehispánicas, la estrategia de colonización se despliega como un gran dispositivo *monoteísta*, *monogámico*, *monolingüístico*, que utiliza la guerra, el evangelio o el comercio, indistintamente, para integrar esa multiplicidad. Las naciones indígenas que resistieron a la Conquista, y que tenían algún valor comercial o geopolítico en la consolidación del nuevo imperio, fueron objeto de diversas tácticas de integración. En particular, de una continua oferta de paz basada en un comercio que se anunciaba “provechoso” para las dos partes. La Corona decidió reemplazar a los soldados y los frailes por hábiles diplomáticos y mercaderes, con el objeto de forzar la economía de las máquinas territoriales hacia la producción de excedentes.

En esas condiciones, los objetos de las comunidades parecían adquirir el rango de mercancías y podían ser leídos en la lengua universal del comercio, en la medida en que los equivalentes típicos del mercado local eran reemplazados por el signo

oro como equivalente general. A través del comercio de objetos, la Corona pugnaba por traducir al otro, en todas sus dimensiones, a los términos de ese equivalente general. Con el supuesto intuitivo de que la relación estructural entre la moneda y las mercancías funciona de distintas maneras en el interior de cada cultura, los españoles se animaron a intentar un diálogo ‘puramente’ comercial para romper la incomunicación que había generado el conflicto.

A primera vista, esa homología se puede interpretar como un rasgo común que facilita la incorporación de la economías de *subsistencia* —que en realidad habría que caracterizar como economías de la *abundancia* (Sahlins, *Au coeur des sociétés* 68)— a la economía de mercado. Si miramos la iniciativa desde la economía hispana todo parecía funcionar de acuerdo con el interés inicial, esto es, el acrecentamiento del tesoro real y de los medios de pago. Visto desde las comunidades el asunto era distinto. El tesoro de metales sagrados, que no había funcionado como medio de pago sino como botín, prácticamente había desaparecido. La idea de un equivalente general solo funcionaba desde afuera hacia dentro, sin que las comunidades pudieran imponer precios o acumular medios de pago. Se trataba de un movimiento inducido por el mercado externo que incidía en el mercado interno comunal de forma irregular y heterogénea. Por lo demás, el intercambio en especie entre las comunidades —que seguirá activo durante la Colonia— funcionaba con monedas como la sal, el cacao, la lana, la coca, cuya circulación y equivalente general se articula en formas que aún están pendientes por investigar.

En fin, puestos en la escena del intercambio, la balanza estaba claramente de parte de los españoles, dueños de los medios de pago, pero también del saber acerca de los signos y las representaciones que legitimaba y ponía en circulación la idea de equivalente general. Queda solo el saber práctico y simbólico del acto mismo de comerciar, el cual oculta el circuito de los objetos, la velocidad de los intercambios, el movimiento abstracto de la economía que los precede y los hace posibles. La hipótesis que se va a desarrollar en este capítulo parte de esa asimetría para indagar cómo y por qué tal evolución monetaria y comercial de las colonias es concomitante a su involución estética y cultural, y cómo y por qué la ‘retención’ comercial de parte de los nativos propició una nueva forma de intercambio entre los signos, las culturas y los objetos.

Aceptemos por un momento que a pesar de las distancias históricas, el Imperio español y la comunidad kuna podían medirse, sin ventajas evidentes, en la práctica del intercambio. Al fin y al cabo, dice Nietzsche, “compra y venta, junto con todos sus accesorios psicológicos, son más antiguos que los mismos comienzos de cual-

quier forma de organización social” (80). En ambos casos el ojo estaba ya adaptado a esta perspectiva, y salvando las diferencias etnológicas podríamos afirmar que el axioma genealógico rige para los dos. Cada uno de los partícipes del intercambio podría aceptar sin reticencias un razonamiento del siguiente tipo: “Toda cosa tiene su precio, todo puede ser pagado —el más antiguo y más ingenuo canon moral de la justicia” (Nietzsche 81). El asunto es cómo se altera el diagrama del *socius* kuna en función de este canon cuando se trata de comerciar con un ‘otro’ que es también un extraño y un potencial enemigo, y cómo traduce el intercambio comercial en términos de sus propias claves simbólicas y de sus flujos deseantes.

Si se trata de medirse entre sí, para los españoles no era conveniente agotar los recursos del otro en una guerra total. Siempre era conveniente pensar al otro como poseedor y no como el fantasma del último intercambio (Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 446 y ss.), aunque ese sea justamente el lugar que los kunas se van reservando a sí mismos en la relación. En medio de la paz o de la guerra, lo importante es mantenerse en el umbral ilimitado del penúltimo intercambio y no en el borde del agotamiento y la inexistencia. En ese sentido, las guerras de pacificación propiciadas por el Imperio español anticipaban cada vez una nueva propuesta de paz. Una *pax* romana, si se quiere, pero políticamente manejable por las naciones de frontera, que no habían sido conquistadas y para las cuales la tregua también era una manera de continuar la guerra por otros medios. En ese dilema, la imposibilidad hispana de imponer la paz a través de la guerra propició entre los kunas una política de resistencia que les permitió combinar la guerra y la paz, indefinidamente, de acuerdo con los vaivenes de la política imperial.

Como dice Sahlins, el intercambio entre culturas diferentes no tiene solo el fin moral de “hacer amigos”, pero por muy utilitario que sea su objeto “se debe evitar hacer enemigos” (Sahlins, *Age de pierre* 323). Las gentes deben transigir y hacer todo lo posible por llegar a un trato. La tasa de cambio hace la función de un tratado de paz. Esa estrategia cruzada —que permite negociar y que condiciona cualquier intercambio particular— implica la medición, la comparación y la tasación del saber/poder propio en relación con el saber/poder del enemigo. Siguiendo el argumento, la tasación implica un margen de deseabilidad del saber/poder del otro, plasmado en términos objetuales, técnicos, sexuales, laborales, cognoscitivos, espirituales. En ese sentido, toda transacción es necesariamente una maniobra estratégica, “un acto de diplomacia social” (Sahlins, *Age de pierre* 323). Para lograr ese objetivo, los valores no deben ser tasados según *lo más justo* o por aproximación al *valor real*, sino de acuerdo con un principio de prodigalidad que excede lo esperado y se adelanta a

las dificultades que surgen cuando el *partenaire* de la negociación piensa que no ha recibido un valor en bienes equivalente al que él había dado. Esa forma particular de intercambio kuna, más cercana al don que al comercio, resulta plausible para el comerciante español en los primeros encuentros protocolares, pero después resulta inmanejable como código económico de relación social.

Sin embargo, la dificultad mayor es la imposibilidad de ampliar indefinidamente el margen de deseabilidad de los productos de uno y otro lado. Para los kunas, el último intercambio no abre necesariamente la expectativa para el siguiente, no entra en el umbral de una comercialización ilimitada de su riqueza. Difícilmente el intercambio kuna incorpora la forma dinero: suele imponer la lógica de las donaciones y las contradonaciones y, en definitiva, condiciona el comercio con el blanco a los principios de su cultura. Para el español, por su parte, el comercio no era más que uno de los modos posibles de volver ilimitado ese derecho de extracción, tributación y vasallaje que presentó al comienzo como un simple trueque de sus objetos por el oro nativo —rescate—, pero que buscaba legitimar por la vía de la costumbre, esperando que en la rueda de los intercambios pudiera articularse al circuito comercial. Fue lo que sucedió en el resto del continente, pero no entre los kunas. O no completamente.

### El sistema de los objetos<sup>24</sup>

La guerra había sido devastadora y era de esperarse una reacción intransigente de los kunas contra la insistencia imperial. Pero la noción de intercambio, entendida simplemente como la posibilidad de ‘volver a entenderse’ mediante un compromiso, tiene aceptación entre los kunas como un recurso para negociar la paz. Ese es el motivo del viaje de don Julián Gutiérrez, vecino de la ciudad de Santa María de la Antigua de Acla, enviado en 1532 por el licenciado Antonio de la Gama, gobernador de Castilla del Oro, “a confirmar las paces y amistades con los caciques y principales e indios de la dicha Culata y golfo de Urabá”.<sup>25</sup>

La mecánica de la pacificación fue la siguiente: precedido por indios amigos y por una intérprete indígena, don Julián Gutiérrez fue recorriendo los poblados

---

<sup>24</sup> El subtítulo y el marco general de análisis de este apartado están inspirados en el libro del mismo nombre de Jean Baudrillard.

<sup>25</sup> Los hechos referidos aquí fueron narrados por don Fernando Gallego, nombrado veedor para este viaje. Archivo General de Indios de Sevilla, documento n° 396, tomado de Friede, *Documentos inéditos para la historia de Colombia* (299).

del golfo, llamando al cacique y a sus principales para ofrecerles cosas a manera de rescates y entregarle a cada uno, sin recibir nada a cambio, indios cautivos de guerras anteriores. Tal como describe el señor Gallego, la actitud de los cristianos propició el regocijo, el placer y la holganza general en los pueblos visitados. En medio de la fiesta don Julián se encargaba de recordar los términos del requerimiento, adecuándolos a la situación. Al final de la reconciliación sucedía el rescate. Generalmente se trataba del intercambio de hachas, cuchillos y chaquiras por oro.

Después del recorrido por todos los poblados, al mirar el libro de la fundición, “parece que del oro que el dicho Julián Gutiérrez rescató, sacados los derechos de su majestad y fundador, quedaron líquidos cuatrocientos y trece mil y quinientos y sesenta y ocho maravedíes, de los cuales llevó el dicho Julián Gutiérrez por el trabajo que pasó en ir asentar las paces con los dichos indios, la mitad” (Friede 358-59). Al despedirse, los indios lograron que don Julián firmara un documento en el que se hacía saber a “hidalgos, capitanes, pilotos y otras cualesquiera personas, de las paces concertadas con los caciques”, y se les ponía de presente que “no sean ni consientan en que ninguno de los dichos indios ni indias ni sus haciendas sean maltratadas ni hecha fuerza ni daño ni perjuicio alguno” (312-13).

Los términos del documento coincidían con numerosas leyes que, al igual que esta declaratoria de paz, no se cumplieron. Pero el hecho registrado constituye un modelo de aquello que ‘siempre’ funcionó por última vez, cerrando el ciclo de los intercambios. Aun así, el documento nos pone en la pista de un complejo semiótico-mercantil desde donde intentar la *estética del intercambio* que se deriva de los acuerdos. Incluso, con esos indicios es plausible articular el destino empírico de las cosas a la lógica de los enunciados. Realizada la operación, cada una de las partes se queda con el objeto del otro. Acepta el valor acordado y digamos que acepta también su significación. ¿El problema es que aquí toda significación es precaria y fundamentalmente ambigua? No todos los objetos son significativos más allá de esa primera instancia en que adquieren un valor de uso para el poseedor.

En efecto, el oro que adquieren los españoles no tiene una finalidad inmediata como valor de uso, sino que remite a un régimen de signos dentro del cual se ha constituido en objeto privilegiado para el intercambio, es decir que su significación fundamental se realiza en cuanto valor de cambio y, en otro nivel, como valor ideal donde encuentran su equivalencia todos los demás productos. Por su parte, los indígenas no han recibido los objetos simplemente por su utilidad, por el contrario, todo permite suponer que algunos de esos objetos están destinados a adquirir una segunda significación en su cultura. Atendiendo a la coherencia del

universo simbólico de los kunas y a la relativa escasez de objetos fabricados dentro de su vida cotidiana, era previsible que las relaciones significativas y las funciones simbólicas de los objetos tradicionales fueran alteradas por la introducción de los nuevos objetos. Esta es la lista que don Julián Gutiérrez hace de lo gastado en la reconquista de la Culata y el golfo de Urabá, esto es, de los objetos utilizados para halagar a los indios y conseguir el rescate del oro:

Una *silla* de espaldar para el cacique principal.

Doscientos cincuenta y cuatro *hachas*.

Treinta y un *puñales* de rozar.

Nueve *camisas* de holanda.

Trece docenas de *cuchillos*.

Doce *cuchillos* finos.

Cuatro *machetes*.

Quinientas *agujas*.

Sesenta *peines*.

*Mantas*.

Trece *paños*.

*Sarta de corales*.

Once pares de *tijeras*. (Friede, 313)

Siguiendo el espectro intencional que sugieren los objetos recibidos se puede avanzar una posible gradación entre dos polos de atracción. Mientras que algunos de los objetos fueron rápidamente asimilados a objetos de uso cotidiano en la comunidad, por lo cual simplemente reciben un sentido derivado del significado original, otros, por su carácter inédito, se convierten en verdaderos acontecimientos semióticos que van a producir variaciones fundamentales en la tradición mítica y en su complejidad simbólica, esto es, en la red de signos que se van tejiendo alrededor de la vida material. En el caso de objetos introducidos en un campo significativo previo estarían, a mi juicio, los puñales, machetes y cuchillos de todo tipo. La función de cortar está presente en la mayoría de las culturas primitivas desde el Neolítico.

En principio, las variaciones posibles podrían ser de eficiencia y comodidad. Sin embargo, con el tiempo el nuevo cuchillo entra a formar parte de los instrumentos tradicionales. Algo parecido sucede con el hacha. A pesar de su corte metálico, mucho más eficaz, remite su significación a la función primordial — fundadora y civilizadora — de las hachas de piedra utilizadas por los kunas antes

de la Conquista.<sup>26</sup> Por el contrario, en el caso de las camisas de holanda regaladas especialmente a los caciques, se introduce una nueva connotación de prestigio que termina por abrir una división binaria, vigente en la actualidad, según la cual las mujeres conservan rigurosamente la tradición mientras que los hombres tienden a mimetizarse con los blancos asumiendo su código vestimentario. Es verdad que las coronas y otros adornos tradicionales se reservan para ocasiones rituales o de cierta solemnidad, pero en el caso de los hombres, las prendas introducidas por el blanco pueden combinarse con los objetos y vestidos de la tradición. Es el caso de la corbata, de uso común para ceremonias y grandes acontecimientos sociales desde comienzos del siglo xx.



280 Los jefes vienen llamados:

281 Makku`uurmakkalele, con los suyos viene llamado

282 Nele Nakkupiokkalele ¡con los suyos viene llamado!

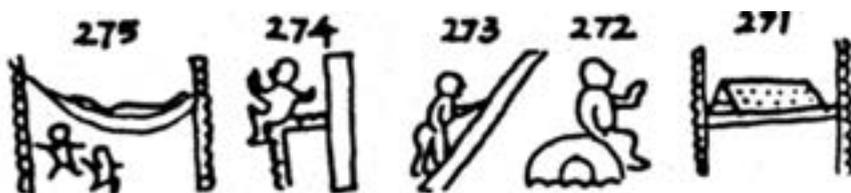
(*Serkan-Ikala, Canción de los difuntos*, en: Holmer y Wassen)<sup>27</sup>

Algunos de los objetos ofrecidos por los españoles tenían connotaciones de prestigio y poder que los kunas conservan todavía. Así sucedió con la silla de espaldar. Don Julián Velásquez solo llevó una, con destino al gran cacique. Dentro de la

<sup>26</sup> “Se dice que al comienzo del tiempo humano, los hombres-animales ayudaron a los hombres en la guerra contra los espíritus malos, los guardianes del árbol de la sal: el gusano de oro, el diablo dorado, la culebra de oro y un sapo dorado. Muertos los malos espíritus, todos juntos, hombres y hombres-animales fueron a derribar con sus hachas el Paluwala. De allí surge la riqueza pétreo y mineral. Cuando vuelve a crecer Nikingua, solitario, subió con su *hacha* para derribar de nuevo el gran árbol de la sal [...] cuando venía cayendo la tierra el tronco se hizo pedazos y los animales corrieron a robar la yuca, plátanos, bananas, aguacates, mangos, caña, zapallo, otoo, camote” (Chapin 69).

<sup>27</sup> Las pictografías y los cantos que siguen son tomadas de los textos: 1) *Serkan-kala (Canción de los difuntos)* y 2) *Tisla-kala (Canción iniciatoria)*, editados, comentados y publicados por Nils Holmer y Henry Wassen con el título de *Dos cantos chamanísticos de los indios kunas*. Dibujos y traducción al español del indígena Guillermo Hayans. Consultar *Ethnologiska Studier* n° 27.

semiótica cortesana de la Edad Media, este tipo de objeto identifica inmediatamente al señor o a sus allegados, dependiendo de la disposición proxémica del conjunto de las sillas. Entre los kunas tiende a operar de forma semejante. Sabemos que los kunas tienen sus propios bancos rituales, pero en este caso el objeto comporta un poder suplementario que se incorpora sin reticencias al código mobiliario.



- 271 De la salida del sol, los jefes vienen a ponerse llamados  
272 Los jefes vienen llamados:  
273 Kaapalimakyaléle, con los suyos viene llamado  
274 Nele Kaokwichalele, con los suyos viene llamado  
275 Ante la gente cambiada de antepasados, la gente de cara blanca, viene a vigilar. (*Serkan-Ikala, Canción de los difuntos*, en Holmer y Wassen)

No quiere decir esto que la adquisición de la silla haya inaugurado la acción del ‘estar sentado en la palabra’ como gesto de poder; más bien, viene a complementar una serie ya estatuida dentro de la cual la silla española añade un valor, otra forma de distribuir las instancias del poder-decir que ella organiza en derredor. En otros términos, pone en evidencia la *plusvalía de código* que separa ciertos objetos privilegiados de la cadena de uso o de consumo. Esta separación de la cadena se expresa en el lenguaje y expresa el rango social y las alianzas establecidas entre los jefes a partir de criterios tradicionales de jerarquía y reconocimiento.

## El Canto de Tijeras

Hasta ahora, el intercambio permite ver algunos efectos semióticos de los objetos traídos por los españoles cuando son incorporados al universo significativo de los kunas a través del comercio. Pero todo indica que las tijeras estaban destinadas a un más alto designio dentro de la cultura kuna. Para comprobarlo, sugiero adaptar el campo semiótico propuesto por Baudrillard a una perspectiva gramatológica

inspirada en Derrida. Hay una diversidad de enunciados míticos, etnográficos y pictográficos que abren esa dimensión. Empiezo por la evocación mítica del ritual:

Cuando llegó Ibeorgun él era Kantule, y tenía un traje de oro y un sombrero dorado adornado con plumas de águila y guacamayo. Trajo toda clase de flautas de oro que se usarían durante las ceremonias de la pubertad: kuli, supo, koke, tolo y suluppala [...] Ibeorgun enseñaba las doce partes que les correspondían a las mujeres, Ibeorgun hacía adornos de oro para las mujeres en forma de patos, pavos, jaguares, ñeques y otros. (ver Chapin 124)

En este caso, a pesar de la posible antigüedad de la fiesta de iniciación evocada, no hay indicios del corte de cabello ni de la forma como sucede. En realidad, más que en la púber, pareciera que el relato estuviera concentrado en la evocación del héroe. A lo sumo, podemos decir que desde antiguo la certeza de que una niña puede convertirse en mujer, y está ya en capacidad de prolongar la existencia de la comunidad, es un verdadero acontecimiento. Pero en términos gramatológicos, no hay un trazo o marca que diferencie ese acto ritual en el cuerpo de la iniciada. A continuación presento la versión etnográfica. Aunque el texto es de un misionero, se trata de la fuente antropológica más antigua (1640), plena de detalles, atenta a cada paso del acontecimiento festivo y enriquecida por la musicalidad de la prosa del padre Adrián de Santo Tomás:

Cuando a la niña viene su costumbre la primera vez, hacen otra borrachera, con convidando alguna gente, y el día señalado la madrina le quita el cabello a *navaja*, y la niña da a beber a los que asisten a la fiesta, y desde este día anda tapada, sin parecer en público hasta que le ha crecido el cabello, y cuando le llega a la cintura convida a todos sus deudos y parientes y se perciben sus padres de todo género de caza y pescado y chicha [...] señala el día dando auisso a todas las rancherías y vecinos, y a las cuatro de la tarde se comienza la solemnidad viniendo la moza embozada al vaylor con sus iguales, que hasta la noche se ocupan en pellizcarla y pisarle el pie, diciéndole amores y mas cuanto mas hermosa; toda la noche se les pasa en beber, cantar y tañer sin descanso y a remuda. El siguiente día, de mañana [...] héchanla en una hamaca, desnúdanla y labanla con agua tibia, cercénanla el cabello delantero, pintanla con vija colorada de la cintura para arriba, y vistenla con una nueva manta [...] Descubierto el rostro la sacan en público a danzar con los mancebos. Esto acabado, padrino y madrina toman el cabello cortado, y lo

acomodan en parte decente [...] conque la fiesta se acaba y comienza el cuydado de los padres a procuralla marido. (Adrián de Santo Tomás, citado por Holmer y Wassen 71)

En este caso la descripción es más detallada y tiene como correlato un tipo de ceremonia que con mayores o menores variaciones la vamos a encontrar en la mayoría de las comunidades amerindias. Lo importante es que finalmente la práctica del corte de cabello aparece como una marca indispensable sobre el cuerpo de la niña y como un símbolo central en el conjunto del protocolo ritual. Es verdad que la tijera no aparece y que el instrumento de corte es una navaja, pero justamente por eso el cambio posterior se vuelve significativo.

Para entender la trascendencia de ese cambio hay que entrar en el siguiente documento. Básicamente se trata de un canto titulado “Tisla Ikala e Purpa”, fechado en 1961, cuando el antropólogo Henry Wassen recibió el manuscrito traducido al español por su emisario el indígena kuna Guillermo Hayans como “Secreto del Canto de las Tijeras” (Holmer y Wassen 82-85). La traducción al español está acompañada por la versión pictográfica del propio traductor.<sup>28</sup> Dicha traducción es ya una forma de borrar los signos fonéticos del canto, pero aun así es posible adivinar su potencia performativa. Ante la imposibilidad de una escucha directa del canto en kuna, el comentario pictográfico revela una dimensión icónica que ayuda a precisar el análisis gramatológico del mitema <tijeras> en el contexto etnográfico de las ceremonias de pubertad. El canto pictografiado nos trasmite el secreto de la tradición, se revela como la expresión cifrada de las fuerzas que concita la fiesta ceremonial. Este es el canto traducido al español:

Entonces Dios dijo:

—Si fuera a crear las cosas:

¿Cómo yo puedo bien hacer eso?

Y Dios estaba pensando:

---

<sup>28</sup> Una aclaración. En lugar de remitir el canto a una estructura semántica establecida previamente, el antropólogo ha decidido transcribir y dar a traducir el canto como una secuencia lineal completa, sin comentarios. La traducción al español ejerce de por sí una cierta violencia en nuestros hábitos sintácticos y gramaticales, pero Wassen al privilegiar el significado pragmático del canto deja abiertas varias posibilidades de atravesar esa primera zona de sentido donde coinciden el texto y la memoria colectiva con los recursos de la interpretación histórica, lingüística y etnográfica. De hecho, eso es lo que hace en el texto introductorio que hemos seguido puntualmente.

—Si tomara la sombra (flujo menstrual)  
de la Madre (Tierra):  
Entonces la Madre se puso a hacer esto  
(se sentó muslos abiertos).  
Después la sombra de la Madre aparecía, y  
entonces el río vino y vinieron los afluentes [...]  
Esa sombra de la Madre fue tomada.  
Por eso, cuando las niñas han llegado a su tiempo,  
la sombra suele aparecer.  
Después cuando Dios creaba los seres  
todos tienen cuerda umbilical.  
—¿Qué voy a hacer para filo de las *tijeras*?  
Entonces Dios tomó del hueso de la vulva de la Madre  
y lo convirtió en *tijeras* [...].  
Después Dios creó la oreja de las *tijeras*  
de lo que en medio de la vulva  
de la Madre está parado duro (probablemente el clítoris)  
[...] por eso cuando nace el chiquillo,  
nunca pueden faltar las *tijeras*,  
para cortar la cuerda umbilical.  
Después de esto Dios también deseaba crear una mesa:  
Entonces Dios, la frente de la vulva,  
la convirtió en una mesa para que en ella descansara  
el recién nacido.  
(*Tisla-kala, Canción iniciatoria*, en Holmer y Wassen)

El objeto tijeras, sin perder su valor de uso, multiplica sus connotaciones rituales hasta convertir el grafo <tijeras> en un trazo indispensable de los actos vitales y los planos mentales que le dan sentido metafísico a la ceremonia de iniciación. En esa imbricación de cuerpo, ritual y lenguaje sucede la operación originaria por la cual la cultura inviste al nuevo ser con el ser mítico del lenguaje, creando una serie que conecta las tijeras *con* los muslos *con* el clítoris *con* el nacimiento *con* el corte de cabello. Ahora bien, lo que parece normal en el desplazamiento metonímico o metafórico de las palabras, en el caso de los objetos resulta insólito, enigmático, sorprendente. Es como si la lengua ritual para aceptar el nuevo objeto-palabra tuviera que negociar desde dentro de su propia economía simbólica y pragmática,

antes que consultar el uso y/o el 'verdadero' significado que el objeto tenía en la cultura de origen.

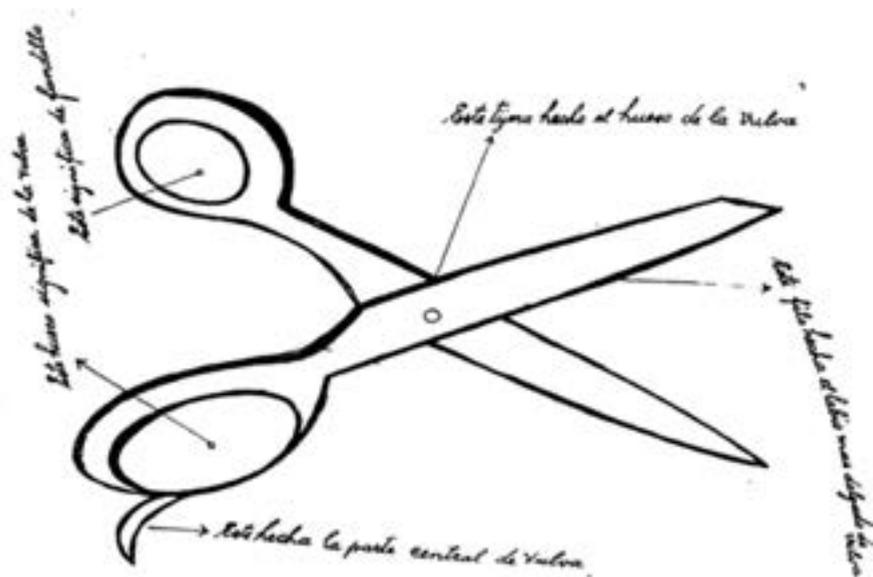
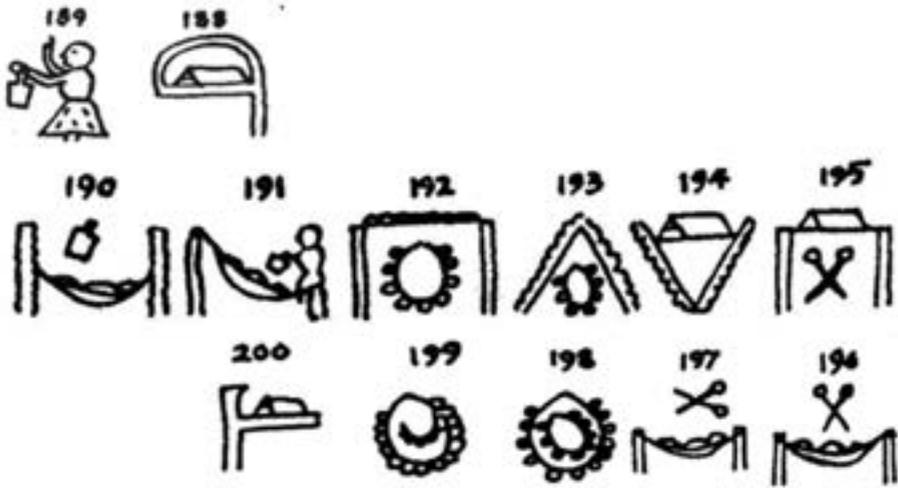


Figura 2. Simbolismo sexual inscrito en las tijeras. Dibujo y explicaciones de don Guillermo Hayans incorporados a la transcripción de <Tisla Ikala e Purpa / *Secreto del Canto de Tijeras*> (Holmer y Wassen 83)

Si bien muchos relatos de creación kunas ponen en primer plano el falo como potencia mágica del dios supremo, en el Canto de Tijeras los planos cósmicos encuentran su vector de conjunción en una misma secuencia generatriz que instaura lo femenino como la entidad primera, fundamental para la procreación y la conservación de los seres a lo largo de su existencia. En esa secuencia las tijeras adquieren una función metafísica como bisagra de transición entre los diferentes planos y como artificio transformador de momentos claves de la vida humana: el paso del no ser al ser en el nacimiento; el paso de la pubertad a la edad adulta en el matrimonio; todo tipo de acción curativa que permita traer el alma del enfermo del mundo de la muerte a la vida. A modo de ejemplo, veamos la función operatoria de las tijeras en una particular cirugía ritual:



- 188 Hacia la salida del sol viene a llamar:  
 189 A la mujer enfriadora del abanico de plata viene llamarla.  
 190 En el indio (enfermo) el abanico de plata enfriador viene a poner  
 191 En el indio sus abanicos de plata está...  
 192 Todas las semillas de la enfermedad del indio está curando  
 193 Todas las semillas de la enfermedad del indio está...  
 194 Cuando es la medianoche  
 195 Hacia la salida del sol, a los dueños de las tijeras de plata, viene a llamarlos  
 196 En el indio (enfermo) las tijeras de plata enfriadoras, viene a poner  
 197 En el indio, sus *tijeras de plata*, está tijereteando.  
 198 En el indio, todas las semillas de la enfermedad, está cortando.  
 199 Todas las semillas de la enfermedad del indio, está haciendo pedazos  
 200 Cuando es la medianoche. (*Serkan-Ikala, Canción de los difuntos*, en Holmer y Wassen)

En síntesis, en su riqueza pragmática el objeto 'tijeras' atraviesa varios niveles de la tradición mítico-ritual y genera verdaderos *topomitemas* que atraviesan el espacio mítico reorganizando los materiales y los agenciamientos descritos hasta aquí:

1. Un espacio puramente ritual que define el trazo sobre la cabellera de la joven, la *marca* de su entrada en la pubertad, de su aptitud para ser recibida en matrimonio y procrear.

