

¡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

Introducción

El antropólogo Marshall Sahlins (1999: ii) ha señalado que en las narrativas predominantes, desde el momento en que los europeos entran en escena los indígenas aparecen solo como víctimas y pueblos sin historia, “su propia agencia desaparece, al mismo tiempo con su cultura”¹. Este trabajo pretende contribuir a la creciente bibliografía que busca recuperar el sentido de “agencia”² de los pueblos indígenas en general, y del pueblo guna en particular (Whitehead 1988; Howe 1998; Gow 2001; Gallup-Díaz 2001; Williams 2013; Hämäläinen 2008, 2021; Arenas 2024).

Esta investigación tiene como punto de partida dos creencias que comparto con Brian Ferguson y Neil Whitehead (1999a: 6). La primera, que todas las sociedades cargan la misma cantidad de historia a sus espaldas. La segunda, que los europeos solamente se incrustaron en la historia local de los pueblos indígenas, no la iniciaron. Como Sahlins (1999: xii) también ha enfatizado, “[s]i los pueblos indígenas no carecían de historia era porque no carecían de cultura”³.

La historia de los pueblos indígenas no debe reducirse al análisis de las políticas coloniales hacia ellos y sus impactos. Si realmente queremos visibilizar la agencia de los pueblos indígenas sobre su propia historia es aún más importante tratar de dilucidar lo que

1. Traducción mía.

2. Giddens (1984: 19) ha señalado que la “agencia” se refiere no solo a la intención que tienen las personas de hacer cosas, sino en primer lugar a la capacidad de hacer esas cosas.

3. Traducción mía.

ocurría al interior de sus sociedades, y en las políticas y estrategias que utilizaron en sus interacciones con los estados y diversos actores coloniales, lo mismo que en los impactos específicos. Para ello es clave tratar de hacer un seguimiento sistemático a la información fragmentaria que encontramos en la documentación histórica sobre los pueblos indígenas, incluyendo su forma de vida y costumbres, sus líderes y comuneros ordinarios, sus interacciones con otros pueblos indígenas y afrodescendientes esclavizados, lo mismo que cualquier otro detalle que ocasionalmente aparece en la documentación que nos pueda dar pistas sobre dichas sociedades.

La rica historia del pueblo guna nos muestra de manera contundente cómo desde 1606, el momento en que aparecen de manera inequívoca en la documentación colonial (Arenas 2024: 194), los gunas han direccionado el desarrollo de su propia historia, la cual sin duda ha estado lejos de ser solamente acciones de resistencia y rebelión. Aunque no hay duda de que la sobrevivencia y la subversión también han estado presentes, un análisis centrado solo o primordialmente en dichos aspectos no permite apreciar en toda su riqueza la magnitud, creatividad e impacto de las acciones emprendidas por el pueblo guna a través de los siglos. Como Sahllins (1999: xvi) también nos recuerda, “[n]o se trata tanto de una cultura de la resistencia sino de una resistencia de la cultura”⁴.

De esta manera, siguiendo la propuesta metodológica de Pekka Hämäläinen (2008) este trabajo asume que a los pueblos indígenas no solamente se les declararon guerras, sino que muchas veces fueron ellos quienes las provocaron. No solamente se les impusieron unas relaciones comerciales, sino que también fueron ellos los que muchas veces dictaron los términos de los intercambios de bienes. No solamente se les obligó a firmar tratados, sino que también hubo ocasiones en que ellos mismos llegaron a las negociaciones con elaboradas propuestas, que en el caso específico de los gunas hasta incluyó propuestas por escrito, que terminaron direccionando los términos de

4. Traducción mía.

lo acordado (ver capítulo 1). No solamente se les alteraron sus estructuras políticas propias, por medio de la coerción, la cooptación o la integración, sino que algunas veces fueron ellos mismos quienes de manera creativa alteraron sus propias estructuras sociopolíticas por varias razones, y que en el caso de los gunas durante el siglo XVIII incluyó el tratar de evitar que sus líderes fuesen cooptados y el conjunto de su sociedad saliese comprometida.

Como Levi-Strauss (1976: 339) ha señalado, las instituciones de los pueblos indígenas, “no son solo capaces de conservar lo que existe, o de retener provisionalmente los vestigios de un pasado que se deshace, sino también de elaborar innovaciones audaces, aun cuando con ello las estructuras tradicionales se transformen profundamente”.⁵ Peter Gow (2001: 287), por su parte, ha agregado lo siguiente:

“En un sentido importante, la ‘innovación audaz’ no es en absoluto una innovación, pues constituye simplemente el estado actual de un sistema en transformación continua, como lo es el propio sistema mítico (...) En la medida en que podamos considerarla una innovación, debe entenderse como la vía que la transformación del sistema siguió por razones históricamente contingentes. Si las circunstancias históricas hubieran sido diferentes, podemos hipotetizar que el sistema igualmente se habría transformado, aunque de modos distintos”.⁶

Inspirado en gran medida por el extraordinario trabajo de Hämäläinen (2008) sobre los Comanches de Norteamérica, en este texto intento estudiar el impacto de las acciones y políticas del pueblo guna tanto al interior de su sociedad como de las sociedades coloniales con las que interactuaron, en lugar de lo hacer lo inverso, como tradicionalmente se ha hecho. El lector notará que este trabajo no se centra

5. Traducción mía.

6. Traducción mía.

en las políticas coloniales hacia los gunas, aunque las abordo un poco para poder explicar el contexto. En su lugar, aspiro a poder ofrecer algo que generalmente ha estado ausente en la mayoría de la bibliografía sobre los pueblos indígenas; es decir, un intento para reconstruir en lo posible lo que sucedía al interior del pueblo guna, incluyendo sus liderazgos, y los cambios que fueron introduciendo durante distintos momentos del período 1729-1821.

Igualmente, es importante apreciar en su complejidad que el agenciamiento del pueblo guna no solo se predica hacia afuera, en sus interacciones con la sociedad colonial, sino que opera al mismo tiempo internamente, ya sea en la forma de cambios pequeños o de "innovaciones audaces" que lo redefinen constantemente como pueblo, con unas características culturales específicas, pero a la vez cambiantes.

