

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

Historia del pueblo guna, 1729-1821

Luis Carlos Arenas



Asociación
Gardi Sugdub
Comarca Gunayala

Copyright © 2026 by Luis Carlos Arenas.

*!Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes! Historia del pueblo guna,
1729-1821.*

Todos los derechos reservados.

Primera edición: Asociación Gardi Sugdub: Bogotá, D.C., 2026

Cubierta: Angel David Reyes Durán, Precolombi EU.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o método sin autorización escrita del autor.

Índice

Prefacio y agradecimientos	vii
Introducción	xi
1. La "política jurisdiccional" de los gunas y los acuerdos de paz (1729-1741)	1
2. Misiones jesuitas, epidemias y el ocaso de los cacicazgos gunas tradicionales (1742-1749)	43
3. Las acciones armadas de los gunas de la costa norte contra españoles y franceses (1750-1757)	109
4. Guerra civil, desplazamiento y las erráticas respuestas de la corona (1757-1765)	178
5. Importancia y complejidad de la relación de los gunas con los ingleses (1741-1782)	242
6. El escalamiento de la confrontación armada y las nuevas estrategias de la corona (1766-1783)	292
7. Los gunas del Sinú (1710-1785)	362
8. La ocupación militar del Darién y sus resistencias (1784-1790)	433
9. El convenio de 1787 y el contrato de 1789 entre la Corona y los gunas	505
10. La Nación guna y la independencia de Colombia y Panamá (1795-1821)	555
Bibliografía	619
Acerca del Autor	635

Capítulo 2

Misiones jesuitas, epidemias y el ocaso de los cacicazgos gunas tradicionales (1742-1749)

Introducción

Los primeros misioneros jesuitas llegaron al Darién durante el último trimestre de 1744. Su llegada y corta estancia en el territorio de los gunas coincidió con por lo menos tres grandes "cataclismos," incluyendo enfermedades y rupturas políticas y espirituales por las que estaba atravesando el pueblo Guna, o que fueron exacerbadas por la misma presencia de los religiosos. En primer lugar, una epidemia de "alfombrilla" (viruela) y al parecer también de tifo (tabardillo), ambas contagiosas, que cobró la vida a cerca del 25% de su población¹. En segundo lugar, una profunda fractura de la estructura política, que resultó de la cooptación por parte de los españoles del liderazgo regional guna. Específicamente, la cooptación de Juan de Dios, sucesor del cacique Sanni, y el violento rechazo que algunos sectores de las comunidades gunas del golfo dieron al cacique Felipe Uriniaquicha por haber aceptado la entrada de misioneros a la región. Por esta razón Uriniaquicha tuvo que salir del área para salvar su vida y nunca pudo regresar. Finalmente, el impacto en el mundo espiritual indígena de los dos eventos anteriores.

En el famoso escrito conocido como la *Breve Noticia* el misionero alemán Jacobo Walburger (1748) presentó la idea de que los leres estuvieron en el centro de la oposición a la evangelización de los jesuitas. A partir de lo escrito por Walburger, el historiador Ignacio

1. Alsedo (1759).

Gallup-Díaz (2001: 286) refiere al regreso de los leres durante esos años, para significar que originalmente dichos ritualistas eran quienes dirigían las comunidades gunas. Durante el siglo XVII, sostiene Gallup-Díaz, los gunas habrían pasado por un proceso de "tribalización," cuando se desarrolló la alianza entre el dominico Fray Adrián de Santo Tomás y Julián Carrisoli para reducirlos. Dicho proceso de tribalización había provocado profundas transformaciones en la estructura política del pueblo guna y la creación de la figura de los caciques o jefes, que antes no habrían existido, y que sin embargo no tendrían poderes coercitivos, sino que actuaban como mediadores entre los gunas y los extranjeros que se relacionaban con ellos. De esta manera, según Gallup-Díaz, al momento en que las misiones jesuítas estuvieron evangelizando entre los gunas, a mediados del siglo XVIII, estos ritualistas hicieron un regreso triunfante para derrotar los esfuerzos de los misioneros. Los caciques, sin embargo, no desaparecieron, pero se creó una nueva capa de liderazgo sin romper su estructura de gobiernos locales descentralizados.

Sin embargo, la evidencia documental muestra que dicho proceso en realidad no sucedió de la manera como lo plantea Gallup-Díaz. Como elaboré en un trabajo anterior (Arenas 2024), el proceso de tribalización o etnogénesis del pueblo guna ocurrió mucho antes de lo que Gallup-Díaz estima; específicamente, en algún momento durante la segunda mitad del siglo XVI, cuando aparecen los tunucunas como grupo autónomo, lo cuales entran en la documentación a partir de 1606. Los liderazgos gunas originales eran cacicazgos hereditarios, como lo fueron otros liderazgos de comunidades indígenas independientes en el Istmo centroamericano, como es el caso de los mosquitos (miskitos)². De hecho, el cambio introducido en la estructura política de los miskitos como resultado de la influencia de la alianza establecida con los ingleses fue la creación de una jerarquización de sus cacicazgos, primero con la sola primacía del rey miskito. Pronto, y en reconocimiento de la complejidad étnica al interior del pueblo

2. Boza y Solórzano Fonseca (2019: 252).

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

miskito, entre las comunidades que se habían mezclado con esclavos africanos que naufragaron en sus costas, llamados los sambo miskitos, y las comunidades que no se habían mezclado con descendientes africanos, llamados los tawira miskitos, se crearon los otros cargos, como general, gobernadores y almirantes, para reflejar la pluralidad de poderes que efectivamente existía en dicha etnia³.

A partir de la documentación consultada es difícil poder determinar el rol de los leres entre los gunas durante el período que va entre 1606 y 1748. Aunque son mencionados algunas veces en la documentación, no fueron resaltados en las crónicas de Fray Adrián de Santo Tomás, Fray Martín de Valencia o Fray Antonio de Oviedo, ni mencionados en las cartas e informes de Julián Carrisoli, ni de otras fuentes primarias de dicho periodo que más detallan el interior de la sociedad guna. De hecho, en 1650 el capuchino Basilio de Baldeduña fue el primer misionero entre los gunas que mencionó que las enseñanzas de los leres y su aceptación social dificultaban la evangelizarlos en sus comunidades (Arenas 2024: 327).

Las pocas veces que en la documentación se menciona a los leres, especialmente hacia finales del siglo XVII, siempre aparecen de alguna manera relacionados con la construcción de canoas, como si dicha tarea de fabricar medios de transporte fluvial y marítimo estuviera conectada de alguna manera a la comunicación con el mundo espiritual⁴. Es solamente a partir del escrito del padre Walburger, fechado en 1748, que tenemos noticias detalladas de los leres y de su importante e influyente rol en la sociedad guna. Por esta misma razón, no existe evidencia documental de un protagonismo mayor o menor de los leres antes de la llegada de los jesuitas.

En este trabajo planteo que la llegada de los misioneros jesuitas coincidió y se vino a sumar a otra serie de "cataclismos" por los que estaba atravesando la sociedad guna. Como veremos más adelante, los

3. Boza y Solórzano Fonseca (2019: 250); Williams (2013).

4. De hecho, el mundo espiritual guna está lleno de ríos, por los cuales recorren los espíritus de las personas al morir.

conflictos ocasionados por la llegada de los misioneros al golfo de Urabá, con el apoyo del cacique Uriniaquicha, derivó en un conflicto de tales proporciones que lo obligaron a salir al exilio y en últimas aceleró el ocaso de los cacicazgos hereditarios gunas. Igualmente, podemos suponer que también derivó en un rol más protagónico de los leres, como encargados del contacto con el mundo supra natural y, sobre todo, con la llave para poder reparar el mundo espiritual que se hallaba alterado por los cataclismos presentes. Igualmente, como todo esto se da en un periodo de gran confrontación bélica, los nuevos liderazgos que se empiezan a priorizar se caracterizan por la combinación de atributos personales (capacidades políticas militares y de oratoria) y de conocimientos culturales. De esta manera, cualquier guna puede llegar a una posición de liderazgo, si llega a tener dichos atributos personales y llega a dominar el difícil arte de unos complejos y extensos elementos culturales.

Como veremos en detalle en este capítulo, la llegada de los misioneros Jesuitas al Darién y a Urabá dividió a los franceses y a sus familias gunas, algunos de los cuales se opusieron belicosamente a ello, llevando a que algunos se enfrentaran fuertemente al cacique Uriniaquicha, lo que terminó a su vez dividiendo también a las comunidades gunas y deterioró las relaciones entre indígenas y franceses, que hasta el momento habían sido por lo general cordiales.

Un aspecto central del trabajo de los Jesuitas entre los gunas a mediados del siglo XVIII fue su esfuerzo por convertir a sus dos caciques principales. La epidemia de viruela que azotó al Darién en el preciso momento en que los jesuitas estaban entrando al área les abrió nuevas posibilidades para que el deseo de conversión de los religiosos se hiciera inicialmente realidad. Pero la enfermedad, sumada a los otros cataclismos que se derivaron de su entrada vino a mostrar que la misión jesuita estaba destinada al fracaso.

Al llegar por primera vez a donde vivía el cacique Juan Sanni, nos dice el padre Álvarez, lo encontró enfermo de viruela y lo convirtió al cristianismo antes de morir. Por su parte, cuando el padre Escobar se enteró que Uriniaquicha estaba enfermo en Paya, corrió a estar con él

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

con el mismo propósito. Sin embargo, Uriniaquicha se recuperó al poco tiempo, pero es razonable suponer que el misionero intentó convertirlo y no lo logró, aunque no tenemos detalles de lo sucedido porque en su viaje de regreso de visitar a Uriniaquicha en Paya el padre Escobar enfermó gravemente y tuvo que ser llevado a Panamá.

Erik Seeman (2001: 20) ha resaltado que después de los tratados y las negociaciones diplomáticas, las escenas de religiosos junto al lecho de muerte de indígenas son probablemente el segundo género más voluminoso en la documentación colonial que pretende documentar la voz de los indígenas. Thomas Worcester (2005), por su parte, ha llamado la atención que durante el siglo XVII las misiones Jesuitas en Canadá vieron las enfermedades como una oportunidad para mostrar a los indígenas que los religiosos eran cercanos a Dios. Igualmente, usaron las epidemias como una ocasión propicia para lograr el bautismo de indígenas que estaban en su lecho de muerte. Mary Dunn (2018: 571) por su parte, ha resaltado el hecho de que en la historia de las misiones jesuitas en Canadá, éstos "fueron bien conocidos -a veces notoriamente- por buscar a los enfermos y a los débiles con la intención de bautizar a los moribundos mientras aún había tiempo"⁵. Dunn (2018:572) explica que al centrar sus acciones en el bautismo de los moribundos, "los jesuitas estaban cubriendo sus espaldas, confiriendo el sacramento sólo a aquellos menos propensos a apostatar".

La temprana y súbita muerte de los dos caciques gunas que habían firmado la paz con el presidente Martínez, Juan Sanni⁶ en

5. Traducción mía.

6. Comparto la opinión de Gallup-Díaz (2001: 277) respecto a que el cacique Juan Sanni es el mismo personaje a quien se le denomina en alguna documentación como "Atunchile," quien acompañó a Luis García en el levantamiento de 1727. alguna documentación (Anónimo 1741: f.62r) asegura que Sanni era hijo de francés, pero no hay mayor evidencia de que sea cierto. El historiador jesuita Juan Manuel Pacheco (1989, Tomo III: 299) dice erróneamente que "Atunchile" era el nombre indígena de Juan de Dios Alsedo, el hermano de Sanni. La misma documentación es clara al respecto. El presidente de Panamá escribió: "el capitán Juan de Dios, hermano de Sanni, conocido por el Atunchile, principal y superior cabeza de la banda del sur". Carta de Dionisio

1746 y Felipe Uriniaquicha en 1747, dejaron un profundo vacío de poder entre los gunas, lo que vino a resultar en una extrema atomización de los liderazgos y hasta cierto grado de anarquización de su esfera política regional. Adicionalmente, el proceso que llevó a la selección de los sucesores de Sanni y Uriniaquicha estuvo lejos de ser transparente y su misma legitimidad no fue evidente. En el caso de Sanni, éste en su lecho de muerte habría nombrado a su hermano Juan de Dios como su sucesor. Sin embargo, en la documentación se evidencia que el protagonismo de Juan de Dios entre los gunas era aparentemente marginal, lo cual creó un vacío de poder, que vino a ser llenado por algunos de los líderes más radicales, como el cacique Francisco (Fransua) del Coco, el cacique Ventura de Matumagandi, y luego por el cacique Pancho de la Caledonia.

Por su parte, al morir Uriniaquicha éste se encontraba aislado en su exilio de Paya. En su reemplazo el cacique Cortiquiti tomó su lugar, también desde el exilio, siguiendo la supuesta línea sucesoria tradicional, a pesar de que Uriniaquicha al parecer había asignado a su hijo adoptivo, el mulato o zambo Juan Rafael Simancas, como su sucesor. Cortiquiti fundó el pequeño poblado de Cupé en el Darién del sur y comenzó a desarrollar desde allí una oposición armada de los gunas del sur contra los gunas del norte.

Dicho tipo de liderazgo hereditario, en oposición activa al grueso de las comunidades gunas tuvo su máxima expresión en su sucesor, el cacique Bernardo de Estrada, quien ejercerá dicho liderazgo político-militar entre 1761-1783, como detallaré en el capítulo 6. Bajo el liderazgo del cacique Estrada, los gunas reducidos del sur atacaron varias veces a comunidades gunas independientes del Darién del norte, para llevar por la fuerza a algunos de sus miembros y así aumentar el número de sus comunidades minoritarias. Este hecho, aparentemente no se presentó en otras sociedades nativas independientes del istmo

Alsedo y Herrera, presidente de Panamá; Panamá, marzo 11, 1745. AGI, Panamá 305, f. 465v. La misma carta dice más adelante: "el cacique y capitán Juan de Dios, hermano del Atunchile, con su mujer la cacica doña Tomasa". AGI, Panamá 305, f. 468r.

centroamericano durante los siglos XVII y XVIII, donde lo común era que fueran éstas las que regularmente atacaban a las comunidades indígenas reducidas de otras etnias, para capturar o matar a sus miembros, como lo hicieron rutinariamente los misquitos⁷.

Los estudios sobre las misiones jesuitas entre los gunas a mediados del siglo XVIII han sido hasta el momento pocos y limitados, a excepción de Gallup-Díaz (2001) quien ha introducido importantes elementos al análisis e interesantes complejidades. Castellero Calvo (2017) se limita a hacer algunos comentarios sobre la *Breve Noticia* escrita por el padre Walburger. En el estudio introductorio a la *Breve Noticia*, Langebaek (2006) profundiza sobre el contexto en que Walburger desarrolló su trabajo, centrándose en la peste que azotó a la región en esos años y presenta un análisis detallado del texto escrito por el religioso, más no sobre el conjunto del trabajo misional de los jesuitas entre los gunas. Jouanes (1943), Pacheco (1989) y Santa Teresa (2015) hacen una descripción general de la presencia de los jesuitas en la región a partir principalmente de lo encontrado en los archivos de la Compañía de Jesús o con base en los escritores de distintos historiadores de su orden. Peralta Agudelo (2012) hace un análisis de algunos aspectos relacionados con los saberes médicos, y Vásquez Pino (2017) hace algunos comentarios aislados sobre el tema.

Este capítulo se divide en cuatro secciones. En la primera me concentro en la llegada de los misioneros jesuitas al Darién en un momento de crisis en la región. En la segunda, abordo los conflictos que se ocasionaron entre algunos sectores de los gunas y los franceses, por la aceptación de la entrada de los misioneros jesuitas. En la tercera sección, profundizo sobre el trabajo del misionero Jacobo Walburger en Yaviza y elaboro sobre el tema del rol jugado por los leres en la oposición al trabajo de evangelización de los misioneros. Finalmente, detallo la primera acción violenta de parte de uno de los capitanes indígenas del norte, que dio comienzo a la lenta erosión de

7. Ver Boza & Solórzano Fonseca (2019: 248).

la frágil paz de la región, lo mismo que al colapso de los cacicazgos hereditarios tradicionales entre los gunas.

Los éxitos iniciales de la misión jesuita en el Chucunaque

La llegada de los misioneros jesuitas al territorio guna vendrá a generar nuevas dinámicas en la región del Darién y Urabá. El Virrey de la recientemente creada Nueva Granada, y el presidente de la Audiencia de Panamá habían dividido el territorio a misionar en el Darién en dos, siguiendo la recomendación del obispo de Panamá, quien era de la opinión de que cuatro religiosos eran suficientes para las misiones del Darién, dos en el norte y dos en el sur⁸. Los jesuitas de Panamá dependían de la provincia de Quito, pero en ese momento dicho Colegio solamente contaba con dos religiosos por lo que fue necesario solicitar directamente al provincial el envío de dos misioneros adicionales para el Darién del sur. De otro lado, considerando que los otros dos misioneros debían ubicarse en la región del golfo de Urabá, que hacía parte de la provincia de Cartagena, era necesario hacer la solicitud al provincial jesuita de Santa Fe. De esta manera, las entradas de los religiosos jesuitas a las dos regiones del Darién no coincidieron en el tiempo.

Los primeros misioneros en llegar al Darién fueron los padres Joaquín Álvarez y Claudio Escobar, en septiembre de 1744, quienes primero pasaron al Real de Santa María, cabeza de la provincia del Darién. Mientras buscaban la manera de entrar en contacto con los indígenas de la región y diseñaban la estrategia para atraerlos, los religiosos decidieron concentrarse en predicar a los españoles que allí vivían. Luego, una vez recibieron del presidente de Panamá los regalos que les ofrecerían a los indígenas, "que es el único lenguaje que ellos entienden, les fuimos atrayendo con donecillos, de tal

8. Carta del presidente de Panamá, Dionisio Martínez de la Vega; Panamá, noviembre 11, 1738. AGI, Panamá 305. ff. 262r-262v.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

manera que se venían a porfía a visitarnos. Y todos volvían bien satisfechos de nuestra conducta"⁹.