2. Un espacio festivo que vincula el ritual de la pubertad al mito de la creación, estableciendo un puente fisiológico y vital entre la irrupción de los ríos desde dentro del cuerpo de la tierra, y los efluvios menstruales de la mujer. En ambos casos el agua, fluvial o menstrual, tiene una connotación revitalizadora.<sup>29</sup>
3. Un espacio mágico y/o curativo en el cual hace presencia para extirpar la enfermedad.
4. El trazo escritural que va desde la extensión cuadrículada de la tela, en su fabricación occidental, al pliegue de lo microcósmico y lo macrocósmico que la tijera se encarga de develar en la medida en que va troquelando el diseño de la mola.

## Conclusiones

En el recorrido puntual de los enunciados que ofrece este extraño comercio icónico y espiritual, es evidente que los pictogramas, las molas, las historias de creación y, sobre todo, las nociones teogónicas de los kunas tienen una influencia directa de la sociedad mayoritaria, sin que por ello se pueda hablar de aculturación. O mejor, nociones como aculturación o colonización no son suficientes para explicar la forma como los objetos/iconos (vgr. 'tijeras') multiplican sus usos cotidianos y se van incorporado a prácticas curativas y extracotidianas.

Ahora bien, ¿cómo reconocer esos niveles de consistencia cósmica del objeto/enunciado? ¿Cómo describir su emergencia sin restringirla a los referentes etnográficos? ¿Cómo develar su ambigüedad constitutiva sin estigmatizar su presencia dentro de una cultura extraña? A mi juicio, lo que atraviesa y da continuidad al enunciado tijeras es su función *escritural*. Siguiendo a Derrida, entiendo aquí escritura como un trazo o un gesto que deja huella sobre los objetos y los hombres, y no solamente sobre el espacio en blanco de la tela o del papel. La función escritural de las tijeras se diferencia de otros trazos por el acto de recortar un mundo, un estrato, un color, una enfermedad, un mechón, un cordón umbilical. A partir del corte se genera una nueva realidad, o en otros casos, se indica el paso de una realidad a otra, de un régimen de signos a otro.

El recortar no solo *con*-figura sino que *des*-figura, tiene la capacidad de definir una nueva realidad pero también la de destruirla. En ese sentido, lo que se produce

---

<sup>29</sup> Cuando el guerrero pierde su sangre en el campo de batalla, se lo conecta directamente con esos flujos, se dice que está entregando su sangre por la Madre Tierra, está sufriendo una gesta semejante a la del parto, está haciendo posible la vida de su gente y la continuidad de su cultura.

es un ejercicio de continuo extrañamiento y (re)articulación del sentido en varias instancias de enunciación: la del iniciado, al cortar y recortar el mundo; las del nele y el traductor, al revelar el secreto; la del enunciatario, al participar del ritual en un tiempo abierto tanto al retorno de los fragmentos míticos como a la inmersión colectiva en el acontecimiento. De esa manera, se va fraguando cada grafo, se van secretando los trazos semióticos del objeto inscrito en el diagrama de fuerzas, se van estableciendo las formas rituales donde acontece el lenguaje como multiplicidad enunciativa diseminada por los intersticios de la *estructura* cósmica, orgánica y social.

Todo este repertorio de relaciones simbólicas podría ser objeto de desublimación genética, como si el 'objeto' del que hablamos no fuera más que un arcaísmo que recubre la negativa de los kunas a asumir su relación con los otros en un entorno igualitario, global, civilizado, o como si la "plasticidad evolutiva de la especie" (Torres 21) dependiera de su apertura exogámica a otras etnias.<sup>30</sup> En realidad no es mi propósito entrar en esa discusión, porque no pienso que el debate recurrente con el comunitarismo o la apelación explicativa a la genética resuelva el problema de la descripción de las formas de racionalidad no occidentales.

A modo de conclusión, diría que el proceso por el cual un objeto como las tijeras compradas al blanco llegan a traducir la potencia mágica y generatriz de la mujer kuna es una operación compleja, de significancia diferida en el tiempo generacional, a través de la cual el objeto deviene enunciado. Las tijeras se convierten entonces en una suerte de 'architrazo' que reordena el conjunto de la topografía mítica, en la medida en que recorta y recodifica tanto la matriz orgánica de la mujer como el cuerpo sin órganos de la Tierra kuna; todo en función de la *compatibilidad* de las máquinas genésicas y germinativas que hacen posible el nacimiento de los seres humanos.

---

<sup>30</sup> Desde luego, hay exogamia entre los kunas, pero en un porcentaje que no alcanza a remover el matriarcado estructural que organiza el *socius*. Es cierto que el hombre o la mujer que se casa por fuera de la comunidad pierde su pertenencia política y puede perder sus derechos patrimoniales, lo cual parece escandaloso. Pero nadie pregunta por el porcentaje de endogamia que caracteriza la mayoría de los individuos que pertenecen a naciones cuyo componente mayoritario es de raza blanca o amarilla o negra. Es claro que el comercio, el intercambio cultural, la comunicación y las promesas de movilidad laboral son un incentivo para la mezcla, pero la tendencia en todas las culturas es a reproducir los patrones raciales de relación matrimonial, incluso en el caso de grupos mestizos. Si a esta marca racial se añaden los marcadores de clase social, prestigio, poder económico y belleza podríamos tener un cuadro más preciso, pero no creo que altere el patrón fundamental. Es sintomática la forma como el universalismo alienta la diferencia cuando se la define en los límites del ideario liberal o cuando se trata de un debate puramente conceptual, pero se queda sin criterio cuando se trata de una diferencia ontológica real.



## V

# La República de Tule

### Cuestión del (meta)relato<sup>31</sup>

Desde que Lyotard advirtió la tensión entre relato y metarrelato como uno de los nudos insolubles de la modernidad, se estableció entre los historiadores la sospecha acerca de la historia como el gran relato de la humanidad y se abrió el interés por la multiplicidad de relatos minoritarios que tienen su origen en comunidades no identificadas claramente con la ‘civilización’ y/o que no aspiran a ser disueltas en los relatos nacionales. El hábito era suponer que todo *Volk* (pueblo) es el agente de un relato sin fisuras donde se identifican los orígenes étnicos y los mitos de fundación de la nación. Ese resto, entre lo étnico y lo nacional, es lo que quisiera enfocar como problema. La diferencia entre lo étnico y lo nacional se vuelve significativa en la medida en que la historia pone en primer plano los relatos nacionales, que tienen como finalidad constituirse en Estados, ignorando o minimizando los relatos de las comunidades que no aspiran o resisten a esa pertenencia nacional.

Las nuevas tendencias históricas han criticado la premisa según la cual los procesos de independencia conducen sin fisuras a la formación de Estados nacionales y han empezado a tematizar esa tensión entre una identidad homogénea, idealizada de nación y la multiplicidad de relatos étnicos, sean originarios, mestizos o producto de una reelaboración por comunidades de migrantes de países periféricos que buscan afirmar su identidad en países centrales. Una consecuencia de esa deconstrucción de los nacionalismos es la crítica a la forma en que las élites de los jóvenes

---

<sup>31</sup> En lo que sigue tomo algunas de las tesis centrales de Lyotard acerca del relato en “El signo de la historia”, último capítulo de *La diferencia* (175 y ss.).

Estados-nación han asumido la finalidad de homogeneizar la cultura nacional replicando el esquema colonial al interior de los países periféricos.

En las naciones iberoamericanas del siglo XIX era probable oír de las hazañas que en la Independencia realizaron algunos individuos de origen afro o amerindio, pero era asimismo evidente que en la fundación de los Estados nacionales no había lugar para los relatos míticos de las comunidades de donde vinieron tales individuos. Ni siquiera cuando los relatos hablan de la resistencia que opusieron al dominio imperial, aunque justamente ese hubiera sido el objetivo central de la Independencia. Desde el comienzo de las repúblicas, se instituye la sospecha acerca de cualquier relato mítico que insista en la pureza del origen, con dos argumentos: (i) combatir los privilegios dados por la pertenencia a la raza hispánica, lo cual afecta por derivación las pretensiones raciales en general, y (ii) la emergencia de una noción de democracia ligada a la idea de la nación como el lugar de coincidencia mestiza entre las diferentes razas.

La multiplicidad originaria se supone superada hegelianamente por el ideal de un destino común en el seno de la nación, lo que a su vez supone la descalificación de cualquier relato que no acepte la nación como un destino universal. En ese sentido, el relato étnico está fundado en mitos de origen y en nombres propios de héroes arquetípicos que los vuelven irrelevantes y/o radicalmente incompatibles con la historia moderna. Del otro lado, la solución es más bien convergente: los nombres de los héroes de la Independencia para las comunidades normalmente se resuelven como sucedáneos que encarnan la voluntad civilizadora de esos primeros grandes héroes míticos. De ahí la imposibilidad de remitirse al presente de la historia sin evocar continuamente la fórmula del *in illo tempore* que caracteriza al tiempo mítico (Lyotard, *La diferencia* 178).

Dicho de otra manera, el relato mítico solo puede acceder a la modernidad negando el origen que lo constituye en la memoria comunitaria. En términos políticos, diríamos que los individuos indígenas o afro únicamente pueden acceder a la condición de ciudadanos si asumen como propio el nuevo santoral de los héroes independentistas, declarando su independencia tanto de los grandes imperios colonizadores como de los principios y creencias que los constituyen como comunidad. François-Xavier Guerra ha sabido criticar esa impostura para mostrar la forma como las élites independentistas divulgaron los ideales liberales a partir de un punto cero histórico desde el cual se debería abandonar tanto la herencia hispánica como cualquier otra herencia étnica diferenciada (377 y ss.), con la intención de hacer entrar los componentes de pueblo en una gran historia que tuviera como fin la humanidad.

En ese horizonte, nuestra discusión sobre utopía y mito adquiere otra dimensión. Mientras que el relato minoritario insiste en volver al tiempo mítico, el universalismo de la historia moderna propaga una teleología en la que nada se justifica si no está en el horizonte de “un futuro de redención” (Lyotard, *La diferencia* 179). Esa redención, ya secularizada, se inspira en el cristianismo pero alude claramente a los procesos de emancipación que inauguran la revolución francesa y la independencia americana. Dada su extemporaneidad, en adelante los relatos míticos serán calificados de salvajes, en el sentido de premodernos, pero también en un sentido retórico, en cuanto comportan en sí mismos una serie de discursos acerca del mundo, de los dioses, de los sentimientos humanos, que no terminan de encajar en las exigencias de una racionalidad propiamente moderna.

La retórica de las historias nacionales resulta incompatible con el discurso mítico, en la medida en que en este coinciden los más distintos géneros discursivos sin que estén sometidos a un logos y/o a una teleología universal. Conforme el relato mítico insiste en eslabonar las frases con sus propias reglas, la sospecha histórico-política se convierte en una objeción epistemológica. Como dice Lyotard, “el salvaje sufre una sinrazón” (*La diferencia* 180) y pasa a ser juzgado según criterios y en un idioma ajenos a los del relato propio. Seguramente, ese es el precio para acceder a su nueva condición de ciudadano, pero pronto descubre que el precio es mayor y que incluso despojándose de sus relatos siempre estará en una condición subalterna y de subordinación.

El relato kuna que vamos a reconstruir a continuación tiene tanto de lo uno como de lo otro: evoca todos los componentes típicos del mito, pero su objetivo es describir las luchas históricas del pueblo kuna por su independencia. En realidad los kunas solo se plantearon su propia fundación como república cuando sintieron la presión disolvente/integradora del Estado panameño, lo que supone ya una contradicción con la forma típica del relato nacional. Parece impensable que una comunidad aislada considere que debe independizarse de un Estado postcolonial con el objetivo de constituirse ella misma como Estado independiente. En realidad es más adecuado decir ‘república’, en cuanto para los kunas ya era claro que asumir la estructura del Estado suponía su desaparición como comunidad. Así que en el relato lo que prima es la independencia política y territorial, aunque la pretensión de los kunas sea la de hablar como un Estado ‘en potencia’ ante las autoridades ya constituidas del Estado panameño al que pertenecen.

¿Cuál sería entonces el destino deseado por los propios kunas si no están dispuestos a aceptar el destino que les ofrece la nación? ¿Harán parte del pueblo

que al menos idealmente postulan los Estados nacionales, aunque ellos sigan considerando que la única forma de definir pueblo es en relación con su pertenencia étnica? ¿Podría llamarse universal el deseo de independencia de los kunas cuando su finalidad no es tanto la humanidad en un sentido abstracto como la realización de esa forma particular de destino para el que ellos se sienten escogidos como pueblo?

No quisiera intentar una respuesta sin antes analizar los términos en los que los kunas hacen su declaración de independencia. Se ha dicho que el documento fue escrito por un investigador norteamericano. Ya veremos cómo esa mezcla de retóricas e intereses le permite a los kunas identificarse en un momento histórico con el metarrelato nacional que conduce a la libertad, aunque esa libertad esté pensada desde un referente étnico y territorial específico, no muy distinto, por lo demás, de los referentes que exige cualquier fundación de Estado-nación. En ese sentido, el acontecimiento que significa la Revolución de 1925, durante la cual los kunas declaran su independencia del Estado panameño, es radicalmente ambiguo. De otra manera no hubieran encontrado, por lo menos perentoriamente, el apoyo para su causa de los Estados más poderosos de la época. De una parte, los kunas reclaman su libertad con la legitimidad que les otorga el hecho de ser un pueblo originario de América, anterior a la Conquista, sobreviviente de la historia, pero por otra parte reconocen los signos de la democracia liberal que los autoriza a reclamar su libertad como un principio que está más allá de cualquier diferencia étnica o nacional.

No sé si a esa forma de libertad se la pueda llamar republicana o democrática, o simplemente comunitaria, pero está claro que a partir de la independencia de 1925 los individuos del pueblo kuna congregaron sus voluntades para emanciparse de cualquier dominio exterior a su propia comunidad. No hay por eso en ese acontecimiento solamente 'violencia irracional', sino también el entusiasmo que Lyotard ha sabido resaltar en Kant como un sentimiento moral que antepone a cualquier otro sentimiento la causalidad de la libertad (Lyotard, *El entusiasmo* 65 y ss.). Cuando se revisan los relatos míticos kunas es evidente la continua reinterpretación que va orientando los componentes míticos hacia el destino histórico como si efectivamente toda la historia kuna, desde antes de la Conquista hasta el presente, estuviera marcada por un hilo continuo que sería la defensa de la Madre Tierra como forma autónoma de libertad colectiva.

Paradójicamente, esa continuidad es ya una manera de jugar a hacer del relato étnico un metarrelato que pudiera ser legitimado en el ámbito de la historia universal. Por eso, de la misma manera que los kunas incorporan ciertos principios del relato bíblico a sus historias de origen, después de la Independencia el logos mítico

alrededor del cual se eslabona la historia del pueblo kuna tiende a incorporar los principios de lo que podríamos llamar una cierta razón especulativa, en la que no es extraño encontrar enunciados sobre el género humano o sobre los conceptos de libertad y dignidad. En otros términos, han deconstruido el metarrelato de la revolución de independencia para hacerlo hablar en los términos de su propia historia mítica.

## Historia de una pacificación inconclusa

Estamos acostumbrados a clasificar la historia de América en una secuencia que va de la Conquista a la Colonia y de la Colonia a la República y al Estado moderno, como si se tratara de una progresión positiva e ineludible que va de lo salvaje a lo civilizado. En realidad, la empresa de conquista *ya* hace parte de la política moderna. La violencia conquistadora supone una proyección teleológica y consensual que busca subordinar el derecho natural y el derecho positivo al contrato social por medio de la dominación colonial. Por eso, las continuidades y las superposiciones entre una y otra época son más significativas que sus rupturas. Quizás eso explique las incongruencias en la serie de iniciativas, olvidos, involuciones y desvaríos que las diferentes formas de Estado han tenido en América en relación con las comunidades indígenas.

En el largo plazo, la estrategia civilizatoria conecta la época imperial al proyecto de la modernidad republicana, dejando en el hueco negro de lo salvaje todo lo que escapa a su centro de significancia, como lo prueba el hecho de que hasta bien entrado el siglo XX, las nuevas repúblicas hispanoamericanas no tuvieran políticas de reconocimiento ni un lenguaje —científico, social, cultural— adecuado para hablar de las comunidades indígenas en general.<sup>32</sup>

En muchos aspectos, esa proyección civilizatoria que se inaugura con la Conquista sigue vigente, en la medida en que el mestizaje y la adopción mayoritaria de los patrones de la cultura hispánica —monoteísmo, monolingüismo, monogamia— refrendan el éxito de la empresa colonizadora y sirven de zócalo cultural al proyecto republicano. Justo por eso, desde una perspectiva minoritaria, me interesa resaltar el fracaso de los conquistadores en el intento de asimilar y/o destruir culturas que, como la de la nación kuna, fueron objeto de interés estratégico desde los primeros años del siglo XVI por su localización en la relación norte-sur, metrópoli-colonia.

---

<sup>32</sup> Entre otros, ver el diagnóstico de Descola y Taylor (126-28) sobre la ausencia de una antropología americanista en el siglo XIX.

Hay otras naciones indígenas donde podríamos aplicar la visión de la utopía mítica como destino histórico, pero un singular conjunto de factores sugiere el estudio de los kunas como un caso paradigmático a la hora de establecer la emergencia de las comunidades étnicamente diferenciadas como entidades autónomas en el concierto del sistema mundo: (i) su contundencia a la hora de enfrentar los procesos de conquista y colonización; (ii) la documentación histórica y etnográfica disponible; (iii) la posibilidad de recurrir a sus diversos modos de escritura para configurar el imaginario mítico e histórico y, sobre todo, (iv) su condición de cultura viva, que le permite ser contemporánea de su pasado y de su futuro al mismo tiempo.

Para contextualizar la hipótesis del paradigma quisiera analizar, con cierto detalle, los avatares de la progresiva incorporación/diferenciación de la máquina territorial kuna respecto del Estado como aparato administrativo y militar, agenciado inicialmente por la monarquía española y, después del siglo XIX, por las nuevas repúblicas. En ese propósito, las imágenes cartográficas permiten mostrar los dispositivos de captura y el aparato administrativo implementados en la región, con el fin de hacer desaparecer la existencia de los kunas como entidad política y cultural autónoma. En efecto, el territorio kuna fue incorporado geográfica y administrativamente a los mapas imperiales desde los primeros años de la Conquista. Primero perteneció a las gobernaciones de Castilla del Oro, Nueva Andalucía y Popayán. Establecida la Real Audiencia de Panamá, dependió sucesivamente de la Capitanía General de Guatemala (1543-1565), del Virreinato del Perú (1565-1718) y del Virreinato de la Nueva Granada (1718-1810).<sup>33</sup> Después de la Independencia, la antigua provincia de Panamá pasó a formar parte de la República de Colombia, bajo el título de departamento del Istmo. A comienzos del siglo XX, con el impulso de la economía norteamericana, se separó de Colombia y se estableció como república.<sup>34</sup> La mayoría de los kunas son panameños, pero su territorio atraviesa la frontera hasta el Urabá antioqueño, donde hoy viven las tres o cuatro comunida-

---

<sup>33</sup> “Según la historia oral, el pueblo dul (kuna) proviene de la Sierra Nevada de Santa Marta en el norte de Colombia [...] y fueron obligados por pueblos vecinos a emigrar hacia las llanuras del río Atrato y posteriormente a región del Darién que tiene como centro mítico y sagrado el cerro Tacarcuna (actualmente) [...] los viejos dicen: ‘No somos de estas pequeñas islas. Somos de grandes ríos’” (Ventocilla, Herrera y Núñez 31). A propósito, uno de los textos recientes y mejor documentados sobre la conquista del Darién y el río Atrato, es el de Patricia Vargas: *Los embera y los kuna - Impacto y reacción ante la ocupación española: siglos XVI y XVII*.

<sup>34</sup> Consultar Sosa y Arce, *Compendio de historia de Panamá*. Para un análisis actual de la historia cartográfica del Urabá consultar: Luis Fernando González, “Chocó en la cartografía histórica”.

des que permanecen en territorio colombiano, a merced de las fuerzas —ejército, guerrillas, paramilitares— desatadas por el conflicto interno.

La inestabilidad del mapa respecto del territorio no solamente indica los avances de la información cartográfica, sino también el grado de ingobernabilidad que estas y otras comunidades representan para el poder central. Por su parte, la violencia persistente contra ellas refleja la imposibilidad de negociar su demanda de autonomía y, de paso, el fracaso de las sucesivas tácticas de acercamiento a la comunidad.



**Figura 3.** Fragmento de la *Carte des Provinces de Tierra Firme, Darien, Cartagene et Nouvelle Grenade*, realizado por Bellin en 1756, a partir de la cartografía levantada por Jean Bourguignon (*Atlas de cartografía histórica de Colombia*)

Se pone así en evidencia un diferendo cultural insalvable: mientras para el proyecto colonizador la guerra y la paz funcionan como caras de una misma moneda, esto es, que la guerra va de la mano del abuso y el saqueo, y la paz se asienta bajo los toldos del comercio libre; para el indígena, las relaciones con los otros, sean pacíficas o guerreras, solo admiten un tipo de comercio en que las partes deciden libremente cuál es el último intercambio, sin generar una expectativa de ganancia permanente o de condicionamiento monoproduktivo de una de las partes. En esa lógica, como demandante único y oferente privilegiado, para el Imperio español la suspensión de la oferta o la demanda equivalía a una declaratoria de guerra. Aun así,

los kunas mantuvieron esa norma comercial en su contacto con españoles, ingleses, escoceses y franceses durante los siglos XVI y XVII. Esa era su condición de contacto: efusivos en el trato, pero apáticos a cualquier intento de colonización; cómplices en el encuentro, pero reacios a la obsesión evangelizadora y fundacional del español.

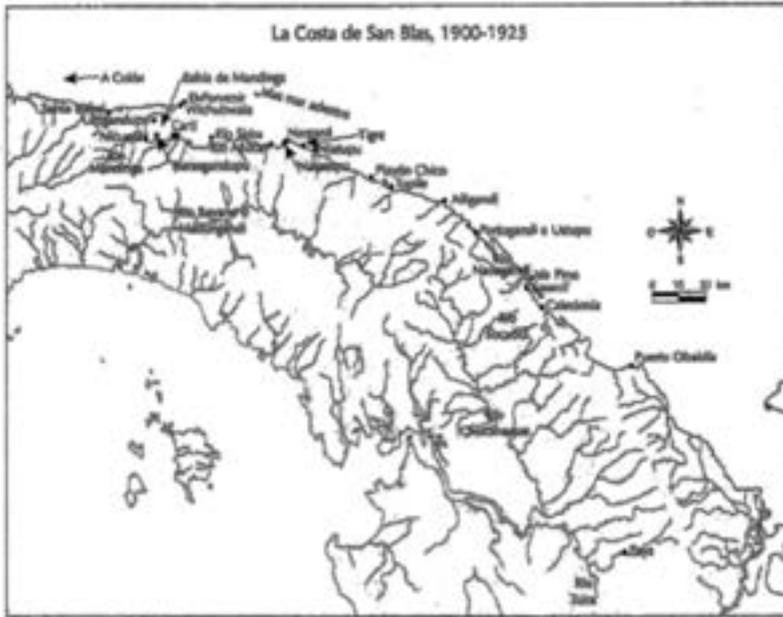


Figura 4. Mapa de la región kuna en Panamá hacia 1900 (tomado de Howe 32)

Esa distancia ocasionó varias guerras, combates y refriegas. Siguiendo el relato de Lionel Wafer, Howe afirma que en la segunda mitad del XVII, “los kunas lograron resistir una reconquista española; entre 1668 y 1671 fueron aliados del pirata Henry Morgan; seguramente participaron de ataques a reducciones de indios y minas españolas hasta 1734, y guiaron expediciones piratas hacia el Pacífico” (14 y ss.). Se sabe que colonias francesas y escocesas intentaron instalarse sin problema en la región hasta la primera mitad del siglo XVIII. La creciente amenaza de los piratas ingleses y franceses en la región obligó a los españoles a enviar continuos refuerzos militares que pudieran contrarrestar la alianza de los filibusteros con los indios de la región.

En una carta de 1739, publicada dos siglos después, se hace un pormenorizado análisis político-militar de la situación, con el título de “Dictamen para el buen éxito

que podría tener la pacificación y conquista de los indios kunas de la provincia del Darién” (Wassen, *Anonymous Spanish manuscript*). A pesar de la vehemencia del gobernador, el asunto no llegó a buen término y solo hasta 1772 se logró un acuerdo de paz, que salvó el honor de la Corona, pero no garantizó el sometimiento de los kunas a la política colonial del Imperio. En 1777, cuando vuelve la calma, los indígenas se negaron a formar mitas y a trabajar por un salario en las minas del Espíritu Santo. En fin, lo que se deduce es que los métodos utilizados por los españoles para contabilizar y domesticar “estas gentes” nunca dieron resultado. Los kunas entendieron desde un comienzo que las tretas de la paz formaban parte de una guerra de conquista a largo plazo.<sup>35</sup> Al final del siglo XVIII, después de varios fracasos, la monarquía española parecía dispuesta a olvidarse de los indígenas del Darién.<sup>36</sup>

Entretanto, los kunas se habían ido adaptando al modo de vida costero y habían logrado consolidar su dominio territorial. Para ello establecieron rituales periódicos en las aldeas y se fortalecieron las fiestas ceremoniales de la pubertad. Igualmente, se reguló la vida política, se eligieron los jefes de cada comunidad y se enviaron sailas de gira por la región para presidir asambleas y ceremonias como jefes supremos, en las que después se llamarían “casas del Congreso” (Howe 23-25).

A finales del siglo XIX, ya establecidas las repúblicas, la política intervencionista encontró legitimación en argumentos liberales que aún mantenían su lozanía y que tenían como fuente el entusiasmo de los utopistas modernizadores que alentaban las ideologías nacionales de las élites centrales. En esa tónica, es memorable el juicio de don Vicente Restrepo, intelectual y etnógrafo de ocasión, entusiasmado por la inminente construcción del canal en el istmo de Panamá: “Es un dogma filosófico e histórico positivo que el progreso entre los pueblos salvajes no procede jamás de una presión interior y espontánea, sino de una impulsión exterior y extranjera. Todos los pueblos salvajes, aunque originarios de razas civilizadas, abandonados a sí mismos, están condenados a una barbarie eterna o a una destrucción universal” (Abate Moigno, citado por Restrepo VIII).

En su afán modernizador, don Vicente rogaba por que la magna obra del canal transformara definitivamente el territorio del istmo y porque aquellas “selvas

<sup>35</sup> Podemos decir que a ojos de la civilización se restableció la paz, pero se sabe que en 1778 el señor Andrés de Ariza escribió de nuevo al Consejo de Indias para quejarse del estado de sublevación general de los indios del Darién, estado en el que —dice— se mantienen desde el primer tercio del siglo XVII.

<sup>36</sup> Para una reconstrucción histórica de las naciones indias “por conquistar” en el contexto de las políticas borbónicas y el proceso independentista en Hispanoamérica, ver: Weber, *Bárbaros*.

se muden pronto en amenas campiñas y en florecientes ciudades” (Restrepo VIII). En contraste con el optimismo urbanizador de Vicente Restrepo, cabe destacar la lucidez de su contemporáneo Rafael Uribe Uribe, al polemizar con los textos del almirante Alfred Mahan, expositor precoz de lo que después se oficializó como destino manifiesto de los Estados Unidos, y en donde se promovía “francamente, la absoluta necesidad en que los Estados Unidos estaban de tomar el Istmo y de construir por sí y para sí el canal” (Uribe Uribe, “El derecho y expropiación sobre las razas incompetentes”, citado por Guhl 157-62).