De esta manera, el largo siglo XVIII⁷ nos muestra por lo menos tres grandes procesos de cambios políticos, sociales y culturales que derivaron en importantes transformaciones en el pueblo guna. El primero tiene relación con el cambio de su estructura de gobierno, de cacicazgos hereditarios a liderazgos que combinan las destrezas militares, políticas y de oratoria con los conocimientos culturales, y que de manera gradual van a derivar de la voluntad del colectivo. Dicha ruptura fue violenta y derivó en una guerra civil en el pueblo guna, que incluyó la aniquilación de los colonos franceses que habían vivido entre ellos y el desplazamiento de algunas comunidades del golfo de Urabá al Darién del sur. Sin embargo, no fue una transformación lineal, dado que a veces se dieron retrocesos momentáneos, o parciales, pero que en conjunto mostraban que las transformaciones se estaban moviendo de manera consistente en una sola dirección.

El segundo cambio tiene que ver con la adopción que un sector del pueblo guna tuvo de una cultura marina, que los transformó en

7. La expresión es de Hobsbawm (1995); aquí la utilizo en el sentido de que el siglo XVIII en la mayoría de las sociedades latinoamericanas solamente se cierra con la independencia definitiva de España entre 1821 y 1824.

“indígenas marinos”, con una conexión profunda con el mar, que los llevó a adaptar las grandes piraguas como medio de navegación en alta mar para el comercio y el combate, como explicaré en el capítulo 5. Este cambio le permitió a dicho sector del pueblo guna de la costa de Caledonia conectar con algunas pocas familias gunas, pero también con urabae y caribas, que se habían trasladado voluntaria y forzosamente de la costa oriental del golfo de Urabá hacia la desembocadura del río Sinú, a partir de 1685 (Arenas 2023). Así, la territorialidad guna se expandió por primera vez hasta la región del Sinú durante varias décadas, añadiendo a la complejidad de su estudio.

El tercer cambio hace relación al fin de la ruptura política que había prevalecido en las comunidades gunas desde 1650 entre los del norte y los del sur, exacerbada con la guerra civil que se presentó a partir de 1757 a raíz de la masacre de la colonia francesa. En efecto, de manera sorpresiva los albores de la república nos muestran el fin de los cacicazgos reducidos del sur, gracias a la huida y adhesión voluntaria del “cacique feudatario”⁸ de Pinogana con todo su pueblo al Darién del norte, terminando de esta manera con el cisma que había existido en el pueblo guna.

En efecto, la colaboración a la causa de la independencia de España acercó al cacique de Pinogana, Manuel Sacramento Estrada y Simancas, y al cacique Cuipana, dirigente de los gunas del norte en los albores de la república. De esta manera, una vez más el pueblo guna tuvo un giro inesperado para entrar unido al período republicano, asumiendo su diversidad política y cultural, una característica que desde entonces ha perdurado y que a pesar de las enormes fricciones por las que ha pasado desde entonces, especialmente durante los eventos que derivaron en la revolución Tule de 1925 (Howe 1998), aún se conserva.

Algunos de los estudios etnográficos pioneros sobre el pueblo guna, como el trabajo de Stout (1947), partieron de una presunción incorrecta, al tratar de contrastar mecánicamente a los gunas de la

8. La expresión es del coronel José María Cancino, gobernador patriota del Chocó.

primera mitad del siglo XX con los indígenas que describían las crónicas de Oviedo, Andagoya y otros, de quienes se presumía eran los gunas "originales," o sus antepasados cercanos. La conclusión lógica de Stout fue que durante los más de cuatrocientos años que habían pasado desde el primer contacto con los españoles, los gunas habían sufrido un profundo proceso de aculturación. De esta manera, Stout terminó presentando una imagen distorsionada y pesimista de las comunidades gunas, de su historia, de su presente y de su futuro.

Sahlins (1999: xi) nos ha recordado que, "[p]aradójicamente, casi todas las culturas 'tradicionales' estudiadas por los antropólogos, y así descritas, eran en realidad neotradicionales, ya transformadas por la expansión occidental"⁹. Como Neil Whitehead (1988: 3) lo planteó para el caso de los caribes de Venezuela y Guyana, la historia del pueblo guna no puede igualarse a la de los modernos indígenas gunas, a pesar de que es uno de los pueblos indígenas con una de las identidades más fuertes en América Latina. A pesar de las múltiples continuidades que han existido en la cultura guna, a través de los siglos también se han presentado una serie de adaptaciones, evoluciones y nuevos desarrollos de su cultura e instituciones, que aún falta por develar y explicar en su totalidad y complejidad.

James Howe (1986 [2002]: 22) fue uno de los primeros autores que criticó el modelo de aculturación usado por Stout para analizar una situación de cambios sociales como los que mostraban la sociedad guna. En sus trabajos con las comunidades gunas de la costa caribe de Panamá desde comienzos de los años 1970s, Howe encontró una sociedad y una cultura vibrante, con innovaciones ricas y sofisticadas, como el *onmakkenneka* o "casa del congreso", el sitio de reunión diaria en todas las comunidades gunas donde practican su visión de la autonomía local y mantienen y reproducen sus creencias religiosas y culturales. Según Howe (1986 [2002]: 22), "[l]os kunas no han tomado prestado de la forma pasiva e irreflexiva que Stout de manera general preveía. En su lugar, han seleccionado y elegido, guiando la

9. Traducción mía.

evolución política en parte mediante decisiones conscientes”¹⁰. De esta manera, Howe (2009: 189), concluyó que el modelo de aculturación de Stout, “tergiversó la trayectoria de cambio entre los kunas”¹¹.

A partir de su trabajo etnográfico entre los gunas, Howe (1978) analizó la forma como mantienen control de sus jefes, que nos ilustra claramente como se concibe la jefatura en las comunidades gunas contemporáneas, que nos permiten confrontarlas con las estructuras de gobierno hereditario que predominaron hasta la primera mitad del siglo XVIII. Howe (1978: 540) señala que entre los gunas existe una reverencia por la oficina de la jefatura, pero al mismo tiempo manifiestan una profunda desconfianza hacia la persona que ejerce dicho cargo. Igualmente, manifiestan una preferencia por los líderes que son fuertes y decisivos, pero también tienen un fuerte deseo en prevenir que ejerzan poderes indebidos. Por tal motivo, los gunas han creado un elaborado sistema de controles y balances. La conclusión de Howe (1978: 551) seguro resonará mientras se lea este trabajo sobre los gunas del largo siglo XVIII:

“Entre los cunas, el motivo más evidente para controlar a los jefes es el temor de que un líder demasiado poderoso o independiente traicione su interés en lidiar con el sistema político general que engloba la reserva [comarca] cuna. Los cunas son muy francos y abiertos respecto a esta preocupación, especialmente respecto a sus caciques (jefes regionales) y sus representantes en la asamblea legislativa nacional. Pero estos temores no son la única razón. Los cunas resienten el poder descontrolado, incluso en los asuntos internos de la comunidad”¹².