Enseguida el padre Álvarez hizo su primera entrada al río Yaviza, que era el más cercano al Real de Santa María. El presidente le facilitó un intérprete y regalos para entregar a los indígenas, los cuales, dice Álvarez, "me recibieron con agrado y oyeron gustosos las propuestas que yo les hice acerca de religión"¹⁰. Álvarez describió haber hallado en Yaviza, "diez indios de armas con sus mujeres e hijos, todos ya casi poblados"¹¹. Igualmente, Álvarez bautizó catorce párvulos, "con gran gusto de sus padres, que a porfía me los venían a ofrecer para el bautismo"¹². También le ofrecieron un "mozo" para que lo bautizara, a lo que les dijo que debía instruirlo primero en la doctrina, así que luego de la aprobación de su padre lo mantuvo con él y, según el misionero, a los pocos días ya sabía rezar por lo que con gran pompa fue bautizado, y no aceptó otro nombre que el de Joaquín, como el del misionero.

A los dos meses, el padre Álvarez fue a visitar Yaviza nuevamente y el mozo Joaquín salió a recibirlo, "como si fuera el más antiguo cristiano, hincose [sic] de rodillas y habiendo alabado a Dios me besó con gran devoción la mano"¹³. Álvarez reportaba que, "están estos indios en buena disposición para poblarse y ya tengo muy adelantado con ellos este negocio. El río ofrece la mejor comodidad para una gran población, y en efecto, antes de las sublevaciones de la provincia la hubo aquí muy competente"¹⁴.

Una vez concretaron la posibilidad de un poblamiento en Yaviza, los religiosos desarrollaron una estrategia para tratar de convertir a las

9. Informe del padre Joaquín Álvarez; Real de Santa María, febrero 12, 1745. AGI, Panamá 204. f. 147r.

10. *Ibid.*, f. 147v.

11. Carta del padre Joaquín Álvarez; Real de Santa María, enero 6, 1745. AGI, Panamá 204. f. 126r.

12. Informe del padre Joaquín Álvarez; Real de Santa María, febrero 12, 1745. AGI, Panamá 204. f. 147v.

13. *Ibid.*, ff. 147v-148r.

14. *Ibid.*, f. 148r.

principales líderes de los indígenas del área. Por esta razón, el padre Escobar quedó a cargo de la organización de la misión en Yaviza, mientras que el padre Álvarez se fue al Chucunaque donde residía el capitán Juan de Dios, hermano del cacique Juan Sanni. Álvarez afirmaba que siempre había aspirado "conquistar al cacique coronel Juan Sanni, que es la principal cabeza de todo el sur"¹⁵, pero todos dudaban que pudiera lograrlo, "por la gran rebeldía que siempre había tenido a la religión cristiana, y los fundados recelos que tenían del dicho Sanni los españoles, pues aunque en el nombre era amigo, aparecía mucha enemistad en sus obras"¹⁶.

De esta manera, Álvarez, tuvo la oportunidad de interactuar primero con Juan de Dios, atraerlo con regalos, hasta que, en sus palabras, "al fin conquisté su voluntad y convencí su entendimiento"¹⁷. Refiriéndose a su primeras interacciones con Juan de Dios, Álvarez comentó: "he tenido con él dilatadas conferencias y en todas he quedado gustosísimo por lo racional de sus propuestas y por los bellos partidos que me promete"¹⁸. Entre las promesas que Juan de Dios le habría hecho a Álvarez estaba la de casarse por la iglesia y escoger una sola esposa de las varias que tenía. Según Álvarez, Juan de Dios, "me ha ofrecido además de esto hacerme casa e iglesia y procurar que se le agreguen más indios"¹⁹. Respecto al cacique Sanni, el padre Álvarez escribió,

"me ha enviado un recado cariñosísimo y dice del grande aprecio que tiene de mi persona y del eficaz deseo que ha concebido de llevarme presto en sus tierras. Díceme muchas cosas, todas buenas y conducentes al fin dichoso que deseamos de la conquista espiritual de la provincia. Y entre ellas me insinúa que desea sumamente

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. Carta del padre Joaquín Álvarez; Real de Santa María, enero 6, 1745. AGI, Panamá 204. f. 127r.

19. *Ibid.*

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

le vaya yo de padrino para con Vuestra Señoría, a quien supone ofendido y enojado justamente por la colusión que él ha tenido, aún después de hechas las paces, con los ingleses"²⁰.

En un desborde de optimismo, el Protector de Indios, Joaquín Valcárcel comentaba respecto a la labor del padre Álvarez en el área del río Chucunaque, que a pesar de que el religioso llevaba muy poco tiempo en dicho lugar, "ha causado bellísimos efectos, como siempre creí de su virtud y prudente conducta"²¹.

En camino a encontrarse con Sanni, Álvarez tuvo un accidente y perdió la vista de un ojo. Al llegar al río Arquíati, el religioso encontró a Sanni moribundo a causa de la epidemia de viruela que empezaba a afectar al Darién. Álvarez escribió:

"Solo tuve el tiempo necesario para instruirlo y para oír los designios que él tenía. Y comunicó a su hermano en la hora de la muerte los que le eran de sujetarse en todo a la religión cristiana y pasar a esta ciudad para confirmar con V.S. las paces que había hecho en la isla de Pinos, cuando V.S. se transportó por allí a Panamá"²².

Sanni habría aceptado la oferta del padre Álvarez de recibir el bautismo en su lecho de muerte, muriendo cinco o seis minutos después.

De esta manera, luego de la muerte de su hermano Juan de Dios también se bautizó y adoptó el nombre cristiano de Juan de Dios Alsedo. Igualmente, se casó con una de sus mujeres, a quien los españoles denominaron la cacica doña Tomasa. En ceremonia colectiva ochenta indígenas adicionales también se bautizaron y doce de ellos se casaron.

20. *Ibid.*, ff. 127r-127v.

21. Carta de Joaquín Valcárcel a Dionisio de Alsedo, presidente de Panamá; Real de Santa María, febrero 1, 1745. AGI, Panamá 204. f. 132r.

22. Informe del padre Joaquín Álvarez; Real de Santa María, febrero 12, 1745. AGI, Panamá 204. f. 148v.

En seguida el padre Álvarez pasó a buscar el sitio más apropiado para hacer el poblado, "y elegimos inmediato al gran río Chucunaque, una vega que ofrece capacidad bastante para erigir iglesia y casas y aun ya quedan erigidas unas seis"²³. Triunfante, Álvarez escribió al presidente de Panamá, "No dudo que de esta vez han de quedar las paces aseguradas y conquistado el Darién para Dios y para el Rey"²⁴.

A comienzos de febrero de 1745 el Protector de Indios le escribía al presidente de Panamá respecto a la llegada al Real de Santa María del padre Joaquín Álvarez y del capitán Juan de Dios en compañía de otros diez indígenas en camino hacia Panamá. Según el protector, el capitán Juan de Dios llevaba dos encargos especiales que Sanni habría hecho antes de morir. El primero, el nombramiento del capitán Félix Muñoz de Guzmán como gobernador del Darién, a lo cual el presidente habría aceptado²⁵.

El segundo encargo de Sanni era el reclamo de cinco meses de sueldo que no se le habían pagado, dinero que estaría en manos del Protector Valcárcel Miranda. Al respecto, el Protector se defendió argumentando que luego de que conoció la noticia de la muerte de Sanni había gastado ochenta pesos en "machetes y otros trastes", y que también le dio cien pesos al padre Juan Pomar, quien se los habría pedido como ayuda para su transporte²⁶. El tema del no pago de los salarios, e incluso el robo del dinero a los indígenas se menciona frecuentemente en la documentación. El reclamo del dinero indispuso al Protector con el traductor Santiago Cabrejo, a quien el primero acusaba de ser quien influyó para que los indígenas hicieran

23. *Ibid.*, f. 149v.

24. *Ibid.*, ff. 149v-150r.

25. Dicho comandante fue una de las personas que sugirió al momento de los acuerdos de paz que fuesen los Jesuitas la congregación religiosa que se encargara de las misiones en el Darién. Representación del capitán Juan de Dios Alsedo; Panamá, febrero 9, 1745. AGNB, Milicias y Marina 140, f. 355v. Sin embargo, este mismo comandante había sido amenazado de destitución por el presidente Martínez luego de que el capitán Bernardo de Pinogana llegó hasta la casa del cacique Uriniaquicha para matarlo o envenenarlo, como mencioné en el capítulo 1.

26. Más adelante explicaré quien era el padre Juan Pomar.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

este reclamo del sueldo no pagado a Sanni, dado que según Valcárcel Miranda, "siendo cierto que los indios no nombran herederos"²⁷.

Juan de Dios viajó a Panamá en compañía de su mujer, "la cacica Tomasa", con la que había decidido casarse, entre las tres que mujeres con las que vivía antes de su bautismo. También los acompañó el lere Andrés de Moretí. Los indígenas estuvieron en Panamá cerca de un mes, recibiendo también el sacramento de la confirmación²⁸. En Panamá, Juan de Dios pidió que se le concediera el título de capitán al lere de Moretí, "don Andrés Ruíz, por ser el sujeto más benemérito que se halla en aquellas comarcas, y por estar ya reducido a la religión cristiana, y tiene en dicho río Moretí más de cincuenta indios que lo veneran y obedecen como a su principal cabeza (...) espera ver fundados en Moretí un buen pueblo de cristianos"²⁹.

Para la ceremonia de nombramiento de Juan de Dios como cacique de los gunas el presidente de la Audiencia de Panamá hizo formar el batallón de la ciudad en la plaza, "y al frente de sus banderas le dio la posesión (...) con común aplauso y regocijo liberal y cristiano que llenó la ciudad de alegría"³⁰.

Es claro que la muerte del cacique Sanni fue usada por el presidente Alsedo para captar formalmente el liderazgo de los gunas, dándole un manto legal por medio de la entrega de títulos y sueldos a los dirigentes indígenas. Aunque el cargo de Sanni no emanaba del rey, ni en el tratado de paz éste había aceptado ser su vasallo, el haberse hecho cristiano fue presentado hábilmente por Alsedo como tal. De esta manera, el padre Álvarez fue el vehículo para lograr esta captura del poder jurisdiccional, al pedir formalmente en una "repre-

27. Carta del protector de indios Joaquín Valcárcel de Miranda; Real de Santa María, febrero 9, 1745. AGNB, Milicias y Marina 140, f. 354r-354v. Como mencioné anteriormente Cabrejo terminaría desterrado de Panamá y enviado de por vida al Perú.

28. Alsedo y Herrera, Dionisio (1759: 41r-41v).

29. Representación del cacique coronel don Juan de Dios Alsedo; Panamá, febrero 9, 1745. AGI, Panamá 204, f. 142r.

30. Carta de don Dionisio de Alsedo, presidente de Panamá; Panamá, marzo 11, 1745. AGNB, Milicias y Marina 140, f. 340v.

sentación" que el presidente de Panamá nombrara sucesor a Juan de Dios. El documento dice así:

"el padre Joaquín de Álvarez de la Compañía de Jesús, misionero de la provincia del Darién, parece ante Vuestra Señoría y suplica que habiendo vacado por muerte del cacique coronel don Juan Sanni, que por orden de este superior gobierno comandaba en nombre del Rey nuestro señor (que Dios guarde) todas las vertientes del sur, la referida dignidad y cargo de cacique coronel se sirva su señoría de proveerlo en la persona del capitán don Juan de Dios, hermano del difunto Sanni, y sujeto de la primera representación entre los suyos"³¹.

Obviamente, Alsedo aceptó lo solicitado por el misionero y lo formalizó en un decreto como presidente de la Audiencia de Panamá, en el que mencionó que el cargo de Sanni se había otorgado por una Real Cédula fechada el veintisiete de marzo de 1740. De esta manera, el presidente emitió la siguiente proclama:

"nombro por coronel de las milicias de las vertientes del sur, desde la cordillera, al capitán Juan de Dios, hermano de dicho cacique gobernador difunto, en quien recae el gobierno y cacicazgo de dicho territorio, con el mismo sueldo que gozaba, con la calidad de que debajo de juramento ratifique la observancia de las capitulaciones estipuladas por su hermano con este superior gobierno"³².

Enseguida Alsedo emitió otro decreto ratificando dichas capitulaciones y reiterando que solo misioneros jesuitas entrarían a evangelizar a la región, y estableciendo un procedimiento para llevar en un cuaderno la cuenta del pago de los sueldos a los caciques e

31. Representación del padre Joaquín Álvarez; Panamá, febrero 9, 1745. AGI, Panamá 204, f. 136r-136v.

32. Decreto de don Dionisio de Alsedo, presidente de Panamá; Panamá, febrero 10, 1745. AGI, Panamá 204, f. 137r-137v.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

intérpretes³³. Respecto a la solicitud de nombrar capitán al lere de Moretí, Alsedo escribió en el respectivo decreto: "apruebo la elección y propuesta hecha por el suplicante del lere don Andrés de Moretí, principal del rio de su apellido para capitán de la compañía que queda vacante por la promoción del suplicante, con el mismo sueldo que gozaba"³⁴.

Los conflictos entre franceses y gunas por la entrada de misioneros al golfo de Urabá

Con el propósito de definir los detalles de la entrada de los dos jesuitas que iban de misioneros al Darién del norte, el protector de indios Joaquín Valcárcel convocó al capitán de los franceses, Santos Bullico, y al cacique Uriniaquicha a una reunión en el Real de Santa María³⁵. Los dos jesuitas de la provincia de Santa Fe ya se encontraban listos en Cartagena a la espera de que se autorizara su entrada.

Sin embargo, el veinticinco de enero de 1745, Valcárcel reportó al Virrey que habían llegado al Real de Santa María el capitán francés Santos Bullico, el líder indígena Francisco Totoqua con otros indígenas, más no el cacique Uriniaquicha, "por quedar gravemente enfermo"³⁶. La enfermedad de Uriniaquicha también es mencionada por Santos Bullico, quien afirmó que "el cacique don Felipe Urni-quicha [sic] hace a V.S. muchas expresiones; él debía venir conmigo al

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

35. Carta del padre Joaquín Álvarez; Real de Santa María, enero 6, 1745. AGI, Panamá 204. f. 128v.

36. Carta de Joaquín Valcárcel a Dionisio de Alsedo y Herrera, presidente de Panamá; Real de Santa María, febrero 1, 1745. AGI, Panamá 204. f. 131r. Sin embargo, la carta no especifica el nombre del cacique enfermo. Gallup-Díaz (2001: 301) asume que el enfermo era el cacique Sanni, pero como lo muestra la carta del padre Álvarez anteriormente mencionada, quien había sido llamado fue el cacique Uriniaquicha, por ser la persona que tenía jurisdicción sobre el área del golfo de Urabá. La confusión se presenta porque los dos caciques (Sanni y Uriniaquicha) cayeron enfermos casi al mismo tiempo. Sanni murió de viruela y Uriniaquicha se recuperó de su enfermedad.

Real de Santa María, pero se halló tan indispuerto que no pudo ponerse en camino"³⁷.

Según relató Valcárcel, los delegados indígenas a la reunión, encabezados por Francisco Totoqua, "respondieron que en junta con su cacique habían resuelto los principales cabezas ser necesario algún tiempo más para instruir y ganar la voluntad a los demás indios"³⁸. Adicionalmente, Valcárcel mencionó que el cacique Uriniaquicha,

"le mandó a decir con mucho sigilo que si mejora de sus males, pasadas las brisas se restituirá a Tilaganti [Tiliganti] y formará la población que tenía allí antes, y que por consejo de los franceses destruyó. Y entonces recibirá los padres en paraje donde puedan tener residencia fija y desde donde puedan salir y hacer sus entradas a los demás infieles"³⁹.

Opinando respecto a la viabilidad de la misión en la vertiente del norte, que correspondía a los jesuitas de la provincia de Santa Fe, el padre Joaquín Álvarez comentaba lo siguiente: "son mala canalla los franceses que allí hay, y han sabido sembrar especies muy perniciosas entre los indios"⁴⁰, como decirles que si admiten a los jesuitas estos se quedarían con la provincia y los convertirían en vasallos, como lo hicieron en el Paraguay.

Para ese momento los franceses que vivían en el golfo de Urabá estaban ubicados principalmente en los ríos Turbo y Caimán, en el costado oriental del golfo. A partir del acuerdo de paz el capitán

37. Carta del capitán Santos Bullico; Real de Santa María, enero 29, 1745. AGI, Panamá 204. f. 152.v.

38. Carta de don Joaquín Valcárcel a don Dionisio de Alsedo, presidente de Panamá. Real de Santa María, febrero 1, 1745. AGI, Panamá 204. f. 131r.

39. *Ibid.*, f. 131v. Gallup-Díaz (2001: 302) dice erróneamente que fue Sanni quien le prometió regresar a Tiliganti y reconstruir la población que destruyó por consejo de los franceses. La documentación es clara e inequívoca respecto a que fue Uriniaquicha, quien vivía en Tiliganti o Tigla.

40. Carta del padre Joaquín Álvarez; Real de Santa María, enero 6, 1745. AGI, Panamá 204. ff. 128r-128v.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

francés Santos Bullico se había convertido en el principal soporte de los españoles para controlarlos, gracias a la ascendencia que éste tenía tanto sobre los indígenas como sobre los demás franceses del área. Bullico envió una carta con el padre Álvarez para el presidente de Panamá, fechada el 29 de enero de 1745. En la misiva Bullico menciona que una vez regresaron de Cartagena, en donde se habían reunido con el virrey Sebastián Eslava, no había podido convencer a los indígenas, "que estos reverendos padres no venían a causarles ningún daño, que solo su fin de ellos era el procurarles su felicidad"⁴¹. Sin embargo, continúa Bullico,

"los indios principales dicen que granjearán poco a poco la voluntad de los suyos para la admisión de dichos padres, pero como la mayor parte de los dichos indios está toda una mal prevenidos de los eclesiásticos, y que no han olvidado el maltrato que recibieron de los oficiales de la jurisdicción de Cartagena, a saber del Lori [sic] corregidor hijo de Manuel Bravo, que hizo morir en los grillos muchos de sus parientes, y que actualmente tiene tres indias en el Pueblo Nuevo, del río Sinú, en calidad de esclavas"⁴².