Se establece así una cadena de intereses donde el eslabón más débil es la comunidad, pero en un esquema que, por primera vez de forma explícita, subordina la iniciativa nacional de las élites dependientes a la visión y los intereses de la metrópoli. Lo interesante es que la cadena de intereses se justifica en una cadena ideológica en la cual, finalmente, si asumimos que los textos de Mahan serán pronto doctrina oficial de los Estados Unidos, los gobiernos neocoloniales son objeto de juicios análogos a los que ellos aplican a las minorías negras e indígenas:

Si, finalmente, el sistema de gobierno es primitivo, los poderes mal delimitados, el sufragio incierto, la prensa ruin y la opinión inadecuada, el sistema tributario empírico, mala la moneda [...] Entonces ese país es de los que desacreditan la paz [...] de los que puede incluirse dentro de los de raza incompetente, entre los detentadores de una porción del planeta que el Supremo Hacedor destinó para toda la humanidad y no para la ocupación egoísta e impropia de agrupaciones indignas. (Consigna de Alfred Mahan, citado por Uribe Uribe)

Además del discurso de conquista o de las típicas jerarquías del colonizador, el liberalismo cuenta con un repertorio genealógico del racismo que muchas veces aparece en el lenguaje seductor de la modernización.<sup>37</sup> En ese contexto retórico, la situación geopolítica de la región y la intención de varios países europeos de construir el canal interoceánico en el istmo de Panamá llevaron al Gobierno colombiano a experimentar una nueva táctica de colonización. A comienzos del siglo XX, y amparados en los convenios del Gobierno colombiano con la Santa Sede —firmados en 1887, con el propósito de civilizar los “bárbaros que aún quedaban en nuestro

---

<sup>37</sup> A partir de Foucault se puede hacer una lectura biopolítica más precisa y diferenciada del racismo; sea colonial, imperial o directamente ligado al nazismo (*defender la sociedad*, clase del 17 de marzo de 1976).

territorio”—, se produjo una verdadera invasión misionera entre los kunas, agenciada por la orden de los carmelitas descalzos.

Los hermanos coinciden con el Gobierno en el proyecto asimilacionista de lograr “la verdadera reducción que tiene que ser en poblado y sometidos los indígenas a las leyes y reglamentos que rigen para el resto de los habitantes” (Severino 147). El caso es que los indios no solo resultaban inabordables y reacios a cualquier influencia religiosa, sino que “las cualidades físicas, intelectuales y morales de los misioneros, no son capaces de infundir admiración en esas gentes, que se juzgan superiores en todo y únicas señoras de ese paraíso que solamente ellas han heredado por voluntad del cielo” (Severino 217). El apóstol misionero, como en las primeras épocas de la Conquista, termina su endecha clamando por una segunda cruzada que venza los “prejuicios ancestrales” de estas gentes y logre conquistar cada isla, como si se tratase de una fortaleza, a fin de ver un día “al pueblo kuna arrodillado ante la cruz de Cristo” (Severino 217).

Con tal propósito, y por disposición del Gobierno colombiano, se reglamentó el establecimiento de una diócesis para el territorio de Urabá. Dada la obstinación de ciertos misioneros carmelitas de origen vasco, algunas comunidades empezaron a aceptar el evangelio, pero la reacción mayoritaria de los indígenas tanto en Panamá como en Colombia fue negar la entrada de los misioneros y su séquito de comerciantes, funcionarios y buscadores de fortuna que rondaban las obras del canal. Al mismo tiempo, los kunas se vieron obligados a tomar partido en relación con el cambio de nacionalidad a que los obligaba la reciente independencia de Panamá de Colombia (1903), y también en relación con la invasión de migrantes que trajo la construcción del canal. En ese interregno, muchos funcionarios norteamericanos parecían simpatizar con la causa kuna, a la vez que algunos poblados kunas se interesaban por aprender el inglés como segundo idioma, forjando una madeja de intereses, difícil equilibrio entre lo imperial, lo nacionalista y lo comunitario.

## La Revolución de 1925

La adaptación de la economía panameña a los intereses norteamericanos llevó al Gobierno panameño a diseñar una nueva campaña de control e intensificación de la asimilación de los indígenas a partir de 1915 (Howe 4). Se trataba de una estrategia múltiple con argumentos igualitarios de modernización: contra la indumentaria femenina de las mujeres kunas; por el control documental de personas y mercancías; campañas contra las ceremonias de pubertad; construcción de edificios públicos y alumbrado.

Los cambios más drásticos vinieron de forma ‘espontánea’ por la vía de la cultura material. Con el impulso a las obras del istmo, en Narganá y otras islas se intensificó la presencia de “cristianismo, escuelas, tiendas, casas de madera, calles, votaciones, pan, vestidos, zapatos, gramófonos, carnavales, fox-trot, policía, cepos, cárceles, cisma y disturbios” (Howe 32). La enseñanza de bailes nacionales parecía más inocente, pero era evidente que los bailes servían para propiciar matrimonios por fuera del control de los mayores, y terminaban por alterar las formas tradicionales de propiedad y las alianzas tradicionales entre las familias.

Para contener el acoso, en 1918, a raíz de la culminación de las obras del canal de Panamá, el gran jefe de Kantule<sup>38</sup> aceptó formalmente la incorporación de su comunidad a la nueva República de Panamá. Durante la misma época el sahila Simrel Kolman intentó definir las fronteras y conseguir del Gobierno títulos de propiedad, infructuosamente. Otros jefes, por su parte, mantenían a raya a la población negra y mestiza que buscaba acomodarse en su territorio terminadas las obras del canal. El reto de los líderes era “equilibrar lo interno y lo externo, mantener la tradición y aceptar los beneficios modernos, evitando la expropiación del territorio y la explotación de la gente” (Howe 93). Pero eso no impidió que siguieran los atropellos, los abusos y las nuevas formas de exacción de recursos y explotación de la mano de obra.<sup>39</sup>

A ello contribuyó el hecho de que los veinte agentes de la policía colonial en su mayoría habían sido sancionados por borrachos e inadaptados, y justamente por eso habían sido asignados a la comarca como una suerte de castigo (Howe 138). Aún así, las nuevas empresas extranjeras de manganeso, cocoteros, caucho y banano estaban en auge y era notorio el aporte de la provincia al ingreso nacional. De hecho, los cocoteros del territorio kuna seguían siendo el producto de exportación más

---

<sup>38</sup> Los grandes dirigentes kunas de comienzos de siglo xx son Cimral Colman y Nele de Kantule. Colman se dedicó desde 1900, como jefe de todos los jefes de la costa, a “defender las tierras y autonomía de los kunas”. Nele de Kantule, más conocido por su dotes de “vidente, saila y maestro de casi todas las ramas del ritual”, consolidó “la autonomía política y cultural de los kuna” (Howe 85).

<sup>39</sup> Esta es la memoria de un testigo de la época: “Nuestros padres eran dueños de extensos cocotales [...] mantenían sus hogares con el coco [...] compraban pendientes a sus hijas [...] el vestido” (Wagua 75); “La cosa empezó por los recursos que tenemos en nuestra selva, los *augas* (extranjeros) se metían en nuestros montes como en sus fincas” (71 y ss.); “los caucheros invadían nuestras tumbas, para desenterrar los tesoros” (76); “los policías obligaron a las mujeres a quitarse los adornos de las muñecas, las molas, las narigueras de oro” (77 y ss.); “también las obligaban a bailar con ellos” (79); “los policías eran prepotentes, se burlaban de nuestras costumbres, las pisoteaban, quebrando tinajones, maltrataban a nuestros mejores hombres, les quitaban el sustento, querían la mitad de lo que cada padre conseguía para sus hijos” (89).

importante del país, con catorce millones de cocos promedio al año (Howe 213). En esas circunstancias, el Gobierno nombró al ingeniero Humberto Vaglio como nuevo intendente, con el objetivo de afianzar el comercio y la educación, reducir el poder de la tradición y convertir a los sailas en figuras decorativas (Howe 168).

Aunque estaba en discusión con el Gobierno un memorial para lograr del presidente la adjudicación de un “título de propiedad colectivo” (Howe 174), desde 1919 el clima era de constante agitación. La policía prohibió las borracheras en las ceremonias de pubertad, la invasión de panameños era creciente, se crearon tiendas administradas por antillanos y mestizos, los destacamentos policiales se extendían por toda la comarca, y grandes compañías, entre ellas la United Fruit Company, crearon plantaciones de banano que amenazaban con desmembrar el territorio (Howe 211).

Ante la protesta de los indígenas, el Gobierno reforzó la presencia policial en las zonas fronterizas. Lo que parecía una medida en defensa de las comunidades por la penetración de los nuevos colonos, se convirtió en el medio más eficaz para penetrar la cultura, imponiendo nuevas costumbres y prohibiendo otras sin consulta previa con los caciques nativos.<sup>40</sup> Las antiguas decisiones del Consejo de Ancianos, de carácter comunal, fueron desplazadas por medidas de prevención de tipo policial, con la anuencia de indígenas que habían sido nombrados en cargos de gobierno y vigilancia. Poco a poco la situación se hizo insostenible. Curiosamente, los incidentes más graves sucedieron por la prohibición arbitraria de las fiestas de la comunidad. Pero el detonante fue más complejo: con varios pretextos, las mujeres kunas habían sido obligadas a abandonar sus familias, a cambiar de costumbres vestimentarias y a permanecer en los bares para bailar y acompañar a las nuevas autoridades en su tiempo de franquicia.

A juicio de los propios indígenas, este fue el factor decisivo de la rebelión. El flujo afectivo y procreativo entre los kunas siempre ha sido radicalmente endógeno, esa es la garantía de su impenetrabilidad. Por principio, la mujer no abandona su tierra bajo ninguna circunstancia. Ni siquiera su núcleo familiar. A la hora del matrimonio el hombre pasa a ser parte de la familia de su esposa. En ese aspecto no había posibilidades de negociación. La política había tocado los terrenos del sexo, y el sexo para los kunas es el fortín sagrado, la *purba* inviolable, la pequeña matriz cósmica cuya pureza garantiza el destino de cada generación. No parecía viable,

---

<sup>40</sup> Mientras la juventud apoyaba las gestiones oficiales, dice el padre: “los mayores encontraban todavía indigesto el alimento de la civilización” (Erice 140-41).

entonces, que la tradición matrilineal fuese disuelta en un modelo que combinaba la familia patrilineal con la prostitución como hábito cultural. Dos biopolíticas del contacto sexual con ‘el otro’ radicalmente opuestas entraron en conflicto.

Cuando la intendencia decidió suprimir las reuniones del Congreso, en vez de resistir abiertamente, los sailas pusieron de presente la autoridad del gran padre y la gran madre en contraste con las autoridades nacionales, y siguieron haciendo reuniones más precisas, menos concurridas. En ese escenario apareció el norteamericano Richard Marsh, que Howe describe como una especie de “empresario, aprendiz de científico que sostenía a menudo reuniones políticas con los Neles, mientras sus colegas hacían el trabajo de campo” (347). La entrada de Marsh le dio al evento un carácter más occidental de lo político, en términos de diplomacia, retórica y escritura. En efecto, Marsh “redactó una declaración para proclamar una república indígena independiente y en febrero de 1925, los indígenas se levantan” (Howe 6).<sup>41</sup>

Se supone que también redactó una larga “Declaración de Independencia y Derechos Humanos del Pueblo Tule de San Blas y el Darién”, que contenía un “resumen de la historia y sociedad kunas”, donde se cuestionaba la soberanía panameña sobre los indios, se declaraba la ruptura formal y se proclamaba la República de Tule. Para Howe, si bien es notoria la voz de los kunas en esas peticiones, también lo es la autoría de Marsh, sobre todo en aspectos ilustrados de la demanda y en detalles científicos sobre las características y origen de los kunas, por lo demás imprecisos y a veces claramente equivocados, como en su mención de un origen maya y una mística cercana a la de los aztecas. Aunque en general cumplía el propósito de presentar un “noble raza”, invadida, atropellada y humillada, que al no ser escuchada reclamaba por sí misma sus derechos y, para concretar sus demandas, pedía el protectorado estadounidense (Howe 347 y ss.). Simultáneamente, ante la calidad de las armas nativas y la escasez de municiones, Marsh visitó el almacén flotante de la Colon Import and Export Company para comprar rifles y municiones destinados a la rebelión (Howe 352).

Me detengo en estos detalles porque si bien los kunas desestiman el papel de Marsh, poniendo de presente su propia valentía y la justeza de la causa, es muy pro-

---

<sup>41</sup> Ante la impaciencia de los indígenas y temiendo el peligro de que un ataque sin impacto político los obligara a dejar su territorio, Marsh sugiere “respetar las convenciones diplomáticas y militares” y evitar cualquier ataque contra los blancos, al tiempo que los alienta a la confrontación y dirige una carta al comandante general de la zona del canal, quien a su vez lo remitió al ministro John Glover South (Howe 347).

bable que el apoyo casi inmediato del Gobierno estadounidense estuviera mediado por la presencia de Marsh, lo cual evitó que el ejército panameño hubiera decidido una confrontación directa con los kunas.<sup>42</sup> En mi opinión, el sentido y la fuerza política de la revuelta estaban muy claros para los kunas desde un comienzo, pero eso no hubiera garantizado el curso exitoso de la rebelión. El padre Severino ofrece la siguiente versión del entramado político que dio sentido a la revuelta: “El propósito del levantamiento fue emancipar la vasta región de San Blas y el Darién de la soberanía panameña y constituir una nación independiente que denominaron República de Tule” (Severino 220-21).

Esa era la estrategia. La táctica giraba alrededor de dos consignas fundamentales: liquidar a todos los elementos extraños residentes en los pueblos de Tupile, Ailigandi y Ustupo, especialmente policías, y atacar simultáneamente todos los pueblos, el día de carnaval, previsto para el 20 de febrero de 1925.<sup>43</sup> A propósito, se daría mayor esplendor y alegría al carnaval de ese año. Visto así, el hecho histórico aparece ante nosotros como una especie de puesta en escena colectiva de la liberación. Esta es la versión actual de los hechos, catalizada por la tradición y en trance de incorporarse ya a la historia mítica de los kunas:

Nele Kantule armó a la gente, pero antes de eso fueron escogidos los que iban a hacer la guerra. El uniforme fue pantalón rojo, camisa roja, un pañuelo rojo y escopetas un poquito rojo, todo era en rojo [...] Cuenta la historia que en la Revolución del 25 se acertaban las cabezas y al día siguiente con un palo atravesado en la cabeza recorrían todas las calles gritando: ¡muerte a todos! Inclusive mataron a todos los niños que eran mestizos: las mamás eran kunas, los papás habían sido policías. Muerte a todos los mestizos. Eso fue violento. (Green Stócel)

Es de resaltar cómo, al empalmar la tradición mítica con los relatos de la Revolución del 25, emerge de nuevo en toda su originalidad el concepto de Madre Tierra. Potenciado por la defensa del territorio kuna durante estos cinco siglos, el concepto aglutina el derecho comunitario y sirve de plano de consistencia a cada

---

<sup>42</sup> Hay una versión autónoma de la revuelta y de los preparativos que reconoce el papel de Marsh como un asesor convencido de la causa kuna (Wagua 94 y ss.).

<sup>43</sup> Actualmente los kunas celebran su libertad recreando esta puesta en escena como una suerte de relato teatral de la Revolución del 25.

generación para diseñar su propia noción de justicia. Lo que no es claro es que desde esa instancia trascendental, ‘la venganza revolucionaria’ de los kunas, aplicada incluso a sus propios padres o a sus propios hijos, se pueda legitimar jurídicamente por la erección de un tribunal que los trasciende como principio vital y que ellos consideran originario respecto del derecho republicano.

Además del rechazo que produce este gesto de limpieza racial como expresión tanatopolítica, la discusión remite a las innumerables cuestiones que suscitó en el siglo XX la diversidad cultural respecto de la universalidad de los Derechos Humanos. A mi juicio, lo que aquí hemos reconocido como Madre Tierra significa que, en el fondo, la fijeza de la inscripción territorial y su radical endogamia racial mantienen activas las máquinas de guerra kunas, en tanto que otorgan el plano de inmanencia desde donde se despliega la fuerza de su pensamiento y donde adquiere sentido su singular modo de existencia.



Figuras 5 y 6. Fragmentos del relato pintado de la revolución de 1925, Museo kuna de Cartí. Fotografías tomadas por el autor

Veamos ahora la historia ‘ordinaria’. Como es de rigor en estos casos, los amotinados promulgaron el manifiesto escrito junto con Marsh, dirigido a los presidentes de Panamá y los Estados Unidos y a todos los gobiernos del mundo. En el artículo 4º se ponía la nueva República de Tule bajo el protectorado de los Estados Unidos. Lo firmaron Sahila Tumale, cacique supremo de Tule; Colman, cacique de Aligandi; Nele, cacique de Porto Gandi; ocho caciques más de distintas tribus y 45 representantes de pueblos concurrentes al gran Congreso Tule donde se aprobaron estas determinaciones (Severino 220-21).

Durante los primeros veinte días de la revolución algunos países, entre ellos Alemania y los Estados Unidos, reconocieron la legitimidad de la nueva República de Tule. Ante la inminencia de una masacre por parte del Gobierno panameño, las autoridades norteamericanas se interpusieron para lograr una negociación. El 4 de marzo de 1925 se firmó el acta de sumisión. De esta manera desaparecía el único Estado indígena independiente de la historia de América Latina. Los dirigentes de la sublevación tuvieron que aceptar la soberanía de Panamá sobre su territorio. A cambio, el Gobierno respetaba su derecho a aceptar o no el establecimiento de escuelas públicas, y la conservación de sus trajes y costumbres, “acordándoles *en cuanto a esto* los mismos derechos y privilegios que a cualquiera otros ciudadanos de la República” (Wassen, *Original documents* 62-63).<sup>44</sup> Por su parte, los indígenas se comprometían a “respetar a los kunas que querían escuelas y costumbres distintas” (Howe 385).

Aunque el documento no decía nada sobre las tierras, Colman aceptó el acuerdo y estrechó la manos de los funcionarios panameños, con lo cual quedó sellado el nuevo acuerdo de paz, del cual se derivaron otros acuerdos: en 1930 un grupo de sahilas logró del presidente Arosemena el cumplimiento de un pliego de peticiones para gozar de becas de estudio, reorganizar la administración, garantizar el comercio libre y el respeto para sus tierras (Howe 395); por acuerdo y a través de un sindicato los kunas entraron a trabajar como cocineros en las bases militares de los Estados Unidos; en 1938 San Blas fue organizada como comarca y se estableció un gobierno conjunto que contó desde entonces con el Congreso General Kuna y una jerarquía de tres jefes supremos o caciques (Howe 397). Este sistema fue aprobado como ley en 1953.

Como corresponde a nuestra amnesia política, no es evidente que este proceso haya tenido consecuencias en la producción del discurso jurídico que los países latinoamericanos han venido implementado para resolver la incongruencia que genera la diversidad cultural en relación con el ideal nacionalista sobre el que se sustenta el proyecto de los Estados poshispánicos.

---

<sup>44</sup> En 1930 se publicó un decreto sobre reservas indígenas, aprobado por la Asamblea Nacional de Panamá, firmado por el presidente de la República don Florencio Arosemena. A partir de entonces no se habló más de diferencias culturales ni de tradiciones míticas, sino de derechos y deberes de los nuevos ciudadanos de la República. El diálogo desde entonces ha estado mediado por las federaciones obreras (Panamá) y las organizaciones indígenas (Colombia) en el contexto político que estas democracias han ido ofreciendo a las minorías raciales.

## Epílogo

Si bien en Panamá los kunas han encontrado una fórmula de convivencia con el gobierno central, en Colombia la historia de la *pacificación* del pueblo kuna parece no tener fin.<sup>45</sup> En ese contexto, la sola presencia de los kunas como pueblo, después de tantos intentos de conquista y asimilación, pulveriza la lógica que sirve de soporte conceptual a las teorías modernas del interés general de la humanidad, según las cuales se considera como justa cualquier expropiación que transforme a las ‘razas incompetentes’ —de naciones salvajes o países subdesarrollados— y las ponga a disposición del capitalismo planetario, no sabemos si en premio o en castigo por ocupar territorios que el axioma del beneficio considera insuficientemente inventariados y/o ineficazmente explotados.

Hoy como ayer, la paz o la guerra se establecen, no dentro de una búsqueda argumentada del consenso entre los pueblos sino, como diría Uribe Uribe, bajo los parámetros del interés superior de la civilización “que sustenta la política positiva, realista, naturalista, hegeliana y darwinista de los anglosajones”. La cuestión es que si, en esa lógica predatoria “no hay más posesión que la posesión continuamente justificada” (Uribe Uribe, citado por Guhl 161), en la lógica kuna no hay más derecho que la resistencia continuamente justificada.

El racismo y sus efectos sobre la vida y/o el destino del otro no se pueden considerar simplemente desde un plano abstracto que le otorgue a las tanatopolíticas de Estado un valor contrario a la normatividad del Estado de derecho que las rige (Esposito, *Bios* 175 y ss.). A la luz del archivo histórico y de la lógica de las fuerzas en juego, la persistencia de la lucha kuna a través de los siglos es un argumento a

---

<sup>45</sup> En efecto, desde los años ochenta el Gobierno considera la zona de Urabá como una suerte de *no man's land* donde los militares, los paramilitares y los grupos guerrilleros se disputan el control político y territorial sometiendo la población civil y, en particular, a los grupos indígenas y afrodescendientes. Un factor determinante de ese proceso es la expansión del narcocapital que llegó atraído por la riqueza de la tierra y por las ventajas que ofrece el éxodo provocado por el caos social instaurado por la guerra. Esa circunstancia afecta directamente el territorio ancestral de los kunas y de las minorías étnicas de todo el país. El acoso económico y militar, al igual que en la época colonial, ha ido desplazando a los kunas y los ha obligado a vivir cada vez más ‘reducidos’ en sus poblados. Entre otros, cito un comunicado de 2006 en el que el Movimiento Indígena de Panamá denuncia la tortura y el asesinato de cuatro de sus dirigentes por cuenta de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Los sahilas son presentados como “conocedores de la historia oral, sabios de la medicina y depositarios de la herencia cultural” de la comunidad de Paya y Púculo (ver Movimiento Indígena de Panamá, [www.agp.org](http://www.agp.org)).

favor de la premisa genealógica de Foucault según la cual la política —colonial— es la continuación de la guerra por otros medios, y no al contrario.<sup>46</sup>

Probablemente, la violencia ejercida por los kunas contra los representantes del Gobierno panameño, y contra sus propios hijos, no tenga una justificación dentro de los cánones de la filosofía política o del derecho internacional. Pero esa objeción retrospectiva merece varias consideraciones. La primera es que la condescendencia ‘objetiva’ de los historiadores con las masacres de la historia colonial no parece extensible a las ‘causas de la justa guerra’ que esgrimen los pueblos indígenas. De otra parte, dado que no se trata de una guerra entre Estados, sino entre comunidades primitivas y Estados civilizados, pareciera que el Estado no puede ser considerado en ningún caso como enemigo. Por último, de esa asimetría se supone que si las revueltas anticoloniales tienen propósitos de autonomía política y administrativa, estos deberían expresarse en relatos macro: estatales, no micro: comunitarios.

A mi juicio, ni el paternalismo metropolitano ni la asepsia normativa parecen buenos instrumentos para interpretar la revuelta kuna en términos históricos. Es cierto que la muerte de niños resulta inaceptable a nuestros ojos, pero en la lógica política es plausible interpretar ese acto de limpieza étnica, cuidadosamente planeado dentro de la estrategia general, como una negación radical al mestizaje integracionista y a los compromisos comunitarios (desde el punto de vista internacional) que eso supone. Lo extraño es que esa negativa funcionó como aval de entrada en el concierto de las naciones, tal como efectivamente sucedió con la proclamación efímera de la República de Tule. Sin tratar de resolver la paradoja, me limito a constatar cómo el rechazo que ‘nos’ provoca el asesinato racial de los niños mestizos es tan contundente como la simpatía histórica por la revuelta de 1925, a partir de la cual la nación kuna pudo ser reconocida en el tribunal del mundo como una nación sin Estado, libre como pueblo y parcialmente autónoma en términos administrativos para decidir su propio destino.

---

<sup>46</sup> Pensando en los más diversos tipos de sociedad, tienen razón Deleuze y Guattari cuando sentencian que “el deseo va hasta ese extremo; unas veces desear su propio aniquilamiento, otras desear lo que tiene el poder de aniquilar, deseo de dinero, deseo de ejército, de policía y de Estado, deseo-fascista: incluso el fascismo es deseo —incluso cuando cae en el vacío de la desestratificación brutal, o viene la proliferación del estrato canceroso— sigue siendo deseo” (*Mil mesetas* 169).



## VI

### Hibridaciones espirituales

Hasta ahora hemos visto cómo la utopía, sea mítica o civilizatoria, entra en el campo de la historia, a riesgo de desfigurarse o de desvanecerse en el entramado de fuerzas y de intereses que pone en juego el proceso de colonización. En lo que sigue quisiera mirar un entramado más sutil, en el cual la evangelización sirve de referente a un proceso complejo de intercambio entre la comunidad kuna y sus ‘convertidores’, resaltando la producción simbólica de pensamiento que se deriva de allí. Los resultados de ese proceso hacen imposible conformar una imagen del pensamiento religioso kuna que se pudiera postular como auténticamente cristiana o como auténticamente originaria.

Desde luego, se puede hablar de mimesis respecto del discurso modélico de los evangelizadores en distintos ámbitos: chamánico, moral, teogónico, arquitectónico. Pero como afirma Bhabha sobre lo político, “lo que emerge entre la mimesis y mimetismo es una escritura” (114), esto es, modos de representación que se expresan en relatos, pictografías, huellas míticas, arquetipos, los cuales terminan por marginar, distorsionar, reinterpretar el modelo hasta hacerlo irreconocible para sus portadores originales. En esa perspectiva, lo sucedido en el interior de la religiosidad kuna no se reduce a un extraño proceso de simbolización, ni se explica como un caso flagrante de penetración cultural, sino como un ejercicio deliberado de repetición mimética de las figuras, las imágenes, las plegarias, los relatos y los principios del otro. Ahora bien, esa repetición es también una forma de diferenciación deseante que responde “parcialmente” a la mirada de la autoridad religiosa y que termina por producir formas “inapropiadas” de hibridismo espiritual. Por eso, las escrituras que resultan de allí dicen “casi lo mismo” (Bhabha 115) que el texto o la creencia cristiana, pero lo que hacen es elaborar la interdicción de que son

objeto sus propias creencias, a fin de reterritorializar en el mito y la moral arcaica las ‘enseñanzas’ recibidas.

En lo que sigue quisiera dar cuenta de esa hibridación en tres aspectos: i) en relación con la forma como el chamanismo se deshizo paulatinamente de la fuerza animal, en un intento, reforzado por la tradición cristiana, por definir lo moralmente bueno como un comportamiento estrictamente humano desligado radicalmente de lo animal; ii) en torno a lo que podríamos llamar *el misterio kuna del Espíritu Santo* se abre un espacio fronterizo donde se mezclan principios teológicos del evangelizador con concepciones cósmicas originarias; y iii) a través del análisis de dibujos de kalus que simbolizan estancias del *cielo kuna*, pero que también pueden ser leídos como apropiaciones simplificadas de la arquitectura moderna occidental.

Estos tres aspectos pueden ser vistos en el tiempo, no tanto en cuanto determinados históricamente, sino en la medida en que dan cuenta de distintas duraciones en los procesos de hibridación y en los alcances temporales de la mentalidad de los kunas que se proyecta en los diferentes planos de su conciencia mítica, utópica o propiamente histórica. En ese sentido, el tópico del trazo animal en la definición del chamanismo kuna se remonta a una instancia originaria pero reconoce las huellas de la evangelización en una dimensión moral, casi imperceptible para el etnógrafo.

El asunto del Espíritu Santo atiende a las discusiones que desde comienzo del siglo XX inquietaron a los sabios kunas, en un esfuerzo por proteger su teogonía incorporando principios teológicos del cristianismo. Finalmente, la pregunta por el cielo kuna es una forma entre otras de mostrar cómo el pensamiento histórico kuna contemporiza su imaginario mítico, esto es, cómo opera una suerte de des-trascendentalización sobre la idea misma de cielo, entendido como una expresión privilegiada de utopía en Occidente, para darle un plano de inmanencia ligado al poder político, al consumo y a la comunicación propios del mundo contemporáneo.

## Chamanismo y moral

La cultura occidental está cifrada por una ambivalencia constitutiva según la cual, por una parte, habría un fondo moral, un logos inteligible que separa definitivamente lo humano de lo animal, pero a su vez no puede más que reconocer a la humanidad como una especie animal entre las otras. Aunque la filosofía considere ese fondo moral —sea espiritual, intencional o discursivo— como algo irreductible a las ciencias biológicas, basta evocar algunos puntos sensibles —Hegel, Husserl, Heidegger— de la concepción europea del hombre como animal racional, reconocer “esas invariantes profundas, esas repeticiones incesantes que oponen, de mil

maneras, la naturaleza al espíritu” (Derrida, *Fuerza de ley* 78). La experiencia de esa disyuntiva no solo subyace a la historia del saber, la religión y el arte occidental, sino que, como lo hemos visto a raíz de la conquista de América, se repite trágicamente a lo largo de la historia.

El saber amerindio deconstruye las oposiciones típicas de la narrativa evolucionista y, en vez de insistir en la ruptura naturaleza/cultura como fundadora de lo humano, se ocupa en narrar de mil maneras la forma como los animales perdieron sus atributos espirituales. Si aceptamos la espiritualización originaria de seres vivos no humanos, si colocamos el espíritu allí donde no había logos, la frontera entre lo espiritual, lo humano y lo animal tiende a disolverse. Si se concibe un mundo sin fronteras precisas entre esas tres dimensiones tendríamos que aceptar un mundo animal y un mundo espiritual intraespecíficos, para lo cual el mito concibe el mundo propio del animal como un universo espiritualizado y humanizado desde su origen. En efecto, de esa singular genealogía humana de los animales surgen las tipologías de comportamiento que definen el chamanismo kuna.