Algo similar parece haber sucedido en el ámbito de los ritualistas gunas, en especial de sus chamanes o *neles* (*leres*), que de acuerdo

10. Traducción mía.

11. Traducción mía.

12. Traducción mía.

con la llamativa hipótesis de Fortis (2012: 95) al parecer atravesaron por un proceso gradual de control de sus poderes por parte de los comuneros, para evitar que llegaran a hacer daños al colectivo. Fortis (2012: 95) ha denominado este proceso como “la estrategia colectiva kuna para crear chamanes”¹³.

En conclusión, la etnografía de los modernos gunas es imprescindible en el análisis de su historia si parte de entender, como lo ha mostrado Howe (1976; 1977; 1978; 1979; 1986 [2002]; 1997; 1998; 2009) en su extensa y profunda obra sobre los gunas, que muchas de las instituciones y costumbres actuales de los gunas son el resultado tanto de adaptaciones como de innovaciones sucedidas a través del tiempo, y que en el ejercicio de su sentido de agencia en coyunturas específicas los gunas han determinado cuales pueden servir mejor a sus objetivos de corto y largo plazo. Muchas de estas innovaciones en sus estructuras de liderazgo político-religioso y del mundo espiritual al parecer comenzaron desde mediados del siglo XVIII, en un proceso que sin duda fue gradual.

Soy de la opinión de que la riquísima tradición oral guna, aunque útil para reconstruir su historia, especialmente de los eventos ocurridos en los últimos cien o ciento veinte años, definitivamente no es suficiente para reconstruir por sí sola una historia de más de cuatrocientos veinte años¹⁴, tan compleja y, como veremos en este trabajo, tan llena de eventos y sorpresas. Es ahí donde la historia documental entra a jugar un papel fundamental, ayudando a visibilizar eventos que se han perdido de la memoria colectiva, o que por una u otra razón se han distorsionado con el paso del tiempo, o no han sido plenamente entendidos ni valorados.

Quizás resulte útil aquí tener en cuenta la forma como algunas

13. Traducción mía.

14. Como he demostrado en un trabajo anterior (Arenas 2024), los gunas aparecen de manera inequívoca en la historiografía por lo menos desde 1606 bajo la denominación de tunucunas. He considerado que el pueblo guna se formó como grupo independiente en algún momento de la segunda mitad del siglo XVI, con la confluencia de varios grupos con sus propias historias y tradiciones.

comunidades de tradición oral recuerdan y transmiten los eventos que consideran parte esencial de su pasado y por lo tanto de su historia. Un ejemplo proviene de los afrodescendientes saramakas de Surinam; el otro es la historia de los indígenas piro¹⁵ de la Amazonía peruana. El primero podemos analizarlo a partir del fascinante estudio de Richard Price (1983) sobre la historia oral de los saramakas, como es recordada por sus descendientes de finales del siglo XX de los esclavos africanos sublevados en 1680 y de sus luchas hasta el reconocimiento oficial de su libertad en 1760.

Price (1983: 6) encontró que hacia 1840s los saramakas "institucionalizaron" la memoria de los eventos protagonizados por "la gente de antaño" (Old-time people), como ellos mismos denominan a sus antepasados protagonistas de dichas luchas, lo que les ha permitido recordar y transmitir la memoria sobre dichos eventos a través de los siglos. El conocimiento de la gente de antaño es circunscrito, restringido y guardado. "Es la fuente originaria de la identidad colectiva; contiene la verdadera raíz de lo que significa ser saramaka."

Sin embargo, todos los demás eventos recordados en la historia oral de los saramaka son relativamente recientes, en la medida en que están temporalmente restringidos a los últimos cien años. De acuerdo con Price (1983: 5-6), "tal sistema requiere para su funcionamiento la 'retirada' periódica de los símbolos más antiguos de la identidad grupal (ya sean espíritus vengadores o ancestros amistosos) a medida que el proceso de segmentación social avanza en el tiempo"¹⁶.

Price (1983: 59) remarca que, "[l]o que mantiene vivo el pasado samaraka no es la transmisión fiel de los "hechos" de una persona a otra, sino la inteligencia activa de una variedad de individuos, cada uno trabajando con todos los datos a su alcance para lograr entenderlos"¹⁷. Igualmente, Price (1983: 62-63) asegura que en el proceso de recordar el pasado los samaraka recuerdan selectivamente algunos

15. Actualmente denominados *yine*. Sin embargo, dado que la literatura citada utiliza su nombre antiguo (*piro*) he preferido dejarlo como aparece en las referencias originales.

16. Traducción mía.

17. Traducción mía.

eventos para de esa manera borrar una serie de hechos que pudieran parecer contradictorios con la actual ideología del grupo, como es el caso del origen de los siete grupos que históricamente lo conformaron.

Por su parte, Peter Gow (2001) afirma que el pueblo piro de la Amazonía peruana hizo una “innovación audaz” luego de la trágica experiencia de esclavitud a que los sometieron los empresarios del caucho hacia finales del siglo XIX. Sin embargo, sus mitos no refieren a que la esclavitud a que fueron sometidos hubiese representado el fin de una supuesta época dorada. Por el contrario, lo que sus mitos relatan es que una vez fueron esclavizados los piro comenzaron a casarse con miembros de otras tribus vecinas y se volvieron civilizados. En palabras de Gow (2001: 9), los piro, “no se habían limitado simplemente a someterse, o a sobrevivir, o a resistir. Habían dado un giro e inventado una nueva forma de vida que dotaba de coherencia a sus experiencias históricas recientes, y que ellos parecían encontrar tanto intelectual como emocionalmente satisfactoria”¹⁸. Para Gow (2001: 9) los piro solo podrían actuar de esta manera, “si experimentaban su existencia en el mundo como inherentemente transformacional, como intrínsecamente sujeta al cambio”¹⁹.