Adicionalmente Bullico mencionó que en la reunión con el Virrey éste estaba tan frustrado con los obstáculos para la entrada de los jesuitas al golfo de Urabá que, "estuvo en ánimo de obligar a don Juan Masgana a que introdujese estos reverendos padres en el golfo del Darién sin tener consentimiento de los indios, para ello tomando por pretexto los términos de las estipulaciones que se hicieron"⁴³. Sin

41. Carta del capitán Santos Bullico; Real de Santa María, enero 29, 1745. AGI, Panamá 204. f. 151.v. La carta en francés no aparece en la documentación consultada, solamente la traducción hecha por un oficial español.

42. Carta del capitán Santos Bullico; Real de Santa María, enero 29, 1745. AGI, Panamá 204. ff. 151.v-152r. Al parecer un grupo importante de los gunas del área provenían de algunos "pueblos de indios" del Sinú, de donde habrían huido.

43. *Ibid.*, f. 152r.

embargo, Bullico y sus dos compañeros lograron convencer al Virrey que una acción de ese tipo empeoraría la situación.

Dos meses más tarde, Santos Bullico ya no podía ocultar públicamente su frustración con sus paisanos franceses:

"Señor, el mal estado en el cual veo esta costa no me permite callar más tiempo la mala conducta de los franceses que viven en el paraje de Turba [Turbo] y en el río Caimán, así como la de los indios que se hallan en ellos, que nunca hubiera hecho hasta aquí, aunque sí ciertamente que desde más de dos años a esta parte sospechan que doy cuenta a Vuestra Señoría de todas las maldades que hacen; pero viendo que en lugar de enmendarse siempre van de más a más y que el fuego cubierto aquí de las cenizas empieza a echar llamas. Temo que lo que he mirado tan solamente como un desmán en ellos no se vuelve en costumbre conforme a todas las operaciones. Conozco que se hallan muy cansados de vivir de la paz, de la que están gozando desde cerca [de] cuatro años, y no contentos de esto no omiten ningún medio para que los indios los sigan en sus desordenes"⁴⁴.

Uno de los incidentes que Santos Bullico menciona como prueba de la mala conducta de los franceses, fue la detención hecha por estos de una balandra holandesa en el río "Acoca" [?] en compañía de los indígenas de dicho río, dentro del cual quemaron una bandera española. Pocos días después un funcionario español de Portobelo, de apellido Rondón, pasó cerca del río Coco (Ocoboganti) y su nave estuvo cerca de ser atacada por los indígenas por el rumor de que transportaba mucha plata.

Bullico afirmó que en el mes de febrero de 1745 concertaron con un corsario francés de subir por el río Chocó, o Atrato, para saquear

44. Carta del capitán Toussaint Boullico; Arequía [sic], marzo 10, 1745. AGNB, Miscelánea 141, D.96. ff. 754v-755r. La carta en francés no aparece en la documentación consultada, solamente la traducción hecha por un oficial español.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

lo que encontrasen, llevando varios franceses de Urabá que eran prácticos en dicho río. Igualmente, habrían determinado robar las joyas de dos imágenes de la virgen de la iglesia de Chocó (probablemente Quibdó). Según Santos Bullico, los franceses de Urabá lo obligaban a él, "y a los franceses que están conmigo de seguirlos en esta empresa, y que de lo contrario nos matarían"⁴⁵.

Un capitán corsario francés luego quiso apresar dos balandras holandesas que encontraron en "Garrote"(?), pero algunos de sus hombres se opusieron, "diciendo que esta acción era de piratas y no de corsarios"⁴⁶. Por esta razón, seis franceses que venían con el visitante corsario francés desertaron y se fueron a vivir a Turbo y río Caimán, "a donde no había más que franceses"⁴⁷.

Este incidente ilustra la forma como operaban los franceses corsarios y los que se habían asentado a vivir en Urabá. Los que vivían con los gunas no solo se habían incorporado profundamente en la sociedad indígena, en un contradictorio proceso de "indianización," (Rojas 2012) sino que se habían convertido en grandes conocedores de la geografía y de los recursos de la región. De esta manera, cuando los corsarios franceses llegaban con intención de hacer alguna entrada por el río Atrato, se apoyaban en los franceses que allí vivían y de algunos de los indígenas que vivían con ellos.

Santos Bullico también menciona a otro sujeto francés llamado David Coletto Caranero, quien vivió un tiempo en Panamá y había regresado a la costa y había pasado de río en río de los indígenas "asegurándoles que se aprontaba tropa en Panamá para apoderarse de la costa y que don Juan Margana y yo [Bullico] sabíamos todo lo que pasaba sobre este particular, siendo nuestra intención de vender a la costa, y que nos dábamos parte mutuamente de todas las noticias"⁴⁸.

Como si todo esto no fuera poco, Bullico reportaba haberse enterado de lo sucedido a la llegada del padre Juan Pomar a Turba

45. *Ibid.*, f. 755r.

46. *Ibid.*, f. 755v.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*, f. 756v.

[Turbo] y Caimán en compañía de Masgana⁴⁹, "y supe que todos los indios de los ríos cercanos se habían juntado con armas en el río Caimán conducidos de los franceses, a donde los indios se irritaron mucho contra el padre don Juan, y que por poco no mataron a Margana [sic]"⁵⁰.

Masgana llevaba una carta de Bullico para el virrey, y los franceses se la quitaron, abrieron y leyeron. Bullico narra así, lo sucedido luego de que los franceses leyeron públicamente su carta al Virrey, incluyendo que después de esto huyó con cuatro franceses a las cabeceras del río Arquia, que desemboca en la parte baja del río Atrato, para salvar sus vidas. Uriniaquicha le pedía al presidente de Panamá que también le permitiera también salir del golfo para conservar la suya:

"dieron a entender a los indios que yo escribía a Vuestra Excelencia para que enviase cuanto antes unos padres misioneros, añadiendo que los pedían con insistencia el cacique don Felipe Uriniaquiche y varios otros jefes. Los indios con estas noticias se irritaron mucho contra mí y contra el cacique, y salió el viejo lele Cuigán acompañado de ocho indios a dar quejas y amenazar al cacique Quiche sobre los misioneros, que yo pedía a Vuestra Señoría; de lo que el cacique Guiche [sic] se excusó lo mejor que pudo, diciendo que no había hecho pedir tal cosa a Vuestra Señoría, y les dijo que iría a verme para saber la verdad. El viejo lele Cuigán le respondió que era preciso que todos los franceses viniesen a mi casa para averiguarlo. El cacique Quiche me envió allanase [sic] y no puse dificultad alguna en ir a hablarles conociendo que es indio de mucha

49. Se refiere al padre Juan Pomar y Burgos. A este religioso se le seguía un proceso en Penonomé y aprovechó la llegada de los misioneros jesuitas para escaparse a Cartagena vía el Darién. Para más detalles sobre dicho personaje ver: Carta del presidente de Panamá, Dionisio de Alsedo, al Virrey Sebastián Eslava; Panamá, marzo 12, 1745. AGNB, Miscelánea 141, D.58. f. 488v.

50. Carta del capitán Toussaint Boullico; Arequíá, marzo 10, 1745. AGNB, Miscelánea 141, D.96. f. 757r.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

razón. Habiendo llegado me informó de todo lo que pasaba, lo he desengañado mostrándole que todo era falso, y se ha abierto conmigo representándome el daño que los franceses hacían, insinuando a los indios que el cacique Quiche y yo recibíamos plata de los españoles, y que nuestro intento era de entregar sus tierras a los españoles. Con este aviso me he retirado a las cabeceras del río de Arequia con cuatro franceses. Y el cacique don Felipe me ha suplicado dar parte a Vuestra Señoría de todo lo que pasaba, y de asegurar a Vuestra Señoría que cuando recibió la protección y la palabra de su Majestad, dando la suya no estaba borracho, acordándose muy bien de todo y que nunca mudará de parecer mientras viviese. Y suplica a Vuestra Señoría sírvase permitirle que se retire con los indios que le quedan, porque él y yo, y cuatro franceses que están conmigo, no estamos con seguridad en nuestras casas de las insultas que pueden hacernos los indios y los franceses de Turba y el río Caimán. Luego que nos retiremos todos los demás se arrepentirán. Y creo muy bien que la mayor parte de los franceses pedirán de retirarse porque no son todos culpables, y que no son más que siete u ocho quienes perturban toda la costa, principalmente dos viejos, quienes están aquí desde cerca [de] treinta años"⁵¹.

Dos meses después el gobernador del Darién, Félix Muñoz de Guzmán, viajó a Urabá en compañía del capitán francés Santos Bullico y de tres franceses más para conocer respecto a las alarmantes noticias sobre la expulsión violenta que los habitantes del lugar habían hecho del cacique Uriniaquicha, quien por tal motivo se había ido a vivir a las cabeceras del río Paya. Según Muñoz, corría el rumor entre los franceses de Urabá que iban a matar al cacique Uriniaquicha, rumor que también incluía al francés Juan de Masgana y al sacerdote Juan de Pomar, a quien semanas atrás el cacique Uriniaquicha no había dejado pasar en sus piraguas en la costa norte⁵².

51. *Ibid.*, ff. 757r-757v.

52. Carta de don Félix Muñoz de Guzmán, gobernador del Darién, al presidente de

El encuentro del misionero Claudio Escobar con el cacique Uriniaquicha

En carta fechada el 29 de mayo de 1745, el padre jesuita Claudio Escobar le contaba al presidente de Panamá que salía a reunirse con el cacique Uriniaquicha, porque después de haberle escrito varias cartas y mandado recados sin recibir contestación, finalmente había recibido un mensaje del cacique para que fuera a visitarlo a Paya, donde ahora vivía, por estar enfermo y para bautizarse porque creía que estaba a punto de morir⁵³. Sin embargo, Uriniaquicha al poco tiempo se recuperó de su enfermedad. Desafortunadamente no se conocen detalles del encuentro entre el padre Escobar y Uriniaquicha, dado que el Jesuita enfermó en su viaje de regreso y tuvo que

Panamá, don Dionisio de Alsedo y Herrera. Real de Santa María, junio 3, 1745. AGNB, Miscelánea 141, D.96. f. 747v. El protector de indios del Darién había encargado a Masgana abrir un camino por tierra entre Turbo y el Sinú, lo cual efectivamente ejecutó. Carta de don Joaquín Valcárcel a don Dionisio de Alsedo, presidente de Panamá. Real de Santa María, febrero 1, 1745. AGNB, Miscelánea, 139, D.11. f. 362v. Como mencioné anteriormente, el padre Juan de Pomar no era francés, sino español, y se encontraba en la región del Darién huyendo de acusaciones de corrupción que habría cometido en Penonomé y con deseos de llegar hasta Cartagena para hablar personalmente con el nuevo Virrey de la Nueva Granada. Sin embargo, su presencia primero en el Real de Santa María y la ruda forma como lo trataron las autoridades españolas allí creó un revuelo tan grande que alarmó a los indígenas y a los misioneros jesuitas de la provincia de Cartagena, quienes recién llegaban a la región, al punto de que el padre Claudio Escobar amenazó con renunciar a la misión y regresarse. El revuelo que el padre Pomar creó al llegar a Urabá en camino a Cartagena giró en torno al hecho de que los franceses e indígenas del lugar creyeron que él era uno de los misioneros jesuitas que iba a reducirlos, a lo cual se opusieron activamente. La historia del padre Pomar solo es relevante en nuestro estudio en el sentido de toda la confusión que creaba por donde pasaba, en un escenario de por sí suficiente confuso, aunque no tiene nada que ver con la historia de las misiones del Darién ni con los indígenas de la región.

53. Carta del padre Claudio Escobar, misionero jesuita. Real de Santa María, mayo 29, 1745. AGNB, Miscelánea 141, D.96. f. 745r. No es correcta la afirmación de Gallup-Díaz (2001: 312), quien usa como fuente al padre Jouanes (1943), de que los franceses habrían hecho salir forzosamente a Uriniaquicha y al padre Escobar, quienes terminaron asentándose en el pueblo de Paya. El padre Escobar se reunió con Uriniaquicha en Paya, y no fue forzado a salir con Uriniaquicha de la región de Urabá.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

salir del Darién. Así lo asegura el gobernador Muñoz de Guzmán al afirmar que,

"desde el mes de febrero estaba el cacique Uruniaquicha deseoso de la comunicación con el Padre Misionero, y habiéndose pasado ya a la banda del sur, y hallándose el Teniente del Protector, salió el Padre Claudio Escobar el día veintiuno del pasado y de sus resultados daré aviso a V.E. sino es que ha querido la desgracia el que haya muerto, pues me aseguran que daba con un grande dolor de costado"⁵⁴.

El rector del colegio de Panamá, Padre Maroni, por su parte escribió:

"el misionero Padre Escobar, con don Felipe Urinaquicha, principal del norte, quien perseguido de los franceses levantados y aún algunos de sus propios indios, por haber dado muestras de querer admitir a los misioneros se retiró a esta banda del sur, junto a Paya, a donde acudió el padre a consolarlo, curarlo en sus achaques y animarlo a poblarse, que es lo que actualmente desea con bastante eficacia"⁵⁵.

Sin embargo, un misionero de otra orden religiosa que trabajaba en los pueblos reducidos del Darién del sur, y quien no era muy afecto a los jesuitas, esparció el rumor de que el padre Escobar había tenido que salir del Darién por problemas mentales⁵⁶. La información

54. Carta de don Félix Muñoz de Guzmán, gobernador del Darién, al presidente de Panamá, don Dionisio de Alsedo y Herrera. Real de Santa María, junio 3, 1745. AGNB, Miscelánea 141, D.96. ff. 748v-749r. Muñoz de Guzmán al parecer se equivoca respecto al día de la salida del padre Escobar a su encuentro con Uriniaquicha, que fue el 29 de mayo, no el día 21 como menciona en su carta.

55. Carta del padre Pablo Maroni, capellán del Colegio Jesuita de Panamá; Panamá, julio 1, 1746. AGNB, Milicias y Marina 119. f. 635v.

56. Según Fray Gregorio Díaz Pimiento, "el padre Claudio salió de esta provincia más cadáver que viviente, y conservándole Dios la vida hasta llegar a Panamá, aunque le

sobre un posible regreso del padre Escobar es contradictoria. Lo cierto es que al poco tiempo los superiores jesuitas del Colegio de Quito cambiaron a los dos misioneros, y en su remplazo nombraron a Jacobo Walburger e Ignacio Francisí. Walburger se instaló inicialmente en Yaviza⁵⁷ con el padre Francisí pero éste sufrió un accidente en una de sus piernas⁵⁸ y se retiró.

Uriniaquicha acusaba a dos franceses, Francisco Alastor y Antonio Catalán, de ser los causantes de la enemistad de indígenas y franceses contra él por haber aceptado la entrada de los misioneros a Urabá. Relatando la gravedad de la situación, el gobernador del Darién, Félix Muñoz de Guzmán, le decía al presidente de Panamá lo siguiente:

"El cacique Guicha [sic] me aseguran se halla bastante indinado con todos los franceses que están de la otra parte del golfo y bueno pasará a ocupar su antiguo puesto a menos de que no salgan de allí dos franceses nombrados Francisco Alastor y Antonio Catalán, o se le dé tropa para aguardar su persona y castigar cualquiera desacato que estos intentaren hacer bando, por motivo para lo primero el que estos dos son los que introducen las setas⁵⁹ entre los demás y los indios"⁶⁰.

hicieron curas muy prolijas perdió el juicio y loco le despachó su rector para Guayaquil." Carta del padre dominico fray Gregorio Díaz Pimiento; Panamá, septiembre 28, 1746. AGNB, Milicias y Marina 122. D. 93, f. 558v. El Padre Francisí por su parte decía que el jesuita Escobar "perdió su salud por muy cándido en oír un chismoso", quizás refiriéndose al dominico Díaz Pimiento. Carta del padre Ignacio Francisí; Colegio de Panamá, junio 20, 1746. AGNB, Milicias y Marina 119, ff. 624r.

57. Carta del padre Ignacio Francisí; Panamá, junio 20, 1746. AGNB, Milicias y Marina 119, f. 622v.

58. Alsedo y Herrera (1759: f. 61r).

59. Según el diccionario de la Real Academia Española, Setas son "cualquier tipo de hongo, comestible o no, con forma de sombrilla, sostenida por un pedicelo." Es posible que, por el contexto, pudiera significar el fruto de la podredumbre. No debe confundirse con las setas de los indígenas del área del Sinú. <https://dle.rae.es/seta?m=form>

60. Carta de don Félix Muñoz de Guzmán, gobernador del Darién, al presidente de Panamá, don Dionisio de Alsedo y Herrera. Real de Santa María, junio 3, 1745. AGNB, Miscelánea, 141, D.96. f. 750v.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

Bullico también había reportado que el cacique Uriniaquicha temía por su vida y quería irse a vivir a otro lugar:

"el cacique me ha representado que no podía hallar seguridad alguna con él por no tener tantos enemigos que yo [como yo?] , y que él corría los mismos riesgos. Por lo cual me ha declarado que estaba resuelto de abandonar este paraje para ponerse con más seguridad en algún sitio más cercano de los españoles, adonde podría hacer su población sin tener tantos enemigos que temer, no teniendo fuerzas bastantes para combatirles ni resistirles. Porque es cierto, que si hubiéramos tenido no digo fuerzas iguales pero solamente los suficientes para resguardarnos de sus insultos y ataques no nos hubiéramos retirado tan presto; pero al contrario, no teníamos seguridad alguna viendo que todos los franceses movían a los indios contra nosotros, dándoles a entender que intentábamos hacerles perder la libertad y la quietud de que gozaban introduciendo padres misioneros en sus tierras, además que no pudieran echarlos cuando quisieren"⁶¹.