Aunque para los kunas ‘civilizar’ se traduzca como ‘desanimalizar’, comparten con otras tradiciones míticas amerindias la idea de una “condición original común a los hombres y a los animales (que) no es la animalidad sino la humanidad” (Viveiros, “Perspectivismo y multinaturalismo” 434). Pero el problema no pasa aquí por esa disyuntiva, aún irresoluble, entre biologismo y culturalismo —de donde podríamos reconstruir retrospectivamente todos los dualismos que ‘nos’ caracterizan—, sino por los grados, los avatares y las formas de subjetivación que surgen de la mezcla de humanidad y animalidad que está en el origen de los animales y que le permite a Viveiros de Castro hablar de una suerte de sociomorfismo universal.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> El argumento de Viveiros es que “La diferencia entre los cuerpos, en cualquier caso, solo puede ser tomada desde un punto de vista *exterior* por el otro, ya que, para sí, cada tipo de ser tiene la misma forma (la forma genérica de lo humano): los cuerpos son los modos por los cuales la alteridad es percibida como tal” (447). Con una aclaración: Viveiros está inspirado en la lectura que Deleuze hace de Spinoza, por lo cual el perspectivismo no es una pura intersección de sujetos heterogéneos, sino la mezcla de clases de seres que se diferencian como cuerpos con un determinado *poder de afectión*. Para Spinoza, los afectos son “las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de acción de este mismo cuerpo es aumentada o disminuida, ayudada o reducida” (citado por Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica* 63). Siguiendo a Spinoza, Deleuze se propone clasificar los seres por “las afecciones de que son capaces, las excitaciones a las que reaccionan, las que les son indiferentes”. En relación con el vector canibal de la ecosofía de la selva, resulta pertinente la clasificación de los seres por su potencia: “se distinguirá qué seres convienen con otros y con cuáles no, quiénes pueden servir de alimento a quiénes, cuáles forman sociedades...” (63).

La tradición mítica kuna se ha encargado de actualizar la memoria de la oposición naturaleza/cultura con una riqueza tal que aún hoy resulta plausible establecer la oposición humano/animal en la genealogía del poder chamánico desde sus más antiguas prácticas caníbales.<sup>48</sup> Empecemos con un extraño relato genealógico ubicado en la época en que era común el intercambio entre los diversos mundos del cosmos kuna:

Una noche descendió un platillo de oro desde los cielos y aterrizó al lado de la casa de Tad Ibe [...] después de escuchar sus hazañas, los visitantes comenzaron a cantar: “Quiero comer los testículos de Tad Ibe [...] Quiero verlo tendido muerto sobre la arena”. Luego se fueron. Después de varios ataques de los espíritus Tad Ibe finge estar muerto. Los visitantes extraterrestres vuelven para comprobarlo [...] Entonces Oloninigdegiña dijo: “Voy a ver si su cuerpo se ha podrido y se lo puede comer”. El cuerpo aún estaba fresco, pero los espíritus deciden halar los testículos del héroe para comerlos. Entonces, Tad Ibe se levanta y logra prender a uno de los banqueteros. De la pata que atrapó Tad Ibe, hizo varios insectos. Luego, con la fuerza del pensamiento, los convirtió en gallinazos y los condenó a vivir de la carroña de los muertos. (Chapin 77-79)

El relato se remonta a una época primordial en la cual no existía interdicto alguno sobre el acto caníbal, o quizás para los hombres pero no para los espíritus. Se trata de espíritus caníbales, no humanos, que desean la fuerza seminal de los hombres, en particular de un hombre primordial como Tad Ibe, puesto directamente por el padre Pab Tummat en el mundo terrestre. En virtud de la astucia del héroe para evitar el robo de su semen, y por tanto de su descendencia, los espíritus extranjeros se animalizan y así aparecen los gallinazos. En la búsqueda de la bolsa seminal que contiene el líquido precioso habría que remontarse directamente a Dios. Se dice que de la copulación del dios kuna con las grandes madres nacen los seres humanos, pero también los neles, los monstruos desconocidos, la gran lagu-

---

<sup>48</sup> En sentido estricto, no existe un texto contemporáneo a la producción del mito o de la leyenda que nos ponga en contacto directo con esa memoria arcaica. Por ello hemos decidido seguir las historias recogidas por Mac Chapin, un asesor del Cuerpo de Paz de los Estados Unidos de América, en la comunidad de San Blas, cerca al límite de la frontera colombo-panameña, entre 1969 y 1970. Aunque las historias están fuertemente impregnadas de principios teológicos y morales inspirados por el Evangelio cristiano, lo cual reitera la ambigüedad del archivo desde su aparición, la labor de Chapin ha sido respetar esa característica sin menoscabar el rigor lingüístico y la complejidad cultural de cada relato.

na, todo el conjunto de lo visible y lo invisible. No hay un plan previo del Creador sobre su creación.

Todo depende, cada vez, de la calidad de la mezcla y de la intención del Creador. En la historia mítica, finalmente los enemigos no solo logran la muerte de Tad Ibe, sino que incorporan el poder genético que está cifrado en el semen sagrado del nele. Aunque en este caso el intento de infiltrar el mundo de los hombres con una descendencia animal fracasa, la historia kuna está llena de hombres-animales que cargan el rol antagónico como un estigma irremediable. El conjunto del *corpus* mítico kuna está atravesado por esa confrontación ancestral entre los neles civilizadores y los hombres animales, a partir de la cual se marca una binaridad moral que aún persiste entre los kunas y constituye el fondo de fuerzas del interdicto civilizatorio que atraviesa su historia mítica. Al igual que en el relato, desde sus comienzos el destino de los kunas estará cruzado por las dos series: mientras el semen del héroe civilizador puede ser utilizado perversamente para propagar a los hombres animales, de otra parte, el excedente espiritual de esa animalidad da origen a los grandes neles de la antigüedad.

Esa ambigüedad marca el origen de los ocho hermanos fundadores de la civilización kuna. El mito dice que, después del incesto entre Olotwaligipileler y Magiryai, el primero huye y la hermana es obligada a errar por la selva donde es corrompida por los hombres animales. Pensando en protegerse, Magiryai “pasó un tiempo en la casa de Mu, una vieja mujer-sapa”, escondida entre las tinajas, hasta que la encontraron los nietos de Mu, “un conjunto feroz de hombres-iguana, hombres-sahíno, hombres-tapir, hombres-pezu” y la devoraron. Utilizando una tinaja de oro la vieja Mu puso los intestinos de la joven al fuego. De repente salió de la olla un gallo que cantó: “Ibelele”. Así fueron saliendo los demás pájaros-guerreros, los ocho hermanos neles, llenos de poder y sabiduría profética (Chapin 32-42).

Como en el relato anterior, el asesinato tiene un efecto multiplicador. Pero sobresale un nuevo elemento: el acto caníbal se inscribe en una práctica mágica y culinaria específica que no busca la ingestión de la carne sino la transformación genética de los intestinos por el poder mágico del fuego. Dado que el sexo de Magiryai ha sido corrompido, su fuerza generatriz se desplaza a las partes que vinculan el cuerpo con el don alimentario de la tierra. Justo por tener su origen en el excipiente caníbal que dejan los hombres-animales, los nuevos héroes logran su venganza al trazar una nueva frontera entre civilización y naturaleza que condena moralmente todo trazo de animalidad.

Uno de los primeros antagonismos entre hombres civilizadores y animales humanizados está encarnado por las figuras de Tad Ibe y Piler, respectivamente. La lucha supone una mezcla de recursos que van del *agón* socrático a la destreza mágica, pasando por las grandes confrontaciones de fuerza entre guerreros.<sup>49</sup> Entre los kunas, el desafío de los guerreros por el poder se protocoliza con un duelo de saber. La batalla es una iniciación en el conocimiento y una continua creación. En esa épica generatriz resulta memorable la batalla de Tad Ibe contra los malos espíritus que hacían inaccesible a los hombres el árbol de la sal.<sup>50</sup> Después de la caída, la batalla continúa, a fin de conjurar los flujos caóticos e informes que escapan a la inscripción en la máquina abstracta del *socius*.<sup>51</sup>

En ese proceso, la guerra deviene un medio de multiplicación, un pretexto para la creación. No se trata de un caos original, primigenio, donde interviene de una vez por todas el Dios creador, sino de una continua intervención del hombre, que acumula la energía suficiente para convertir el *potens* sagrado de los ‘malos espíritus’ en plasma genético estrictamente animal. La guerra desata la energía chamánica, la cual, en su nivel más depurado, continúa la labor divina a través de esa inusitada capacidad de generación que impregna todos los rincones del universo. En ese sentido, la involución de los hombres animales en animales es también el relevo del logos agonístico por el logos *spermatikós*.

La historia mítica de los kunas parece obsesionada por desespiritualizar el animal como prototipo extrahumano de lo otro; no solo como una preocupación

---

<sup>49</sup> El duelo permite toda clase de tretas, traiciones, astucias y sortilegios. En este caso, Tad Ibe provoca la vanidad de Piler pidiéndole demostraciones de fuerza. Piler accede, pero a medida que hace temblar la tierra va perdiendo piso, hasta que cae en el cuarto nivel, donde Tad Ibe ha dispuesto dos muchachas-venado para entretenerlo. Resignado al placer, Piler es destinado para siempre a vivir allí como jefe de los minerales de la tierra, una especie de titán atado a lo informe de los flujos metálicos y condenado a la incontinencia del deseo sexual. Pero mantiene su carácter guerrero: cuando Piler copula, la tierra se estremece, así que aún hoy su placer es el responsable de los terremotos (Chapin 46-50).

<sup>50</sup> Se trata de una especie de árbol de la abundancia, común a varias culturas selváticas de Colombia, en cuyas ramas crecen extensos valles, sembrados de plátano, otoo, yuca, zarayo, aguacate y caña.

<sup>51</sup> Esta es quizás una de las más fantásticas historias de creación en el ámbito indoamericano: “Dieron hachazos al tronco y las astillas cayeron en los remolinos, algunas volaron hasta los ríos y se convirtieron en langostas, camarones, cangrejos, cambombias, lapas, bulgaos, caracoles de mar y pedazos de coral seco [...] Los trozos grandes del paluwala —árbol de la sal— se descompusieron y se convirtieron en los mares, cubiertos de espuma y brillando como luciérnagas. Los valles de la tierra se llenaron de agua, formando las bahías y ensenadas. Entonces Tad Ibe tomó pedazos de tela de distintos colores y los quemó. De las cenizas se formaron piedras y arena multicolores. De esta manera fueron creados los mares” (Chapin 64-70).

moral, infiltrada en la tradición mítica por la lectura que muchos neles han hecho de la Biblia, sino como una suerte de angustia ontológica que los obliga a diferenciar el cuerpo humano del cuerpo de los hombres-animales, así como del cuerpo propiamente animal y de ese cuerpo singular que se le adjudica a los espíritus. De ahí la diferencia de la tradición kuna con otras culturas amerindias. Aunque en la mayoría de las culturas amerindias el devenir-animal es constitutivo del saber chamánico, no hay una preocupación especial por separar lo animal de lo humano, o lo humano de lo espiritual.

Así, lo que en principio pareciera simplemente una estigmatización del acto caníbal, con el tiempo se convierte en una prescripción moral de todo devenir-animal en la carrera del guerrero, del sabio o del chamán. Allí se siente la influencia evangelizadora: los enunciados prescriptivos equilibran los enunciados narrativos que cuentan de las tentaciones a *gozar* del estado animal. La moraleja es similar: si en lugar de un devenir reversible la animalidad se vuelve permanente, el chamán se pervierte y termina preso de la incontinencia sexual. El núcleo dramático de muchos de los relatos civilizatorios se desata cuando los malos neles colman la paciencia del héroe por el abuso sexual que hacen de las mujeres de la comunidad. Una suerte de protestantismo moral es el detonador de la mayoría de los conflictos.

En el fondo, el asunto es evitar la multiplicación de hombres-animales sobre la tierra, ya que corrompen la raza, alteran la tradición sagrada de los neles y desvían los designios civilizatorios del Creador. Sin embargo, a pesar del interdicto legendario, los hombres son seducidos continuamente por las costumbres de los hombres-animales.<sup>52</sup> Cada vez que los kunas ‘caen en el pecado’ se dice que Dios castiga a la nación. Esa es la explicación a los cuatro diluvios y otras tantas sequías que conforman su historia mítica. La partida de Ibeorgum al espacio celeste marca el fin de esta serie de catástrofes ocasionadas por los hombres-animales. A partir de allí,

Un año después de la muerte de Ibeorgum, los grandes Neles comenzaron a bajar del cielo. Estos Neles son los padres de nuestra raza actual, los Olotulegan. Cuando ellos llegaron solo vivían los hombres animales, que eran muy distin-

---

<sup>52</sup> La restricción endogámica y el rigor racial tienen en su genealogía originaria un mito incestuoso que, a su vez, parece corregirse moralmente en la medida en que de esa relación incestuosa surge la secuencia de guerreros que detentan, desde la antigüedad, la sabiduría y el poder chamánico entre los kunas. El mito está desarrollado en la historia de “Olotwaligipileler y Magiryai; la llegada de Tad Ibe y sus Hermanos”, narrada por Luis Stócel en 1969 (Chapin 32-42).

ros de nosotros. No vivían en casas y comían piojos. Los hombres llamaban a las mujeres aun cuando hubiera mucha gente alrededor, no tenían vergüenza. Cuando los Neles se hicieron adultos se casaron con las mujeres de la gente animal [...] y de esta manera, después de varias generaciones, la mayoría de los hombres-animales se extinguieron. (Chapin 124-25)

En compensación, los hombres animalizados tienen la opción de convertirse definitivamente en animales. Ese es el castigo preferido por los héroes después de cada batalla chamánica, de esa manera continúan su labor creadora. De hecho, muchas especies animales surgen por primera vez en el mundo a raíz de la involución definitiva de hombres-animales en animales. La historia de Piler, el fundador de la tradición chamánica del guerrero luminoso entre los kunas, patentiza esta constante disyunción trágica entre lo celeste y lo animal. Desde su juventud, Piler encarna el destino moral y la sabiduría mágica que le han sido dados directamente por Dios. En el paraíso kuna, con casas de oro y árboles inmensos, los hijos de Piler se dedican a aprender el poder del viento y a multiplicar su descendencia. Pero por su falta de impecabilidad los hijos de sus hijos sufren una suerte de individuación animal que desde allí queda marcada por los signos del mal. En esa caída se produce la diseminación fatal, pero también la creación humana del mundo animal:

En poco tiempo los hijos de Piler comenzaron a tener hijos. Los hijos de Kaana eran todos los hombres-animales de garras que trepaban palos: oso, jaguar, Perezoso, mono, tití, ardilla y otros [...] Los hijos de Inoe eran todos los hombres-animales de barrigas grandes: tapir, manatí, sirena, zaino, venado, tortuga, todos los peces y otros [...] Los hijos de Topeca eran todos los hombres-animales venenosos: culebra, alacrán, arriera, candelilla, avispa, erizo de mar, raya, cienpiés y otros [...] Los hijos de Kuchuka eran todos los hombres-enfermedades: enfermedad que se come los huesos, reumatismo, tuberculosis. (Chapin 25-29)

Aunque la crítica moral no explica el acontecimiento, esta multiplicación incontrolada de seres animales aparece ligada indefectiblemente a la corrupción sexual, la arrogancia, la enfermedad, las borracheras y los duelos inútiles en que se sume cada nueva generación de hombres-animales. Lo interesante es cómo cada patriarca descubre la línea humana de su poder genésico, tan polimorfo como las especies animales que descienden en línea directa de él. La táctica para humanizar la descendencia es formalizar ciertos matrimonios a fin de controlar los flujos sexuales, reordenando la

filiación de enemigos que a la larga van a declinar su animalidad en virtud de la alianza matrimonial. Al ampliar el margen exogámico de las alianzas, la relación histórica con otros pueblos queda marcada por la línea divisoria entre salvajes y civilizados.

En ese juego de estigmatizaciones, los kunas se sienten más afines a los conquistadores blancos que a sus vecinos chocóes (emberas), a los que acusan de canibalismo. Esto es lo que los kunas piensan de sus antiguos enemigos: “Cuando llegaron los españoles, ellos vieron a las razas salvajes de hombres animales que todavía poblaban a lo largo de la Costa Atlántica, y creyeron que todos los habitantes del Nuevo Mundo tenían el mismo carácter. Por eso nosotros tenemos la reputación de salvajes. En verdad no somos de estas razas. Ellos no saben enterrar a sus muertos, *se comen los cuerpos*. Los hombres-animales no tienen corazón ni tripas. Comen su carne cruda y duermen en el suelo, como los chocóes” (Chapin 122-27).<sup>53</sup> Pero en lugar de la fuerza explicativa de las relaciones interétnicas, en este caso quisiera insistir en el interdicto civilizatorio de lo animal que va transformando internamente la tradición chamánica y termina por coincidir con el binarismo moral introducido por la evangelización en un mismo modo de subjetivación.

A la estratificación cósmica del saber chamánico corresponde un plano mental y una experimentación minuciosa de las intensidades que surgen en el aprendizaje con los elementos, las plantas o los animales. Al marcar negativamente todo devenir-animal, los chamanes han terminado por privilegiar en su devenir-otro los metales, las plantas y en particular el pensamiento. Lo que no impide que entre los posibles caminos chamánicos de los kunas haya alguno que reconduzca al canibalismo. Sherzer ha señalado cómo en los procedimientos mágicos y curativos “los animales tienen una organización social humana, realizan actividades humanas y hablan entre ellos, en una variedad ritual de la lengua kuna” (“Una diversidad de voces” 110).

En la enfermedad reside un saber que podríamos nombrar como brujería, en el cual se han especializado algunos guerreros considerados como malos dentro de la tradición. De hecho, comportamientos antisociales como la infidelidad, el

---

<sup>53</sup> Pero, a su vez, los emberás tienen su propia versión del origen de los kunas, a los que acusan de animalidad por su tendencia al incesto, lo que para algunos se podría confirmar por el alto porcentaje de albinos en la comunidad. Lo cierto es que los kunas y los emberás han sido enemigos históricos por la rivalidad del río Atrato, antes y después de la Conquista. Aclarar esa relación nos obligaría a analizar las perspectivas cruzadas de las dos tradiciones orales, para ver cómo se distribuye sobre la superficie territorial el estigma del hombre-animal como efecto de las guerras interétnicas. Una exposición más detallada de la confrontación histórica entre kunas y emberás se encuentra en Vargas (“Los Emberas y los Kunas en frontera con el Imperio español”).

robo, la mentira o el asesinato se explican como una herencia de esos antepasados. Los personajes que atraen y permiten la circulación de ese flujo descodificado de deseo son los brujos. Más poderosos que los curanderos y menos que los neles, su trabajo es provocar enfermedades, maleficios, epidemias y otros males, protegidos por la alianza con los demonios que habitan en los diversos *kalus*. El brujo debe viajar hasta allí, congraciarse con el rey del *kalu* respectivo y en especial con el rey del *kalu* Pipkún, “donde se realiza una horripilante ceremonia caracterizada por orgías y *canibalismo entre los espíritus*” (Herrera y Cardale. Énfasis añadido).

Se dice que estos brujos llevan un lucrativo negocio y se han ganado el respeto y el temor de los demás. El comercio con la mentira, la perversión sexual y la maldad los han convertido en individuos antisociales, y más que eso, en verdaderos promotores de una contracultura que se remite a las viejas hazañas de los malos neles, patrocinadas por los *poni* (espíritus de la enfermedad) y toda clase de seres demoníacos. Es cierto que son una minoría y que incluso es difícil encontrar alguno vivo en comunidades actuales, pero esa huella de lo demoníaco permite trazar una línea de subjetivación que conecta el deseo caníbal, los hombres-animales y los devoradores de almas. Aunque en principio no hay una alusión directa al canibalismo humano derivado de la teofagia espiritual, el efecto moral de estas historias sirve para separar nítidamente la fuerza creativa del chamán de la seducción orgiástica de la maldad, la cual a su vez ha sido resemantizada en una perspectiva cristiana.<sup>54</sup>

Cuando la energía chamánica se cristaliza en un determinado flujo de deseo animal, el pensamiento se enrarece, el cuerpo queda enganchado a ciertos hábitos y placeres y los flujos no circulan, sino que tienden a organizarse alrededor del chamán envanecido. En esos casos, la máquina deseante kuna promueve la aparición de nuevas bandas guerreras que ejercen una fuerte vigilancia sobre los viejos, a fin de sustituirlos por la fuerza cuando el poder se corrompe irreversiblemente.<sup>55</sup> Los

---

<sup>54</sup> Howe presenta otra tipología, más funcional: “los kunas dependían de los curanderos, que curaban con infusiones de hierbas [...] y de los videntes, llamados *neles*, que eran capaces de mirar en el mundo de los espíritus. Los cantores invocaban figuras talladas de madera que representaban espíritus amistosos [...] cada familia tenía su propia caja de figurillas [...] también contaban con espíritus tutelares para abrirse paso por los montes y las aguas repletas de espíritus hostiles [...] frente a las epidemias: exorcismos en masa, en el cual un especialista cantaba por ocho noches a una gama de figuras talladas” (24).

<sup>55</sup> Es cierto que los guerreros arquetípicos, los primeros chamanes, nacen avalados por su linaje extraterrestre, pero la máquina social ha previsto mecanismos de inhibición que impiden monopolizar el dominio de los órganos de poder o conservar el mando, ya sea por el simple privilegio filiativo o por los artilugios propios de la vejez.

síntomas políticos son fáciles de detectar: ya sea en su casa o en la casa del Congreso, a la hora de decidir el destino de su gente, embebido en el narcisismo del poder, el nele corrompido no para de hablar y termina por dilapidar la fuerza del pensar en el monopolio de la palabra frente a los otros chamanes. Esa exteriorización evidente del poder de la palabra va desgastando la posibilidad de conectar el pensar con el afuera a partir de la multiplicidad de pensamientos-imagen, pensamientos-afecto, pensamientos-fuerza que caracterizan el devenir chamán del guerrero.

Los nuevos agenciamientos antropofágicos que atraviesan la máquina social después de la Conquista emergen desde el plano chamánico del pensamiento. Recordemos el canibalismo nominal, no carnal, que surge en la guerra contra los españoles (capítulo I). Muchos nombres kunas no vienen del mestizaje, sino de la costumbre guerrera que consiste en incorporar el nombre del enemigo muerto. Esa huella patronímica habla de una estructura simbólica de la venganza caníbal y también recuerda el hecho contundente de la imposibilidad de conquistar o reducir a los kunas militarmente. La apropiación del nombre del enemigo muerto pone en movimiento una máquina de tiempo que garantiza la memoria histórica de la hazaña y a la vez abre el futuro de las próximas venganzas. Curiosamente, al igual que sucedía en las viejas confrontaciones tribales, la insistencia de la Corona en pacificar la provincia de Urabá la convirtió en enemigo permanente de los kunas.

Los kunas saben que el enemigo histórico ha desaparecido como ejército, pero intuyen su presencia de múltiples maneras, en particular por la irrupción progresiva de los objetos y las imágenes de la sociedad mayoritaria en su territorio. En ese sentido, la guerra ha sido reemplazada por los conflictos de identidad y destino que plantea el deseo del deseo del otro. En un plano metafísico, comer y pensar han cambiado su objeto. La nueva organización de las fuerzas sexuales y de supervivencia sobre el plano de inmanencia del capital es lo que asegura el equilibrio entre el impulso tanático y el discurso mítico, o como diría Deleuze, entre “las pulsiones destructoras canibalescas de las profundidades y el instinto de muerte especulativo” (*Lógica del sentido* 350).

## **El misterio kuna del Espíritu Santo**

Aunque podríamos suponer que la fundación de la República de Panamá (1903) marcaría un giro moderno en la relación con la nación kuna, en realidad sucedió lo contrario. Desde un comienzo, el gobierno panameño consideró que la mejor forma de civilizar a los indígenas era la evangelización. El jesuita Leonardo Gassó fue el encargado de esa iniciativa entre 1907 y 1912. Durante su estancia disciplinó

a los jóvenes, enseñó cantos y rezos, discutió la doctrina y el sentido de la liturgia con los neles, pero terminó por renunciar a su misión. Desde el comienzo de la Conquista, la evangelización había generado agrias polémicas entre los sabios kunas y los predicadores. Estas polémicas se fueron intensificando con la llegada de pastores cristianos desde finales del siglo XIX.

Una de las más memorables sucedió en 1907, justamente con la inauguración de una escuela por parte del padre Gassó, de cuyo apostolado se recuerdan todavía los cantos, las procesiones y el catecismo bilingüe, así como las amenazas políticas y religiosas y el bautizo frenético e indiscriminado de gentes y lugares por toda la región de San Blas. Se dice que el padre viajó y volvió a cumplir su misión y a la vuelta se encontró con que los indígenas habían tirado la cruz al mar. Preguntando por el culpable, se tuvo que enfrentar a Portete, un “endemoniado” ritualista de Narganá que “se lanzó en un diatriba para negar que los kunas necesitasen sacerdotes o que fuesen al infierno sin el bautizo” (Howe 48). Una vez muerto Portete, su hijo Smith y sus seguidores, en vez de discutir abiertamente con el padre “empezaron a celebrar congreso de canto cada noche, lo cual redujo drásticamente la asistencia a los rezos” (Howe 63).

La respuesta de Gassó fue la de señalar la casa del Congreso como la “casa de los errores”, además de invocar el infierno para los jóvenes y ofrecer becas para los devotos, creando así una fuerte rivalidad entre los propios kunas (66). El balance del padre Gassó en 1914 no fue muy alentador: “la verdad (dice) es que estos indios no quieren pertenecer ni a Panamá, ni a Colombia, ni a nadie [...] aunque se alían con cualquiera que les convenga”, y terminó por sugerir que la única manera de asegurar el éxito de su misión era “traer fusiles y cepos” (citado por Howe 39-59).

Igualmente memorables en la época son las dubitaciones de un influyente sahila, Charles Robinson, entre las enseñanzas católicas del padre Gassó y la atracción creciente por la sobriedad y la modernidad del protestantismo de una hermana protestante de ascendencia inglesa Anne Coope,<sup>56</sup> la cual tuvo cierto éxito por la simplificación de la liturgia, la iniciativa de enseñar el inglés en su escuela y la posibilidad de discutir directamente los textos bíblicos con los sahilas. La ‘crisis de fe’ provocó en el nele una crisis personal que desembocó en “una conversión definitiva el 14 de noviembre de 1914”, a partir de la cual ordenó la prohibición de las borracheras durante las ceremonias de pubertad en Narganá.

---

<sup>56</sup> En palabras de Howe: “mientras el sacerdote le ponía la estampita del Sagrado Corazón de Jesús, la madre volvía y se la quitaba” (Howe 60).

Parece que realmente Gassó estaba convencido de que “las imágenes cristianas, el bautismo y el agua bendita salvaban vidas kunas” y lo demás eran supersticiones, mientras Coope renegaba abiertamente del agua bendita, los muñecos de trapo y las indulgencias en pedazos de papel (Howe 115). Pero como cada uno de los líderes espirituales parecía tan seguro de sus poderes sobrenaturales, “estas luchas se convirtieron en concursos entre sistemas rivales de práctica religiosa” y en disputas teológicas para explicar por qué, por ejemplo, si todos los hombres fueran negros blancos o indígenas “son hijos de Adán y Noé”, o por qué los indios fueron “maldecidos por sus ebriedades y su desnudez” (Howe 60).

La prédica de Anna Coope tuvo un impacto similar en las supersticiones católicas y las locales. Para ella ambas debían ser abandonadas por la lectura directa de la Biblia. Howe afirma que ya en 1913 “Narganá quedó a merced del protestantismo”, lo que produjo un fuerte sincretismo entre las tradiciones bíblicas y la tradición oral kuna, al punto de que Jesús se convirtió “en el más prominente de los héroes culturales” entre muchos kunas (114). Con la expulsión de Anne Coope se restauró el catolicismo oficial y para ello se promovieron más escuelas en español.

En ese contexto, no es difícil imaginar la paulatina aceptación por parte de algunos grupos kunas de axiomas religiosos que en principio parecían inamovibles dentro del cuerpo dogmático del cristianismo. Como paradigma de esa apropiación quisiera tematizar la incorporación del dogma de la Santísima Trinidad al corpus mítico de la tradición kuna, lo que a mi juicio terminó por producir una suerte de misterio kuna del Espíritu Santo. Siguiendo el esquema teológico, el Dios Padre correspondería a Pab Tummat, el Dios Hijo tendría su equivalencia en varios héroes civilizadores y el Espíritu Santo habría encontrado su contenido totalizante y comunicacional en la Madre Tierra.

Intentemos una traducción más precisa. Respecto de la creencia en un Dios creador, único, semejante al Dios judeocristiano, la consecuencia es un monoteísmo indeneable por razones teogónicas, ya que aun cuando las figuras que los expresan correspondan a distintos arquetipos y hayan sido generadas por distintas fuerzas de pensamiento, los dos coinciden en la creencia de que no puede haber más de una entidad creativa del mundo. Más aún, ambas tradiciones insisten en un Dios Padre “ingénito” cuya propiedad fundamental es la de ser un principio creador que no tiene principio (Santo Tomás 280 y ss.). La cosmogonía kuna comparte el vacío absoluto y la oscuridad primigenia común a la mayoría de las historias de creación, incluida la del Dios occidental:

Pab Tummat llegó solo al centro de las tinieblas, se movía de un lado a otro y alrededor no había nada: ni viento, ni océanos, ni tierra. Cuando llegó comenzó a hablar y su aliento se convirtió en viento, y el viento se llevó la vasta oscuridad. Luego creó el sol, la luna y las estrellas [...] hizo la tierra, en forma redonda [...] hizo los árboles [...] formó las nubes, los ríos y los peces, los animales, las montañas y todas las plantas. (Chapin 17)

Hay ligeras diferencias secuenciales que diferencian al actante primordial, al creador por excelencia, pero la coincidencia con el comienzo del relato bíblico es total. Una primera diferencia tiene que ver con el tiempo de la creación. Al concebir la creación del cosmos en secuencia, y no en simultaneidad, se revela la singularidad de un imaginario irreductible a la evangelización cristiana y protestante. La creación del mundo visible es apenas la primera de una serie que supone la creación de otros mundos, o niveles del mundo, que están en este y que son imperceptibles para el lego. Una segunda diferencia, que hace más compleja la primera, tiene que ver con la idea de dios como agente.