Algo similar podría predicarse de la historia oral del pueblo guna. La historia antigua y mitológica de los gunas, habría sido “institucionalizada” en un momento no determinado en el cuerpo de narraciones agrupados en el *Pab Igala* (la vía del padre) (Chapin 1989) y en otros cantos y oraciones, y prácticamente todos los demás eventos históricos sobre los cuales los guna tienen memoria son generalmente de los últimos cien o ciento veinte años. Por tal razón, en la historia del pueblo guna que el líder guna Nele Kantule compartió a Nordenskiöld & Pérez Kantule (1938) en las primeras décadas del siglo XX, aparte de la dudosa referencia a la historia de Dada (abuelo) Fransua, sobre la muerte de los colonos franceses a manos de los

18. Traducción mía.

19. Traducción mía.

gunas (ocurrida en 1757), sobre la que profundizaré en el capítulo 3, la primera memoria mencionada que se puede documentar de manera inequívoca corresponde al cacique Quipan (Kipan, Kipanyo) o Cuipana y el reconocimiento del territorio guna por parte de la nasiente república de Colombia. Como detallaré en el capítulo 10, dichos eventos sabemos efectivamente ocurrieron entre los años 1819-1821.

Ignacio Gallup-Díaz ha acudido al concepto de "mito-historia," tal como lo ha utilizado Urton (1990: 10) en su estudio de algunos mitos sobre el origen de los incas del Perú, para resaltar el carácter ambiguo de los relatos míticos, que serían a la vez míticos e históricos. A partir de la vaguedad de dicho concepto Gallup-Díaz (2001: 22-40) ha analizado algunas de las historias del *Pab Igala* (Chapin 1989) para concluir que los gunas del siglo XVII estaban gobernados por los especialistas rituales, o leres, en lugar de los caciques y capitanes, como se menciona en la documentación histórica. En consecuencia, para Gallup-Díaz la llegada de los misioneros jesuitas en 1740s representó también un regreso triunfal de los leres que habrían sido desplazados por los caciques y capitanes impuestos por los colonizadores españoles. A pesar de la originalidad y creatividad del análisis de Gallup-Díaz, a la luz de la información documental que presento en este trabajo y en mi trabajo anterior (Arenas 2024), discrepo de sus conclusiones y tengo serias dudas sobre la validez del método usado para tratar de identificar la temporalidad de lo señalado en las narraciones míticas gunas cuando no existen claros marcadores que permitan ubicarlos temporalmente de manera inequívoca.

De hecho, como Gow (2001: 287) ha señalado, los mitos de los piro de la Amazonía peruana son una demostración de la aseveración de Levi-Strauss de que, "los mitos son, en efecto, instrumentos para la supresión del tiempo"²⁰. Gow (2001: 288) ha agregado que los mitos cumplen además una función importante en el marco del sistema que representa un pueblo indígena, "la de borrar la conciencia de ciertos

20. Traducción mía.

aspectos de la historia del sistema y permitirle conservar su escala global, aun cuando los términos y la naturaleza de las relaciones entre ellos estén cambiando”²¹. Por esta razón, no me parece que el vago concepto de mito-historia (Urton 1990) sea útil, dado que como señala Gow, todas las narraciones míticas están sujetas a variación a través del tiempo, y de acuerdo con quien lo narra.

Lo anterior nos lleva a resaltar tres diferencias importantes en las distintas sociedades indígenas y tribales. En primer lugar, respecto a la forma como conservan sus historias míticas o sagradas, que irían desde aquellas sociedades que tienen un sistema basado en especialista, a otras sociedades donde no existen actualmente tales personajes. En segundo lugar, respecto a los sujetos que tienen el encargo de narrar dichas historias míticas y sagradas, y trasmitirlas para que tengan un impacto en el presente y se puedan continuar reproduciendo a través del tiempo. En tercer lugar, el grado de veracidad que dichas sociedades le asignan a tales narraciones, que podrían ir desde una veracidad absoluta a una veracidad incierta.

Pareciera que las distintas sociedades se pueden ubicar a lo largo de un gran espectro. En un extremo de dicho espectro tendríamos el ejemplo de los gunas, entre otros grupos indígenas, donde podemos observar un sistema altamente especializado para la conservación y transmisión de las tradiciones orales. Los gunas han construido un sofisticado sistema para conservar sus cantos y oraciones, con especialistas que entrenan por varios años a las personas que habrán de llegar un día a sucederlos. Es más, los gunas tienen un lenguaje especial para el aprendizaje de sus cantos y oraciones sagradas, que es distinto del lenguaje cotidiano, y que solo se puede aprender como parte del proceso de aprendizaje de los especialistas.

Como si lo anterior fuera poco, los gunas desarrollaron un sistema iconográfico que ayudaba a la memoria de los especialistas rituales y que se usó por lo menos hasta comienzos del siglo XX. Carlo Severi (1997: 269) ha resaltado que el canto guna siempre está formulado en

21. Traducción mía.

un lenguaje especial, muy diferente del lenguaje ordinario, y el sistema iconográfico solo puede aprenderse en el contexto del aprendizaje de dicho lenguaje especial. Igualmente, "solo un número relativamente limitado de palabras se traduce en imágenes"²². La iconografía guna, agrega Severi (1997: 270), no son dibujos individuales o personales, ni tampoco es escritura fonética, sino que, "tiene su base en su relación con la instrucción oral". De esta manera, "[c]ada relato es enunciado ritualmente en un lenguaje especial y con un estilo paralelístico, y luego transcrito en pictogramas"²³. Por lo tanto, el sistema iconográfico guna no es un intento fallido de escritura de su lenguaje, sino que es un "arte de memoria extraordinariamente efectivo"²⁴. Severi (1997: 270) concluye que la iconografía guna y de algunos otros pueblos indígenas revela que la llamada tradición oral, incluye a la vez, "múltiples prácticas orales y pictóricas"²⁵.

En cuanto a la validez que los gunas le otorgan a dichas narraciones, James Howe (1979: 12) ha resaltado que aunque con frecuencia se les llama mitos a las historias encantadas y sobrenaturales de este tipo, "pero los cunas las consideran verdaderas, o sea crónicas exactas de los primeros días del mundo". Por tal razón, Howe las denomina, "historias sagradas," dado que representan "la biblia de los cunas". Howe (1986 [2002]: 49) también señala que, "[c]omo teólogos e historiadores los kunas son fundamentalistas. Según ellos, los eventos en las historias ocurrieron literalmente como se describen. Al mismo tiempo, sin embargo, la historia, al igual que la cosmología, rara vez se puede sostener por sí sola"²⁶.