Igualmente, Bullico señalaba que el protector de indios, don Joaquín Valcárcel de Miranda, se oponía a la salida del cacique Uriniaquicha del poblado de Tigre, y que "ha querido obligarle a que se volviese a Tigres [sic] de donde salía. El cacique Quiche le ha respondido que no quería perder la vida de balde y que no volvería a Tigre a menos que se le diese doscientas armas. El Protector viendo la imposibilidad presente se ha vuelto y ha bajado con él al Real de Santa María"⁶².

En medio de este difícil escenario, finalmente en el año 1746 entraron los dos padres misioneros jesuitas de la provincia de Santa Fe, Pedro Fabro⁶³ y Salvador Grande, quienes estuvieron allí poco

61. Carta del capitán Toussaint Boullico; Santa María, junio 3, 1745. AGNB, Miscelánea 141, D.96. ff. 759r-759v.

62. *Ibid.*, f. 76or.

63. En algunos documentos se le menciona como Pedro Lefebre. Es probable que

menos de un año, "y en dicho tiempo no pudieron lograr fruto alguno espiritual"⁶⁴. A la llegada de Fabro y Grande los franceses les manifestaron "que ellos no habían pedido padres, y solo los querían bajo la condición de habérseles de señalar sueldo a todos, que son 50 hombres"⁶⁵. Según el presidente Alsedo y Herrera (1759: f. 56v), debido a la oposición de los franceses y los indígenas los misioneros no pudieron pasar del río Caimán. Los religiosos, por su parte, aseguraron que los indígenas estaban divididos, "unos dicen que quieren padres y otros no, y todos oyen con horror el nombre de pueblo y de doctrina"⁶⁶.

El oidor Eslava escribió que para dar inicio a las misiones del Darién por parte de la provincia de Santafé, el Virrey Sebastián Eslava había preparado los ánimos del cacique Uriniaquicha y de sus interprete y protector, Juan Rafael Simancas, además de haber enviado a los padres Fabro y Grande con regalos para los caciques, "pero habiéndose dejado persuadir éstos del mal influjo de los franceses que habitan en aquel golfo, se volvieron a Cartagena dichos misioneros conociendo que por la banda del norte no estaban los ánimos en disposición de seguir el estandarte de la fe"⁶⁷.

Escribiendo unos pocos años más tarde luego de haber salido de la misión, el padre Salvador Grande calculaba que los franceses que habitaban en ese momento en el Darién, "eran unos 40, divididos en seis o siete parajes entre sí, distantes, con poca o ninguna unión en las voluntades"⁶⁸. Según el padre Grande, tres franceses vivían en Cale-

Lefebre hubiera sido su apellido original, y que lo hubiera cambiara por Fabro, para imitar el nombre de uno de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola, fundador de la orden jesuita. Por consistencia lo denominaré Pedro Fabro.

64. Carta de don Félix de Olier y la Oliva; Cartagena, [fecha ilegible], 1753. AGNB, Milicias y Marina 135, D.104. f. 771v.

65. Carta de los padres Pedro Fabro y Salvador Grande; Río Caimán, octubre 28, 1746. Milicias y Marina 135. f. 27or.

66. *Ibid.*

67. "Defensa del Gobierno del virrey Eslava, hecha por el oidor Eslava." En: Colmenares (1989: Tomo I: pp. 56-57).

68. Carta del padre Salvador Grande, misionero jesuita. Cartagena, junio 25, 1753. AGNB, Milicias y Marina 135, D.104. f. 772v.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

donia, donde solamente había un poco menos de treinta indígenas. Sobre los franceses que vivían con los gunas, el padre Grande escribió: "No guardan entre sí unión, ni entre ellos hay subordinación alguna, aborreciendo toda sujeción a que puedan corregirlos, y son muy inconstantes en sus determinaciones"⁶⁹. Igualmente, el Padre Grande calculaba que el número de indígenas gunas en toda la provincia del Darién serían unos tres mil, "dispersos, sin sujeción ni gobierno, habitando como fieras en los montes"⁷⁰.

Uriniaquicha murió en 1747, aunque no conocemos las circunstancias de su muerte. Después de haber dejado la presidencia de Panamá, Dionisio Alsedo y Herrera escribió sobre Uriniaquicha lo siguiente:

"Murió el Quicha con harto dolor y sentimiento mío el año de 47, y disputaron la sucesión del cacicazgo dos consanguíneos del difunto, Sandel y Tarrago, que al ejemplo de lo precedido con el hermano de Sanne [Sanni] ocurrieron a mi gobierno y con dictamen de mi asesor la declaré a favor del primero por más cercano y semejante a su antecesor en sus costumbres y propiedades y para que no tuviese queja de diferencia en el trato con su vecino Juan de Dios, le conferí también la patente de Coronel, que el difunto obtuvo de mi antecesor, con el sueldo de 30 pesos cada mes"⁷¹.

En un aparente intento de preparar su sucesor, Uriniaquicha había pedido desde 1743 por medio del Protector de Naturales,

"que para mejor gobierno de sus naturales es conveniente crear un ayudante mayor de todos los naturales a su mando para que los rija y gobierne, y que para ese empleo era apropiado Juan Rafael

69. *Ibid.* f. 773r.

70. *Ibid.*, f. 772v. Desafortunadamente varias páginas de esta carta están rotas y son ilegibles.

71. Alsedo y Herrera, Dionisio (1759: 42v-43r).

[Simancas] de color pardo, por concurrir en él todas las partes que se requieren, de que tenía experiencia por haberle manejado y criado desde su tierna edad, y teniéndolo a bien por la presente en nombre del Rey nuestro señor (que Dios guarde) elijo, deputo y nombro al dicho Juan Rafael por ayudante mayor de todos los naturales de la costa del norte, en la provincia del Darién, que es al mando del dicho Coronel don Felipe"⁷².

No sabemos porque no se nombró a Simancas como reemplazo de Uriniaquicha, si aparentemente era el sucesor que había escogido. Tampoco sabemos si el hecho de que Simancas no fuera indígena de sangre lo hacía inelegible a los ojos de los demás seguidores; mucho menos si la oposición vino de parte de los españoles o de los indígenas.⁷³ El jesuita Jacobo Walburger dice que en abril de 1748 el capitán Cortiquiti de Titumate⁷⁴, se desplazó al Darién del sur y fundó el poblado de Cupé, sobre el río Tuira⁷⁵, "con la esperanza de

72. Decreto del presidente Dionisio Alsedo y Herrera; Panamá, agosto 5, 1743. AGNB, Historia Civil 19, D.4. ff. 42r-42v. El mulato Juan Rafael Simancas vendría a ser un personaje central del Darién del sur por varias décadas, con el título de capitán en los poblados de Cupé y luego en Pinogana.

73. Tampoco es claro quién era Sandel, no he encontrado su nombre en ningún otro documento.

74. Como he mencionado anteriormente, el nombre latino del cacique Cortiquiti era Francisco Ignacio Tarrago o Tarago, que es el que usa Walburger (1748: f. 1188v); también en (Langebaek 2006: 105), aunque erróneamente transcrito como "Farago". A partir del mapa de 1744 del capitán Nicolás Rodríguez es claro que había dos ríos llamados Titumate. El primero, de donde probablemente venía Cortiquiti era un río en las montañas del norte del Darién, tributario del río Chucunaque, entre los ríos Arquitati y el Moratí. El segundo Titumate era un río que desemboca en la vertiente del norte, frente a la isla con el mismo nombre, cerca de la actual frontera entre Colombia y Panamá.

75. Cortiquiti (Tarago) venía de Paya y Tapaliza con 22 hombres de armas, quizás a donde se había desplazado primero. Walburger (1748: f. 1188v); también en Langebaek (2006: 105). De hecho, en el diario del protector de indios, Joaquín Valcárcel Miranda, durante su viaje al Darién en 1739 se menciona que Cortiquiti iba a todas partes con una escolta de 30 personas, sin duda por el temor de que lo mataran. Diario del protector de indios, Joaquín Valcárcel Miranda, entrada del 20 de enero de 1739. AGI, Panamá 305. f. 297v.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

conseguir el socorro metal de 30 pesos por cada mes, que había gozado el difunto Cacique Coronel Don Felipe Quicha, y de que Matolo⁷⁶ consiga el bastón de capitán con socorro de 13 pesos por cada mes”⁷⁷.

Si Cortiquiti aspiraba al sueldo de 30 pesos es porque esperaba ser nombrado cacique, siguiendo la línea sucesoria de Uriniaquicha⁷⁸. Sin embargo, también es posible que Sandel haya efectivamente actuado como sucesor de Uriniaquicha por un corto tiempo, y que el desplazamiento de Cortiquiti a las orillas de río Tuira para fundar Cupé se explique por ser el comienzo del ejercicio de su cargo, quizás en reemplazo de Sandel, y su deseo de gobernar su propia parcialidad. Al final de la *Breve Noticia*, Walburger añade una interesante actualización a su informe, fechado el 1 de agosto de 1749⁷⁹, en la que señala lo siguiente:

“A este mi informe hay que añadir la fundación del Pueblo de Cupé; éste se empezó en el mes de mayo 1748, al cual sucesivamente se agregaron los de Paya, y algunos de Tapaliza, Pocru [?]⁸⁰, y Taguragon [?]⁸¹, tiene hoy en día 25 hombres de armas. Pasó a fomentar estos indios mi Padre compañero el Padre Claudio Escobar. Ahí se mantuvo cerca de un año, después pasó a Panamá en donde se estuvo curando, y así por verse imposibilitada su vuelta

76. Transcrito erróneamente por Langebaek (2006: 105) como “utatolo.”

77. Walburger (1748: f. 1188v); también en Langebaek (2006: 105). No es claro si Matolo es el mismo Rafael Simancas. Los españoles le dieron a Simancas el título de capitán de Cupé.

78. Como veremos en detalle en el capítulo 6, el sucesor de Cortiquiti fue Bernardo de Estrada, quien según la documentación era heredero directo de Uriniaquicha. Es claro entonces que Cortiquiti era legítimo heredero de Uriniaquicha y con derecho a reclamar el salario, aunque lo escrito por Walburger pareciera implicar que estaba movido solamente por el interés de ganarse el sueldo de cacique.

79. Langebaek (2006: 114) lo transcribe como 1748.

80. Langebaek (2006: 114) lo transcribe como “Pocre.” Puede estar refiriéndose a Pucuro o Pucro.

81. Langebaek (2006: 114) lo transcribe erróneamente como “Agueron.” Puede estar refiriéndose a Tagarguna o Tacarcuna.

será preciso que yo en adelante cuide de ambos pueblos, Yaviza y Cupé, distantes unos de otros tres días estándose los ríos sin crecientes"⁸².

En 1751, el cacique de Morineca⁸³ (Molineca), Marcelo del Castillo Sombrero de Oro, mencionaba el temor de que su pueblo y el nuevamente creado de Cupé fuesen atacados por los indígenas seguidores del cacique Ventura después de que estos atacaron el fuerte de Terable, como detallaré en el capítulo 3. Según el cacique de Molineca, su temor no era solo a los gunas de las cabeceras del río Bayano sino incluso a los gunas del sur, dado que había el precedente de un líder quien había logrado unir grupos disímiles, como fue el caso de Luis García en 1727, "que este solo fue capaz para revolver a todos los indios del norte como del sur, así infieles como poblados, sin que ninguno le haya hecho oposición a su mal intento"⁸⁴.

Para el cacique de Molineca, tal posibilidad no debía descartarse dado que sucedió en un tiempo en que "había entonces muchos indios de respeto, lo que hoy en día no hay"⁸⁵. Sin embargo, el Cacique Marcelo clarificaba que aunque aún hay entre dos y cuatro líderes de respeto, no los considera de confianza, "porque también están en una cosa como están en otra, según los tengo experimentados. Aunque han bajado algunos a darnos satisfacción con que ellos no son cooperantes de la dicha ruina"⁸⁶.

82. Walburger (1748: f. 1193v); también en Langebaek (2006: 114).

83. Escrito en algunos documentos como "Morineca". Por consistencia lo denominaré Molineca.

84. Carta de Marcelo del Castillo Sombrero de Oro, Cacique de Molineca; Molineca, febrero 22, 1751. AGI, Panamá 305. f. 1053v.

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!



Figura 2.1: Mapa del Darién del sur (detalle), por Antonio de Arévalo, 1761. *Fuente:* Diario de la expedición al istmo del Darién. Real Academia de la Historia de Madrid. Indicaciones izquierda a derecha: 1) Real de Santa María; 2) Río Molineque; 3) Balsas; 4) Río Chucunaque; 5) Caledonia; 6) Río Tuquesa; 7) Río Yaviza; 8) Pucro; 9) Paya; 10) Cana.

El misionero Jacobo Walburger en Yaviza, de la aceptación a la oposición de los leres

Recogiendo los frutos iniciales del trabajo hecho por el padre Joaquín Álvarez, el también jesuita Jacobo Walburger hizo de Yaviza el centro de su trabajo misionero. Walburger cuenta que llegó a la provincia en noviembre de 1745, "luego me fui a mi destino, que es la jurisdicción de Chucunaque. Subí a Matranti⁸⁷, rio que desemboca en el de Duquesa"⁸⁸, en donde vivían el cacique coronel Juan de Dios Alcedo y el capitán Andrés con sus parientes, "que por todos eran trece

87. Probablemente Mataranati o Matarnati. En el mapa de Rodríguez, de 1744, el río Tupisa desemboca en el Matarnati, que a su vez desemboca en el Chucunaque. En el mapa de Ariza de 1782, el río "Madranti" desemboca en el Tuquesa, que desemboca en el Chucunaque.

88. Walburger (1748: f. 1179v); también en Langebaek (2006: 89). Sin duda se refiere al río Tuquesa.

hombres de armas que vivían todos en cuatro casas distantes unas de las otras"⁸⁹.

Sin embargo, al llegar a dicho lugar al religioso le pareció que, "este sitio no era a propósito para el servicio de Dios, ni del Rey"⁹⁰, dado que no había suficientes mantenimientos, además de estar ubicado a unas siete horas del Real de Santa María. Por tal razón, Walburger asegura, "con el divino favor los saqué de esta su desdicha, aunque con algún trabajo, por ser el indio ordinariamente muy aficionado al solar en donde nace, aunque padezca hambre no lo desampara fácilmente"⁹¹.

El traslado de los indígenas del grupo del cacique Juan de Dios y el capitán Andrés a Yaviza tuvo lugar en marzo de 1746. Así daba cuenta Walburger al padre Maroni de su plan de evangelización, direccionado hacia las cabeceras del río Chucunaque:

"Esta mañana, si Dios es servido, volveré con el cacique Juan de Dios a Yaviza, en donde con todo empeño estamos trabajando en nuestro pueblo para acabarlo cuanto antes para mayor gloria de Dios y crédito de la Compañía, pues ya tengo en dicho sitio actualmente treinta hombres de armas con algunos muchachos, que con el favor de Dios espero irán aumentándose. Por agosto, en habiendo con que aviarme⁹² y regalar a los indios registraré los otros ríos menores que entran en el Chucunaque, donde no falta gente. Mi intento es formar otro pueblo con la gente de Tucubuti y Subuganti. Juan de Dios, que sucedió en el mando de estos ríos a su hermano Sanni, difunto, muestra bastantes deseos de poblarse desde que comunicó con el padre Joaquín"⁹³.

89. Walburger (1748: f. 1179v); también en: Langebaek (2006: 89).

90. Walburger (1748: f. 1179v); también en: Langebaek (2006: 89).

91. Walburger (1748: f. 1179v); también en: Langebaek (2006: 89).

92. El diccionario de la Real Academia Española define "aviar", como "prevenir o disponer algo para el camino".

93. Carta del padre Pablo Maroni, rector del colegio Jesuita de Panamá al presidente de Panamá, don Dionisio de Alsedo y Herrera; Panamá, julio 1, 1746. AGNB, Milicia y Marina 119. f. 636r.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

Yaviza fue escogida por Walburger por varias razones, pero principalmente por su ubicación, al estar a tan solo cuatro leguas del Real de Santa María, y por ser supuestamente más fértil. Además, era el mismo sitio donde anteriormente estuvo ubicado el pueblo con el mismo nombre, que se levantó y abandonó en 1727, durante el conflicto armado liderado por Luis García (Arenas 2024). En concepto de Walburger, en dicho lugar los indígenas podrían ganar algún dinero comerciando sus productos con los españoles que vivían cerca.

Para marzo de 1747 la construcción de Yaviza estaba finalizada y allí Walburger logró juntar hasta 197 indígenas. Al cabo de un tiempo el misionero logró implementar una rutina en el nuevo poblado, en la que todos los días en la mañana y al final de la tarde se hacía una procesión cantando las oraciones y la doctrina cristiana en dulegaya, la lengua de los gunas. Según el jesuita durante los primeros meses los progresos eran evidentes y los niños podían rezar las oraciones a la perfección. Sin embargo, nos dice Walburger, pronto "se levantó el infierno, valiéndose de unos de sus ministros, los más leales, que son aquí los leres (...) Pues ellos son los sacerdotes los más acreditados, digan cuantos embustes quisieren los reciben como de los buenos cristianos las verdades evangélicas"⁹⁴.

Walburger señala que, a pesar de que los gunas creían que el Dios de los españoles era más poderoso que su Dios, aun así, no era posible reducirlos. El jesuita atribuía el problema a los leres: "La causa de esta su secta y pertinencia⁹⁵ en ella son los leres, a quienes dan tanta estimación y crédito como los cristianos a los prelados de la iglesia; pues son estos sus sacerdotes, médicos y jueces, y lo que enseñan o dicen, está tan autorizado, como cosa infalible"⁹⁶. No es de extrañar que Walburger hubiera sido visto por algunos de los gunas como una amenaza, y por consiguiente, la oposición a su trabajo

94. Walburger (1748: f. 1180v); también en: Langebaek (2006: 91).

95. Transcrito erróneamente por Langebaek (2006: 69) como "pretinencia."

96. Walburger (1748: f. 1169r); también en: Langebaek (2006: 69).

misionero por parte de los leres, o ritualistas gunas, hubiera sido especialmente fuerte.