Acostumbrados a ver en el mito una suerte de cristalización definitiva del mundo según un modelo originario, sorprende la forma como los kunas van difiriendo la acción creadora de la divinidad, de manera que los acontecimientos cruciales de la historia no suceden *por*, sino más bien *con* la presencia de un dios que se manifiesta de acuerdo con las circunstancias y la complejidad del devenir. Las capas que constituyen cada uno de los mundos tienen su propia historia y suponen un ensayo de creación particular. En el centro de los mundos de arriba y los mundos de abajo se halla la gente kuna. Esta multiplicidad del tiempo-espacio original, marcada por los avatares narrativos y la duración de cada creación, no tiene nada que ver con el *big bang* inicial que identifica al dios Yavhé. En la creación kuna no hay descanso para el Creador.

Pero a pesar de estas diferencias y de la singular arquitectura cósmica que ha diseñado Pab Tummat, es claro que los kunas necesitan llegar a una transacción política y espiritual con la cosmovisión cristiana. Si solo hay un Creador, tendría que ser uno de los dos, lo que redundaría en una multiplicidad de “dioses únicos”, o podría suceder también que existieran descripciones distintas del mismo Dios. Esta parece ser la salida teológica más aceptable para los kunas, por eso han terminado por sincretizar la imagen del recién llegado con las potencias propias del antiguo. Tratándose de una creencia mayoritaria, la negociación busca mantener la noción de un Dios único como moneda de intercambio que permita asimilar la religión extraña sin perder la propia tradición mítica, cosmogónica y ritual.

Como ejemplo final me permito citar un ejemplo reciente de historia de creación que repite, con los elementos de su tradición, el relato bíblico. La diferencia clave está en las marcas nominales y en la restricción etnocéntrica del deíctico *nosotros*: “En el principio Dios creó todo en la tierra: todas las flores, las plantas, los árboles, los animales, los peces, las montañas y los ríos. Después puso a un hombre en la tierra para que él cuidara sus cosas. *Nosotros* lo llamamos Piler. Junto con él vino una mujer llamada Olopursobi. Dios les construyó una casa de oro en la villa de este río [...] eran los únicos humanos en la tierra y la vida era muy placentera” (Chapin 23. Énfasis añadido).

Justamente en el caso del Dios Hijo opera una lógica distinta, ya que los kuna aceptan un único Dios pero con múltiples hijos divinos que van marcando de manera sucesiva las distintas etapas de la creación. En la mitología proliferan los héroes enviados directamente por Pab Tummat, sin mediación sexual, tanto o más sutiles que el propio Jesucristo. Todos tienen que cumplir una misión redentora: eliminar el mal y la corrupción que se han apropiado de las generaciones anteriores y comenzar una nueva vida a partir de las pautas morales y civilizatorias que guían el ideario kuna. Así, se acepta la existencia de un Dios hijo, pero en la forma de una multiplicidad de héroes y/o patriarcas,<sup>57</sup> de los cuales solo uno coincide en el tiempo con la venida de Jesús.<sup>58</sup> La influencia es evidente pero, paradójicamente, la cobertura cristiana hace impenetrable al agente evangelizador en la medida en que su discurso ha sido absorbido ya por la propia tradición.

En este caso lo interesante de la mezcla no es el resultado sincrético dentro del cual ambos relatos ganan o pierden sustancia mítica y riqueza narrativa, sino la necesidad de ordenar el tiempo en relación con la historia del otro. En ambas tra-

---

<sup>57</sup> No deja de ser interesante la semejanza de esta concepción kuna de los semidioses y héroes civilizadores, con un pasaje bíblico en clave pagana que, a riesgo de ser ignorado y casi nunca interpretado puede resultar apócrifo: “Aconteció que cuando comenzaron los hombres a multiplicarse sobre la faz de la tierra, y les nacieron hijas, que viendo *los hijos de Dios* que las hijas de los hombres eran hermosas, tomaron para sí mujeres, escogiendo entre todas [...] después (que) se llegaron los hijos de Dios a las hijas de los hombres, y les engendraron hijos. Estos fueron los valientes que desde la antigüedad fueron varones de renombre” (*Génesis*, cap. 6, versículos 1, 2, 4).

<sup>58</sup> Se dice que cuando bajó Ibeorgun aquí, “Jesucristo bajó al otro lado del mar, y él también se encargaba de enseñar todo a la gente allá. Pero la gente de aquella región no le escuchaba, le tiraba piedras y le insultaba. Aquí, en cambio, todo el mundo escuchaba los consejos de Ibeorgun” (Chapin 123). “Y dijo Ibeorgun a los indígenas que Dios que nos ha dejado aquí en la tierra que dijéramos Nap-Cua-na (ese mundo) porque estamos en el Centro del Mundo, a la mitad del mundo y que estamos en Kuna. Se dice que estamos en el plan de la tierra que andamos rectos” (Nordenskiöld 128).

diciones se habla de un punto de partida, de un origen que se remonta al principio de los tiempos y que hace verosímil el relato de la creación. En el segundo momento ambas tradiciones vuelven a coincidir, en tanto la religión del amor cristiano coincide con la cruzada civilizatoria de Ibeorgun y los neles que le sucedieron. En ese punto se inaugura un tiempo compartido que data la historicidad kuna en referencia al punto cero del nacimiento de Cristo en la historia occidental.

El tercer acontecimiento de esa historia virtualmente compartida es la llegada del español. Hasta ese momento la diosa de la oscuridad: la Madre Tierra, y en general las fuerzas de lo germinante femenino, tenían un lugar privilegiado en el sistema de creencias, pero no se habían desplegado plenamente en toda su complejidad cósmica y narrativa. Sobre ese plano de inmanencia podemos detectar los sincretismos generados por la revelación que los kuna tienen de su Espíritu Santo. La verdad, en la teología cristiana la presentación de esta figura resulta más bien enigmática. Santo Tomás no termina de explicar claramente cómo corresponde a la definición de persona que le asigna al Padre y al Hijo.

Parece más interesante la versión etimológica que del griego designa “aquel que es invocado” y que le da un carácter de acontecimiento más que de figura, tal como se presenta en los evangelios: “Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en un mismo lugar. De pronto vino del cielo un ruido, como el de una violenta ráfaga de viento, que llenó toda la casa donde estaban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego, las que, separándose, se fueron posando sobre cada uno de ellos; y quedaron llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar idiomas distintos, en los cuales el Espíritu les concedía expresarse” (Hechos 2, 1-4). Desde esa diversidad lingüística es más fácil derivar un cierto espíritu religioso ligado a los más diversos pueblos de la tierra.

En el caso kuna ese espíritu habita en el conjunto de la estructura cósmica que habíamos visto en extensión piramidal, estratificada, en el canto de Abadio Green, y que viene a ser atravesada por una nueva intensidad que pone en juego todos los niveles descritos como parte del cuerpo lleno de la Madre Tierra. No es difícil, aunque parezca tan enigmático como en el caso del Espíritu Santo, adjudicarle a la Madre Tierra el carácter de *persona*, sin que finalmente se la pudiera encarnar en un individuo. Pero en cierto modo esa figura recoge los rasgos de mediación, protección y defensa, propios del término ‘paráclito’ acuñado entre los griegos para el Espíritu Santo. Lo que desde luego resulta totalmente inadecuado para la visión teológica es sustancializar la figura a nivel cósmico, como lo hacen los kunas, al punto de espiritualizar la función generatriz del universo a través de un agente como la Madre Tierra.

En versiones actuales, los kunas han logrado ensamblar los diferentes niveles de la creación a la función procreativa y administrativa del kalu, lo que a su vez redundaría en la creencia en diversidad de Madres que darían cuenta de los diferentes aspectos de la (pro)creación. Cada mesa de creación funciona como una suerte de meseta en plena ebullición sobre el campo de inmanencia y, a su vez, cada una comunica con las demás en el plan de consistencia que constituye el cuerpo sin órganos de la Madre Tierra.



**Figura 7.** *Kalu Tugun* (es el) kalu más principal, es enorme. Aquí vive una Madre que la dejó Dios aquí; Madre de toda clase de árboles, cacao, zapote, etc. Y Madre de nosotros también. Este kalu está gobernado por ocho mujeres [...] así pues, aquí es donde Dios envía hacia la tierra vida humana [...] este es el kalu más principal porque tiene las mesas de la creación. (Herrera y Cardale 210)

En definitiva, los kunas tienen una versión panteísta del Espíritu Santo, pero en reconocimiento al sufrimiento de la Madre Tierra en la creación de los seres vivos, han inventado una especie de interpretación feminista de la tercera persona de la Santísima Trinidad. Y a su vez, en lugar de una historia abstracta de esta versión materializada del Espíritu —en la que después de sucesivas diferencias y objetivaciones de su ser para-otro, vuelve en sí, enriquecido por el proceso reflexivo del parasí—, han reterritorializado la idea del espíritu en función de su devenir histórico.<sup>59</sup>

<sup>59</sup> Es importante recordar la fuerza hermenéutica que tiene la lectura hegeliana del Espíritu Santo como clave simbólica y entológica de la historia del mundo. Mark Taylor ha sabido sintetizar la secuencia de esa interpretación: (i) El carácter relacional del sistema trinitario como constitutivo de la concepción de Dios; (ii) la secularización de la tríada inicial: Padre, Hijo, Espíritu Santo, en la versión moderna:

Por eso, a partir de la Conquista, los niveles y jerarquías que sugiere esta primera teo-topo-mítica se desdibujan para dar paso a un mapa intensivo sobre el cual se despliega toda la efervescencia genésica de la naturaleza en función de máquina de guerra. En ese mapa no hay puntos ideales sino tránsitos, fugas, exploraciones. Es un espacio dispuesto para el nomadismo del guerrero que convierte la selva en un espacio liso, penetrable en todas direcciones.

Pero siempre, en el centro, se mantiene ese pivote afectivo y ceremonial que remite a la comunidad de las mujeres. Al perpetuo nomadismo del guerrero corresponde una continua reterritorialización sobre el plano de sedentarización donde convergen los flujos cotidianos y las cristalizaciones del espacio mítico. Desde entonces, toda cosmogonía será incorporada a la historia mítica de las luchas por la Madre Tierra. Esa forma de historizar el mito y/o mitificar la historia nos indica el acontecimiento fundamental: la fijeza intransigente y razonada sobre el eje de la matriz originaria (*purba*), y de su proyección cósmica (Abya-Yala). Así, la sustancia centrípeta se reviste con el aura centrífuga de un Espíritu que ya no es santo, sino que ha devenido destino colectivo.

## Las variaciones del tecnoparaiso kuna

El cosmos kuna se asemeja al diseño del cosmos cristiano que Dante popularizó en su *Divina Comedia*. O mejor, Dante comparte con los kunas un modo de pensar que los reúne en un punto de convergencia común a muchos pueblos primitivos: la convicción en la existencia estratificada de un mundo de arriba y un mundo de abajo tan complejos como el mundo terrenal, o mundo intermedio. A fin de seguir esa coincidencia, y suponiendo que el infierno y el paraíso descritos por Dante pueden servir de referencia al imaginario cristiano occidental, me permito tomar como referencia kuna la síntesis que hace Antonio Gómez de su cosmogonía. Ahora bien, dado que la cosmogonía kuna 'no deja de cambiar', sea en relación con la fuente consultada y/o con los conocimientos que los kunas van adquiriendo del mundo occidental, en la pesquisa quisiera poner a prueba la coherencia entre las propias versiones del cosmos kuna articulando la versión presentada por Gómez con las extrañas arquitecturas que ofrece el sabio kuna Alfonso Díaz Granados al describir los kalus del 'mundo de arriba'.

Los kalus de Díaz Granados, fuertemente inspirados en la arquitectura de las grandes ciudades modernas, introducen una reorganización interna del cosmos

---

Dios, Yo, Mundo; (iii) la historización del Espíritu en cuanto se entiende como necesaria su realización como sustancia y como sujeto; (iv) a la infinitud medieval de Dios y a la infinitud clásica del Mundo, Hegel incorpora la infinitud moderna del Sujeto(183 y ss.).

conocido que desborda la tradición mítica y pareciera traer a primer plano las imágenes de una utopía futurista, entre realista y fantástica. Tratándose de una nueva versión de la ciudad de Dios, es plausible leer cada dibujo con cierta distancia acrítica sobre lo que se puede ver como una versión artística o personal de la tradición, pero eso no impide señalar en los kalus una mezcla armónica ente la imitación arquitectónica del ‘otro’ y los fines ‘propios’ de la realidad representada. Si bien los kalus hablan claramente de un mito de origen y sugieren un mundo mágico y chamánico singular, en su recreación simbólica adquieren un aspecto innegable de modernidad. Esta es la definición inicial de kalu dada por Herrera y Cardale: “un lugar mitológico, invisible para el común de las gentes, localizado en sitios selváticos, en el fondo del mar o bajo la superficie de la tierra; en forma de una gran casa fortificada, de varios pisos, amoblada; habitado por espíritus de diferente tipo: benignos, malignos, de humanos muertos, de animales” (206).

Entre los dibujos recogidos por Herrera y Cardale y la definición que ellas mismas proponen surgen varias incongruencias: i) en la definición no se habla de kalus en el ‘mundo de arriba’, ii) no se alude a la tecnología de que gozan los kalus dibujados, iii) no hay una justificación mitológica explícita de la modernización (que resulta casi explicativa en el caso de los kalus puramente animales respecto de lo que hemos llamado mito kuna de la acumulación originaria (capítulo III)). Con el fin de entender esa incongruencia, la idea es explorar hasta dónde las sucesivas transformaciones del kalu expresan algo más que una variación estética, o si allí se abre un vector de interpretación privilegiado por donde los kunas hacen pasar la actualidad de las formas y las fuerzas de la sociedad occidental.

Si eso es cierto, podríamos afirmar que las variaciones modernizantes del kalu sirven para conjurar el caos que provoca en su interior la continua invasión de imágenes, flujos comerciales y aparatos institucionales que insisten en atraer, integrar, capturar la cultura kuna. Para mantener cierta verosimilitud en el relato visual iremos ascendiendo poco a poco, desde el mundo de abajo hasta el paraíso, como si se tratara de una ascesis necesaria para decantar y conjuntar las diferentes versiones en juego.

En la síntesis de Antonio Gómez, el mundo de abajo consta de doce capas redondas y planas a la manera de discos gigantes. En la capa de arriba se encuentra el hombre. El siguiente disco hacia abajo está habitado por los hombres de piedra. Los otros, en sucesión descendente, están habitados por seres racionales con figura de animal, especialmente hormigas, lagartos, serpientes y otras especies terrestres. Hay un disco donde queda el reino de las enfermedades, habitado por seres horribles

y crueles llamados *ponis*; otro habitado por seres que parecen estatuas de bronce y, finalmente, un disco con hombres ballenas.

En ese disco, “en el recodo de un río dorado y plateado”, se halla un puerto invisible lleno de embarcaciones. La corriente de ese río —igual que en la *Divina Comedia* al llegar al final del infierno, al centro de la tierra, se puede ascender inexplicablemente a la ciudad de Jerusalén—, conduce por un recorrido “a través de los mundos” que lleva “directamente a la casa del Creador del Universo” (Gómez 68). El kalu Puksu, tal como lo describiera don Alfonso Díaz Granados entre 1967 y 1968, clausura el carácter bucólico de ese recorrido enigmático incrustando un kalu-edificio de tal magnitud que puede conectar el mundo de arriba y el mundo de abajo.

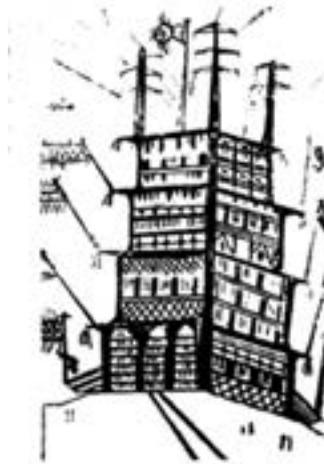


**Figura 8** *Kalu Puksu*. Es un gran Kalu. Arriba de las avenidas hay alambres o hilos telefónicos, como cabellos trenzados. Por el suelo hay sombras parecidas a las de la gente que anda por las calles. Los balcones de todas las casas están tejidos de oro [...]. Dios lo ha puesto para llamar a larga distancia [...] Tiene ocho pisos debajo de la tierra y ocho arriba. (Herrera y Cardale 219)

Si bien este diseño conserva los trazos míticos de las jerarquías políticas y religiosas que inspiraron el kalu como centro de acumulación de bienes, ahora la nueva concepción del espacio pone a tono la tradición mítica con la infraestructura burocrática y comunicacional de las naciones modernas. En ese sentido, el conjunto arquitectónico del kalu Puksu traduce las pretensiones de un poder organizado de acuerdo con las necesidades democráticas de la comunidad actual y, seguramente, de los futuros ciudadanos kunas.

El resultado es un constructo que combina perfectamente la estratificación de las jerarquías celestes —la torre que se eleva, el centro de erección estratificada— con la serie inacabable de las oficinas contiguas que caracteriza a la burocracia de los Estados modernos. En ese sentido, la lectura del kalu sugiere, a contratiempo, una posible confirmación de la hipótesis de Deleuze y Guattari, según la cual “la burocracia moderna nace naturalmente en formas arcaicas” que reactiva, o que cambia, dándoles una función perfectamente actual. Los dos estados de arquitectura se distinguen ahora como dos polos: “arcaísmos de función actual y neoformaciones” que tendrían una coexistencia esencial en la actualidad (*Kafka, por una literatura menor* 109).

El mundo de arriba, en orden ascendente, se configura de la siguiente manera: la capa más próxima a la tierra es una especie de proveedor de huevos de chicharra, la siguiente está habitada por aves-espíritus, luego un mundo habitado por espíritus de gusanos, más arriba habitan las flores y el polen que fertiliza las plantas terrestres, y más arriba un espacio por el que transitan los seres luminosos: sol, luna, estrellas. En la presentación de Gómez cada uno de estos planos, a su vez, constituye un universo particular semejante a la tierra, después de los cuales, por último, se encuentra el paraíso. Con el fin de continuar el ascenso ‘dibujado’, copio el siguiente kalu que se supone ya instalado plenamente en el mundo de arriba:



**Figura 9.** *Kalu Ibesaila* Jeovah, primer dios, rey, príncipe de los mundos, lo construyó. Es el kalu principal.

Tiene 10 pisos. Allí viven los reyes de los árboles, los reyes del picante [...] allí también viven reyes de zainos, pavos, dantas, loros, etc., los reyes de todo viven aquí [...] El kalu está rodeado de flores, banderas de todas clases, de oro y plata, de relojes y de muchos teléfonos [...] Olomageriyai la madre principal, manda los niños a la tierra, también baja los animales. (Herrera y Cardale 213)

La articulación de lo analógico y de lo representativo es más evidente en el dibujo del kalu Ibesaila, seguramente por cierta deficiencia en la perspectiva, pero sobre todo por la abrumadora cantidad de oficinas que lo constituyen y que le dan un carácter ilimitado. Es como si los cables que pululan y las torres de luz que dominan el conjunto del edificio comunicaran el kalu con los kalus de otras sociedades. Curiosamente, tenemos la sensación de que detrás de la fachada no hay nada. ¿Un problema de dibujo técnico o un efecto de la reticencia del informante a decirlo todo? Quizás lo uno y lo otro. A la larga, esta deficiencia aumenta la ambigüedad entre el dibujo representativo y las pictografías que lo convierten en un documento escritural específico. Pero lo más interesante es la mención a los reyes de los animales y los “reyes de todo” que habitan el kalu.

Ninguna mención de santos, ángeles, budas o patriarcas, tal como sucede en las descripciones de los paraísos cristiano y tibetano. Esa disposición exotérica lo distancia del esoterismo típico de otras religiones y le otorga una funcionalidad que termina por des-trascendentalizar tanto la utopía apropiada como la mitología auténticamente kuna. En orden ascendente, el kalu Ibaki es el último del mundo de arriba:



**Figura 10.** *Kalu Ibaki.* Este kalu es para las oficinas de Dios. *Ibakilel*, el dueño del kalu, llamó gente que hizo mesas y bancos para sentar miles de personas, para la gente que trabaja en las oficinas allí. El kalu tiene 12 pisos para vigilar el mundo entero [...] De cada piso bajan los cables al suelo. Así es que están recibiendo todas las noticias del cielo y de la tierra. (Herrera y Cardale 211)

El kalu Ibaki cumple una función básicamente panóptica y de control, como si la idea del Dios cristiano que “todo lo ve y todo lo sabe” se hubiera preparado con todos los adelantos de la tecnología actual para cumplir con esa misión. Lo que se puede deducir de la serie de kalus pintados por don Alfonso es que el modo de existencia de las naciones capitalistas que los kunas conocen, especialmente los Estados Unidos, se ha ido incorporando a su elaboración del reino de los cielos, al punto de que los trazos míticos del paraíso kuna traducen, básicamente, la tecnología, el confort y las pautas de consumo del mundo capitalista. Traducido al lenguaje de los procesos de subjetivación, es obvio que la transformación del metal sagrado en caudal monetario no solo hizo posible el proceso capitalista europeo, sino que tuvo consecuencias retroproyectivas en el imaginario de las culturas expropiadas. En ese punto, las diferentes fuentes que hemos recogido parecen coincidir. Esta es la imagen, ya prototípica, que del paraíso kuna ha recogido el antropólogo Antonio Gómez:

Sobre la capa de luz se encuentra el cuarto mundo, el paraíso; es también una enorme superficie plana y redonda; no recibe la luz del sol porque no la necesita: todo tiene allí su propio fulgor. El paraíso está rodeado por ocho murallas de oro con numerosas puertas y custodiado por muchísimos seres celestiales portadores de poderosas armas. Las murallas circundan un maravilloso jardín edénico donde existen todas las especies vegetales de la tierra [...] Las avenidas conducen a una ciudad circular constituida por edificios muy altos donde moran las almas de los inmortales [...] A todas horas estos senderos están recorridos por paseantes, enamorados y cazadores [...] Grandes restaurantes, almacenes y habitaciones se alinean sobre las avenidas en donde reina una actividad semejante a la de los hormigueros [...] Una gigantesca cúpula sobresale del centro de esta circunferencia [...] Son las oficinas del edificio de Paptummatti. (Gómez 68-69)

En el diseño de la ciudad-paraíso se conjugan la geometría concéntrica que sirve de modelo a las ciudades europeas de los siglos XVII y XVIII, la factura de los templos clásicos del budismo islámico, la línea sobria del *modern style* y el paisaje de los paraísos tibetanos; en síntesis, una versión naíf de la más reciente arquitectura posmoderna. Allí se funden tectónicamente el mundo de arriba y el mundo de abajo, lo terrenal y lo solar, lo natural y lo cósmico, la materia bruta y los desarrollos

más sofisticados de la civilización conocida en cada época.<sup>60</sup> Desde luego, podemos remarcar la influencia occidental haciendo evidente la influencia moral de la cultura mayoritaria en la riqueza alegórica del mundo de los cielos, el cual no deja de hacer mimesis imaginarias de las ciudades visitadas por los kunas. Pero quizás sea más adecuado afirmar que los textos bíblicos y sus aporías civilizatorias han terminado siendo devorados por los principios míticos del mundo kuna, disueltos en una zona ética y energética donde se despliega el camino de conocimiento de neles, sabios y curanderos.

En ese u-topos de una ciudad perfecta, que se nombra míticamente por influencia directa del cristianismo como reino de los cielos, es posible la conjunción de lo colonial y lo metropolitano, lo salvaje y lo civilizado, el orden natural y el orden social, lo histórico y lo genealógico, la convivencia de humanos, dioses y animales; en fin, una síntesis problemática de las creencias míticas y teogónicas a través de las cuales los kunas afirman su deseo y reconocen su destino. A partir de esa serie sincrética en ascenso hacia el mundo de los cielos, quisiera terminar con una hipótesis más o menos obvia: *la resistencia al mestizaje racial, de sangre, es el reverso de otro proceso por el cual los kunas reconstruyen su mito como utopía en un proceso de hibridación simbólica y espiritual.*

Para ello hacen uso de materiales heterogéneos, asumen como propias formas globales de gobierno y vuelven a reorganizar su propio mundo de arriba en concordancia con la realidad del 'otro'. Pero en lugar de insistir en la creencia en un cielo común acorde con la tradición occidental, lo que han hecho es otorgarle al paraíso kuna un plano de inmanencia material, histórico, informado, propio de este mundo. La mimesis denota un tipo de disolución imaginaria en la sociedad mayoritaria, es cierto, pero al final, la función de los kalus dibujados por don Alfonso Díaz Grana-

---

<sup>60</sup> Desde luego, la asimilación nunca es total. Este es el testimonio del final del viaje contado con un muerto común, revivido por el poder de Nele Pailiber: "En poco tiempo sentí música y me dijeron que Jesús venía bajando a conocerme. Llegó con la madre. Al lado de la mesa de oro había un ataúd [...] Entonces abrieron el ataúd. Dentro había puro oro. Jesús me metió en él. Cuando me desperté mi cuerpo entero me picaba y vi que me había convertido en oro [...] Todas mis ropas eran de oro [...] Dios me dio un telescopio y comencé a mirar todo lo que había en el reino de Dios. Todos los edificios y sus campanarios brillaban interesante. Después volví el telescopio hacia los Estados Unidos. Observé todos los grandes edificios, torres y muchos carros en las calles. Pero no es de oro: es puro cemento. Así, los Americanos *no* pueden comparar su tierra con el Reino de Dios" (Chapin). El relato en cuestión, "Nele Pailiber y el espíritu del muerto", fue referido por Nele Kantule en 1969.

dos es la de incorporar y conjurar eso radicalmente extraño y atractivo, en la forma de una utopía a la que los kunas solo accederían después de muertos.

Finalmente, la utopía de El Dorado, ha encontrado una forma más ingeniosa, y compleja en el mito de por sí utópico del paraíso kuna. En ese sentido, por arte de la actualización constante del discurso mítico, los muertos kunas gozan desde tiempos inmemoriales del imaginario capitalista según el cual el mundo feliz debe estar pleno de almacenes, grandes edificios y magníficas avenidas, en un régimen de consumo ilimitado. Lo paradójico es que, mientras tanto, los vivos se resisten a entrar plenamente en el circuito mercantil que les promete ese mismo paraíso aquí en la tierra.



## VII

### Mujeres mola<sup>61</sup>

Desde finales del siglo XIX hasta la fecha entre los kunas se produce un tipo de aditamento vestimentario llamado mola que cubre el pecho y la espalda de las mujeres, el cual normalmente visten durante un tiempo indeterminado antes de venderlo. En las molas las mujeres artistas plasman diseños más o menos abstractos, más o menos figurativos, pero la regla es que los motivos se vayan revelando por superposición de sucesivas telas recortadas que al final crean una imagen única. El resultado son imágenes con una combinación cromática que produce una particular vibración visual en el espectador y con una alta precisión compositiva y narrativa. Por eso, como sugiere Perrin (16) en su discusión con Kant, las molas tienen claramente un fin práctico, pero se constituyen también en objetos bellos por sí mismos, haciendo irrelevante la condición kantiana de concebir como obra de arte solo los objetos que expresan un desinterés radical respecto de cualquier finalidad práctica o conceptual.

#### La génesis del objeto

Sabemos que el tejido constituye uno de los pilares productivos de la sociedad kuna antes y después del contacto con los españoles.<sup>62</sup> Sin embargo, el origen

---

<sup>61</sup> “*Mola* (bajo la forma contraída *mor*; en plural, *molakana*) es el nombre dado por los kuna a cualquier pieza de tela y, en un sentido propio o metafórico, a toda materia que recubre, a toda vestimenta: la frondosidad de un árbol, las nubes del cielo, el plumaje de un pájaro, la piel o, incluso, por eufemismo, la menstruación y toda materia genital [...] *Mola* designa igualmente el corsé entero de un vestuario femenino” (Perrin 11).

<sup>62</sup> Cito el mito de origen del telar kuna: “Ibeorgun estaba aconsejando a los indios en el tiempo antiguo. Esta es nuestra ley que dijo Ibeorgun que en ese tiempo vino a enseñar también a nosotros que en el mundo la mujer Ramadili inventó Pirbi de cuatro clases para hacer hilos, camisas y hamacas [...] Para teñir el algodón descubrió los jugos de algunas plantas, para colores más vivos; como Nisal (achiote), Malina (colores de barro) y otras” (Nordenskiöld 134).

de la mola permanece incierto. En la tradición mítica queda clara la idea de que las mujeres kunas visten *mol*as cosidas a sus blusas y que fue el propio creador del universo, Pab Tummat, quien le regaló a su gente las hermosas telas. Lo curioso es que si bien “las molas fueron creadas al comienzo de los tiempos”, su uso puede ser reciente, en tanto el mito advierte que las molas permanecieron guardadas en el kalu Tuipis durante ‘mucho’ tiempo (Perrin 19).