En el otro extremo del espectro estarían los mitos de algunos grupos indígenas de la Amazonía, como los piro del Perú, en los que no existe un sistema especializado y tanto los narradores de los mitos son cualquier persona mayor dentro del grupo que quiera transmitirlos

22. Traducción mía.

23. Traducción mía.

24. Traducción mía.

25. Traducción mía.

26. Traducción mía.

a sus descendientes. Según Gow (2001: 79), entre los piro, "[n]o parece existir una idea de un canon de tales relatos, ni siquiera límites precisos respecto a lo que cuenta como una 'historia de la gente antigua'. El criterio de definición es que quien narra una de estas historias afirma haberla escuchado antes contada como una 'historia de la gente antigua'"²⁷. Gow (2001: 87) continúa afirmando que la mitopoiesis de los piro presenta un importante elemento adicional:

"A medida que las personas envejecen, narran los mitos de una manera cada vez más segura y compleja, transformando espontáneamente las versiones que escucharon hace mucho tiempo y sus propias narraciones anteriores. Esto sugiere que el proceso vital de mitopoiesis, aunque se experimente como una fidelidad cada vez mayor a una fuente ancestral, es en realidad la génesis continua de nuevas versiones míticas"²⁸.

Gow (2021: 296) ha explicado la misma idea la siguiente manera:

"Los niños piro necesariamente comprenderán los mitos de maneras únicas para ellos, y luego, ya como ancianos, relatarán esos mitos mediados por todas sus experiencias singulares intermedias y por el estado actual del mundo. Todas las narrativas míticas están, por lo tanto, sujetas a variación"²⁹.

En un punto intermedio estarían los mitos de algunos grupos africanos y de afrodescendientes en las Américas, como es el caso de los samaraka de Surinam. David Cohen (1977) ha teorizado respecto a la

27. Traducción mía. Aquí Gow (2001: 86) introduce el importante concepto de "mitopoiesis," es decir, la creación de mitos, para agregar lo siguiente: "A medida que las personas envejecen y se convierten en las autoridades vivas más antiguas sobre las costumbres de la gente antigua, se vuelven mitopoiéticas: narran las 'historias de la gente antigua' basándose únicamente en su propia autoridad y en la de la gente antigua." Traducción mía.

28. Traducción mía.

29. Traducción mía.

forma como ocurre la transmisión de información histórica en las sociedades africanas de tradición oral. Según Cohen (1977: 9), "[l]a transmisión de información histórica no se produce a lo largo de cadenas ordenadas de transmisión, sino a través de las complejas redes de relaciones, asociaciones y contactos que constituyen la vida social"³⁰. En la misma línea, pero para el caso de afrodescendientes en Surinam, Price (1983: 25) resalta que, "lo que cualquier individuo saramaka conoce sobre el pasado distante es distintivamente idiosincrático"³¹.

Los retos para escribir sobre la historia documental guna del siglo XVIII

Este trabajo intenta reconstruir la historia del pueblo guna a partir de un seguimiento minucioso de la documentación colonial del Archivo General de Indias de Sevilla (AGI) y el Archivo General de la Nación de Bogotá (AGNB), además de otros archivos que se mencionan en la bibliografía.

Hasta el momento, la historia del pueblo guna durante el siglo XVIII ha mostrado ser bastante elusiva a la historiografía. Gran parte del problema ha sido la dificultad que ha existido para acceder a las fuentes primarias. Las que se encuentran en el Archivo General de Indias de Sevilla dada la falta de un fácil acceso para identificarlas y consultarlas, y a veces hasta la misma extensión de la documentación. En el Archivo General de la Nación de Bogotá, por la dispersión y fragmentación de la documentación. Aunque todo esto ha venido cambiando radicalmente durante las últimas dos décadas con la creciente disposición de archivos electrónicos en línea en ambos países, el problema aún está lejos de poder resolverse en su totalidad.

Un problema de fondo para poder tener una mejor idea de la historia guna durante el siglo XVIII ha sido el hecho de que la

30. Traducción mía.

31. Traducción mía.

provincia del Darién colapsó institucionalmente a partir del levantamiento de 1728 liderado por el guna Luis García (Arenas 2024: 561-582). A pesar de que la corona realizó enormes esfuerzos e invirtió una gran cantidad de recursos durante el último cuarto del siglo XVIII, que lograron nuevamente un mínimo control de la región, los hostigamientos armados permanentes de los gunas los reversaron poco a poco, evidenciando una falta de control efectivo del territorio por parte de la corona durante la última década del período colonial.

El gobernador Andrés de Ariza fue un funcionario esencial en este proceso de tratar de recuperar el territorio y la institucionalidad perdida por la corona durante gran parte del siglo XVIII. Ariza llegó al Darién en 1774, luego de una enriquecedora experiencia visitando a los gunas de la costa de la Caledonia y el golfo de Urabá en 1761, acompañando a los ingenieros militares Antonio de Arévalo y Antonio Narváez. A falta de una institucionalidad en el Darién que ayudara a conservar la memoria de la región, los escritos del gobernador Ariza se convirtieron desde entonces en la principal fuente de información durante la mayor parte del siglo XVIII. La dependencia y hasta la sobrevaloración de la importancia de los escritos de Ariza, en especial sus famosos "Comentos," específicamente la información etnográfica sobre los gunas, ha sido de tal magnitud que Gallup-Díaz (2001: 222) lo ha llamado de manera exagerada "el primer historiador del Darién."

Aunque Ariza llegó a ser un gran conocedor de la región, y tenía una propuesta para que el Darién dejara de ser un pasivo para la corona y se convirtiera en un activo importante, las limitaciones de sus análisis, sus prejuicios y sus propios objetivos inmediatos saltan fácilmente a la vista a la luz de la información presentada en este trabajo. Adicionalmente, algunos de los documentos y de la información que hacen parte de los "Comentos" fueron fruto de un trabajo colectivo entre Antonio de Arévalo, Antonio Narváez y Andrés de Ariza, y en varias ocasiones es difícil individualizar su autoría.