Refiriéndose al trabajo de los misioneros jesuitas en Nueva España entre finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, Daniel Reff (1999: 42) ha señalado que la inhabilidad de la medicina nativa para hacer frente a las nuevas enfermedades contagiosas como la malaria, el tifo y otras enfermedades introducidas por los europeos, de las cuales muchas veces los mismos misioneros eran inmunes, "no sólo tuvo profundas consecuencias demográficas, sino que socavaron la estructura y el funcionamiento de las sociedades nativas, incluida la autoridad de los chamanes indios y otras élites, que no podían explicar ni prevenir el sufrimiento sin precedentes que coincidía con las epidemias"⁹⁷. Rebecca Crocker (2014: 303) ha agregado que la disparidad en el número de muertos entre los locales y los extranjeros probablemente animó a los indígenas a considerar la religión de los europeos como poseedora de un mayor poder para proteger a sus creyentes.

Sin embargo, no todas las comunidades indígenas estuvieron dispuestas a aceptar las condiciones que algunas veces les exigían los misioneros para su conversión y para así erradicar las epidemias de sus comunidades. Por ejemplo, de acuerdo con el testimonio del padre Le Mercier (Thwaites 1896-1901, Vol. XIII: Cap. 5: 168-170), publicado en 1637 en *The Jesuit Relations*, los habitantes de Oenrio, un pueblo de indígenas Hurones de Nueva Francia (actual Canadá), al verse fuertemente afectados por una epidemia, manifestaron su deseo de recurrir al Dios de los misioneros jesuitas. Los indígenas de Oenrio habían escuchado que los religiosos habían pedido a los habitantes del pueblo vecino de Ihonatiria que construyeran una pequeña capilla para que Dios los liberara de la enfermedad que padecían.

Por tal razón, Onaconchiaronk, uno de los capitanes indígena de Oenrio, reunió a su consejo e invitó al padre superior de los jesuitas, y le preguntó qué debían hacer para que Dios se compadeciera de ellos.

97. Traducción mía.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

El padre superior les respondió poniéndoles seis condiciones. La primera, creer en Dios y estar dispuestos a renunciar a algunas de sus costumbres; entre ellas, que "abandonaran de inmediato la creencia en sus sueños"⁹⁸. La segunda, "que sus matrimonios fueran vinculantes y para toda la vida, y que observaran la castidad conyugal." La tercera, les prohibía, "los festines de vómitos." La cuarta, les prohibía "esas reuniones desvergonzadas de hombres y mujeres." La quinta, les prohibía, "comer carne humana." La sexta y última, les prohibía "esos festines que llaman *Aoutaerohi*, que celebran, según dicen, para apaciguar a cierto demonio al que dan ese nombre." Las condiciones mencionadas por el jesuita asombraron mucho a los indígenas de Oenrio, por lo que el capitán Onaonchiaronk dijo a la asamblea: "nos hemos engañado mucho; creíamos que Dios se contentaría con una capilla, pero por lo que veo, pide mucho más." Otro capitán llamado Aënon le dijo directamente al padre superior de los jesuitas: "debo hablarte con franqueza. Creo que tu proposición es imposible."

La activa oposición de los leres gunas al trabajo del padre Walburger es también una muestra de que tampoco estaban dispuestos a aceptar sus visiones de la enfermedad y del remedio. Walburger había congregado en Yaviza familias de varios lugares del Darién, por lo cual tampoco sería extraño que por casualidad hubiera juntado leres de varios ríos. En su *Breve Noticia*, el jesuita menciona que había cuatro leres en el sitio donde estaba evangelizando. Sin embargo, solo menciona el nombre de dos de ellos. El primero es el Capitán Andrés, de quien dice era "el más afamado"⁹⁹. Este es sin duda, el lere Andrés Ruíz de Moretí, a quien el cacique Juan de Dios había solicitado al presidente de Panamá que lo nombrara capitán una vez que a él se le nombrara cacique en reemplazo de Sanni, afirmando que dicho lere era "el sujeto más benemérito que se halla en

98. Todas las traducciones de *The Jesuit Relations* son mías (Thwaites 1896-1901, Vol. XIII: Cap. 5: 168-170).

99. Walburger (1748: 1174r); también en: Langebaek (2006: 78).

aquellas comarcas”¹⁰⁰. Walburger confirma que es la misma persona al señalar: “Este mi capitán Andrés es uno de ellos, a quienes se habían señalado de socorro mesal [sic] 13 pesos en cada mes”¹⁰¹.

El segundo lere que Walburger menciona con nombre propio es “Ypétola (del país del sol)”¹⁰², de quien afirmaba que ya era viejo, y quien habría comentado, “que después de muerto resucitaría en figura de tigre, y despedazaría a cuantos indios topase”¹⁰³. De acuerdo con el relato de Walburger, ante el temor de que esto fuese a suceder la familia de Ypétola habría determinado enterrarlo vivo en un hoyo de donde no pudiese salir una vez resucitara¹⁰⁴.

Algunos gunas conocedores del tema señalan que el poder de los leres del pasado era mucho mayor que el de los actuales. Paolo Fortis (2012: 95) ha lanzado la sugestiva hipótesis de que, “[e]l temor hacia los chamanes llevó al pueblo kuna a desarrollar estrategias que permitieran contener sus poderes y, de ese modo, llegasen a ser menos peligrosos para sí mismos y para sus parientes. Dichas estrategias buscan mediar la relación entre el *nele* y el mundo sobrenatural, así como reforzar sus vínculos con los seres humanos”¹⁰⁵.

Fortis sugiere que esto ha sido en parte el resultado de un proceso

100. Representación del cacique coronel don Juan de Dios Alsedo; Panamá, febrero 9, 1745. AGNB, Miscelánea 139, D.11. f. 376v.

101. Walburger (1748: f. 1175r); también en Langebaek (2006: 80).

102. Walburger (1748: f. 1171r); también en Langebaek (2006: 73).

103. Walburger (1748: f. 1171r); también en Langebaek (2006: 73).

104. Según Fortis (2012: 162) los gunas actualmente señalan que los neles aprenden su oficio para ayudar a los suyos, por lo cual deben vivir entre ellos. “Los kuna enfatizan que un *nele* no debe aprender en soledad, pues enloquecería. Esto se señala en contraste con la práctica del chamanismo en tiempos antiguos, cuando los *nelekana* se volvían demasiado poderosos y usaban el conocimiento en contra de los suyos.” Traducción mía. Cuando el comerciante norteamericano Orlando Roberts (1827: 48-49) visitó San Blas a comienzos del siglo XIX, le contaron que los aspirantes a chamanes permanecían recluidos en el bosque, algunas veces por meses, sin tener ninguna comunicación con nadie. Según decían los indígenas allí tenían relaciones con los espíritus. Por su parte, Gow (2001: 120-124) ha señalado que los piro de la Amazonía peruana mencionan que sus chamanes antiguos que vivían solos podían transformarse en jaguares, para matar animales y practicar la hechicería.

105. Traducción mía.

para lograr un control colectivo del poder de los leres, que comienza desde el mismo momento en que inicia su formación, al igual que por medio de la prohibición de los hechiceros, para evitar que hagan daño a los miembros de la comunidad¹⁰⁶. Dicho proceso de control colectivo incluiría además la asociación con los *nuchekanas*, que actúan como espíritus guías del *nele*, y la obligación de que los *neles* se casen. Fortis (2012: 95) ha llamado este proceso, "la estrategia colectiva kuna para crear chamanes"¹⁰⁷. Este proceso, en mi opinión, parece haberse dado de manera gradual durante décadas y quizás de manera paralela al control creciente que las comunidades gunas lograron ejercer sobre la figura de los sailas y de los caciques regionales (Howe 1978), por lo menos en la región de Gunayala.

Volviendo a la *Breve Noticia*, no es claro que los otros dos personajes que Walburger dice que eran leres lo fueran. De hecho, Howe (2009: 27) y Chapin (1983: 136) han señalado que en la actualidad la sociedad guna presenta una estructura compleja de personas con cargos o posiciones, lo que puede llevar fácilmente a confusiones a un observador externo, cosa que sin duda pudo haber ocurrido también a mediados del siglo XVIII. En primer lugar, hay dos grandes tipos de cargos, los cargos políticos y los cargos rituales. Los cargos políticos se subdividen en cuatro: *saila* (jefe), *argar* (interprete), *piskar* (fiscal) y *suaripet* (policía). El *saila* y el *argar* deben aprender el complejo cuerpo de tradiciones llamado *Bab igala* (la vía del padre). Los cargos rituales por su parte se subdividen en dos: el *nele* (visionario) y los *Immar wisid* (el que sabe cosas). El *nele* o *lere* es una cualidad con la que se nace, pero también debe pasar por un largo proceso de aprendizaje. El *immar wisad* a su vez se subdivide en cinco tipos: el

106. Según Fortis (2012: 224), actualmente entre los gunas no hay *neles* (nelekana) hechiceros como en otros grupos indígenas de Suramérica. "No obstante, en el pasado existieron *nelekana* diabólicos. Los mitos narran la existencia de poderosos *nelekana* que usaban sus poderes para matar. En la mayoría de los casos, estas historias terminaban con los hechiceros siendo asesinados por los propios aldeanos o por otro vidente al ser descubiertos." Traducción mía.

107. Traducción mía.

inadulet (el hombre de las medicinas), el *igar wisid* (el conocedor de los cantos de curación de enfermos), el *masartulet* (el cantador de la muerte), el *gandule* (el cantador de la pubertad) y el *absogedi* (conversador), encargado de sacar los espíritus malignos de las comunidades.

Adicionalmente, Chapin (1983: 137) aclara que, "miembros individuales de la sociedad Kuna pueden, y comúnmente, ejercer varios cargos rituales (y políticos) al mismo tiempo. Por ejemplo, el mismo Nele Kantule se distinguió en Ustuppu durante la primera mitad de este siglo [XX] como *saila*, *nele*, *inatuled*, *ikarwisit* y *kantule*"¹⁰⁸. Por esta razón, no es extraño que Walburger hubiera visto que los leres fueran "sacerdotes, médicos y jueces". Sin embargo, no sería correcto generalizar dicha situación para todos los leres.

Walburger también dice que los leres eran además quienes mantenían la memoria de los gunas, "desde que entraron los españoles"¹⁰⁹. Cuando se organizaba una chicha grande, que juntaba también a los indígenas de varios ríos, la ceremonia se realizaba "en una casa de tres lumbres"¹¹⁰, hecha especialmente para tal fin, a la cual entraba el cacique con toda solemnidad vistiendo atuendos especiales para la ocasión, como narigueras, sombrero de plumas, un bastón o lanza, y la cara pintada. Igualmente, llevaba puestos collares de corales, "sus brazos con manillas de corales mezclados con chaquiras"¹¹¹. Enseguida el cacique se sentaba y comenzaba a beber, mientras uno de los leres comenzaba a contar, "con mil ponderaciones las cosas más memorables, y favorables a los indios, animándolos de nuevo a que sean valientes en defender sus tierras de los españoles"¹¹². El evento se acompañaba con música de maracas,

108. Traducción mía.

109. Walburger (1748: f. 1178r); también en Langebaek (2006: 87).

110. Walburger (1748: f. 1178r); también en Langebaek (2006: 87). El número de "lumbres" pretende indicar el tamaño de la estructura. Sin duda se refiere a lo que actualmente se denomina el *onmakkenneka* o "Casa del Congreso" local (Howe 1986 [2002]).

111. Walburger (1748: f. 1178v); también en Langebaek (2006: 87).

112. Walburger (1748: f. 1178v); también en Langebaek (2006: 87).

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

flautas de caña y de canilla, “que sacan de las piernas de los españoles”¹¹³, lo mismo que cantos y bailes.

La comunicación de los leres con el Dios guna

Walburger menciona que el Dios guna (al quien el misionero refiere como “el diablo”) solo recibía noticias de lo que pasa en el mundo cuando muere un guna y le cuenta de las cosas que suceden en el mundo de los vivos. Para comunicarse con su Dios los leres usaban un espacio, al que el jesuita denomina “carro”, que según él, “es su templo o iglesia, la más estimada y honrada, en donde ejercitan sus supersticiones diabólicas, celebran bautismos, casamientos y aniversarios, todo conforme manda su ley”¹¹⁴. En otras palabras, el carro es una pequeña estructura¹¹⁵ que utilizaba el lere, “para que [su Dios] les enseñe y comunique lo que conviene para el bien del indio”¹¹⁶. Walburger describe el carro de esta manera: “El carro es una chocita de paja, por todas partes cercadas y cobijado de bijao o platanillo. Tiene ordinariamente de largo tres o cuatro varas, de ancho dos o tres, dos y medio de alto. Su puertecita por donde entra tiene muy angosto y baja”¹¹⁷.

El carro también es mencionado unos años más tarde por el gobernador Andrés de Ariza en uno de los documentos que hacen parte de los *Comentarios*. Ariza (1883: 391) señala que cuando hay una fiesta el lere se dedica a lerear u orar; “Esto lo practica en un paraje independiente, cerrado a manera de observatorio, que llaman el

113. Walburger (1748: f. 1178v); también en Langebaek (2006: 87).

114. Walburger (1748: f. 1169r); también en Langebaek (2006: 69).

115. Sin duda Peralta Agudelo (2012: 56) exagera al denominar los carros como “edificaciones”, y es incorrecto cuando dice que: “Existía al menos uno de ellos en cada población”, dado que esto no aparece en la *Breve Noticia*.

116. Walburger (1748: f. 1169r); también en Langebaek (2006: 69).

117. Walburger (1748: ff. 1169r-1169v); también en Langebaek (2006: 69). Una vara es 0.83 centímetros.

carro”¹¹⁸. El uso de la palabra “carro” es confuso, dado que parece referirse metafóricamente a un medio de transporte que conecta el mundo terrenal con el mundo espiritual. Sin embargo, me parece que carro debe entenderse principalmente como “corral”, o “encierro”, que es uno de los significados de dicha palabra en el idioma español; siendo entonces el espacio cerrado donde me metía el lere para comunicarse con el mundo espiritual. De esta manera, quizás la palabra a la que se refiere el misionero jesuita es “kalu”¹¹⁹. El equivalente contemporáneo de los “carros” mencionados por Walburger sería la *surpa* o *surba*, un encerramiento rectangular pequeño, sin techo construidos al interior de una vivienda, usados para la ceremonia de la pubertad y en las de curaciones (Prestán 1975: 128). Igualmente, para la celebración de iniciación de un joven lere o nele, denominada *opakket* o *nelopakket* (atravesar), afirma Fortis (2012: 157), “[e]n el interior de la vivienda se erige un ‘encerramiento’ denominado *surpa*. Allí, el *nele* permanece reclinado en una hamaca, rodeado de *nuchukanas*”¹²⁰.

La única otra mención del “carro” que he encontrado en la bibliografía consultada para esta investigación es de 1785, y está en el diario de la expedición del capitán José de Carvajal en busca de un camino del puerto de Príncipe, sobre el río Sabanas, a la Caledonia.

118. Aunque la autoría de este texto se le ha asignado a Ariza, es posible que hubiera sido de Antonio de Arévalo u otro de los ingenieros militares que visitaron a los gunas de la costa norte en 1761. De hecho, el mismo Langebaek (1989: 45) tiene una transcripción similar de este texto que atribuye a Arévalo. Sin embargo, por alguna razón, en dicha versión no aparece la palabra carro.

119. El Kalu es una especie de remolino habitado por espíritus malignos. Chapin (1983: 82) ha resaltado que algunos kalus también pueden estar llenos de animales; por esta razón, los guna muchas veces traducen la palabra kalu como “corral”. El Kalu, continúa Chapin, es para los gunas, en su uso ordinario, “algo referido a las paredes de una casa (que tradicionalmente se construye de caña o secciones de palma negra) o a encierros de listones para animales.” Traducción mía.

120. Traducción mía. El *nuchukana* o *nucho* es la figura de madera tallada que usan los ritualistas gunas para curar las enfermedades y en otros ritos. Igualmente, son una fuente de protección permanente para los gunas. El estudio más comprehensivo sobre el tema de los *nuchukana* es el de Fortis (2012). Dentro del uso ordinario de la palabra *surpa*, está también el encerramiento de los baños.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

Cuando las tropas subían por el río Tubganti, dice Carvajal en su diario, encontraron,

"una sepultura o guaca cavada como de tres meses antes; y que para la ceremonia de desentierro hubo allí alguna cantidad de indios e indias, pues no solo reconocieron algunas prendas del uso de las mujeres sino el adoratorio o carro que usa el lere para hacer oración cuando ha de profetizar. Encontraron allí los nuestros un anzuelo, una flecha de fierro y una piedra que el vulgo llama de rayo"¹²¹.

El relato de Walburger y el diario del Capitán Carvajal tienen en común de que el carro era utilizado por comunidades provenientes de las cabeceras del río Chucunaque. Es probable que la comunidad del río Tubganti hubiera enterrado el carro porque estaba huyendo ante la masiva entrada de tropas españolas a la región, como detallaré en el capítulo 7.

En la *Breve noticia*, Walburger señala que cuando se iba a hacer una consulta con su Dios, el lere lo pregonaba en su comunidad y antes de encerrarse los comuneros le obsequiaban algodón hilado, géneros y otras cosas. Las consultas duraban varias noches, en sesiones de tres o más horas. Durante las primeras noches el lere cantaba en su lengua y a menudo hacía ruidos de animales, como de león, tigre, mula, perro y otros.

Durante las consultas el lere utilizaba granos de cacao, el cual echaba sobre carbones encendidos, produciendo humo, lo que el jesuita comparaba con el incienso usado en las celebraciones católicas¹²². El lere también utilizaba un cigarro de tabaco, "que tiene

121. Diario del capitán José de Carvajal en la salida del fuerte de San Fernando del Príncipe a la Carolina; entrada de septiembre 24, 1785. AGI, Panamá 307. f. 1544r.