Aunque la mayoría de los kalus están destinados a los ‘dueños’ de animales, según la leyenda el kalu Tuipis es exclusivo para las mujeres. Allí vive Olokikadiriai, una mujer ancestral que les enseña a las mujeres las artes del maquillaje corporal y del vestuario. Ante el peligro que supone para los hombres visitarlo, los neles designaron a la hermana de uno de ellos para visitar el kalu y así supieron de la gran mesa, de las tijeras, de los primeros diseños de molas, de las grandes telas y de las mujeres *wue* que trabajan allí bajo el dictado de la Gran madre (relato de Mulatupu, citado por Perrin 19).

Dado que el mito tiene como objeto dar cuenta del origen de las cosas a medida que surgen en el universo, también la mola necesitaba de un mito de creación para entrar en la vida sagrada. Pero si los mitos son creados al ritmo de las cosas, el argumento no aplica para justificar su antigüedad. Una leyenda complementaria dice que el origen de las molas proviene de la pintura del cuerpo (tatuajes), cuyos motivos luego fueron trasladados a la tela. Aunque sin evidencia convincente, Howe afirma que solamente hasta el siglo XIX las indias cambian las mantas blancas de algodón por molas y los hombres el taparrabo por camisa, pantalón y sombrero. Mi duda sobre esta hipótesis es que el cambio del telar por la aguja y la tela ya fabricada pudo haber sucedido paulatinamente, a partir del intercambio comercial forzado por los españoles apenas comenzada la Conquista en el siglo XVI. A lo cual se añade la compra de tijeras, cuya función se volvió esencial en el corte del cabello de los ritos de pasaje, al igual que en el corte y troquelado de las telas que componen cada mola (ver capítulo IV).

Lo cierto es que las primeras fotografías de molas son de 1909 (Perrin 22) y en ellas ya se sugiere el diseño básico, pero no aparece aún la riqueza cromática que deriva de la superposición de las diversas piezas de tela cortada y pegada. Perrin prefiere pensar que el arte de las molas es reciente: “cuando los kuna emigran hacia las islas y multiplican sus relaciones con los no-kunas” (25). Sea cual sea la fecha de creación de la mola, quisiera sugerir la hipótesis de que la aparición de las molas por arte de la aguja y la tijera provoca una innovación estética fundamental en la técnica textil. Podría parecer una involución respecto de la técnica del telar pero, en

realidad, lo que se produce es una nueva manera de aprovechar la tela y de realizar cada diseño. Al tiempo que la tijera y la aguja se vuelven instrumentos escriturales, la mujer kuna descubre el tipo de escritura pictórica que caracteriza la mola.<sup>63</sup>

El carácter fuertemente simbólico del diseño, la estructura mandálica que logra a través de la abstracción, la variación constante de temas y motivos, ponen en evidencia la magia de la nueva escritura ‘sobre tela’ ocupada en figurar las cosas del mundo y dejar constancia de la tradición mítica.

Habría que añadir que es la belleza de cada mujer la que constituye la obra entera, la cual puede ser contemplada cotidianamente por los que conviven con mujeres kunas en sus poblados. Perrin recuerda que la ocasión para ver “el espectáculo de una miríada de molas” juntas, es en la casa del Congreso, cuando la comunidad está reunida (14). Al mirar un conjunto escogido de molas, podemos leer en ellas una suerte de compendio icónico y figurativo del acontecer kuna, donde se incorpora lo sacro y lo profano, lo cotidiano y lo ancestral. Esa huella icónica hace que la mola pueda ser leída “a la luz de otras manifestaciones estéticas como la literatura oral y mitológica” (Perrin 16), pero antes que nada las molas dialogan entre sí constituyendo un “código” propio, ajeno a cualquier otro sistema de signos.

Desde luego, hay diferentes tipos y calidades de molas, pero esa autonomía icónica, además de su riqueza cromática y compositiva, les ha dado a las kunas “la reputación de ser artistas excepcionales” (Perrin 11). Aunque puede haber discusiones y criterios distintos acerca de su calidad artística, en principio toda mujer kuna es educada para crear sus propias molas (Hirschfeld 164). Hoy en día las molas son conocidas en todo el mundo y sus compradores les han dado los más diversos usos prácticos y decorativos. Para responder a la demanda, las mujeres las fabrican sin cesar, “con un sorprendente frenesí” (Perrin 11). En lo que sigue quisiera mostrar que detrás de la mola hay una riqueza plástica y una tal capacidad de abstracción del mundo kuna que la convierten en un ejemplo paradigmático del arte popular indígena de América.

---

<sup>63</sup> Utilizo el término *escritural* para designar una forma de registro de la experiencia y el pensamiento que no utiliza letras sino líneas, formas y figuras. De la misma forma que Lyotard (*La diferencia*) crea el término *figural* para conceptualizar las variaciones que la pintura, la caricatura, incluso el cómic, hacen de las figuras claramente representativas. Hay que advertir que entre los kunas, además de la mola, existen otras formas escriturales inducidas por las relaciones con los investigadores, en particular las pictografías (ver el capítulo dedicado a los usos de la mola) y el dibujo de kalus (Herrera y Cardale).

## Patrones estéticos

La mola consiste en la conjunción de dos o más telas del mismo tamaño unidas con hilo y aguja, una de las cuales ha sido previamente troquelada con la tijera, de manera que al superponerlas deja traslucir los colores de la tela del fondo, la cual a su vez puede estar troquelada para contrastar con una tercera. Para su elaboración, normalmente se cuenta con dos, tres o cuatro rectángulos según el número de capas previsto. Si son solo dos capas, los colores preferidos son el amarillo y el negro. Si son cuatro capas, los colores preferidos, de abajo hacia arriba, son blanco, negro, naranja y rojo. En la actualidad la paleta de telas incluye por lo menos doce colores.<sup>64</sup> La tela que sirve de base permanece intacta, las otras son cortadas directamente con la tijera o siguiendo la marca de un diseño previo. Así, cada capa se va cortando para dejar ver los trazos de la anterior. A continuación cada capa se cose a los ángulos de la capa de base, y en la última pueden añadirse retazos de tela de otros colores. Hoy se usa la máquina de coser, pero la mayoría de mujeres las cosen a mano, con hilo y aguja.

El diseño inicial normalmente supone una figura o una situación, aunque en el proceso de realización se impone la abstracción, a partir de ciertas constantes lineales. Perrin ha recogido las categorías más comunes para evaluar los diferentes aspectos de cada mola, en cuanto al valor estético, la composición, la repartición de los colores, la delimitación de las formas y el dominio de la técnica de la superposición y el plegado. Los cortes recurrentes de la tela son bandas verticales *morgo walawala*, horizontales *morgo mesemasewat*, y los más complejos o “desordenados” *yoe yoe morgobi* (Perrin 39).

Las variaciones son posibles, pero los patrones estéticos del diseño tienden a configurar un estilo donde resaltan el carácter geométrico y la presencia de motivos simbólicos que determinan la distribución del color a la hora de articular las diferentes telas. Los motivos también son recurrentes, especialmente ahora que muchas molas son producidas para la venta. Está el motivo serpiente *bisu'bisu*, el de cabellos ensortijados *pilu'pilu*, el que parece plegado *toni'toni*, el rectilíneo *maremare*, el camino del cangrejo *kole igar* y los huecos *wane'wane*, sean redondos, triangulares o cuadrados, entre otros (Perrin 39).

---

<sup>64</sup> En algunos cantos el gran padre dio color al mundo con los colores, hay que suponer más arcaicos, de las molas: “Tad Ibe, el Gran Padre Sol, tomo entonces las molas, las piezas de tejido de diferentes tintas azul, rojo, negro, verde, blanco, naranja, dorado, y los quema. De las cenizas, se formaron las piedras y las arenas multicolores. Así fueron creados los mares” (Chapin, citado por Perrin 132).



Figura 11. Diseño abstracto de mola hecha con solo dos capas de tela

A mi juicio, la superposición es la parte más interesante a nivel creativo. Ahí se ponen en juego el contraste de los colores y la articulación de las formas, con el fin de resaltar las figuras y los motivos geométricos diseñados previamente. Una de las claves del procedimiento es separar nítidamente, a nivel pictórico, la figura del fondo. En esa disociación entre los dos planos, las artistas kunas han descubierto que no se trata tan solo de separar los dos planos sino de experimentar con el espacio abstracto concebido como fondo. A veces el fondo se asimila con lo lleno, a veces con el vacío que rodea la silueta que sirve de guía al corte de la tijera. Otras veces se invierten los valores de fondo y figura, creando la impresión de que la pieza superpuesta es el horizonte sobre el que resalta la figura que ha logrado llevar al fondo de la tela base. Pero en lo fundamental, lo que hace es jugar con el principio de la pintura negativa, descubierta por los alfareros de la zona desde hace varios siglos. Los detalles logrados sobre cada figura, añadiendo pedazos de tela cada vez más pequeños sobre el bloque de color que define la silueta mayor, son el resultado estético de una traslación de la técnica del inciso-exciso característico de la ornamentación cerámica y orfebre común a la mayoría de las culturas aborígenes de la zona.

El uso de formas o repeticiones abstractas para crear efectos cinéticos, inspiradas por los corales, por las olas del mar, o por las ondas sobre el agua, ofrece composiciones laberínticas que dan cuenta de la complejidad de los orígenes epifánicos y/o de los caminos místicos que sirven para disponer los personajes y los espacios del

relato. Junto a ese efecto cinético o mezclado con él, se logran conjuntos cromáticos con tal multiplicidad de planos y efectos ópticos que la mola, igual que los tejidos huicholes, ha terminado por convertirse en un interesante ejemplo de *arte op*.



**Figuras 12 y 13.** Molas de animales con efectos simétricos, cinéticos y cromáticos que le dan un (i) carácter hierático y (ii) una atmósfera cósmica al conjunto

La composición normalmente ostenta cierta simetría, sea en el eje vertical, o en el horizontal, que según Perrin da “a los seres creados una potencia hierática” (74), bien por el efecto de inmovilidad que supone el *face to face* de los dos animales o plantas simétricos, o bien por la aparición de una tercera figura, muchas veces fantástica que en este caso surge de la mirada integrada de los dos animales como si fueran solo uno.

Otra fuente de inspiración es la multitud de motivos animales que están presentes en la tradición y en la vida actual de los kunas. Los animales normalmente comportan en su interior la distribución laberíntica de lo que podríamos llamar estratos cósmicos del universo, que a su vez pueden ser dibujados como niveles energéticos de cada ser. Al traducir esos niveles energéticos en trazos lineales, las kunas tienden a privilegiar el plano sobre el volumen. De esa manera, el juego de corte y cosido pliega el espacio de tal manera que el universo representado puede ser extendido por toda la mola o atrapado en el contorno de cada figura. Así, en lugar de la imitación de un pájaro, un cocodrilo o una iguana, lo que encontramos es la abstracción simbólica del animal en el gesto dictado por el mito, y simultáneamente, bullendo en su interior, podemos leer las líneas de los más diversos colores que aluden al piso cósmico desde donde el animal vino, o adonde habrá de habitar después de muerto.

Con el tiempo la técnica se va haciendo más compleja y en algunas zonas de la mola se repite la operación creando pequeños cuadros en su interior, los cuales funcionan como alegorías narrativas de la figura central. En muchos casos la superposición de pedazos de tela desiguales deja libre un reborde que hace las veces de silueta contrastante, y a la vez complementa la silueta lograda con el troquelado. Siempre es posible añadir un motivo o un matiz cromático. Al final la impresión es de una obra cerrada hacia el centro y abierta hacia afuera. Para ello, los arabescos ornamentales se organizan concéntricamente alrededor de las figuras pero, liberados del centro, siguen proliferando alrededor de sí mismos, de manera que el único límite es el tamaño de la mola, que debe ajustarse al pecho y/o a la falda del vestido de la mujer. Por eso, aunque tenemos la impresión de un espacio liso, ilimitado, que tiende a seguir creciendo, su destino es el cuerpo. He ahí el límite y la función de ese pequeño cuadro (30 x 40 cm aprox.) en movimiento.

Para lograr esa experimentación continua de la mola como escritura, las mujeres kunas han abandonado la inscripción maquina del telar que fue el punto de partida de la producción textil. Actualmente, prácticamente todos los vestidos kunas se hacen a partir de telas traídas por los mercaderes y muchas de esas telas empleadas para la fabricación de las molas han sido compradas en Panamá para tal fin.<sup>65</sup> Justamente a través de esa adquisición exógena se libera el tiempo de los procesos técnicos necesarios para su producción y se conquista el tiempo para producir la diferencia, esto es, la variación estrictamente artística de color, forma, figura y textura, a través del manejo ya tradicional de las tijeras y la aguja, sea manual o maquinizada. Es difícil prever el futuro estilístico de la mola y su definición entre lo artesanal y lo artístico.

A medida que los jóvenes escolarizados influyen en la producción de molas, se va perfeccionado el corte y el diseño de las telas con nuevas herramientas como la regla y el compás. El efecto neto de esa innovación, como señala Perrin, es la pérdida de “expresividad” (194). No es extraño entonces que, como sucede con otras expresiones artísticas, se produzca una disociación cada vez más marcada entre las creaciones originales y las copias en serie que permiten a los jóvenes integrarse a su producción.

---

<sup>65</sup> A propósito, este es el comentario de Reina Torres en 1957: “Actualmente, la indígena no confecciona la tela que utiliza para hacer la Mola. La compra a los comerciantes de las islas Narganá, Corazón de Jesús, etc. Ella realiza estas molas no solo para uso personal, sino también para venderlas. La mola tiene gran acogida tanto entre los panameños como entre los turistas”.

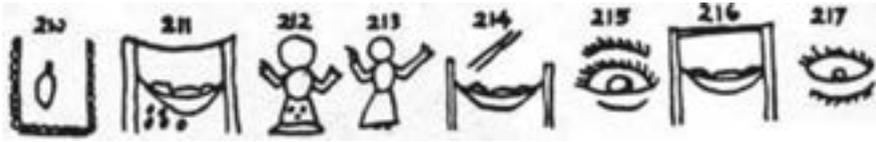
## Entre el uso público y el secreto

Hemos dicho que los usos principales de la mola son como vestuario y como mercancía, pero existen otros usos menos conocidos: molas para trabajar, para dormir, para pasear por la calle, pequeñas molas que se queman para proteger a las niñas, pero también para curar o para magia negra, y molas que hacen parte del ajuar de cada mujer kuna cuando muere. Entre todas ellas, resalta la mola *sabedi*, tan bella que no se vende, raramente se viste, y que las mujeres guardan en cofres, junto con las molas heredadas de sus madres y abuelas “como una suerte de museo” que sirve de inspiración permanente (Perrin 14). Entre los usos esotéricos de la mola me interesa recordar el que tiene que ver con el cuidado de la potencia siempre viva de lo germinativo encarnado en cada nueva púber.

Una segunda aproximación a la vida ritual tiene que ver con el descubrimiento de las virtudes curativas de la mola a la hora de resarcir los desequilibrios cósmicos que ponen en juego la vida de los enfermos. Hay otros rituales curativos plasmados en las molas, como el ritual del cacao y el del tabaco, pero he querido resaltar el que se describe a continuación por la importancia de la mola y el protagonismo de las mujeres en su realización.



- 170 Todas las semillas de la enfermedad del indio, está refrescando
- 171 Sus zumos están haciendo gotear.
- 172 Cuando es la medianoche
- 173 Al lado del río, a las mujeres enfriadoras viene a llamar.
- 174 La *mujer Mola* Nipakkilele, con las suyas viene llamada
- 175 Sus vestidos superiores enfriados viene a ponerse
- 176 Sus vestidos superiores enfriados viene a ponerse
- 177 Cuando es la medianoche
- 178 Todas las semillas de la enfermedad del indio, viene a enfriar de nuevo.



- 210 Mujer de cacao blanco bonita, yo te aconsejo,  
 211 Debajo de la hamaca del indio (enfermo)  
 212 Las *mujeres Mola* Asuupirikinakaalele (que sostienen la hilera de los vestidos) con las suyas viene llamada.  
 213 La mujer está clavando toda *la bilera de las molas*  
 214 El indio (enfermo) por el camino de ser cambiado, los ojos  
 215 Si de súbito empieza a virar:  
 216 ¿Por qué el indio está por el camino de cambiarse?  
 217 Los nervios de la vista está a punto de virar.

*Principio de la canción propia.* (Holmer y Wassen)

Finalmente, quisiera insistir en ese pliegue por el cual las mujeres kunas hablan de sí mismas y de su poder escritural a través de la mola, en un sentido más amplio. Hemos dicho que el cuerpo de la mujer es el destinatario final de esa escritura. Pero quizás sea más apropiado hablar del vestido femenino, y en particular de la mola, como una ‘escritura’ incorporada al cuerpo de cada mujer y cuyo verdadero fin es comunicarse con las demás mujeres, con los hombres, con los animales y/o con las fuerzas de su entorno natural. Así, cada una tendrá una manera de hablar, de intercambiar sus secretos, de reflejar sus emociones, de señalar las claves de su destino.

Si tomáramos el conjunto de las molas posibles y las añadiéramos imaginariamente, tendríamos una plenitud tal de colores, formas y figuras que nos hace pensar que allí —en ese espacio liso de su conjunción ilimitada y arbitraria, añadidas a la manera de un *patch-work*— en esa colcha de retazos, se encuentra la *suma* gramatológica de una pintura escritural que parece destinada a reinterpretar continuamente la riqueza simbólica y el poder que detentan las mujeres kunas. En la mola se encuentra, a mi juicio, una de las claves de ese poder. Cada vez que una mujer kuna se ofrece a la mirada, y eso ya es un acontecimiento, el ajuar que la cubre se puede leer como una cierta articulación entre el microcosmos y el macrocosmos

de su cultura.<sup>66</sup> Mientras la mujer escribe a través de la mola los detalles de esta articulación, el hombre está destinado a recorrerlos.

Los estudiosos han insistido en el carácter matrilocal de la cultura kuna. Pues bien, se puede afirmar que el poder de la mujer kuna está ligado tanto a la función de fijar sedentariamente el hogar y la economía, como a la transmisión del saber de la escritura por imágenes, lo que le permite archivar y activar a su manera la tradición mítica y ritual.

### La memoria escritural del mito

Se dice que las molas representan escenas mitológicas, que son alegorías del pensamiento cosmogónico, que plasman una visión gráfica del mundo llena de colores y significados antropomorfos y zoomorfos. En efecto, todas esas lecturas son posibles: hay tipos de molas que responden a distintos tipos de interpretación (Perrin 63), sea histórica, mítica o puramente perceptiva. Desde luego, las más interesantes son las molas ancestrales, valoradas por sus motivos o por pura tradición. Dado que los mitos son recurrentes y cuentan con distintas versiones en las que se van fijando como tradición oral, es común que las molas que los expresan se establezcan en una forma reconocida por todos, pero también hay variaciones a través de las cuales la mola va plasmando la versión icónica de la tradición.



Figura 14. Mola de iguana con las capas de la tierra en su interior

---

<sup>66</sup> “La hermana de Ibeorgun llegó completamente vestida, con la argolla dorada en la nariz, collares de oro y plata, cuentas amarradas en los brazos y en las piernas, faldas, trapos para tapar la cabeza y molas” (Chapin 125).

En la tradición se encuentran las constantes de la cosmovisión kuna, como las ocho capas de que está hecha la tierra, que son comunes en la composición general y en la ornamentación interna de algunos animales que aparecen en las molas *sergan* o de la tradición (Perrin 33). En esa categoría coinciden las molas antiguas, las que fueron heredadas de las abuelas con algunos motivos sabios que las mujeres tratan de plasmar alguna vez en su carrera: las molas del corazón, las de la sombra de las montañas, las del arco del cielo y, desde luego, las que aluden a la Madre Tierra en su abstracción como principio genésico y como cosmos humano en particular.

Abya Yala, la denominación kuna de Madre Tierra, se ha extendido a toda la América indígena para designar el continente americano. El mito habla de la Madre Tierra como la madre de todos sus habitantes, es decir, de todo los seres vivos. A pesar de la dificultad de la mola para hacer 'hablar' el mito, es común encontrar molas con el motivo de Abya Yala, en especial como una abstracción de las fuerzas genésicas que la constituyen o como seres vivos que alberga en su interior el diseño mítico de la tierra.



Figura 15. Abstracción de Madre Tierra

Las molas expresan las nociones teogónicas y las historias de creación kuna, pero también expresan el intercambio cultural con la sociedad mayoritaria a lo largo de la historia colonial. Muchas imágenes surgen de ese extraño comercio icónico y espiritual, resaltando la pertinencia del plano imaginario y simbólico en la econo-

mía general de los kunas. En esa economía general, que involucra los cuerpos, las fuerzas, los signos, los objetos, el nivel de la producción es tan importante como el nivel de lo simbólico, así como el de las intensidades y las energías puestas en juego en el consumo festivo y ritual. Producto de esa historia de intercambios, muchos kunas proyectan su existencia en el ‘otro’ mundo, ya sea por una migración real hacia Europa, a los Estados Unidos o a Ciudad de Panamá, o por una continua desterritorialización de su régimen de signos.

Hemos dicho que eso explica en parte el modo escritural en que los adelantos tecnológicos y las pautas de consumo de los centros del desarrollo capitalista que los kunas conocen se han ido incorporando a los trazos míticos del paraíso kuna. Ese historiograma conecta con el interés por la historia bíblica de la creación y por la figura de Cristo, especialmente en las comunidades que fueron objeto de misiones evangélicas desde comienzo del siglo XX. En la historia de James Howe, la prédica produjo un fuerte sincretismo entre las tradiciones bíblicas y la tradición oral kuna, al punto de que Jesús se convirtió “en el más prominente de los héroes culturales” (114).



Figura 16. Cristo rodeado de mujeres kunas

Finalmente, quisiera describir una mola adquirida personalmente (figura 17), en la cual se mezclan la tradición y la imaginación, siguiendo el método sugerido por Perrin a partir de la consigna: “yo la pienso, yo la busco” (63). Además de la riqueza mítica de la historia, habría que resaltar la capacidad de síntesis visual y la riqueza cromática que produce la composición de las cinco capas de tela utilizadas para su creación. La artista, esposa del nele Davis de la isla de Carti, está en contacto con la tradición por el Museo Kuna que regentan entre todos los miembros de la familia.

A pesar de insistir en su anonimato, la mujer dejó claro que la mola no era heredada sino creada a partir de los objetos, las historias y las imaginaciones que ella había ido elaborando durante meses en torno al origen de las mujeres terrestres. La idea es que en la mitología kuna hay varias historias según las cuales los primeros hombres llegaron en platillos voladores a la tierra (Chapin 77 y ss.), pero pocas donde se hable del origen de las mujeres. Pues bien, la artista recoge la historia de cómo las cuatro mujeres originarias llegaron en un platillo volador y recrea el contexto cósmico de la historia.



Figura 17. Mola que narra la llegada de las primeras mujeres kunas a la tierra

Howe y Hirschfeld han interpretado el mito de las mujeres estrella en relación con diversos aspectos de la seducción, la sexualidad, el compromiso y las relaciones matrimoniales. La exterioridad originaria de estas mujeres es traducida como una metáfora de las relaciones exogámicas de intercambio, pero también como una manera de entender y acatar la ley simbólica de los intercambios en vistas al ritual de matrimonio (303). Una relación menos directa surge de la asociación que hacen de la cacería como la búsqueda del animal, del matrimonio como una cacería de mujer y de la mujer estrella como objeto de una especie de cacería cósmica (311). Pero al final parecen aceptar que en su literalidad, el mito está fijando para las mujeres fundadoras de cultura un origen cósmico tan importante como el de los grandes héroes civilizadores (317).

Para re-investir el mito en el misterio remito al mitema recogido por Antonio Gómez: “Las estrellas, por su parte, están habitadas sólo por mujeres que se transportan en platillos dorados y se reproducen por intervención directa de Pab Tummat. Nunca procrean varones” (70).

## Conclusiones

Se puede hablar de la mola como parte de una máquina de deseo de la que participan todos los miembros de la comunidad, pero lo crucial a mi juicio es que a través de sus diseños las mujeres kunas responden al monopolio de la palabra de los hombres (Sherzer, “Una diversidad de voces” 109 y ss.). A su vez, los hombres valoran en mucho este devenir artistas de las mujeres. Al fin y al cabo, la mola indica el camino de los grandes padres y constituye una memoria visual invaluable que “ayuda a los hombres a hablar del mundo secreto en palabras, en cantos, en poemas” (Perrin 132).

De otra parte, es evidente el devenir de las molas como un extraño ejemplo de mercancía artística. Las molas constituyen una de las mayores fuentes de recursos monetarios de la comunidad (Howe 190). Si se suma la producción de las diferentes aldeas, estamos hablando de miles de molas producidas anualmente para el turismo y el mercado internacional. Algunas variaciones temáticas y estilísticas provienen de esa función comercial. Pero la impresión de los visitantes y estudiosos es que más allá del negocio, hacer molas es una verdadera pasión. Desde luego, como se trata de una producción abierta, donde la competencia entre comunidades por la producción es un aliciente, la innovación temática a veces se traduce en formas de involución estética que abandonan el rigor de la experiencia artística acumulada

para representar la realidad cotidiana, más como un registro que como un símbolo o una abstracción.

Al contrastar lo estético y lo comercial, surge una conclusión que no se reduce a esa polaridad. La mola no solamente sigue teniendo diversos usos —intercambio, trabajo en común, competiciones rituales, secretos, brujería, curación, fabricación de amuletos—, sino que su confección es tan *pregnante*<sup>67</sup> en el paisaje visual de la comunidad, su papel tan importante en la economía kuna y la pasión con que se aplican a ello las mujeres es tan intensa que podríamos afirmar que la máquina social kuna actualmente es “cosida” por las mujeres (Perrin 198), y de la tenacidad de esa costura depende en gran medida su continuidad cultural. La continua *performance* de la mola en la vida comunal la convierte así en el plano de expresión de una forma de economía general en cuyos cortes y trazos se conjugan lo artístico, lo mítico, lo erótico, lo curativo y lo comercial.



**Figura 18.** Dos mujeres kunas ataviadas con sendas molas, dueñas de una miscelánea donde venden productos de papelería, vestuario y adornos ‘occidentales’ para la mujer. Fotografía tomada por Isabel Rodríguez

<sup>67</sup> Adverbio propio de la crítica de arte, tomado del francés, que indica la fuerza de atracción que adquiere un aspecto de la obra de arte sobre el espectador.



## VIII

### Biopolítica del sincretismo

Este libro plantea la idea de que el discurso mítico —con todo lo que ello supone de pureza étnica, edad de oro y héroes fundacionales— funciona como una suerte de *utopos* sincrético adonde vienen a mezclarse las expectativas de Occidente sobre los kunas y las de los kunas sobre sí mismos. El supuesto que los hace intercambiables es su oposición temporal: mientras para los kunas el mito restituye continuamente una imagen del pasado perfecto, la utopía en Occidente se proyecta sobre el futuro de un ideal nunca alcanzado. En esa fusión de polos temporales, las historias de creación, los rituales y los pictogramas que hacen parte de la tradición van cambiando continuamente por influencia directa de los avatares de la sociedad kuna. Con esa certeza hemos ‘doblado’ los enunciados propios de la conquista y colonización con los discursos y las imágenes que emergen a partir de ese extraño comercio icónico y espiritual, resaltando la pertinencia del plano imaginario y simbólico en la economía general de los kunas.

El resultado es la apertura de un terreno fronterizo donde mito y utopía se hacen indiscernibles, al describir el pensamiento de una sociedad que ha resistido durante siglos a los intentos de evangelización/colonización/civilización por parte del Imperio español y luego por parte de las naciones republicanas. Para dar cuenta de ese proceso, las historias nacionales privilegian el mestizaje como el dato positivo que justifica prospectivamente el proyecto social resultado de la mezcla racial, a condición de promover su creencia monolítica en la ciencia, la civilización occidental y la religión cristiana como pilares de la nación. Algo ha cambiado con el multiculturalismo constitucional, pero en general el mestizaje de las poblaciones afro e indígenas es leído como una línea de progreso que finalmente legitima la conquista y la colonización. Desde esa perspectiva, las comunidades que no

responden a tal condición mestiza carecerían de un horizonte ideal adonde dirigir su propio destino.

Sobre la base incuestionada de un destino sobreinterpretado y homogéneo, el nacionalismo mestizo adquiere un fuerte impacto biopolítico, que se ha traducido en sinnúmero de políticas públicas respecto de las comunidades indígenas o afro. En ese contexto, las “máquinas salvajes” (Deleuze y Guattari, *El anti-Edipo*) se mantienen por fuera de la línea del progreso, justamente por la resistencia a abandonar sus territorios ancestrales y su negativa al mestizaje racial. No quiere decir que no tengan contacto con la sociedad mayoritaria, pero se trata de intercambios y asimilaciones interculturales en diversos aspectos del pensamiento y la vida material que se definen como sincretismo. En efecto, todo ello puede ser asimilado al sincretismo cultural entendido como el resultado heteróclito e impredecible de la mezcla de culturas, razas y visiones de mundo.