De otro lado, varias generaciones de historiadores y especialistas en estudios sociales han acudido a otras estrategias para develar

eventos de los que no se conocían en las fuentes documentales primarias. Para ello algunos autores han acudido a una posible lógica que pudo haber existido en el desarrollo de cientos eventos histórico, acudiendo no pocas veces a imaginar los detalles (Fals Borda 2002). Sin embargo, el problema principal es que la historia del pueblo guna hace evidente una vez más que los cambios históricos son contingentes y enfrentan múltiples posibilidades, las cuales en la mayoría de los casos son imposibles de predecir.

El primer esfuerzo de sistematización y de recolección de la historia oral y la cultura guna fue fruto de la alianza intercultural entre el antropólogo sueco Nordenskiöld y el gran líder guna, Nele Kantule en los años 1930s (Nordenskiöld & Pérez Kantule 1937). Como parte de dicha alianza, el secretario personal de Nele Kantule, el intelectual guna Rubén Pérez Kantule, viajó por seis meses a Suecia a trabajar con el equipo de Nordenskiöld. A pesar de su riqueza, el trabajo de Nordenskiöld tiene muchos vacíos.

Algunos periodos de la historia del pueblo guna han sido estudiados recientemente a profundidad, como el período 1501-1728 (Arenas 2024). Igualmente, la creación de la comarca Tulenega en 1871 ha sido analizada por el historiador guna Bernal Castillo Díaz (2023). El mejor trabajo sobre los eventos relacionados con la revolución Tule de 1925 es el libro de James Howe (1998). La revolución Tule de 1925 fue, sin duda, el pináculo de un anhelo histórico del pueblo guna de poder vivir en libertad y autónomamente. La celebración de su centenario también debe servirnos como una oportunidad para ubicar esa lucha dentro de un contexto histórico mayor, que recupere los grandes temas, la memoria de los personajes, los lugares, las acciones y las luchas de sus abuelos y abuelas gunas desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Hasta el momento no se ha analizado en detalle, ni en conjunto, la historia del pueblo guna durante el siglo XVIII y comienzos del XIX, con la única excepción de García Cáceres (2007), quien sin embargo se centra en la provincia del Darién panameño y en todos sus actores, incluyendo colonos, indígenas y afrodescendientes, desde

el descubrimiento hasta el presente. Existen algunas síntesis generales a partir del material bibliográfico existente al momento en que fueron escritos, entre los que sobresalen los textos de James Howe (1997), Mónica Martínez Mauri (2011) y Francisco Herrera (2012). El trabajo más elaborado a partir de fuentes primarias, para profundizar sobre algunos de los eventos de la primera mitad del siglo XVIII es el de Ignacio J. Gallup-Díaz (2001).

Un conjunto de artículos en libros y revistas especializadas también hacen importantes aportes y presentan visiones distintas sobre variados temas puntuales de la historia guna durante el siglo XVIII, como los de Langebaek (1991), Castellero Calvo (1995; 2017), Montoya Guzmán (2013), Bassi (2016), Vásquez Pino (2015; 2017; 2020), Rodríguez Hernández (2014a; 2014b; 2016), Pita Pico (2014; 2022), Arenas (2016; 2023), Gómez Casado (2018). Finalmente, están los trabajos que facilitan el acceso a alguna información documental del período, acompañada de estudios introductorios más globales, como Baquero Montoya & Vidal Ortega (2004), Langebaek (2006) y Fuentes Crispín (2023).

* * *

En este trabajo me apoyo en las importantes distinciones conceptuales que hace Adelman & Aron (1999) entre *frontiers/borderless lands* (fronteras/tierras sin fronteras), y *borderlands* (tierras de fronteras). El primer concepto, *frontier*, es definido por Adelman & Aron (1999: 815) como, “[u]n lugar de encuentro de personas en el que la geografía y las fronteras culturales no estaban claramente definidas”³².

El segundo concepto, *borderlands*, correspondería a “las fronteras disputadas entre los dominios coloniales”³³. Para Adelman & Aron (1999: 816), un aspecto importante en el uso de estos dos primeros

32. Traducción mía.

33. Traducción mía.

conceptos refiere a, “las maneras en que los indios explotaron estas diferencias y forzaron estos cambios, en parte para resistir la sumisión, pero principalmente para negociar relaciones interculturales en términos más afines a sus preferencias”³⁴.

Por su lado, Ferguson y Whitehead (1999a: 3) han acuñado el concepto de “zona tribal”, para referir al área continuamente afectada por la proximidad de un estado, sin llegar a estar bajo su administración. La zona tribal es tanto un espacio físico como conceptual (Ferguson & Whitehead 1999b: xii). El territorio del pueblo guna durante la mayor parte del siglo XVIII es un buen ejemplo de zona tribal, donde el pueblo guna ejercía su autonomía, pero estaba rodeado por la proximidad del estado colonial español.

Una de las consecuencias más importantes de la presencia de un estado en dicha zona tribal sería para Ferguson y Whitehead (1999a: 3) “la transformación radical de las formaciones sociopolíticas existentes, resultando muchas veces en la ‘tribalización,’ la génesis de nuevas tribus”³⁵. Sin embargo, es claro que para Ferguson y Whitehead éste no es un proceso mecánico, en el sentido que no todas las zonas tribales derivan necesariamente en la génesis de nuevas tribus. Añadiría que dependiendo el periodo histórico que elijamos para entrar a analizar una zona tribal podemos llegar a confundir dicho fenómeno con otro tipo de eventos complejos que pueden estar ocurriendo en una formación sociopolítica dada, e interpretarlos como la aparición de una nueva tribu, cuando no lo es.

Por su parte, para Gallup-Díaz (2001: 15) la tribalización es un proceso, “en el que los actores europeos y los líderes indígenas ejercieron una agencia igualitaria mientras reimaginaban y trabajaban para crear una nueva *polity*³⁶ indígena”³⁷. El hecho de que Gallup-Díaz (2001) haya comenzado su estudio histórico sobre el pueblo guna a partir de mediados del siglo XVII lo ha hecho caer en el error

34. Traducción mía.

35. Traducción mía.

36. En el sentido de formación sociopolítica. Traducción mía.

37. Traducción mía.

de ver la aparición de su tribalización a partir de dicho momento. En contraposición, he sostenido que el proceso de tribalización o etnogénesis del pueblo guna se dio en algún momento de la segunda mitad del siglo XVI (Arenas 2024: 159-223), mientras hacían frente a la posibilidad del establecimiento de un reino encabezado por líderes tribales africanos cimarrones que se habían hecho fuertes en el Darién panameño³⁸.