122. Fortis (2012: 80) ha señalado que, "[e]l cacao posee una importancia ritual primordial para el pueblo kuna, y su uso está particularmente asociado con la curación de los dolores de cabeza y con las primeras etapas de la iniciación de los jóvenes *nelekana*." Traducción mía.

de largo casi dos varas, y de grueso como una muñeca"¹²³. Luego el lere se echaba en el suelo boca abajo, sin moverse, "después se levanta como resucitado de la muerte, haciendo varios gestos y acciones muy espantosas, respira como un caballo cansadísimo; por fin se sienta y da gritos"¹²⁴. Finalmente, los hombres adultos entraban en el carro, y el lere se echaba la parte encendida del cigarro en su boca y echaba bocaradas de humo en las caras de las personas que habían entrado al carro, y el que lo recibía lo retenía en su boca y luego lo exhalaba. Finalmente, el lere hablaba con voz majestuosa sobre lo que le habría sido comunicado por su Dios.

Otra de las ceremonias que se celebraban en el carro eran las bendiciones a los recién nacidos, el equivalente al bautismo católico, pero hecho "según su ley y religión"¹²⁵. Se organizaba una chicha grande que generalmente duraba dos días y durante la celebración todos se emborrachaban, a excepción del padrino, mientras que el lere, "se mete él en su carro por algunas horas"¹²⁶, con una olla grande llena de agua y otra con carbones encendidos. El padrino luego llevaba el recién nacido al lere, quien bañaba a la criatura, "por un buen rato cantando varios cantos, después la saca del baño y la ahúma con cacao"¹²⁷. Luego el lere entregaba la criatura a la madre pidiéndole que lo cuidase bien, "porque saldrá un gran indio, que defenderá sus tierras de los españoles"¹²⁸. Esta ceremonia parece

123. Walburger (1748: f. 1169v); también en Langebaek (2006: 70). La vara colonial era generalmente de 83,5 centímetros. Fortis (2012: 233-234) ha señalado: "El *war suit*, literalmente 'tabaco largo', se emplea en todas las ceremonias curativas kuna, en los rituales de dar nombre a las niñas y en la ceremonia de iniciación del *nele*. Siempre es fumado por otra persona distinta al especialista ritual, y el humo está destinado a fortalecer tanto al especialista como a sus espíritus auxiliares (...) El cigarro, elaborado con hojas de tabaco enrolladas de manera rudimentaria, mide aproximadamente 30 cm de largo y está cerrado en un extremo con un cordel." Traducción mía.

124. Walburger (1748: ff. 1169v-1170r); también en Langebaek (2006: 71).

125. Walburger (1748: f. 1171v); también en Langebaek (2006: 73).

126. Walburger (1748: f. 1171v); también en Langebaek (2006: 73).

127. Walburger (1748: f. 1171v); también en Langebaek (2006: 74).

128. Walburger (1748: f. 1171v); también en Langebaek (2006: 74).

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

enfatarizar que el deber principal de un guna es la defensa de su territorio.

El aniversario de los difuntos también lo celebraban en el carro. Cuando se acordaban del difunto la viuda se metía en el carro con sus hijos y lloraban y se quejaban profusamente. Cuando tenían noticia de que algún pariente o conocido que vivía en otro río había muerto se metían todos en el carro y lloraban la muerte por varios días.

El eclipse como señal de los cataclismos o rupturas

Martínez Mauri (2025: 212) nos dice que en el mundo guna los procesos de degradación social y/o ambiental pueden derivar en cataclismos. Este tipo de "rupturas de orden socio-cósmico se traducen en episodios marcados por la oscuridad (mitos sobre 'la larga noche' o el eclipse solar), la inundación (provocada por un maremoto), el fuego o los vientos huracanados".

Walburger señala en su *Breve noticia* que hubo un eclipse de luna en febrero de 1747, casi un año después de su arribo al Darién, que provocó pánico en su pueblo de Yaviza y que marcó el inicio del cambio de actitud de los leres hacia el misionero. De acuerdo con los récords de la NASA, la fecha exacta del eclipse fue el 9 de febrero de 1747, pero a diferencia de los indicado por Walburger fue un eclipse solar parcial¹²⁹; es decir un episodio marcado por la oscuridad, o cataclismo en la cosmovisión guna.

Los cuatro leres del pueblo comenzaron a contactarse con su Dios para que les revelara el significado de la oscuridad. La respuesta que obtuvieron de su Dios era que, "uno de los leres principales se había de morir, por eso Dios estaba vistiéndose de luto"¹³⁰. A los pocos días el lere Andrés se enfermó de "tabardillo"¹³¹, que le produjo calentu-

129. <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEcat5/SE1701-1800.html>.

130. Walburger (1748: f. 1174r); también en Langebaek (2006: 78).

131. Langebaek (2006: 78) erróneamente la transcribe como "zabardillo." El tabardillo es el mismo tifo y es transmitido por los piojos; generalmente se presenta en situaciones

ras. Andrés mandó que lo llevaran a su roza, en compañía de sus cuatro mujeres, hijos y parientes; para que Walburger no se enterara el lere salió a la media noche. En la mañana el jesuita lo mandó llamar, "para que volviese al instante al pueblo so pena de perder su socorro"¹³². Se volvió con harta repugnancia"¹³³.

Como era común entre los misioneros jesuitas, Walburger trató de convertir al lere Andrés en su lecho de muerte, insistiéndole que se casara por la iglesia católica con una de sus mujeres y que dejase las otras tres, a lo que lere supuestamente se hacía el sordo. Walburger relata con solemnidad: "Avisale cada hora el riesgo en que se hallaba de perder no solo su vida sino también su alma y que no lo pudiera enterrar en la Iglesia; por fin él enfadado me habló (...) Padre, que estás pensando, que disparates hablando? Yo me muero, estas mis mujeres se irán conmigo al cielo"¹³⁴. Igualmente, el lere Andrés le contestaba que, "solo los españoles van al infierno, y los indios derecho al cielo"¹³⁵. Luego de que el lere Andrés se quejó con los otros leres, estos comenzaron a decirle al misionero, "que los que se entierran en la iglesia han de resucitar y cargar sus huesos y carnes podridas; pero los que se entierran en el monte se van solo con alma derecho al cielo"¹³⁶.

En la antesala de la muerte del lere Andrés sus mujeres llorando y suplicando le pedían, "que allá en el cielo les hiciese entre tanto buenas rozas y platanales, y les previniese buena ropa"¹³⁷. Los hijos del lere Andrés, por su parte, le hicieron una escalerita, le alistaron

de ausencia extrema de higiene. El diccionario de la Real Academia Española lo define así: "Enfermedad infecciosa y, en particular, la causada por algunas especies de la bacteria *Rickettsia*, caracterizada por una cefalea intensa, debilidad, escalofríos, fiebre alta, estupor y exantema [erupción cutánea]." Ver también Amar (1775) para una visión de la enfermedad en el último cuarto del siglo XVIII y Patiño Camargo (1941) para una descripción de una epidemia de tifo negro o exantemático en Bogotá en dicho año.

132. Sin duda se refiere a perder el sueldo que recibía de parte de la corona.

133. Walburger (1748: f. 1174r); también en Langebaek (2006: 78).

134. Walburger (1748: f. 1174r); también en Langebaek (2006: 78-79).

135. Walburger (1748: f. 1174v); también en Langebaek (2006: 79).

136. Walburger (1748: f. 1174v); también en Langebaek (2006: 79).

137. Walburger (1748: f. 1174v); también en Langebaek (2006: 79).

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

doce flechas con su arco, recogieron diversos frutos de la tierra, "y por último una hamaca bien lavada, en que lo habían de enterrar"¹³⁸.

El diagnóstico y cura de las enfermedades

Walburger también detalla en la *Breve noticia* la forma como se diagnosticaba y recetaba sobre las enfermedades, lo que da a entender era un trabajo de equipo. En primer lugar, dice que el lere convidaba a, "otros dos indios suyos, los más prácticos en esas sus supersticiones," sin duda los hombres de las medicinas. Dichos especialistas no utilizaban el carro, sino que se quedaban afuera junto a la puerta; "sentados en dos banquitos cantan, proponiéndole el accidente y origen de la enfermedad con mil expresiones. Entre tanto el lere está brincando y bailando en su carro, haciéndose música con una maraca y flauta, que tiene en ambas manos, y prosigue hasta que se acaban las proposiciones de la enfermedad"¹³⁹. Esto era así porque, como señala Chapin (1983: 137), al lere "también se le reconoce como el maestro en diagnosticar las enfermedades, ya que está equipado con una 'lente' supernatural (ispe) que le permite mirar directamente dentro de la composición espiritual de otros hombres"¹⁴⁰.

Walburger nos dice que luego el lere consultaba las medicinas con el Dios guna y las recetaba. Sin embargo, aquí es posible que el lere al que se refiere el misionero fuera al mismo tiempo un *inatulet* (hombre de las medicinas) por lo que su actuación recetando las medicinas la estaría haciendo en dicha calidad, no como lere. Quizás era un saber que no se podría predicar de todos los leres.

Si la enfermedad no se curaba sino que el enfermo empeoraba, según Walburger, el lere "da por excusa que no ha podido vencer al diablo, por estar muy bravo con el paciente, y con estos le declara incurable"¹⁴¹. Si el enfermo mejoraba, Walburger no daba ningún

138. Walburger (1748: f. 1174v); también en Langebaek (2006: 79).

139. Walburger (1748: f. 1170r); también en Langebaek (2006: 71).

140. Traducción mía.

141. Walburger (1748: f. 1170v); también en Langebaek (2006: 71).

crédito al saber del lere o al curandero, sino que lo atribuía, a la "ayuda de la misma naturaleza"¹⁴². El lere, por su parte, "se atribuye a su ciencia la cura"¹⁴³.

Las medicinas que recetaba el lere y/o el hombre de las medicinas eran yerbas y otros elementos naturales. Adicionalmente, se utilizaba el sangrado del enfermo, al igual que en la tradición occidental de la época. Esta práctica entre los gunas ya había sido mencionada por el cirujano-pirata inglés Lionel Wafer (1934) hacia 1680, cuando practicó el sangrado en la esposa de Lacenta, quien para suerte del pirata-cirujano se recuperó.

Según Walburger, ante la imposibilidad de curar la enfermedad el lere trataba de convencer al enfermo de que era mejor morir. Si el enfermo aceptaba, el lere le ayudaba a morir clavándole una lanza en el costado. Al parecer si el enfermo rehusaba a recibir asistencia en su muerte se respetaba su decisión, a pesar de que, según el jesuita, el lere trataba por mil maneras de convencerlo de la mejor vida que le esperaba tras su muerte. Cuando el enfermo estaba muriendo, sus familiares "le encargan varios recados y encomiendas, como ropa, plata, herramientas u otras cosas para sus parientes y conocidos, y después entierran todo con él"¹⁴⁴.

El conflicto abierto con los leres

Walburger asegura que el comienzo de su misión fue exitoso, hasta que los leres activamente se opusieron a lo que enseñaba y comenzaron a pregonar contra el religioso. Sin embargo, los acontecimientos que estaban sucediendo en el trasfondo de su trabajo misional fueron de tal magnitud que podrían ayudar a explicar por qué los leres decidieron pasar de una actitud de aceptación pasiva de la presencia del religioso, a una de rechazo activo. Es probable que el cambio de

142. Walburger (1748: f. 1170v); también en Langebaek (2006: 71).

143. Walburger (1748: f. 1170v); también en Langebaek (2006: 71).

144. Walburger (1748: f. 1173v); también en Langebaek (2006: 77).

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

actitud se debió principalmente a la necesidad de curar la enfermedad que rondaba, manifestada en un conjunto de cataclismos, tales como el eclipse de luna, la peste de viruela y probablemente la de tifo (tabardillo), la guerra civil que se estaba comenzando entre los gunas, la muerte de sus dos caciques regionales principales, etc.

En su trabajo sobre la curación entre los gunas, Mac Chapin (1983: 104) nos dice: "Todas las formas de enfermedad ocurren al nivel del espíritu y son causados por ponikana¹⁴⁵ (...) Es importante entender que, en la perspectiva Kuna, la enfermedad no es causada por un agente físico que invade la carne y los órganos de la víctima".¹⁴⁶

El proceso de oposición activa de los leres a lo que enseñaba el misionero comenzó con las burlas. El religioso contaba con tristeza: "De lo que enseñó o explico de la doctrina cristiana hacen mil risas y burlas, persuadiendo a los indios que todo cuanto dice y dijere el Padre son mentiras y embustes de los españoles"¹⁴⁷. En poco tiempo ya casi nadie asistía a la iglesia: "Y ahora ordinariamente se compone la doctrina de dos o tres mujeres y otros tantos muchachos, y muchas veces de nadie"¹⁴⁸. Los leres también habrían comenzado a involucrar más a los jóvenes en sus ceremonias, enseñándoles a soplar candela, encender el tabaco, etc. Al poco tiempo, "en lugar de cantar de noche en las casas las oraciones (como antes lo solían) cantan ahora los embustes que aprenden de los leres"¹⁴⁹.

Antes de confrontar a los leres, Walburger trató primero de cooptarlos individualmente con regalos. Al no ver resultados tangibles decidió retarlos públicamente a una confrontación del poder de cada uno de sus Dioses. Para ello mandó al cacique que llamara a los cuatro leres y a toda la gente del pueblo a la misa porque les iba a hacer un anuncio importante. Al final de la misa les manifestó que les

145. Ponikana son los espíritus que causa la enfermedad (Chapin 1983: 90).

146. Traducción mía.

147. Walburger (1748: ff. 1180v-1181r); también en Langebaek (2006: 91).

148. Walburger (1748: f. 1181r); también en Langebaek (2006: 91).

149. Walburger (1748: f. 1181r); también en Langebaek (2006: 92).

daba licencia para que, "leriasen"¹⁵⁰ sobre mí por espacio de ocho días, para que el diablo me diese calenturas, o continua, o terciana o cuartana"¹⁵¹. Si conseguían eso les daría a cada uno 50 pesos y les permitiría practicar su ejercicio libremente. En caso contrario, "les mandaría dar a cada uno 50 azotes bien pegados por un indio, a quien daría por su trabajo un machete"¹⁵². Al escuchar la proposición los leres se enfurecieron con el misionero, "por haberles quitado su honra y crédito delante de los indios, que no los respetarían"¹⁵³, por lo que habrían decidido que lo iban a matar, pero por temor a la venganza de los españoles decidieron no ejecutarlo, sino más bien decidieron obstaculizar aún más su trabajo misional.

Los leres comenzaron a llamarlo el "diablo de vestido negro"¹⁵⁴, por la sotana negra que distinguía a los jesuitas en todas partes del mundo, aún en las cálidas y húmedas selvas del Darién. Igualmente decidieron "rebautizar" a todas las personas que el misionero había dado nombres católicos, para darles nombres tradicionales. Organizaron ceremonias en los carros de manera más frecuente, que en opinión del jesuita, "hacen daño en dos o tres días más que yo provecho en dos o tres meses"¹⁵⁵. En los siguientes diez meses del inicio de la confrontación con los leres el misionero solo pudo bautizar un infante, señalando que en dicho tiempo se enterraron tres criaturas vivas. A los indígenas enfermos los visitaba ahora el lere y les decían que, si se bautizaban, "no puede irse a ver sus parientes en el otro mundo"¹⁵⁶.

150. Los españoles llamaban lereo a los cantos del lere; lerear era entonces la acción de cantar por parte del lere.

151. Se refiere a varios tipos de fiebres. La fiebre "continua" era la que no tenía interrupción, como el tifo. La "terciana" la define el Diccionario de la Academia Real Española así: "Calentura intermitente que se repite cada tercer día." La "cuartana" el mismo diccionario la define así: "Calentura, casi siempre de origen palúdico, que entra con frío, de cuatro en cuatro días."

152. Walburger (1748: f. 1181v); también en Langebaek (2006: 93).

153. Walburger (1748: f. 1181v); también en Langebaek (2006: 93).

154. Walburger (1748: f. 1182r); también en Langebaek (2006: 93).

155. Walburger (1748: f. 1182r); también en Langebaek (2006: 94).

156. Walburger (1748: f. 1182v); también en Langebaek (2006: 94).

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

Walburger no pudo encontrar salida a dicha situación; así resumía el acertijo en que se encontraba:

"porque si se destierran [los leres] fuera de la provincia se alborotarán todos, y por vengarse matarán sus parientes no solo a mí, sino también a cuantos españoles toparen. Si se echan fuera del pueblo se irán derecho al norte cargando consigo casi toda mi gente, y acabarán de alborotar a los que aún no lo estuviesen. Si se quedan en el pueblo, o en su cercanía de él, jamás hay ni habrá esperanza alguna de poder plantar la ley de Dios"¹⁵⁷.

El balance de la actividad misionera de Walburger en los treinta y dos meses que estuvo en el Darién no era muy impresionante, ya que solo logró bautizar cincuenta y dos párvulos, además de once adultos en su lecho de muerte, los cuales murieron todos. Aunque muchos quisieron bautizarse, solo lo hacían por querer tener un nombre hispanizado. Cuando el religioso les decía que para poder bautizarlos tenía primero que enseñarles la doctrina, para que así supiesen sus obligaciones como cristianos, "riéndose me respondían que no quieren aprenderlas"¹⁵⁸. Cuando les decía que era necesario poblarse en Yaviza o en otro lugar donde quisiera, "claramente me decían en mi cara, que no son gallinas para que los españoles los metan en un gallinero, sino que son tigres que quieren vivir en el monte a su libertad"¹⁵⁹.