La hipótesis es que ante la intensidad del biopoder colonial, los kunas van haciendo del sincretismo una biopolítica alternativa a la Corona, y posteriormente al proyecto nacional, la cual les permite establecer relaciones con la sociedad mayoritaria sin que ello implique el mestizaje sexual ni la negociación o entrega de sus territorios. En síntesis, el sincretismo kuna es una respuesta mito-lógica a la idealización utópica de la mezcla racial nacionalista promovida por la biopolítica mestiza de las jóvenes repúblicas, especial y deliberadamente desde la segunda década del siglo xx.<sup>68</sup>

Con ese supuesto, en los capítulos precedentes hemos abordado de múltiples maneras los tipos de intercambio que suponen la Conquista y los intentos de colonización del territorio kuna, teniendo en cuenta las distintas planicies de tipo jurídico, estético, comercial, guerrero, mítico y/o religioso puestas en juego en cada época. Hemos visto hasta dónde la historia kuna funge como paradigma de una nación (im)posible que se construye a través de la resistencia al asedio permanente que la comunidad ha sufrido desde el siglo xvi de parte de soldados, conquistadores, frailes y comerciantes convencidos de que su misión es persuadir a los indígenas del desatino que significa mantener su modo de vida.

---

<sup>68</sup> El uso del término ‘biopolítica’ como una práctica institucional apoyada en el discurso científico es problemático desde una perspectiva ética minoritaria, especialmente si se considera a los indígenas no tanto como sujetos de un tipo de biopolítica que se aplica sobre plantas y animales, sobre otros pueblos y sobre sí mismos. En este ensayo, considero el biopoder como la instancia ontológica del concepto, suponiendo que esa diferenciación ontológica se expresa en distintas prácticas biopolíticas. De esa manera intento mantener abierta la diversidad de sociedades y sentidos de la biopolítica, aunque sin perder la definición básica de Foucault: el gobierno sobre los seres vivos. (*Defender la sociedad* 225).

Esa impronta redentora es compartida en lo fundamental por la evangelización colonizadora y la ilustración republicana. Ambas tienen una relación de intolerancia con un pasado considerado como lo que no deberíamos ser. Su misión es mostrar a los infieles y a los pueblos ‘atrasados’ las bondades de dejar de ser lo que son. Lo que hemos visto es que el esfuerzo civilizador no ha surtido el mismo efecto entre los kunas que en el resto del continente, básicamente por la claridad con que han defendido su propio deseo colectivo en relación con el ‘destino manifiesto’ del biopoder colonizador.

En lo que resta, siguiendo a Esposito, y teniendo en cuenta algunas conclusiones de esa exploración, quisiera analizar cómo y hasta dónde la creación de un plano de expresión sincrético del pensamiento entre los kunas opera como una suerte de autoinmunización étnica contra la colonización, entendida ahora como un proceso virtual que disuelve las distinciones entre lo interno y lo externo, entre lo local y lo global, entre la cultura propia y la industria del entretenimiento y la comunicación. Por la vía de la resistencia los kunas se han ido individualizando como pueblo, más aún, han antepuesto esa forma de individuación colectiva como una condición de la individualización personal. De modo que las precauciones inmunitarias que un individuo toma respecto de sus deberes y obligaciones con la comunidad en sociedades liberales, aquí aplican a las ‘obligaciones’ del pueblo kuna con la comunidad de naciones.

Para resolver los dilemas que supone la muerte/disolución comunitaria que les promete la *communitas* global —lo que Deleuze y Guattari llaman desterritorialización generalizada del capital—, los kunas se han inmunizado “refutando sus fundamentos” (Esposito, *Bios* 41), o sea, reinventando su propio estilo de vida. Incluso se apartan sutilmente con sus teogonías del supuesto de un origen común que los uniría a ‘la humanidad’. Pero en lugar de invocar el contrato moderno como garante de la vida en comunidad, anteponen el vínculo impersonal, cósmico y transhumano que los une con la Madre Tierra. Las formas escriturales que hemos utilizado para documentar esa tensión entre el adentro y el afuera van sedimentando el sentido que adquiere el equilibrio biopolítico entre comunidad e inmunidad en diversas épocas de la historia kuna.

En esa perspectiva, las guerras de conquista y colonización modernas se oponen a las guerras de defensa inmunitaria para proteger la vida de la comunidad. Para el historiador se trata de la ‘misma’ guerra, pero hay una relación deseante entre los enemigos que cada cultura resuelve de formas distintas. Mientras los conquistadores se plantean la muerte, la servidumbre o la dependencia del conquistado, los kunas

conciben la guerra como una estrategia para mantener un espacio de inmunidad que los hace impermeables al deseo del conquistador, especialmente en cuanto al acceso a sus mujeres y a su territorio. En esa lógica, no es difícil entender las relaciones paradigmáticas que el mito y el ritual establecen entre mujer y territorio. Es como si allí estuviera cifrada la clave vital de toda la cultura, en una formulación de derechos basada primordialmente en esas dos fuentes privilegiadas de la vida. En ese sentido, y dado que el ‘derecho de guerra’ es concebido como una forma de hacer justicia a las violaciones y sufrimientos de la madre Tierra, hemos insistido en el hecho de que entre los kunas resulta impensable una separación entre mito, política, sexualidad, derecho ancestral y acto de justicia.

Ahora bien, aunque el origen mítico pierda prestigio cultural y la expectativa de un futuro utópico devenga simple ilusión, el mito y la utopía no dejan de renovar su sentido como potencias virtuales de la actualidad. La conquista de América tiene, a nuestro juicio, ese efecto de doble actualización en las culturas del conquistado y del conquistador. Por un lado, la idea arquetípica de un equivalente general que se materializa en moneda oro y constituye el tesoro *par excellence* de las naciones modernas, encuentra su realización en la expropiación del ‘rescate’ fabuloso de la riqueza americana que satisface con creces la utopía de El Dorado. Por otro, el hecho de que entre los kunas la tierra y el paraíso estén contruidos en oro, hace pensar en una singular conjunción enunciativa por la cual el sueño de El Dorado se fue trastocando en el discurso mítico en la proyección de un arquetipo utópico de existencia exuberante, no paradójica, donde coinciden lo urbano y lo natural, lo tecnológico y lo espiritual, los materiales de la ‘realidad real’ y las fuerzas naturales y espirituales.

Así, el modo de existencia de las otras naciones que los kunas conocen se va incorporando a su elaboración del reino de los cielos, al punto que los trazos del paraíso kuna terminan por traducir en figuras arquitectónicas míticas —vgr. el *kalu*— los adelantos tecnológicos y las pautas de consumo del mundo capitalista. Ese fenómeno es explicable por un principio transcultural según el cual la apropiación de elementos entre culturas no supone el aprendizaje del proceso cognitivo-productivo que lo ha hecho posible, de donde el uso y/o el consumo de tales elementos tiende a incorporarse al sentido y a la razón pragmática de la cultura que lo recibe. O como lo plantea Derrida: “ya que se utilizan cada vez más artefactos y prótesis de las que se ignora todo, en una desproporción creciente entre el saber y el saber-hacer, entonces el espacio de esa experiencia técnica tiende a devenir más animista, mágico, místico” (*Foi et savoir* 86, traducción del autor). Ambas direcciones del

argumento parecen plausibles si se las aplica a reconocer los mecanismos inmunitarios que los kunas han inventado para mantener ese permanente intercambio *sin* integración, o su equivalente sincretismo *sin* mestizaje.

Por efecto de esa disolución de lo real en lo imaginario, la utopía paradisíaca de impronta modernizadora, con sus efectos concomitantes en cuanto al castigo y al ostracismo que promete al renegado, es deconstruida desde la propia tradición kuna con estrategias que les permiten entrar y salir del cristianismo y de la misma modernidad, en términos de creencias, educación, producción y consumo. La integridad libertaria de la política kuna a través de la historia de los últimos quinientos años no impide que su pensamiento incorpore al 'otro' en un tipo de enunciado paradisíaco donde se disuelve la confrontación entre conquistadores y conquistados, igual que entre colonizadores y colonizados. Garantizada la autonomía política, la exclusividad endogámica de sus mujeres y la preservación del territorio, la *imago mundi* de los kunas, inspirada en las imágenes ideales que han ido elaborando a partir de su experiencia del mundo occidental, se abre hacia el futuro como el vector deseante de nuevas creaciones mitológicas. Así, la absorción imaginaria y la integración simbólica del otro pueden conjurar su presencia polimórfica en los distintos aspectos de la realidad social.

El vector de subjetivación donde sucede esa superposición de mitos y utopías es básicamente el propio pensamiento kuna. Quizás sea un buen ejemplo el de las variaciones registradas en torno a la pulsión antropofágica. En la medida en que cambian los métodos de conquista y se sofistican las formas deseantes que la colonización establece como eje dinámico del intercambio social para 'comer del otro', los kunas desplazan el sentido de la antropofagia guerrera. Después de la experiencia de cinco siglos de resistencia, es obvia la inanidad del acto caníbal. Ya no es posible capturar el poder del enemigo a través de la ingestión carnal o a través del gesto antropofágico que, en su versión nominativa, supone que el comer el nombre del enemigo muerto en combate opera como multiplicador de la fuerza y como dispositivo autoinmunitario contra futuras violencias.

Si bien las guerras de conquista se prolongan hasta el siglo XVIII, el fracaso militar de la Corona hace que los intentos de dominio de las nuevas repúblicas se implementen con base en reiteradas estrategias religiosas, educativas y burocráticas. Al mantener la trascendencia de Madre Tierra como objeto pleno de deseo, en vez de individualizar la noción de enemigo, los kunas asumen que es el conjunto de la estrategia colonizadora lo que debe ser resuelto en otro nivel de la guerra, a fin de conjurar el proyecto canibalizador —sea imperial o nacional— de asimilar

a su máquina productiva toda la fuerza laboral, los recursos naturales y los flujos metálicos disponibles en su territorio. Para ello, sustituyen la violencia directa y la función devoradora de la oralidad primaria por la función-pensamiento de la oralidad hablada. La pulsión tanática se resuelve en el nuevo entramado político, de modo que las más diversas consecuencias de la intervención exterior puedan ser habladas, comprendidas y confrontadas en la Casa del Congreso.

Al final de esa historia los kunas no han desaparecido, ni se han integrado plenamente al desarrollo, ni tienen como destino inevitable lo que fuera el ideal mestizo de las naciones hispanoamericanas después de la Independencia. La Revolución de 1925 que desemboca en la República de Tule, es la demostración de cómo la existencia de las comunidades amerindias se ha convertido, en muchos casos, en una lucha a muerte por el reconocimiento de la sociedad mayoritaria. En una versión positiva, diríamos que la historia obliga a los kunas a proyectar su propia utopía de resistencia y liberación, entendida como la forma en que una nación indígena decide trazar su propio destino siguiendo los patrones ético-políticos de antiguas profecías, renovando sus formas tradicionales de gobierno y actualizando constantemente sus decisiones históricas a partir de los principios derivados del pensamiento mítico.

Todo ello hace suponer una especie de homogeneidad interna que disuelve a los individuos en la comunidad de origen. No lo sé, ni hasta qué punto, sobre todo porque finalmente la integración es también un proceso de homogeneización bajo el supuesto de la individualización general de la existencia. Lo que sí se puede suponer es que participar del mito no supone renunciar a “la constitución de la libertad del alma como conciencia de un sujeto responsable”, ni al *secretum* de la existencia singular, ni al *mystère* intrasmisible de la experiencia chamánica (Derrida, *Donner la mort* 26-27).

Pero también es cierto que gracias a cierto *demon tanático*, radicalmente impersonal y colectivo, los kunas han conservado la libertad de la comunidad, sin que el gasto improductivo de su energía pulsional pueda ser apropiado por las formas de reproducción del capital y/o por la anomia laboral que prefigura el sistema estatal al que han sido incorporados. El resultado es un estilo de vida y una visión de la historia que promueven una alternativa ética y estética de existencia.

Cabe entonces preguntar: ¿Han cesado las causas de la justa guerra contra los indios? ¿Han cesado las causas de la justa guerra contra los blancos? ¿Se trata de una suerte de ‘guerra fría’ entre excluidos e integrados? ¿Acaso esas causas son renovables a perpetuidad, en sentido contrario al que Kant aspiraba con la *pax perpetua*?

¿En qué queda entonces la utopía de una convivencia pacífica entre los pueblos? Sabemos que en la tradición kantiana la solución de este “último problema” implica el establecimiento de leyes regulares entre los Estados, lo que supone que las todas las sociedades se organicen bajo un modelo estatal. También hemos visto cómo fracasó el intento de los kunas por erigir un Estado propio.

En el fracaso estuvieron comprometidos los Estados del mundo civilizado que siguen en pie de guerra formal y real contra los Estados atrasados o ‘fallidos’, con el pretexto —obsesivo y a veces bienintencionado— de incorporar y/o disolver las formas políticas y culturales que resisten a la realización individualista y liberal del modelo capitalista. La dificultad en cuanto al modelo estatal se replica en términos económicos. Nuestro desarrollo está plagado de baldíos económicos y huecos negros donde la circulación está siempre a punto de desaparecer, poniendo en duda la articulación de las máquinas sociales del (post)colonizado y el (post)colonizador alrededor de un modelo productivo. En esa ambigüedad, la obsesión prescriptiva por determinados modelos de producción, de sujeto o de nación, impide establecer una descripción adecuada de nuestro devenir concreto y específico. Por eso mismo, el presente de las comunidades reales parece siempre un desafío o la mala copia de un futuro que se escapa en el horizonte predecible de la modernización.

Hay sin embargo un matiz que vale la pena resaltar en esta serie de acusaciones mutuas, quizás interminable. El Estado que prometía la República de Tule no era una copia del modelo estándar. En realidad tomaba de allí ciertos elementos formales, asaz retóricos e imaginarios, para plantear un simulacro donde no se reconocen ya los rasgos del modelo inicial. Pero gracias a ese juego de espejos, por ahora, la máquina territorial sigue en pie. Todas las intervenciones coloniales y republicanas no han logrado desterritorializarla, ni ponerla en venta, ni liberar los flujos sexuales, ni capturar totalmente la fuerza de trabajo indígena. Ahora bien, la presencia del Estado está vigente y es reconocida por las comunidades. ¿Cuál es entonces la forma de Estado que allí funciona? ¿Capitalista? ¿Democrático? ¿Primitivo? No parece. Tampoco se ajusta al modelo utópico de una sociedad sin Estado, que supone la armonía espontánea resultante del libre juego de los intereses individuales, ni a la *parusía* de un comunismo de Estado donde todos los individuos se someten a la planificación colectiva de las formas de producción y consumo. Entretanto, los propios indígenas han tomado la iniciativa para diseñar el tipo de educación y los modelos operativos y empresariales que quisieran implementar. ¿Entonces?

Posiblemente se trata de un experimento cuyas claves solo manejan los propios kunas, o de una estrategia para evitar la intervención definitiva. Pero también es

cierto que el capital, en su versatilidad polimórfica, puede propiciar formas inéditas de Estado. Su capacidad mimética, en ese sentido, es inagotable. Voluntaria o involuntariamente el capital tiende a desterritorializar todo aquello —nacionalidad, vínculo con la tierra, planificación de los poblados— que sea reterritorializable y a descodificar todo aquello —modelos culturales, lingüísticos, educativos— que sea recodificable. Lo cual supone una constante puesta a prueba de los dispositivos inmunitarios de los que dispone la comunidad. En otros términos, la capacidad de absorción de la máquina del capital penetra sin lograr integrar los modos de vida y, a su vez, la máquina territorial kuna no cesa de apropiarse técnicas, principios, imágenes, objetos, lenguajes de la sociedad mayoritaria, sin que eso afecte radicalmente el sentido de su tradición.

La ecuación resultante es que, mientras la forma de producción de la máquina territorial kuna —restringida por la escasez creciente de medios de subsistencia y decrecimiento relativo de su hábitat natural a nivel de caza y pesca— se complementa con un mundo paradisíaco donde el consumo es ilimitado, el espacio infinito y todos los beneficios del mundo occidental están dispuestos para el goce de sus muertos; en el otro plano, el modo de existencia de los kunas, sus normas de convivencia y respeto mutuo, su vigilancia democrática, la ausencia de dinero y esa fusión plena con el territorio se convierten para ‘nosotros’ en una suerte de paraíso terrenal que, visto desde fuera, se idealiza como modelo abstracto de convivencia.

De esa paradoja se desprenden varias cuestiones... ¿Cómo describir las tensiones entre los regímenes de signos que se expresan en el material narrativo y pictográfico? ¿Qué papel desempeña esa proliferación cancerosa de oficinas y cables telefónicos en una sociedad de cazadores, agricultores y comerciantes? ¿Es acaso, como explican la mayoría de antropólogos que han investigado este proceso de ‘aculturación’, una carencia sublimada a través de la imaginación mítica? ¿Quieren los kunas, a toda costa, tener motores para sus embarcaciones, plantas eléctricas, electrodomésticos y una infraestructura arquitectónica moderna para sus colegios, cooperativas y centros médicos? ¿Se trata simplemente de una particular realización del capital en las sociedades periféricas? ¿O es el resultado de la persistencia de los gobiernos centrales en disolver/integrar las formas sociales que perviven en su interior?

Para responder aunque fuese parcialmente a estas cuestiones, hemos renunciado a la petición de principio que supone la aclaración de un supuesto modo de producción primitivo. Más aún, en lugar de definir en qué consiste el dominio de lo económico en las comunidades que sobreviven a la Conquista, hemos visto que no hay tal dominio, sino un conjunto de *patterns* culturales que se cruzan entre

sí, de manera que lo económico deviene simbólico, lo simbólico se realiza como ritual, lo ritual a su vez reenvía al *corpus* mítico donde se conjugan todos los planos, haciéndolos pasar por la palabra antes de disolverse, de nuevo, en la proliferación icónica y libidinal de la mola. En una sociedad de economía general (Bataille) que involucra intensamente los cuerpos, las fuerzas, los signos, los objetos, el nivel de la producción es tan importante como el nivel de lo simbólico que hace posible el intercambio, o el de las huellas y las intensidades puestas en juego en el consumo festivo y ritual. Es verdad que al aceptar el intercambio —de productos agrícolas por maquinaria o, actualmente, de subsidios por conservación del bosque nativo, por ejemplo— el costo real hace que el beneficio sea mayor para el oferente. Y si bien la demanda kuna es estricta y limitada, lo que desde fuera se puede evaluar como una condición cercana a la línea de pobreza, ese es el precio de la resistencia de la cultura kuna a incorporarse como máquina productiva al sistema de mercado.

La explicación no es difícil: las máquinas territoriales conocen el intercambio, incluso el comercio y la industria, pero en vez de subordinarse a ellos, “los conjura, los localiza, los cuadricula, los encastra [...] para que los flujos de intercambio y producción no vengan a romper los códigos en provecho de sus cantidades abstractas o ficticias”, para evitar la pesadilla de ver los flujos descodificados “corriendo sobre un *socius* ciego y mudo” (Deleuze y Guattari, *El anti-Edipo* 159). Otra manera de enfocar esta versión maquínica deseante es tomar la economía kuna como un paradigma de las disyunciones que afectan a una sociedad cuando decide habilitar el mercado de las que Polanyi llama mercancías ficticias: tierra, mano de obra, dinero.<sup>69</sup> Ni la tierra ni la mano de obra han adquirido entre los kunas un valor tal que convierta la economía general que los caracteriza en parte de una economía industrial o financiera. Respecto del dinero, la práctica de un comercio puntual no da para hablar de mercantilismo: el mercado nunca se plantea como un intercambio ilimitado ni han aceptado convertirse en monocultivadores para lograrlo. Los kunas no pertenecen a esa secuencia evolutiva. Lo que no impide, por otra parte, que la tierra o la mano de obra se desterritorialicen a través de los flujos del capital de la economía global. Pero el efecto termina por ser indirecto y/o reversible. Los

---

<sup>69</sup> “... es obvio que la mano de obra, la tierra y el dinero no son mercancías [...] de acuerdo con la definición empírica de una mercancía. El trabajo es sólo otro nombre para una actividad humana que va unida a la vida misma [...] la tierra es otro nombre de la naturaleza, que no ha sido producida por el hombre; por último, el dinero es sólo un símbolo del poder de compra que por regla general no se produce [...] ninguno de estos elementos se produce para la venta” (Polanyi 123).

kunas que deciden vender su mano de obra tienen que vivir la mayor parte del año fuera de la comunidad, en los centros urbanos de Panamá. Igualmente, la forma como se ha comprometido el territorio kuna a cambio de subsidios que garantizan la conservación del bosque primario y las especies animales, es más un pacto socioambiental y el desarrollo consecuente de una política multicultural. ¿Es verdad que el dinero de los trabajadores kunas afecta su propia economía interna, y que detrás de lo ambiental hay un interés en atraer a los kunas a la industria turística? Puede ser, pero a condición de aceptar que el resultado es siempre un híbrido impredecible como ‘destino’ económico y que en su simplicidad resulta muy difícil de caracterizar con las categorías disponibles.

Desde esa síntesis imposible entre la planificación del mercado y el misterio de su conjuro, hemos tratado de descubrir las fuerzas y las formas de escritura que hacen tensión en la relación entre inmunidad y comunidad en el contexto (post) colonial de los kunas. Experimentando con su destino desde esa frontera abierta en tantos sentidos, muchos kunas proyectan su existencia en el ‘otro’ mundo, ya sea por una migración real hacia Europa, a los Estados Unidos o a Ciudad de Panamá, o por una continua desterritorialización de su régimen de signos. Para cualquier observador es notorio el flujo de jóvenes que quieren ir a la ciudad en busca de trabajo y estudio, que se corresponde con el flujo igualmente constante de turistas hacia las islas. A medida que vayan proliferando hoteles, restaurantes y pistas de aterrizaje por toda la costa, se van a incrementar los beneficios del turismo.

Ese flujo también incluye la llegada de campesinos negros y mestizos, de narcotraficantes y guerrilleros, de comerciantes y empresarios de todo tipo. Entretanto, como si se tratara de una medida extrema para proteger a la población del ‘contagio’, la mayoría de los kunas ha terminado por vivir en las islas que están frente al litoral de la extensa comarca kuna en Panamá.<sup>70</sup> Sin cultivos a la mano, lejos del litoral, en un acuerdo de conservación de la selva que los financia mínimamente pero inhibe las relaciones productivas con la tierra y los condena ‘voluntariamente’ a vivir en las islas, hacinados y en precarias condiciones, dependiendo de los productos baratos que llegan del Canal, los kunas parecen decididos a vivir cada más cada vez más cerca del cielo y en medio del mar, en un extraño ejercicio de desterritorialización casi absoluta, como si trataran de espiritualizar la existencia colectiva en esa línea de fuga

---

<sup>70</sup> De los casi 65 000 kunas censados en 2010, 33 000 viven actualmente en unas cuarenta —de las más de 365— islas ubicadas a lo largo del archipiélago que se encuentra a lo largo de la comarca kuna. Cada isla tiene un perímetro promedio de 400 x 1200 m.

hacia el mar. Pasado el *boom* del coco, fuera del turismo, el único flujo de intercambio permanente de los kunas con la sociedad nacional y global parece ser la mola.<sup>71</sup>

En ese sentido, preciso y limitado, los kunas están incorporados como ‘máquina productiva de figuras míticas’ al sistema de mercado. Las mujeres seguramente seguirán cosiendo frenéticamente esa suerte de *pachtwork* inacabable de figuras precisas y colores vivos que las convierte en escribanas de su cultura. Queda la impresión de que las islas donde viven fuesen inmensos trasatlánticos a la deriva. Nuestro trabajo ha sido llamar la atención sobre las *imágenes pictográficas* que sintetizan la experiencia en formas propias de escritura figural, y en las *imágenes artísticas* que ofrece la mola adosada a los cuerpos femeninos, como si allí estuviera cifrado el destino de ese extraño viaje inmóvil. La proliferación de imágenes pictográficas y artísticas —las de la mola, pero también las del canto y el relato mítico— convierte el ‘mundo’ en un tipo de abstracción escritural que resiste a la “realidad integral”, ese espacio sin dimensión creado a partir de la realidad virtual, y que anula todas las demás dimensiones de lo real (Baudrillard, *El pacto de lucidez* 92).

Aunque todos los aspectos descritos hasta ahora tienen cierta incidencia, ninguno por su cuenta ofrece elementos suficientes para caracterizar el modo de vida kuna en el presente. Al evitar la explicación el análisis nos envía, no al objeto sino al plano de inmanencia, no a las reglas de composibilidad de esa continua proliferación de paradojas sino a la máquina abstracta que las hace posibles. De una parte, en el plano de inmanencia coinciden los flujos, las materias no formadas, los objetos, con la producción del mundo como lenguaje. De otra, la máquina abstracta actúa en agenciamientos concretos, singulares, en una pragmática de la huella que conjuga (in)discriminadamente las formas y las sustancias. La máquina social de deseo kuna se establece sobre un cierto plan de inmanencia que remite a materias, diagramas, dispositivos que pueden operar desde el inconsciente, pero sería inconcebible sin las formas de escritura que hemos encontrado en los pictogramas, los kalus, las molas, los cantos, los rituales y, desde luego, en el discurso histórico, mítico y político en general.

El pensamiento kuna no se reduce a discursos e imágenes sincréticas, sino que en los discursos y en las imágenes está activo un equivalente de la representación de la regla de su repetición que sugiere una articulación temporal más sutil entre los

---

<sup>71</sup> Para Ventocilla, Herrera y Núñez, “la venta de langosta, el trabajo asalariado dentro de las islas, el turismo y las ventas de molas, son las fuentes de ingreso más importantes, junto con la explotación del coco y las remesas de los trabajadores que migraron a las ciudades (39).

componentes de la máquina social y las variaciones escriturales que los codifican, los expresan y los introyectan en cada individuo. La mirada de conjunto a esas ‘escrituras’ muestra que en el devenir de la cultura kuna las proyecciones trascendentes y los modos de producción de los dos polos de la “estética del intercambio” que han practicado desde el siglo xv se mezclan inextricablemente, haciendo irremediabilmente ambiguo el discurso que emana de la formación social en relación con su deseo y su destino.

El sincretismo generado por ese intercambio no es solo estético, sino que resulta constitutivo de la economía general de los kunas hacia el futuro. No es un problema de ideología, sino de su devenir étnico, psíquico, social, cósmico. Sobre ese plano de inmanencia, la fuerza del pensamiento mítico mantiene su capacidad simbólica y narrativa en la medida en que se renueva constantemente; así garantiza la cohesión de la máquina social en cuanto máquina deseante dentro del nuevo contexto económico, político y comunicacional. Así, además, la máquina de guerra del pensamiento kuna puede responder a un entorno cada vez más absorbente y complejo, respecto del cual el mito le permite tomar distancia ‘después’ de haber operado como instancia de apropiación simbólica. Cada decisión productiva, cada apropiación técnica, cada decisión comercial va tejiendo correspondencias narrativas, plásticas, rituales con un efecto autoinmunitario que reinterpreta lo propio, entendido como lo étnico, respecto de lo común, entendido como lo global.<sup>72</sup>

Al final, más que ofrecer una descripción juiciosa en términos etnográficos, hemos querido resaltar la multiplicidad de lenguaje que va secretando esa relación ya secular con la sociedad mayoritaria. No es extraño entonces que el lenguaje mismo esté influenciado por, aunque sea irreductible a, los fines del ‘otro’. A partir de ahora ya no es posible remitir el mito a la invocación de los ancestros como presencias inmóviles que operan desde siempre sobre la producción maquina del inconsciente, sino como clave escritural del sincretismo en el contexto de reproducción de los diversos focos de poder que se han activado por la presencia del comercio, el Estado y los medios masivos de comunicación.

---

<sup>72</sup> Este desplazamiento en la escala de la relación comunitario/inmunitario, tiene inspiración biomédica y hace parte de un “equilibrio dinámico” entre fuerza y debilidad, de modo que lo negativo —en este caso la debilidad de los kunas en el entorno nacional-capitalista— “Se utiliza para su propia neutralización”. En la lógica inmunitaria, la asunción de lo negativo es la “única forma que puede proteger al hombre de su misma negatividad” (Esposito, *Immunitas* 121).

La potencia interpretativa del mito es una forma de instaurar, cada vez, un nuevo presente donde los kunas ponen al día su conocimiento del afuera como un límite y un reto para la tradición. Lo cual supone, entre otras paradojas, que así como el mito está vigente en muchas sociedades premodernas como horizonte utópico, de la misma manera, la utopía puede ser considerada como una imagen mítica que ya se realizó en las sociedades contemporáneas.<sup>73</sup> En ese *double bind*, la potencia autoinmunitaria del mito se realiza en dos momentos: por un lado actualiza constantemente el deseo del deseo del Otro, y por otro inmoviliza al máximo los referentes que pueden convertir su trabajo, sus animales, o sus productos en mercancías.

En otros términos, la infinitud del mito en cuanto cuerpo sin órganos del cuerpo social es complementaria de la finitud marcada, presignificativa, que induce a una constante reterritorialización del nivel simbólico. Este proceso está garantizado por un etnocentrismo radical y una fijeza territorial que resiste al proceso de desterritorialización del capital simulando su propia muerte, en esa dimensión virtual del mito donde todo lo posible, incluso el paroxismo utópico del otro, ya ha sido realizado.