De hecho, la aparición documental del nombre tunucunas (tunacunas) para denominar a dicho nuevo grupo étnico se encuentra de manera clara e inequívoca a partir de 1606, y desde ese momento solo se presentan variaciones mínimas hasta el presente, como cunacunas, cunas (kunas, gunas) o tules, que no dejan la mejor duda que desde muy temprano que nos estamos refiriendo al mismo grupo indígena. El término más genérico y geográfico de "indios del Darién," fue el nombre privilegiado por el estado colonial; sin embargo, también es inequívoco en la documentación que siempre refiere a los indígenas tunucunas, con las variaciones antes mencionadas.

Ferguson & Whitehead (1999a) han señalado que las alternativas tácticas de los poderes coloniales en la zona tribal son principalmente la coerción y la seducción. La coerción entendida especialmente como la amenaza militar y la seducción expresaba en regalos, comercio, y las promesas de apoyo militar. Sin embargo, para el caso de los gunas y otros pueblos indígenas, podríamos agregar una tercera alternativa táctica, la integración racial, entendida como la mezcla formal entre los europeos y los indígenas por medio de los casamiento. Para el caso de los gunas podríamos graficar y calificar dicho proceso como aparece en la Tabla No. 1. De esta manera, podríamos concluir que durante el siglo XVIII, de manera general, los españoles privilegiaron

38. Boccara (1999: 457) ha mostrado que la etnogénesis de otro de los pueblos independientes más conocidos en América Latina, los mapuches de Chile, se dio hacia mediados del siglo XVIII, concretamente en la década de 1760s, "precisamente en el momento en que hemos registrado cambios notables en la organización sociopolítica y económica indígena."

la coerción, los ingleses la seducción y los franceses la integración racial.

Ferguson & Whitehead (1999a: 11) también han resaltado que hay un aspecto importante a considerar cuando hay un solo estado en expansión o cuando hay varios. “Otras cosas iguales, la existencia de competición entre los europeos ofrece a la población nativa más autonomía y una mejor tasa de intercambio por sus productos. Pero (...) hay un precio: más derramamiento de sangre, dado que la población indígena es arrastrada a las guerras europeas”.

Poder colonial	Coerción (principalmente la amenaza militar)	Seducción (regalos, comercio, promesa de apoyo militar)	Integración racial (casamientos entre europeos e indígenas; mixtura racial abierta)
España	Alta	Baja	N/A
Inglaterra	Baja	Alta	Baja
Francia	Baja	Media	Alta

Tabla 1: Alternativas tácticas en la actuación de los poderes coloniales en la “zona tribal” del pueblo guna, siglo XVIII. *Fuente:* Elaboración propia con base en Ferguson & Whitehead 1999a.

Lo que cubre este trabajo

La presente investigación hace un seguimiento documental sistemático a las comunidades indígenas gunas en todas las regiones donde habitaron durante el siglo XVIII. El territorio del pueblo guna es analizado en su conjunto, incluyendo la expansión que tuvo durante este período hacia la región del río Sinú. De esta manera, la investigación no se limita a la historia de los actuales gunas de Panamá o tules de Colombia, sino a la historia común de los gunas o tules (gunadules) de Panamá y Colombia, separados en 1903 por la arbitrariedad de las fronteras nacionales.

Los límites temporales de esta investigación comienzan donde terminó mi trabajo anterior sobre la historia guna de 1501-1728

(Arenas 2024), luego del levantamiento liderado por el líder guna Luis García. La investigación culmina con los eventos que llevaron a la colaboración del pueblo guna a la causa de la independencia de España (1819-1821), liderada por el ejército bolivariano desde Colombia y el abandono del Darién del sur por parte de las comunidades de dicha región y su incorporación a los gunas del norte.

La mayoría de los capítulos de este libro siguen un evidente orden cronológico, comenzando con el periodo 1729-1741 y cerrando con el de 1795-1821, que da fin al periodo colonial. Sin embargo, hay dos capítulos que podríamos denominar transversales, que se apartan de dicha lógica de presentación y análisis de los eventos objeto de este estudio. El primero es el capítulo 5, que analiza la relación entre ingleses y gunas durante el periodo 1741-1782. El segundo es el capítulo 7, que se centra en el análisis detallado de los gunas que hacen presencia en el área del río Sinú entre 1710 y 1785. La idea es poder profundizar en el análisis de estos dos eventos distintos pero relacionados, que hubiera sido muy difícil de hacer dentro del molde de periodos cronológicos que tiene la mayoría de los capítulos.

Una parte importante de la información documental que utilizo en este trabajo no han sido utilizados aún, o lo han sido de manera parcial, por parte de otros investigadores. La mayoría del material documental proviene del Archivo General de Indias (AGI) de Sevilla y del Archivo General de la Nación de Bogotá (AGNB), pero también incluye materiales de otros archivos españoles que detallo al comienzo de la bibliografía.

El *capítulo 1*, "La 'política jurisdiccional' de los gunas y los acuerdos de paz (1729-1741)," describe los primeros contactos de paz entre los españoles y los gunas, que comienzan con las negociaciones con el cacique Juan Sanni, luego con los franceses que vivían con los gunas, y finalmente con el cacique Felipe Uriniaquicha. En este capítulo mostro cómo el tratado de paz de 1738 marcó el inicio de la visibilidad de una conciencia política territorial bien definida por parte del pueblo guna. Durante las conversaciones de paz con el presidente de la Audiencia de Panamá, Dionicio Martínez de la

Vega, los líderes gunas afirmaron categóricamente que el Darién del norte tenía su propia jurisdicción, que jamás había sido doblegada, ni por rendición ni por conquista. También defendieron su derecho a proteger y a brindar refugio a las comunidades del sur que desearan trasladarse a su territorio autónomo, libre y soberano.

El *capítulo 2*, “Misiones jesuitas, epidemias y el ocaso de los cacicazgos gunas tradicionales (1742–1749),” explora un periodo de crisis profunda en el Darién, marcado por la llegada de los misioneros jesuitas y sus tensas interacciones con algunos sectores de las comunidades gunas y los franceses que vivían con ellos. La presencia jesuita, iniciada en 1744, fue promovida por las autoridades españolas con el apoyo de algunos sectores del pueblo guna, pero generó profundas divisiones internas, especialmente entre aquellos que veían esta entrada como una amenaza a su autonomía cultural y espiritual.