La única posibilidad que Walburger veía "de plantar la ley de Dios entre estos indios"¹⁶⁰, era sacando a los adultos de la provincia y llevarlos al Perú para que trabajaran las minas, "en donde con el ejemplo de otros hubiera esperanza de que dejarían sus sectas y supersticiones diabólicas y entrarían en la ley de Dios"¹⁶¹. Igualmente

157. Walburger (1748: ff. 1182v-1183r); también en Langebaek (2006: 95).

158. Walburger (1748: f. 1183r); también en Langebaek (2006: 95).

159. Walburger (1748: f. 1183v); también en Langebaek (2006: 96).

160. Walburger (1748: f. 1187r); también en Langebaek (2006: 103).

161. Walburger (1748: f. 1187r); también en Langebaek (2006: 103).

sugería llevar a los menores a la provincia de Veraguas u otra parte, para doctrinarlos desde pequeños. Sin embargo, aún esa opción la encontraba difícil, "y casi moralmente imposible sin que pierdan la vida muchos españoles"¹⁶², a causa de la dispersión de los indígenas y de la destreza en el manejo de las flechas. En su opinión, un indígena en menos tiempo de lo que dura rezar un credo puede disparar hasta doce flechas. Por eso, Walburger le daba la razón al decir de los indígenas, "de que uno solo de ellos en el monte vale más que treinta españoles armados"¹⁶³.

Otras prácticas culturales gunas según Walburger

Es probable que la enfermedad que atacó al lere Andrés no hubiera sido un caso aislado. Considerando que el tifo (tabardillo) es una enfermedad muy contagiosa, lo más probable es que la experiencia que narra Walburger en la *Breve Noticia* tuvo lugar en medio de una epidemia de dicha enfermedad. De esta manera, no podemos asumir que las reacciones sociales a una enfermedad contagiosa sean las mismas a las reacciones habituales a otro tipo de enfermedades no contagiosas, con el agravante que las comunidades gunas del Darién acababan de atravesar por una severa epidemia de viruela que había producido muchas muertes.

El tifo es transmitido por un insecto, el piojo, cuando se presentan condiciones de higiene extremadamente precarias. No hay duda de que el misionero fue en parte responsable de la erupción de dicha enfermedad al forzar el desplazamiento de una población que vivía en viviendas y pequeños asentamientos, distanciados unos de otros a lo largo de los ríos de la región, para concentrarlos en el poblado de Yaviza, que llegó a tener hasta 197 personas. No es difícil imaginar la precariedad de las condiciones higiénicas de dicho asentamiento.

162. Walburger (1748: f. 1187r); también en Langebaek (2006: 103).

163. Walburger (1748: f. 1187v); también en Langebaek (2006: 104).

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

De otro lado, Walburger también señala que el entierro de personas vivas era una práctica común, y dice haber contabilizado el entierro de nueve adultos vivos y mucho más de infantes durante su estadía como misionero en Yaviza. Walburger narra varios ejemplos, todos ellos de personas enfermas, lo que puede ser un indicio de personas afectadas por el tifo, la enfermedad contagiosa que probablemente estaba afectando a la comunidad.

El misionero también se queja de la supuesta falta de cuidado y respeto de los hijos para con sus padres ancianos, a quienes llegarían hasta darles muerte o enterrarlos vivos. Walburger consideraba que los hijos abandonaban a sus padres ancianos por considerarlos "inútiles para el trabajo"¹⁶⁴. Sin embargo uno de los casos que menciona es el de una mujer anciana enferma con calenturas. El jesuita la bautizó en su lecho de muerte y le dio nombre de cristiana, pero en su opinión la mujer no estaba tan enferma¹⁶⁵. Sus familiares la declararon muerta y comenzaron los preparativos de su entierro en la iglesia, por lo que al momento de visitarla Walburger encontró que la anciana estaba dormida, por lo que procedió a darle de comer y a conversar¹⁶⁶. Luego sus familiares decidieron dejarla sola e irse a sus rozas, a lo que el religioso se opuso. En la noche al escuchar llantos de la familia, Walburger sospechó que la anciana había muerto y que la habían matado de alguna manera.

En la misma línea, Walburger también refiere a un supuesto comportamiento, que "veo cada rato"¹⁶⁷, de los hijos con sus padres enfermos, a los cuales supuestamente dejan solos y sin atención, pero

164. Walburger (1748: f. 1177v); también en Langebaek (2006: 85).

165. Aquí Walburger se contradice, porque si la mujer no estaba para morir no había razón para que la hubiera bautizado, cuando la práctica era que antes de bautizar a las personas debía catequizarlas.

166. La mujer le habría pedido insistentemente al religioso que cuidara de su mono después de su muerte. La presencia de un mono como mascota en un nuevo poblamiento en medio de la selva, con pobres condiciones higiénicas, también levanta la sospecha de la potencial presencia de enfermedades transmitidas por los mosquitos (McNeill 2010).

167. Walburger (1748: f. 1177r); también en Langebaek (2006: 84).

con chicha, y días más tarde regresan a mirar para ver si ya han muerto o no; "si lo topan en esta su visita vivo, ya salió del riesgo de la enfermedad, y entran a verle, y le hacen candela para abrigarse; pero topándolo muerto lo entierran en el monte"¹⁶⁸. Igualmente, el misio-nero refiere a un caso de las hijas de un anciano que murió de una enfermedad, las cuales arrastraron el cadáver hasta el embarcadero y lo amarraron de la popa de la canoa y lo soltaron en la parte más honda del río. En los dos casos mencionados por Walburger cabe la posibilidad de que los familiares hubiese estado atemorizados del contagiados de la enfermedad que los estaba afectando, que como he mencionado probablemente era el tifo. En el primer caso lo que se aprecia es que cuando la persona sobrevivía a la enfermedad no la abandonan, sino que la abrigan al calor de una candela. En el segundo, pareciera que las hijas no quisieran tocar o cargar el cadáver de su padre afectado por una enfermedad contagiosa.

Otro caso dramático es el de una niña de dos años, "que estaba algo enferma"¹⁶⁹, lo mismo que su madre. A la criatura la habrían botado al río para que se ahogara, pero luego habrían sacado su cuerpo para que no se lo comieran los lagartos; sin embargo, habrían permitido que otros animales se comieran sus restos. El religioso habría recuperado algunos de dichos restos, los cuales nos dice, sepultó con solemnidad. Según Walburger, quisieron hacer lo mismo con la madre, quien también estaba enferma, a quien querían echar al río con una soga alrededor del cuello y atada a una piedra. El religioso lo habría impedido, "pero no obstante pocos días después la mataron. Tuve fortuna de haberla bautizado a tiempo, por haber ya recelado semejante barbaridad"¹⁷⁰. Finalmente, Walburger menciona otro caso de una persona enferma quien tuvo una diarrea fulminante¹⁷¹, a la cual con engaños lo llevaron al monte y enterraron en un hueco.

Casos distintos son las menciones que hace Walburger de dos

168. Walburger (1748: f. 1177v); también en Langebaek (2006: 85).

169. Walburger (1748: f. 1176v); también en Langebaek (2006: 83).

170. Walburger (1748: f. 1176v); también en Langebaek (2006: 83).

171. La diarrea fulminante al parecer se presenta en algunos casos de tifo.

infanticidios no relacionado con enfermedades, pero que aparentemente reflejan una reacción cultural ante eventos naturales que se saldrían de lo ordinario. Uno es relacionado con el nacimiento de gemelos y el otro con el nacimiento de niños albinos. Según el relato de Walburger, cuando nacían niños gemelos, "casi siempre" entierran a uno vivo, o lo botan al río. Si los gemelos eran un varón y una hembra, "las más veces" prefieren quedarse con la hembra, porque, "teniendo los padres una muchacha casadera, y el indio que quiere casarse con ella ha de vivir con los padres de la muchacha y trabajar como su esclavo, pero en teniendo los padres un hijo casadero, los desampara y se va a buscar una mujer y se queda en donde la halla a su gusto; por eso dicen que en criar varones es el trabajo perdido"¹⁷².

Igualmente, Walburger menciona el infanticidio, "cuando la criatura es fula"¹⁷³. Según su relato, "rara es la india que cría tal criatura"¹⁷⁴. La razón que el religioso menciona es que, "no quieren ser padres de hijos que tengan semejanza en sus carnes con los españoles"¹⁷⁵. Sin embargo, Walburger mezcla esta narración con la práctica general del aborto, "estándose la india cansada de criar hijos"¹⁷⁶, lo que generalmente hacían con consentimiento del marido, aunque algunas veces el bebedizo que tomaban para provocar un aborto le costaba la vida a la madre.

Aunque aún no se han hecho estudios etnográficos centrados específicamente en la práctica del infanticidio entre los gunas, Holloman (1969: 94) ha señalado que fue una práctica común en el

172. Walburger (1748: ff. 1176v-1177r); también en Langebaek (2006: 83-84).

173. Walburger (1748: f. 1177r). Langebaek (2006: 84) la transcribe erróneamente como "tula" y en pie de página tiene esta curiosa definición: "garza muy blanca. Se refiere a los albinos". No hay duda de que Walburger refiere a una persona albina. El diccionario de americanismos de la Asociación de Academias de Lengua española define fulo o fula así: "Referido a persona, rubia." Peralta Agudelo (2012: 62) ha llegado a afirmar que "tula" era una palabra guna. Sin embargo, según el profesor James Howe, fulo/fula es el nombre coloquial que usan los gunas para referirse a una persona albina (Comunicación personal con el profesor James Howe, junio 17, 2025).

174. Walburger (1748: f. 1177r); también en Langebaek (2006: 84).

175. Walburger (1748: f. 1177r); también en Langebaek (2006: 84).

176. Walburger (1748: f. 1177r); también en Langebaek (2006: 84).

pasado y aunque ya no lo era hacia finales de los años sesenta del siglo pasado cuando hizo su trabajo de campo en San Blas, aún se practicaba en algunas comunidades¹⁷⁷.

“Hasta hace muy poco, el infanticidio fue un correctivo casi universal frente al resultado disgenésico de la práctica cultural de la endogamia local. Los niños con anomalías evidentes, pero no letales de todo tipo, eran (y en muchas islas aún lo son) eliminados por la partera nativa al nacer. Si el niño solo es identificado más tarde como anormal, o por alguna razón no es eliminado al nacer, con frecuencia se le deja morir de inanición”¹⁷⁸.

Dicha práctica en general se habría discontinuado como resultado de la influencia de misioneros y al conocerse que en otros lugares se le consideraba un crimen. En cuanto al infanticidio de albinos, Holloman (1969: 96) también estimaba que para el tiempo de su trabajo de campo a finales de 1960s podría llegar a ser de un cincuenta por ciento, aunque reconocía que por creencias religiosas era requerido permitir que algunos vivieran. Es importante tener presente que actualmente el pueblo guna presenta una de las tasas de incidencia del albinismo más altas del mundo (Naciones Unidas 2024: 3), entre 1 de cada 167 y 1 de cada 210 personas.

En la visita que hizo a Panamá la experta independiente de Naciones Unidas sobre el disfrute de los derechos humanos de las

177. Considerando la naturaleza misma de que dicha práctica debemos asumir que siempre ha debido estar rodeada de un manto de oscuridad y secreto. El profesor James Howe ha comentado que no resulta convincente lo señalado por Walburger de que en dicha época el infanticidio fuera semipúblico o bien reconocido (Comunicación personal con el profesor Howe, junio 17, 2025).

178. Holloman (1969: 96). Traducción mía. “Disgénico” es lo opuesto a “eugénico.” En algunas teorías genéticas hoy en día desacreditadas, se creía que los rasgos eugénicos eran los que supuestamente mejoraban la calidad genética de una población. Igualmente, dichas teorías creían que los rasgos disgénicos eran los que supuestamente reducían dicha calidad genética, como cuando ciertas condiciones genéticas perjudiciales se volvían comunes.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

personas con albinismo, Muleka-Anne Miti-Drummond, en agosto de 2023, aunque no reportó haber conocido de casos contemporáneos de infanticidios de personas albinas entre los gunas, escuchó testimonios de situaciones de discriminación que enfrentan las personas con albinismo¹⁷⁹. Gran parte del esfuerzo de la experta independiente con su trabajo se centró en promover la idea de que el albinismo es una discapacidad, especialmente visual y de la piel, y las personas albinas merecen la misma protección legal otorgada a personas con otras discapacidades.

El infanticidio de gemelos entre los gunas es un tema aún menos estudiado. Considerando que existen algunas similitudes entre la cosmología de algunos grupos indígenas amazónicos y los gunas, los trabajos etnográficos sobre algunos de dichos grupos, como los piro del Perú, puede ayudar a iluminar sobre este y muchos otros temas, como lo ha demostrado Paolo Fortis (2012) en su excelente trabajo etnográfico sobre el arte y el chamanismo entre los gunas. Peter Gow (2001: 108-109) ha explicado lo siguiente sobre los piro:

“Los piro pueden ser gemelos, pero no pueden tener gemelos. Una persona piro puede ser gemelo (*gepiruty*, ‘uno que es dos’), pero no puede tener un gemelo vivo. Como me explicó Teresa Campos, madre de un gemelo y abuela de otro: ‘Cuando nacen gemelos, uno siempre muere. Si intentamos mantener a los dos con vida, entonces ambos mueren. Solo uno puede vivir.’ Todos negaron que esto se debiera a negligencia, y dijeron en cambio que era una característica intrínseca del hecho de ser gemelos: solo uno puede vivir. El gemelo sobreviviente nace chamán”¹⁸⁰.

Curiosamente, tres personajes centrales en la mitología de los gunas son dos hermanos gemelos y un tercer hermano albino, hijos de Mako, enviado por el Gran Padre para inculcar un sentido de mora-

179. Naciones Unidas 2024: 10.

180. Traducción mía.

lidad entre su gente (Chapin 1983: 70). Del albino, Ilamakun, no sabemos nada más dado no se vuelve a mencionar en los cantos que Chapin escuchó durante su trabajo de campo entre los gunas. Me refiero al mito sobre la llegada de Tad Ibe y sus hermanos, el cual gira alrededor de la historia de los gemelos, el hombre llamado Olottawalikippilele y la mujer Makiryai¹⁸¹ (Chapin 1989: 32-45). Una vez adultos, Olottawalikippilele tuvo relaciones incestuosas con su hermana y furioso por haber sido descubierto por ella se fue a las montañas y después subió al cielo en un platillo dorado y se convirtió en el guardián de la luna (Chapin 1983: 70-71). Fruto de la relación incestuosa Makiryai queda embarazada, pero antes de dar a luz un grupo salvaje de hombres-animales se la comieron. Sin embargo, una mujer sapo logra rescatar la placenta y la cocinó en una vasija de oro, y de esta manera nacieron los ocho hijos, todos neles, siendo Tat Ipe o Ipelele el más prominente, y el primero de los dos más grandes héroes culturales de los gunas.

Lo que quiero resaltar es que tanto los gemelos como los albinos tienen un lugar central en la mitología guna. Fortis (2012: 146) ha resaltado la similitud del entendimiento sobre los gemelos entre los guna y los piro, lo que podría derivar también en una relación entre los gemelos y los neles. De acuerdo con Fortis (2012: 146), “Los kuna llaman a un gemelo *koe tarpokwat*, lo que se refiere a los gemelos como dos cosas pegadas entre sí (...) Aunque nunca he escuchado sobre la asociación entre los gemelos y el *nelekana* entre los kuna, esto no parecería demasiado descabellado, dado que creen que el *nele* está vinculado a un Otro desde el nacimiento”¹⁸².

Es evidente la similitud que hay entre los piro y los gunas de considerar a los gemelos como uno, lo que explicaría la creencia antigua de ambas culturas de que solo uno podría sobrevivir. Como hemos visto, la definición misma de la palabra gemelo para los piro

181. De niños se llamaban Olonitalipipileler y Kabayai, pero su nombre cambió cuando llegaron a la pubertad (Chapin 1989: 32).

182. Traducción mía.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

significa "uno que es dos," y para los gunas como "dos cosas pegadas entre sí," lo que en la práctica hace que sea uno solo. Sin duda este tema amerita mucha más investigación etnográfica.

Para terminar el análisis de la *Breve Noticia*, quizás solo queda por mencionar que las quejas de Walburger contra los gunas de Yaviza no pararon allí, dado que también los acusa de borrachos y deshonestos, vicios que consideraba predominantes. Al respecto, resulta interesante contrastar la visión del misionero jesuita con la de los oficiales patriotas durante la guerra de independencia de España, que detallo en el capítulo 10 de este trabajo. Igualmente, Walburger repite la queja de los misioneros católicos durante todo el periodo colonial, respecto a que los gunas se casaban con varias mujeres, por lo que aseguraba que "en mi pueblo no tuve, ni tengo, más que cinco casados que no tienen más que una mujer, los demás todos dos, o tres"¹⁸³. Incluso, llega a decir que algunos se casaban hasta con sus propias hijas. Walburger habría salido de la misión del Darién en 1749, siendo el jesuita que permaneció más tiempo entre los gunas, dos años y ocho meses en total¹⁸⁴.

En resumen, la *Breve Noticia* es uno de los textos más ricos en detalles relacionados con la cultura y costumbres del pueblo guna a mediados del siglo XVIII. Sin embargo, su información debe tomarse con mucha cautela por varias razones, incluyendo los prejuicios raciales, sociales y religiosos del autor, lo misma que la frustración por el fracaso de su trabajo misional de casi tres años. Resulta aún más importante tener en cuenta que la experiencia de Walburger entre los gunas de Yaviza se desarrolló en medio de una situación excepcional de cataclismos, entre los cuales las enfermedades fueron solamente uno de ellos. Es probable que lo que el jesuita nos cuenta de la enfermedad que padecía la comunidad de Yaviza hubiera sido una epidemia de tifo o tabardillo, lo que sin duda imprimió aspectos

183. Walburger (1748: f. 1178r); también en Langebaek (2006: 86).

184. De acuerdo con el presidente de Panamá Alsedo y Herrera (1749: f. 61v), el padre Walburger salió en 1749, "que por motivos que a mí no me es decente decirlos se quedó en Panamá y tengo entendido que se volvió a su provincia."

únicos a las circunstancias e interacciones sociales que narra, que dificultan su generalización en circunstancias normales de ausencia de enfermedades físicas y a nivel de los espíritus.