Lo que están demostrando los kunas es que si cambiamos el pasado como vector de tiempo privilegiado del mito y lo proyectamos sobre el futuro, su campo de realización virtual tiende a coincidir con la utopía. Como ya se ha dicho, ambas son creencias colectivas que resisten al presente y resultan irreductibles a una noción de deseo cifrada en el placer o en la necesidad. En esa lógica, podríamos concluir que el pensamiento kuna ha terminado por recodificar los presupuestos teológicos del cristianismo y el capitalismo en las cosmogonías de la Madre Tierra que se vuelven populares después de la Conquista y que justificaron la revolución de 1925. Desde entonces, la continua reinención del mito como relato cósmico y como instancia suprema de la organización social le permite a los kunas mantener un biopoder racial y territorial radicalmente endógeno, en contravía con la liberalidad con que han venido traduciendo los metarrelatos y las prácticas de Occidente a su propia tradición.

---

<sup>73</sup> En palabras de Baudrillard, y en un contexto mundial: “Estamos en el paraíso. La ilusión ya no es posible. Esta, que desde siempre ha puesto un freno a lo real, ha cedido, y asistimos al desencadenamiento de lo real en mundo sin ilusión. Hasta la ilusión histórica que mantenía la esperanza de la convergencia de lo real y lo racional, y a través de ahí una tensión metafísica, se ha disipado: lo real se ha convertido en lo racional; esta conjunción se ha realizado bajo el signo de lo hiperreal, forma extática de lo real” (Baudrillard, *Estrategias fatales* 75).

En esa tensión, el plano de consistencia de la cultura kuna tiende a ser absorbido por la trascendencia de las grandes temporalidades que rigen la historia de Occidente. Ese es el nudo gordiano de una resistencia que parece insostenible ante la invasión global del mercado y las telecomunicaciones. Pero más allá del diagnóstico sociológico, lo interesante del caso kuna es que mantiene viva una utopía imperfecta, que no cumple el sueño de restituir lo arcaico ni escapa a la *mediocritas* de la globalización. No están en el cielo de la perfección originaria ni en el infierno de la disolución y el abandono a lo ‘mismo’ (Sloterdiik, 333 y ss.), sino que mantienen una suerte de purgatorio colectivo que no cesa de elaborar su propia singularidad como nación.

Desde esa condición de ‘lo realmente existente’, la idea era mostrar cómo los kunas responden y se vuelven receptivos al otro sin dejar de ser lo que son. El resultado es un sincretismo polifacético que demuestra la eficacia de la estrategia de *intercambio sin integración* para la continuidad de la máquina territorial kuna. En el intento de describir adecuadamente ese experimento, y frente a la ansiedad normativa con que muchos filósofos y políticos consideran que el precio que las comunidades tienen que pagar para alcanzar la paz es su asimilación al modelo estatal, llamo la atención sobre las trágicas paradojas que ha generado esa exigencia política y moral para la existencia del pueblo kuna a lo largo de la historia.

Más aún, siendo la globalización de la forma Estado una suerte de utopía práctica en proceso de consolidación, la afirmación de una nación indígena que mantiene formas democráticas inspiradas en una tradición mítica —y no en el logos universal— se convierte en un desafío y una alternativa (a)histórica, vigente en su anacronismo, que rebasa la frontera occidentalizante de la discusión y obliga a una mirada no evolutiva de las formas políticas de organización social.

Finalmente, si bien no podemos ignorar la fragilidad del modo de existencia kuna, esa persistencia en la singularidad de su pensamiento, en su *pathos* guerrero y en su fijeza étnica y territorial, se puede leer en el mundo contemporáneo como un paradigma de política minoritaria, contrahegemónica, autoinmunitaria. Pero más allá de la discusión sobre el futuro hegemónico del capital como modo de vida, lo fundamental para nuestro propósito era reconocer cómo, siguiendo los avatares de una comunidad particular, era posible deconstruir la oposición mito/utopía en su enunciación abstracta o ilusoria al poner en evidencia la fuerza utópica del mito como *ethos* comunitario de la experiencia histórica.

## Apéndice

### *Interpretación kuna de la llegada de los españoles a su territorio*

**Conferencia pronunciada por el líder y académico kuna Abadio Binigdi en el Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep), Bogotá. Grabación y transcripción: Gloria Ramírez Tovar y Adolfo Chaparro Amaya, junio de 1989**

Va a venir mucha generación y mucha gente va a pisotear a la Madre Tierra.

Para que la tierra no se pueda acabar tan fácilmente Pab pensó crear en cimientos muy fuertes. Se cuenta que todo el armazón de la tierra, el medio que resulta tirando la tierra es puro oro. Las columnas son de oro, los hilos que utilizó Pab para construir, para el sostenimiento de las columnas más fuertes, fueron bejucos de oro. Esa fue la primer capa. Después que creó todo eso, sembró distintas flores de aroma de albahaca roja, amarilla, azul. Terminado eso se dice que las flores lo recibieron con gran alegría, hicieron fiesta. Significa que las flores y las plantas que creó hasta ese momento: el picante, el cacao, etcétera, eran personas vivas. Son personas vivas. Después comienza la segunda capa. Entonces Pab utiliza al oro azul. También en la segunda capa fueron utilizadas todas las flores. Después fue la tercera capa, que fue el oro amarillo. Sucedió todo lo mismo. En la cuarta capa rodeó con el oro rojo. Y en ese momento de la capa, la última que es el número 4 (el número perfecto en el kuna: el 4, el 8 y el 12). Dice que ahí comenzó el gemido de la Madre Tierra. En esa capa roja, en ese oro rojo, comenzaron a salir los primeros brotes del agua... el primer agua.

En la Madre Tierra se comenzó a escuchar un quejido, se cuenta que empezó a tener ropa, se empezó a reverdecer con toda esa gama multicolor de la naturaleza. Ya era un personaje. Era nuestra Madre Tierra. Nosotros llamamos a nuestra

madre Olabadure, llamamos a nuestra madre Nanatguana, llamamos a nuestra Madre Tierra Olabadiare, nosotros llamamos a nuestra madre Olodililisop. Son nombres que adoran nuestros antepasados de acuerdo con la transformación que va ocurriendo por síntesis. Y cuando se creó esa evolución del oro, oro azul amarillo y rojo, cuando se creó todo eso, Dios Pab Tummat llamó a esa tierra Abya Yala. Para nosotros Abya Yala es el continente que llamamos América. Esa es la tierra que tuvo un proceso de madurez. Un proceso que llegó a su término, a una culminación de ver y querer a sus hijos. Los viejos nos dicen que la madre naturaleza tiene ocho tipos de leche para amamantar a todos los seres de esta tierra, no sólo alimenta al hombre, sino a todo ser que se arrastra, que vive, que respira; tanto los animales más pequeños como los animales grandes viven en esa tierra. Por eso el kuna llama a nuestra Madre Tierra y por eso la queremos y la vamos a defender. Es por eso que mis abuelos, mis antepasados, pelearon contra los españoles. Haciendo esta introducción, compañeros, ahí nos vamos a dar cuenta de la importancia que tiene para el pueblo kuna esa Madre Tierra.

Cuando se creó todo eso, llegó un hombre que se llama Tiler, fue el primer hombre, llegó con Pursop, con la compañera. Y se cuenta en la historia, se cuenta en los mitos kunas que Pab Tummat nunca trabajó solo. Siempre en la naturaleza debe haber dos posiciones: lo femenino y lo masculino. Comienza la generación, comienzan a nacer nuevos hijos, pero nos cuenta la historia que ese primer hombre no mereció los designios de nuestro pueblo. Él quiso ser muy grande, quiso joder a otros pueblos, porque él dominaba la medicina. Comienza la Madre Tierra a sentir el atropello, se empiezan a escuchar los quejidos de la tristeza de nuestra madre. Entonces Pab Tummat dijo: ese señor está maltratando a nuestra Madre Tierra. Y de allí viene otro personaje para nosotros que es importante: Ibelele. Ibelele llegó con ocho hermanos. Más allá apareció con una mujer: Olowai-Ili. Olowai-Ili, es un personaje importante como mujer que es de la cultura, y que realmente también contribuyó en esa lucha en contra del malo. Ocho hermanos empezaron a pelear con todas las generaciones que había impuesto Piler. Comienzan choques.

Para que pudiera llegar a plenitud esa lucha, esa guerra, Ibelele tenía que estudiar muchos fenómenos de la naturaleza. Tenía que estudiar las plantas medicinales. Entonces dice que él se alió con el fuego, se alió con el viento y con las plantas medicinales. Cuando llegó a aliarse con todos estos elementos de la naturaleza, ahí comenzó la guerra. Tiler no pudo resistir porque Ibelele peleaba por su madre que estaba moribunda. Y se nos cuenta que nosotros no podemos dejar que nuestra madre se pueda morir tan fácilmente y comenzó la pelea. Yo quiero recordar esto

para que podamos entrar de lleno al tema que nos interesa. Se dice que Piler fue opacado al último estrato de la tierra e Ibelele comenzó a gobernar en esta tierra que actualmente vivimos.

Pasaron generaciones. Aparece un personaje importante que es Olagana Kungilele. Él viajó por los estratos de la tierra. Él ya decía que habían otros continentes distintos a nosotros. Él decía que habían otros hombres que tenían un color como balso pelado. También decía que había otro continente que tenía el color del río crecido y también decía que había otros personajes de color leña tiznada. Y él dijo que un día ellos iba a llegar a nuestras costas, que íbamos a perder la tranquilidad que nosotros tenemos. La gente trabajaba en el oro, hacía percheras en oro, narigueras de oro, bastones en oro, cucharas en oro, platos de oro, la gente trabajaba, había intercambios a nivel de productos, a nivel de vestimenta, dice que hay expertos en tejido; tejían utilizando la naturaleza; el algodón hacían en rojo, azul y negro. Nuestras madres trabajaban.

Pasaron generaciones.

Ese Onogana-Kungilele nació en Buknela. Mirando en el mapa aparece entre la frontera de Panamá y Colombia. Es el río Tuira. El río Tuira nace en Panamá pero desemboca en el Atrato. Allí nacieron grandes neles. Y aparece otro personaje que nos interesa: Iguazariber, también era un tipo importante. Era un nele, un chamán que viajaba a distintas partes de la tierra, que también había escuchado a lo que decía Onogana-Kungilele. Y es cuando Iguazariber estaba, cuando llegaron los españoles al golfo de Urabá. Nosotros decimos Anocadibar, es el río Atrato, todo ese río tiene historia kuna. Dicen que en la desembocadura del río Atrato había una comunidad que se llamaba Tibila: fueron los primeros que recibieron todo el atropello, la matanza de los españoles. Dicen que arrojaron multitud de pueblos y el pueblo empezó a sentir que lo que había dicho el Onocanakungilele se estaba cumpliendo allí.

Entonces muchos pueblos fueron sucumbidos. Se cuenta en la historia, cuentan mis abuelos, que los españoles llegaron cuando estaban en la chicha y arrasaban, mataban niños, hombres, ancianos y mujeres. Iguazariber empezó a pensar. Mucho tiempo había pasado de matanzas, de muertes, de oscurecimiento, cuando Iguazariber dijo: “Hagamos una tregua con los españoles”. Entonces Iguazariber manda una comisión con el señor José Rillón, quién había vivido con los españoles, había sido esclavo y había aprendido a hablar el español. Manda una comitiva a hacer una tregua con los españoles. Llega a la comunidad otra vez: tenían que contar cuántos palos de frutas tenía la comunidad; cuántos palos de aguacate, de otoa,

yuca, ñame, y tenía que contar cuántos habitantes tenía la comunidad. Entonces todo el pueblo empezó a ir a las montañas a contar las cosas. Se dice que un señor iba al monte y escuchó el canto de un pájaro. Nosotros en kuna decimos quitka. Yo sé que en muchas culturas indígenas hay pájaros que traen mensajes, que dan el mensaje, que avisan cuando va a ocurrir algo malo en la comunidad. Ese fue el que escuchó al *quitka* y dijo: “Algo malo va a ocurrir”. No contó los palos de frutas que tenía y regresó al pueblo, reunió a toda la comunidad y les dijo: “he recibido el mensaje de un pájaro y me dice que nosotros no podemos contar los palos”. “¿Qué significa eso?”, dijeron. “Significa que los españoles quieren saber si vamos a una guerra, cuántos años puede resistir el pueblo kuna, quieren saber cuántos habitantes tiene la comunidad; y por tal razón, en vez de llevar el mensaje, todo ese conteo de numerar las cosas, busquemos otra casa”. Entonces la comunidad fue a otro pueblo a buscar refugio.

También en la comunidad había otros personajes llamados *cachigan*, nosotros le decimos cachigan. Son los que traicionaron al pueblo kuna, son los que vendieron muchas vidas a los españoles. Entonces cuando la comunidad llegaba a ir a otros pueblos, los cachigan son los que le dicen a los españoles: “Mira, los otros compañeros, fueron a otra parte”. Entonces, los masacraban. “¿Qué hacer frente a eso?” pensaron los viejos. Dijeron: “hay que matarlo”. ¿Y quién se encarga de matar a esos personajes? Dijeron: “los mismos hijos son los que tienen que matar a sus propios padres”. Los jóvenes aceptaron esa misión y una mañana, estaban en fiesta, mataron a todos los padres que estaban traicionando al pueblo kuna.

A partir de ese entonces nace un grupo que se llama *urigan*. Urigan son personajes que comenzaron la comunidad a acogerlos. Los urigan eran los combatientes, eran los mejores guerreros, los mejores cazadores, los mejores flecheros, los que corrían más en la selva, los que no tenían miedo a la muerte. Se conformaron y nunca más volvieron a la comunidad; el escondite fue las raíces de los árboles. Las casas de ellos fueron las ramas de los árboles, hicieron cuevas. Así comenzó la guerra.

Para llevar esa carga del enfrentamiento con el español recordaron toda la historia de Ibelele. Comenzaron a implementar las plantas medicinales, comenzaron las prácticas de los mejores flecheros, todo comenzó. Había José Waldo, que tiene nombre español, que había vivido mucho con los españoles y conocía las estrategias de los españoles. Es el que empezó a entrenar la gente.

José Waldo. Él empezó a diseñar que las flechas fueron más pequeñas, pero más pequeñas, más certíferas. Entonces él dice: una flecha más pequeña para cuando se corre en la selva, no pueden estorbar, que no se quede enredada en la

maleza, y fue efectivo eso. Los *urigan* empezaron a viajar por todo el Atrato. En la desembocadura se escondían y con las flechas más envenenadas que tenían empezó la guerra. Se dice que los urigan utilizaron todos los venenos que tienen las avispas, distintas avispas. Ellos reconocían las huellas de los tigres, ellos utilizaban los algodones para que las huellas de los urigan no las pudieran ver los españoles. Hacían grandes monumentos, cogían los troncos y los amarraban a una columna con un bejuco. Cuando llegaban los españoles les cortaban el hilo y acababan con todo. Los urigan abrieron desde la desembocadura del río Atrato hasta Nacarkuna que dicen en el mapa, caminos que utilizaron para refugiar y también los utilizaron para poner emboscadas a los españoles. Ellos conocían las corrientes de los ríos, ellos conocían los cruces de los vientos, de las montañas. Horacio Méndez el gran sáhila, que actualmente es el viejo de la comunidad en Panamá, dice: Ibelele nos aconsejó a todos los hijos de la Madre Tierra. Dice que Paba vistió a las colinas, a las montañas, a los cerros, a los árboles, a los ríos con los atuendos de la guerra, de lucha y de defensa. Toda la naturaleza estaba vestida con ropa de guerra.

También se nos cuenta que había una mujer Naracunnain, una mujer guerrera que también se metía con los urigan. Y un día cuando estaban en un río, vio bajar a los españoles que venían en una balsa. Ella hizo una emboscada y cuando cayeron en la emboscada dice que mató a todos los españoles con flechas y después los descuartizó. Para nosotros ese es un gran personaje de mujeres. También en kuna las mujeres utilizaron la belleza. Iguazaliler recogió las mujeres más hermosas de la comunidad y las entrenó con unas flechas pequeñitas y las llevó de la mano y les dijo: “Vaya donde los españoles, coquetéales!” y esas mujeres iban donde los españoles, les coqueteaban a ellos y los atraían a la selva. Y cuando estaban en lo más tupido de la selva... con el veneno más mortífero...

Muchas mujeres también cayeron. Nosotros conocemos, por ejemplo, una mujer Anayansi que se vendió y se casó con Balboa. Mujer que traicionó al pueblo kuna y perdimos muchas guerras por la traición de esa mujer. Pero también hubo personajes importantísimos. Mujeres que dieron la vida por defender las causas del pueblo kuna. En Acandí hay un pueblo adentro en donde estuvieron los kunas, hay un lugar que se llama dentro de la mitología Nugali. Es difícil interpretarlo en español, es como <mostrar los dientes con rabia>. Dicen que fue cuando los españoles llevaron a todas las mujeres, las mataron y les abrieron sus vientres y los llenaron con piedras, y antes de morir las mujeres mostraban únicamente los dientes. Y ese lugar se llamó Nugali, o sea, con los dientes afuera.

Se cuenta en la historia que nunca los españoles pudieron con los urigan porque ellos no vivían en las comunidades. Los kunas empezaron a manejar las armas desde muy temprano de la Conquista. Los cañones. En ese sentido el kuna fue estratégico, sabía que para triunfar tenía que pactar alianza con otros personajes que eran enemigos de los españoles. Entonces el kuna empezó a viajar en los barcos piratas a Inglaterra, a Francia, a Alemania. Por eso nosotros los kunas encontramos nombres ingleses. Hay un pueblo que se llama Charles Robinson. Nombres que el kuna adquirió de esa alianza. Se dice que cuando los urigan iban a las comunidades las gentes los recibían, los caciques se reunían con la comunidad y les contaban las historias Ibelele. Cuando los viejos cantan una historia, porque eso se canta, es una tradición cantada, es una canción. Cuando llegan a esa parte, las gentes que conocen esa historia, la gente del pueblo kuna llora.

Un día los urigan dicen: “hagamos una fiesta en la comunidad”, porque ya habían triunfado, ya los españoles no molestaban tanto, hicieron una fiesta muy grande. Por eso para nosotros cuando bebemos chicha no es porque queremos emborracharnos, para nosotros la chicha es de guerra. Cuando la comunidad kuna celebra tres días la pubertad de una niña o el nacimiento de una niña, no solo celebra esta felicidad, sino los recuerdos de la guerra que sufrimos con los españoles. Entonces cuando tocamos flauta no solo tocamos las melodías más hermosas que nos dejó la naturaleza, sino también estamos evocando la guerra, las melodías son de guerra, nos dicen que nosotros pudimos triunfar en muchas guerras. Por eso nosotros hablamos de un instrumento de flauta: el coquer, el jaura. Y toda la comunidad empezó a danzar con alegría y cuando los urigan ya estaban borrachos y la comunidad también... Un urigan se levantó y dijo: “He amontonado cadáveres de los españoles al borde de los caminos” decía él, y lo llamaron Dadiligan, que significa agrieras, que come, que amenaza. Otro se levantó y dijo: “He rajado por la mitad los cuerpos de los españoles como se raja un vientre”, y lo llamaron Dabnasa. Y un viejito que estaba ahí se dirigió a su mujer y reclamó: “Vaya y tráiganos algo que está envuelto en algodón blanco en el cayú”. Ella se fue y trajo el envuelto y lo desenvolvió y era el hueso de la pierna de un español; había hecho flauta y había empezado a tocar una melodía con esa flauta.

Otra cosa que descubrimos muy importante es que cuando un kuna, en época de guerra, si sabía que el español se llamaba cualquier nombre: Rodrigo y si yo mataba a ese Rodrigo, mi nombre que se llamó Binigdi en lengua kuna lo tengo que descartar y llamarme Rodrigo. Porque yo maté a Rodrigo. Por esta razón los kunas perdíamos muchos nombres propios. Significa, compañeros, que la historia que

estoy contando no está escrita en los libros. Y por eso yo pienso que uno se maravilla cuando escucha esas historias, porque a pesar de tantas matanzas, a pesar de tanta guerra, a pesar de la opresión, nunca nos pudieron dominar. Para nosotros esa es la historia, que no está desligada del acontecer histórico de nuestro pensamiento, desde la creación del mundo, de la creación del primer hombre, a nuestros días. Siempre hay una relación, hay ligación, hay un camino, entonces no estamos hablando fuera de los acontecimientos de lo que ocurrió en la creación del hombre, del mundo, y lo que ocurrió en la invasión de América.

Eso era lo que quería contarles.



## Bibliografía

- Aguado, Fray Pedro. *Recopilación historial*, tomo I, introducción, notas y comentarios de Juan Friede. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1956.
- Aguilar, Juan. “La cultura kuna: Kuna Yala o Dulenega”. En: Kunas-Monografias.com
- Alí, Maurizio. *En estado de sitio: los kunas en Urabá*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010.
- Aquino, Santo Tomás de. *Suma Teológica*, tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1968.
- Atlas de cartografía histórica de Colombia. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 1985.
- Baudrillard, Jean. *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI, 1969.
- . *Estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama, 1984.
- . *El pacto de lucidez o la inteligencia del mal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Chaparro, Adolfo. *Les archives de la ambiguïté*. 2 tomos. París: L’Harmattan, 2000.
- . *Racionalidad y discurso mítico* (editor académico). Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2003.
- . “Mujeres mola o la máquina de imágenes míticas”. *Aisthesis*, 53, 9-27 (2013).
- . *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Madrid: Katz, 2013.
- Chapin, Mac (Comp.) *Pab Igala. Historias de la tradición kuna*. Informantes: N. Kantule, W. Archibol, W. Smith, H. Méndez, L. Stócel, L. Valdez, Olomai-Illigiña. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1989.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Kafka, por una literatura menor*. México: Era, 1978.
- . *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 1985.
- . *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 1988.
- . *Spinoza. Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets, 2001.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología* (2ª ed.). México: Siglo XXI, 1978.
- . *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. París: Champs Flammarion, 1990.
- . *Donner la mort. Colloque de Royaumont*. París: Métalié-Transition, 1992.
- . *Fuerza de Ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Descola, Philippe y Anne-Christine Taylor. "Introduction". *L'Homme*, 126-128 (1993).
- Erice, Juan. "Historia de la revolución de los indios kunas de San Blas", *Estudios Centroamericanos*, 319-320 (1975).
- Espósito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- . *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988*, tomo III: 1976-1979. París: Gallimard, 1994.
- . *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Friede, Juan. *Gonzalo Jiménez de Quesada a través de documentos históricos*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, ABC, 1955.
- . *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1956.
- Fuentes, Carlos. *La gran novela latinoamericana*. México: Alfaguara, 2011.
- Galeano, Eduardo. *Memoria del fuego*, Tomo I: "Los nacimientos". México D.F.: Siglo XXI, 1982.
- Gil, Juan. *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Vol. 3: "El Dorado". Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Gómez, Antonio. "El cosmos, religión y creencias de los indios cunas". *Boletín de Antropología* 3, 11 (1969).
- Gómez, Thomas. *L'invention de l'Amérique*. France: Champs Flammarion, 1992.
- González, Luis Fernando. "Chocó en la cartografía histórica: de territorio incierto a departamento de un país llamado Colombia". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 43 (1997).
- González, Margarita. "Bosquejo histórico de las formas de trabajo indígena". *Cuadernos Colombianos* 4 (1974).

- Green Stócel, Abadio. *Interpretación kuna de la llegada de los españoles a su territorio*. Transcripción de Gloria Ramírez y Adolfo Chaparro, 1989. Inédito.
- Gros, Christian. *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Guerra, François-Xavier. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Guhl, Ernesto. *Las fronteras políticas y los límites naturales*. Bogotá: Fondo FEN, 1978.
- Herrera, Leonor y Marianne Cardale. "Mitología cuna: los kalu, según don Alfonso Díaz Granados". *Revista Colombiana de Antropología* 17 (1974), 201-247.
- Hirschfeld, Lawrence. "Cuna Aesthetics: A Quantitative Analysis". *Ethnology* 16, 2 (1977), 147-66.
- Holmer, Nils y Henry Wassen (edición y comentarios). "Dos cantos chamanísticos de los indios kunas". 1. Serkan-kala (Canción de los difuntos) y 2. Tisla-kala (Canción iniciatoria). Dibujos y versión en español del indígena Guillermo Hayans. *Etnologiska Studier* 27 (1963).
- Howe, James. *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los kunas de San Blas*. Miami: Plumsock Mesoamerican Studies, Maya Educational Foundation y Cirma, 2004.
- Howe, James y Hirschfeld, Lawrence. "The Star Girl's Descent: A Myth about Men, Women, Matrilocality, and Singing". *The Journal of American Folklore* 94, 373 (1981), 292-322.
- Kant, Immanuel. *Vers la paix perpétuelle et autres textes*. París: GF Flammarion, 1991.
- Konetzke, Richard. *América Latina. La época colonial*, vol. II. México: Siglo XXI, 1974.
- Las Casas, Bartolomé de. "Descubrimiento del mar Pacífico". En: *Historiadores de Indias, selección y notas de Germán Arciniegas*. México D F.: W. M. Jackson, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Historia de las Indias*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1986.
- López de Gómara, Francisco. *Historia general de las Indias*. Madrid: Dastin, 2001.
- Liotard, Jean-François. *La diferencia* (2ª ed.). Barcelona: Gedisa, 1991.
- \_\_\_\_\_. *El entusiasmo*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- Marx, Karl. *Manuscritos. Economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1968.
- \_\_\_\_\_. *El capital*. Libro I, vol. 2. Barcelona: Grijalbo, 1986.
- Mauss, Marcel. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En Marcel Mauss, *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1991, pp. 153-263.
- Mignolo, Walter. *Local Histories-Global designs. Coloniality Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton University Press, 2000.

- Movimiento Indígena de Panamá, página web: [www.agp.org](http://www.agp.org)
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1972.
- Nordenskiöld, Erland (Comp.) *An Historical and Ethnological History of the Cuna Indians*. Con la colaboración de Rubén Pérez Kantule. Gotemburgo: Ethnographical Studies, vol. 10, 1938.
- Perrin, Michel. *Tableaux kuna. Les molas, un art d'Amérique*. París: Arthaud-Flammarion, 1998.
- Polanyi, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: FCE, 2003.
- Recopilación de Leyes de los reynos de las Indias Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1943.
- Requejo Salcedo, Juan. *Relación histórica y geográfica de la provincia de Panamá*. Madrid: Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia de América, tomo VIII, 1908.
- Restrepo, Vicente. "Prólogo". En *Viajes de Lionell Wafer en el istmo del Darién*. Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía, 1908.
- Romero, Mario. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1955.
- Sahlins, Marshal. *Age de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*. París: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Au cœur des sociétés. Raisons utilitaires et raisons culturelles*. París: Gallimard, 1980.
- Severino de Santa Teresa, Fray. *Historia documentada de la Iglesia en Urabá y el Darién*, Parte III. Bogotá: Kelly, 1957.
- Sherzer, Joel. *Formas del habla kuna*. Quito: Abya-Yala, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Una diversidad de voces: el habla masculina y el habla femenina en una perspectiva etnográfica". En Susan Philips, Susan Steele y Christine Tanz (Eds.), *Lengua y género desde una perspectiva comparada*. Quito: Abya Yala, 1999, pp. 97-123.
- Simón, Fray Pedro. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, tomo V. Edición e Introducción de Juan Friede. Bogotá: Banco Popular, 1982.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pretextos, 2012.
- Sosa, Juan y Enrique Arce. *Compendio de historia de Panamá*. Panamá: Editorial Universitaria, 1958.
- Jaylor, Mark. *Después de Dios*. Madrid: Liruela, 2011.

- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. La cuestión del otro*. México: Siglo XXI, 1987.
- Torres, Mauro. *El incesto y los genes*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997.
- Torres De Ianello, Reina. “La mujer kuna”. *América Indígena* 17, 1 (1957).
- Torres, William y Blanca Corredor. *Chamanismo, un arte de saber*. Bogotá: Anaconda, 1989.
- Tovar, Hermes. *La estación del miedo o la desolación dispersa*. Barcelona: Ariel, 1997.
- Vargas, Patricia. *Los embera y los kunas. Impacto y reacción a la ocupación española, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Cerec, Instituto Colombiano de Antropología, 1993.
- . “Los Emberas y los Cunas en frontera con el Imperio español”. *Revista Museo del Oro*, 29 (1990), 75-10,
- Ventocilla, Jorge, Heraclio Herrera y Valerio Núñez. *El espíritu de la tierra. Plantas y animales en la vida del pueblo kuna*. Barcelona: Icaria-Milenrama, 1997.
- Vitoria, Francisco de. *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena”. En Adolfo Chaparro y Christian Schumacher (eds.), *Racionalidad y discurso mítico*. Bogotá: Universidad del Rosario - Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.
- . *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz, 2010.
- Wagua, Aiban (Comp.) *Así me lo contaron. Datos sobre la verdad de la revolución kuna de 1925, según la versión del Saila Dummad Inakeliginia y de kunas que tomaron las armas*. Kuna Yala: Congreso General de la Cultura Kuna, Panamá, 1997.
- Wassen, Henry. Original Documents from the Cunas Indians of San Blas, Panama. *Ethnological Studies*, 6, Götteborg (1938).
- . “Anonymous spanish manuscript from 1739 on the province Darien. A contribution to the colonial history and ethnography of Panama and Colombia”. *Ethnologiska Studier* 10 (1940).
- Weber, David. *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 2007.
- Žižek, Slavoj. *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*. Valencia: Pre-textos, 2002.

Este libro fue compuesto en caracteres Garamond Premier  
Pro 11,5 puntos, impreso sobre papel propal de 70 gramos  
y encuadernado con método *Hot Melt*, en octubre de 2014,  
en Bogotá D. C., Colombia