El fin del periodo de paz: la muerte violenta de españoles en el río Coco (1747)

El no pago y la demora de los sueldos de los caciques y capitanes gunas nunca se resolvió completamente, en violación a lo pactado en los acuerdos de paz¹⁸⁵. El capellán del Colegio Jesuita de Panamá había denunciado que del retraso en el pago de los sueldos a los indígenas, "nacen las quejas más sangrientas de aquellos a quienes no se paga prontamente"¹⁸⁶. Un religioso dominico propenso a rivalizar con los jesuitas, incluso acusó al Padre Pedro Fabro de robarle el salario a los indígenas¹⁸⁷. En 1747 el teniente protector de indios del Darién, Joaquín Valcárcel, una vez más decidió retener los sueldos de los líderes indígenas, lo cual prendió la llama para una sublevación liderada por el capitán Francisco de río Coco (Ocoboganti). Para evidenciar su rechazo por el retraso en los pagos los indígenas de río Coco habrían atacado una lancha que se desplazaba hacia Portobelo causando algunas muertes¹⁸⁸.

El ataque a los españoles en el río Coco había sido denunciado

185. Es interesante el dato de que el capitán Juan de Dios en su primer viaje a Panamá, en febrero de 1745, pidió que se le pagara por adelantado el sueldo de dicho mes, como efectivamente se hizo. Representación del capitán Juan de Dios Alsedo; Panamá, febrero 9, 1745. AGNB, Milicias y Marina 140, ff. 356r-357v.

186. Carta del padre Pablo Maroni, capellán del Colegio Jesuita de Panamá; Panamá, julio 1, 1746. AGNB, Milicias y Marina 119, f. 638v.

187. Carta del padre dominico fray Gregorio Díaz Pimiento; Panamá, septiembre 28, 1746. AGNB, Milicias y Marina 122, D. 93, f. 559r.

188. Valcárcel fue arrestado y perdió su empleo por haber originado dicha reacción por parte de los indígenas, aunque posteriormente fue reestablecido en su cargo. Auto del Virrey Eslava; Cartagena, mayo 14, 1748. AGNB, Caciques e Indios 22, D.12, ff. 733r-734r.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

primero por el capitán Ciprián, "comandante indio del río Cartí"¹⁸⁹, quien envió una carta al gobernador de Portobelo por medio de los tripulantes de una lancha dedicada a la caza de tortugas, avisándole que una piragua española que viajaba entre Cartagena y Portobelo había sido atacada por el capitán Fransua, comandante indígena del río Coco, y que su tripulación habría sido asesinada. Lorenzo Álvarez, el dueño de la referida lancha declaró durante el proceso judicial para buscar los responsables de las muertes que mientras estaba pescando tortugas en el río Cartí, donde el capitán e indios de aquel río le habían recibido con amistad, al poco tiempo le pidieron que se volviese cuanto antes,

"porque el capitán François del río Coco andaba con una piragua armada de guerra y que si llegaba a aquel paraje no solo mataría a los españoles, sino que lo pasarían mal los indios porque acababan de tener la noticia por un indio que venía de Cartagena (...) que dicha piragua había apresado una que venía de Cartagena para este puerto, y que habían muerto a todos los hombres que venían en ella, reservando solo una mujer"¹⁹⁰.

El comandante Ciprián, de río Cartí, le habría suplicado al dueño de la lancha tortuguera que escribiese la carta al gobernador de Portobelo en su nombre. Lorenzo Álvarez también relató que el capitán Ciprián le había dicho que en días anteriores Fransua también había matado a un tortuguero en río Cedro (Cidra). Según le dijo el capitán Ciprián a Álvarez, la causa del levantamiento de los indígenas de río Coco, "era porque no les daban los socorros como lo había mandado ejecutar el señor Virrey"¹⁹¹.

189. Carta de don Francisco del Garay, gobernador de Portobelo; Portobelo, agosto 27, 1747. AGNB, Cacique e indios 71. D.7. f. 444r.

190. Testimonio de Lorenzo Álvarez, pescador de tortugas; Portobelo, agosto 24, 1747. AGNB, Cacique e indios 71. D.7. ff. 444v-445r.

191. Testimonio de Lorenzo Álvarez, pescador de tortugas; Portobelo, agosto 24, 1747. AGNB, Cacique e indios 71. D.7. f. 446r.

Otro testigo, quien acompañaba a Álvarez en la lancha tortuguera, agregó que después de estar pescando todo el día en río Cartí,

"el capitán Ciprián, comandante de aquel río había hecho varias juntas con sus indios y que de ellas resultó que llamó dicho Ciprián al Álvarez de la canoa y le dijo: Lorenzo vete de aquí cuanto antes porque Fransua y los indios del río Coco se han levantado contra los españoles, y han cogido una canoa que venía de Cartagena cargada de tabaco y han muerto a todos los españoles que venían en ella, y solo han dejado viva una mujer. Y un hijo de Francois anda en corzo con una piragua y sentiré mucho que venga aquí y te halle"¹⁹².

El gobernador del Darién, Félix Muñoz de Guzmán, informó que según noticias que obtuvo del capitán Anjapalati (Ayapalati) de Navaganti, la acción del capitán Francisco de río Coco, con su hermano, hijo y unos veinticinco indígenas más, contra la piragua española había ocasionado veintidós muertos y la captura de una mujer con su hijo. Igualmente, para ganarse el apoyo de más parcialidades, el capitán Francisco (Fransua) habría repartido la carga de tabaco y otras cosas que llevaba la piragua, "entre los indios de su río, los del Banana y Monos y los demás como son el lere de Totoqua de Putruganti, Tomás del río Raquiniti; Miguel el de Agra; Francisco el de Gandi"¹⁹³.

El gobernador señaló que los franceses de la costa y del golfo se hallaban divididos respecto a la acción de los indígenas de río Coco, unos a favor y otros en contra. Finalmente, informó que los franceses Antonio Catalán y Carlos, que habían sido tomado prisioneros por

192. Testimonio de Andrés Hernández, pescador de tortugas; Portobelo, agosto 24, 1747. AGNB, Cacique e indios 71. D.7. ff. 446v-447r.

193. Carta de Félix Muñoz de Guzmán, gobernador del Darién a don Dionisio de Alsedo, presidente de Panamá. Real de Santa María, agosto 31, 1747. AGNB, Cacique e indios, 71.D.7. f. 450r. En esta carta el capitán Fransua es mencionado como Francisco.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

los ingleses cerca a Cartagena, fueron dejados en Portobelo y luego se habían ido hasta río Coco.

Días después el gobernador de Portobelo reportó haber recibido una carta que le llevó el capitán Ciprián de río Cartí, escrita por Nicolás, "el irlandés", que hacía parte del grupo de franceses que vivían en el Darién¹⁹⁴, quien habría viajado a río Coco con el español Bernardo Soler, pescador de tortugas, para preguntar al capitán Fransua sobre la razón de la matanza y del rompimiento del acuerdo de paz sin previo aviso.

Según el testimonio escrito de Nicolás, el capitán Fransua le contó su versión de los eventos, según los cuales él no intervino en persona y que comenzaron cuando la piragua se acercó a un grupo de siete indígenas que estaban pescando tortugas. Tres indígenas habrían subido a la piragua a invitación de los españoles quienes querían comprar unas conchas de carey y una tortuga para comer. Los españoles querían pagar con tabaco, y los indígenas pedían les pagaran en dinero, y como no se pudieron poner de acuerdo los españoles decidieron irse. Los indígenas intentaron llevarse las conchas de carey que habían entregado a los españoles, pero estos no lo permitieron, por lo que comenzó una gran pelea. Otros indígenas al ver la pelea se acercaron y atacaron a los españoles matándolos a todos, a excepción de una mulata de Portobelo a quien tomaron de rehén.

Después de las muertes de los hombres de la piragua, otros indígenas de río Coco salieron en sus canoas hacia la punta de San Blas en actitud de guerra y con el deseo de matar a cualquier español que encontraran en el camino. El capitán indígena Pierrot de río Cedro los hizo regresar diciéndoles que él quería paz con los españoles y solo haría daño a algún español si era atacado primero. Al preguntar Nicolás, "el irlandés", al capitán Fransua porqué los indígenas de su río habían actuado de esa manera, éste habría dicho que desde hacía tres

194. Otro documento refiere a esta misma persona como "el francés Nicolás, el rubio". De esta manera pareciera que Nicolás era francés y que le decían "el irlandés" por ser rubio, no por ser de Irlanda. Carta de don Francisco de Garay, gobernador de Portobelo. Panamá, septiembre 20, 1747. AGNB, Cacique e indios, 71.D.7. f. 496.

años ningún español los había ido a ver y que no había recibido ningún pago como le habían prometido en el pacto de paz. Como los indígenas de su río ya habían matado al grupo de españoles no intentó detenerlos porque le pareció que era ya tarde para evitar una guerra con los españoles¹⁹⁵.

Por su parte, Bernardo Soler, pescador de tortugas, quien acompañó a Nicolás "el irlandés" a hablar con el capitán Fransua, señaló en su testimonio que él estaba pescando en un cayo cerca de río Cedro (Sidra) con cuatro españoles y un grupo de franceses, entre quienes se encontraba Nicolás, cuando llegó una piragua con dieciséis indígenas que venían de río Coco. Todos durmieron en el cayo donde él y sus compañeros estaban. En la mañana, Nicolás le dijo a Soler que se fuera con él en su cayuco para ayudarlo con unas conchas de Carey, pero después le informó que lo había llevado para que no lo mataran los indígenas de río Coco. La noche anterior Nicolás habría logrado convencer a los indígenas de río Coco que no mataran a Soler porque sabía francés, pero a su compañero Lázaro no lo pudo salvar. Nicolás llevó a Soler a su casa en río Cedro y luego de conocer la noticia de la muerte de la gente que iba en la piragua de Joseph de Morales le pidió a Soler que lo acompañara a río Coco. Allí, Nicolás habló con Fransua y Soler con Luisa, la mulata única sobreviviente de la piragua.

La mulata le relató a Soler que habiendo llegado la piragua a un cayo donde estaban pescando unos indígenas, subieron a bordo a vender unas conchas de Carey a cambio de un hacha, pero como no tenían hachas un español les dio un machete. Luego los españoles compraron a los indígenas una tortuga para comer y les querían pagar con tabaco, pero los indígenas pedían dinero. El indígena que vendió los careyes se disgustó y pidió que se los devolvieran y que tomaran el machete, y un español lo empujó hiriendo al caer, por lo que se inició una pelea entre ellos. Luego otros indígenas se involucraron y termi-

195. Carta del irlandés Nicolás al gobernador de Portobelo. Río Cedro, agosto, 1747. AGNB. Cacique e indios, 71.D.7. ff. 463v-466r.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

naron matando a todos los españoles. Según el testimonio recogido por Soler, el capitán Fransua no estaba presente cuando sucedieron los hechos relatados, pero cuando se enteró habría dicho que estaba muy bien hecho, y como no le daban los sueldos que le debían que mataran a cuantos españoles pudieran, y que él mataría a todos los españoles que pudiera hasta que le pagaran lo que le debían. De acuerdo con Soler en total fueron quince los muertos. Ocho de la piragua de Morales, cuatro de sus compañeros pescadores de tortugas y tres de una segunda canoa que venía de Cartagena que también fue atacada¹⁹⁶.

El día 8 de septiembre de 1747, el presidente de Panamá, don Dionisio de Alsedo ordenó el pago al capitán Fransua de río Coco y al capitán Ayapalati, quienes eran a quienes se les debía sueldos¹⁹⁷. El protector de indios, don Joaquín Valcárcel Miranda fue señalado como el culpable del no pago y se le puso preso y se le embargó su sueldo hasta que resolvió el asunto. Cuando sucedieron dichos eventos ya había muerto el cacique Felipe Uriniaquicha.¹⁹⁸

Conclusiones

La confluencia, magnitud e impacto de eventos como la entrada de los Jesuitas (1744), la muerte de Sanni (1745) a causa de la epidemia de viruela que azotó al Darién en esos años, la persecución y huida de Uriniaquicha (1745) por parte de sus seguidores y de los franceses, y su muerte posterior (1747), derivó en una enorme fractura en el liderazgo de los gunas a nivel regional. Los cacicazgos gunas tradicionales hasta el momento habían sido hereditarios y en cierta manera lo

196. Testimonio de Bernardo Soler, pescador de tortugas, recogido por el gobernador de Portobelo, Portobelo, septiembre 4, 1747. AGNB, Cacique e indios, 71.D.7. ff. 466v-470r.

197. Decreto del presidente de Panamá, Dionisio de Alsedo. Panamá, septiembre 8, 1747. AGNB, Cacique e indios, 71.D.7. ff. 470r-471r.

198. AGNB, Cacique e indios, 71.D.7. f. 475v.

continuaron siendo por un tiempo, pero ya no con la misma legitimidad y ascendencia de antes.

En los eventos analizados en este capítulo, Juan de Dios Alsedo aparece como el legítimo heredero de su hermano el cacique Juan Sanni; sin embargo, al mismo tiempo era el sucesor preferido por los españoles. Aunque éstos no estaban imponiendo un sucesor por fuera de la línea tradicional de sucesión de los gunas de comienzos del siglo XVIII, con la asignación del título de coronel y el salario de 30 pesos, los colonizadores estaban reclamando para la corona la fuente de su poder y la legitimidad de su autoridad como cacique¹⁹⁹. De otro lado, Cortiquiti aparece como el legítimo heredero del cacique Uriniaquicha, pero lo hace en el exilio de Paya, sin suficiente seguidores ni seguridad en su nueva ubicación, por lo que termina trasladándose a Cupé para estar bajo la protección de los españoles y de los caciques reducidos de Darién del sur.

De esta manera, se puede plantear que este proceso que se desencadenó con la aceptación de la llegada de los misioneros jesuitas a los territorios gunas del norte y el sur vino a derivar en el comienzo del ocaso de los cacicazgos tradicionales y la lenta consolidación de jefaturas locales en base a los méritos propios, ya fueran de tipo militar o cultural, proceso que quizás tomará varias décadas en consolidarse. Así, la crisis del liderazgo regional guna de mediados del siglo XVIII habría sido el espacio propicio para la erupción de un nuevo grupo de líderes indígenas locales radicales, como Francisco del Coco de río Coco (Ocoboganti), el cacique Ventura de Matumaganti, a los que

199. No he encontrado en la documentación quien sucedió a Juan de Dios. Dado que al parecer sus coterráneos no le permitieron regresar a su pueblo original es probable que se haya quedado en el Darién del sur y no haya tenido sucesor. Un reporte de 1765 señalaba lo siguiente: "se sabe que el cacique coronel don Juan de Dios Alsedo tuvo treinta pesos de sueldo al mes, y a otros caciques se les dio el pret [sic] de trece pesos mensuales, han ido falleciendo y como ninguno ha hecho representación que merezca reponerlo en su lugar, como se hallan, así están, si que por parte de los españoles se les haya hecho el menor perjuicio ni agravio". Carta de Rafael Vicente García y Jorge Gregorio Montoya. Panamá, septiembre 1 de 1767. AGNB, Milicias y Marina, 135. D. 102. ff. 745r-745v.

¡Esta tierra la poseo yo, y seguirá así en mis descendientes!

luego se agrega Pancho de la Caledonia. Como veremos en un capítulo posterior, éste último llegó al liderazgo a partir de sus propias cualidades, y era llamado capitán y no cacique, quizás porque como nos dice Arévalo (1761), había que pasar dos generaciones para que esto sucediera.

El ambiente de inestabilidad que afectó a la región luego de la muerte de los dos principales caciques gunas, más los devastadores estragos de la epidemia de viruela derivaron en una creciente resistencia contra los misioneros, quienes finalmente tuvieron que salir del Darién en 1758. En cierta manera no es sorprendente que el ambiente de crisis haya sido el escenario propicio para la aparición de los radicalismos. Es en este contexto es que debe entenderse uno de los principales textos etnográficos sobre los gunas del período colonial, la *Breve Noticia*, del padre Jacobo Walburger (1758).

Dunn (2018) han señalado que los jesuitas utilizaron la conversión de indígenas a la religión católica en su lecho de muerte tanto como una estrategia como una medida de su éxito misional. Efectivamente, las misiones jesuitas del Darién de mediados del siglo XVIII abrieron con la exitosa conversión del cacique Juan Sanni en su lecho de muerte, lograda por el padre Joaquín Álvarez. De igual manera, las misiones jesuitas cerraron con el fracaso del padre Jacobo Walburger en su intento por convertir al lere Andrés de Moretí al momento de morir.

De esta manera, el balance de la efectividad de los jesuitas entre los gunas fue relativa. De un lado, lograron la conversión y reducción de un sector importante de los líderes gunas y de sus herederos. Sin embargo, no pudieron derrotar a sus leres, quienes en ese momento se convirtieron en una barrera cultural inexpugnable. Este balance final tuvo consecuencias profundas para el futuro de la estructura de liderazgo del pueblo guna, abriendo las puertas a la decadencia de los cacicazgos hereditarios y a la lenta emergencia de nuevos liderazgos con fuertes raíces culturales.

El número y la preeminencia de los leres durante los casi tres años que Walburger estuvo en el Darién también nos permiten apre-

ciar lo que parece ser el comienzo de una lenta evolución y especialización de dicha figura, de donde aparentemente se podrán llegar a apreciar con mayor claridad la figura de los *sailas* (jefes o especialistas en el conocimiento de la cultura y la historia guna, recogidos en los cantos del *Pab Igala*²⁰⁰) y de los *inadules* (el hombre de las medicinas) contemporáneos.

Los leres, como personajes especializados en el conocimiento supra natural, con el tiempo pasarán a ser personajes escasos, dado que sus poderes vendrán a derivar de unas cualidades innatas, con las que se nace. Igualmente, los *sailas* llegarán a derivar su autoridad no de dinastías hereditarias sino del conocimiento de un saber especializado que se adquiere y se perfecciona con el tiempo (Howe 1986 [2002]), de donde se deriva el respeto que los gunas contemporáneos tienen de la "posición" de *saila*, así sean a la vez los críticos más duros de la persona que ocupa dicha responsabilidad (Howe 1978). Adicionalmente, ese saber especializado deberá ir combinado con ciertas cualidades personales, en las que el carácter, las capacidades de liderazgo y de oratoria vendrán a ser algunas de las más importantes.

200. Chapin (1989).