Uno de los protagonistas de esta etapa fue el misionero Jacobo Walburger, quien desarrolló su labor en Yaviza y documentó la resistencia que encontró, sobre todo por parte de los *leres*, (chamanes o videntes). La oposición a la evangelización se intensificó hasta derivar en un episodio violento protagonizado por comunidades del norte, lo cual marcó el inicio de un proceso de erosión de la ya frágil estructura de liderazgo hereditario.

El *capítulo 3*, “Las acciones armadas de los gunas de la costa norte contra españoles y franceses (1750–1757),” detalla cómo en este período el pueblo guna vivió una transformación en sus formas de liderazgo. Fue así como surgieron figuras como el capitán Francisco del Coco (río Coco o Ocoboganti), el cacique Ventura de Matumaganti y más adelante el capitán Pancho de la Caledonia, líderes radicales que respondieron al clima de transformación y resistencia.

El *capítulo 4*, “Guerra civil, desplazamiento y las erráticas respuestas de la corona (1757–1765),” aborda dos procesos paralelos que marcaron al pueblo Guna entre fines de los años 1750 y mediados de los 1760. El primero fue el impacto de la guerra interna que surgió tras la matanza de los colonos franceses por parte de las comunidades Guna radicales de Caledonia y río Coco (Ocoboganti).

El segundo fue el cambio de estrategia española en la región, al intentar ganar influencia mediante el comercio y el conocimiento más profundo de la cultura guna. Los españoles buscaron establecer relaciones directas con líderes clave y enviaron ingenieros militares como Antonio de Arévalo y Antonio Narváez, y asistentes como Andrés de Ariza, para explorar y cartografiar la región.

El *capítulo 5*, "Importancia y complejidad de la relación de los gunas con los ingleses (1741-1782)," examina la manera como los gunas desarrollaron una relación activa y estratégica con los ingleses durante el siglo XVIII. En contraste con interpretaciones que presentan a los gunas como manipulados por potencias extranjeras, se destaca su capacidad para tomar decisiones basadas en sus propios intereses políticos, culturales y económicos. Lejos de ser actores pasivos, los líderes guna actuaron colectivamente, evaluando alianzas y riesgos desde sus propias perspectivas.

El capítulo 5 también analiza la transformación de un sector del pueblo gunas a un pueblo marino, replanteando el concepto de "indios marítimos" y proponiendo la idea de "indígenas marinos", con una conexión profunda con el mar. Finalmente, se examina cómo ciertas comunidades gunas fortalecieron sus lazos con comerciantes y militares británicos, participando en intercambios, apoyando algunas veces el contrabando, y ejecutando operaciones conjuntas.

El *capítulo 6*, "El escalamiento de la confrontación armada y las nuevas estrategias de la corona (1766-1783)," analiza el aumento progresivo del conflicto entre los españoles y los gunas en el Darién durante dicho periodo. El capítulo combina una cronología detallada de los enfrentamientos con un análisis de las respuestas militares adoptadas por ambas partes. A lo largo de este capítulo, se revela cómo los conflictos armados no sólo respondieron a intereses militares inmediatos, sino también a una lógica de control territorial, explotación económica e imposición del orden colonial. Al mismo tiempo, se resalta la capacidad de los gunas para adaptarse, resistir y negociar en medio de un escenario de guerra prolongada.

El *capítulo 7*, "Los gunas del Sinú (1710-1785)," examina por

primera vez de manera integral a las comunidades gunas que se establecieron en la región del río Sinú durante el siglo XVIII. El análisis aporta una visión más completa de los procesos de migración, asentamiento y transformación sociocultural en esta región del Caribe colombiano. La presencia guna en el Sinú se explica por distintas olas de desplazamiento forzado desde Urabá y la cuenca del río Damaquiel, en respuesta a los ataques constantes por parte de grupos emberás a partir de 1685.

El capítulo 8, “La ocupación militar del Darién y sus resistencias (1784-1790)”, analiza en profundidad la ocupación militar del Darién durante la llamada “Campana del Darién” (1784-1790) y las diversas formas de resistencia desplegadas por el pueblo guna. Aunque el modelo de pacificación y colonización militar propuesto para el Darién logró ciertos avances, fracasó como proyecto estructural debido a su costo excesivo y limitada sostenibilidad.

Si bien entre 1785 y 1789 los gunas enfrentaron una pérdida sin precedentes de control sobre partes clave de su territorio y de su autonomía política, la permanencia de las fuerzas españolas fue efímera. La Campana del Darién, emprendida por el virrey Caballero y Góngora, fue sin duda la empresa militar más ambiciosa del Virreinato de la Nueva Granada en el siglo XVIII. No obstante, fueron las tácticas de violencia sistemática como la destrucción y quema de aldeas y cultivos, junto a la represión indiscriminada, las que llevaron a los gunas a negociar la paz, más que una victoria militar propiamente dicha. El capítulo concluye con un balance crítico de la campaña, subrayando su inviabilidad en términos de costos humanos y financieros.

El capítulo 9, “El convenio de 1787 y el contrato de 1789 entre la Corona y los gunas”, analiza los dos acuerdos que marcaron el cierre de la fallida campaña militar del Darién liderada por el virrey Caballero y Góngora. Estos pactos, uno formalizado como un convenio y otro en forma de contrato, reflejan tanto los logros temporales de la Corona como el inicio de su retirada definitiva de la región.

El virrey Caballero y Góngora había diseñado una estrategia para

reafirmar el control español sobre el Darién, combinando acciones diplomáticas, acuerdos formales y actos simbólicos de recuperación territorial. El convenio de 1787, firmado mientras la Corona también consolidaba su dominio sobre la Mosquitia tras la retirada británica, fue considerado un triunfo político, con el respaldo de los ingleses Robert Hodgson y Enrique Hooper, conocedores de la región y de los gunas.

Sin embargo, este aparente éxito pronto reveló su fragilidad. La campaña militar había demostrado ser económicamente inviable y humanamente costosa, lo que llevó a su suspensión por parte de la corona. El cambio de virrey, de Caballero y Góngora a Gil y Lemos, evidenció además la falta de voluntad política de las autoridades coloniales para sostener la ocupación. Así comenzó un proceso irreversible de retirada del Darién, que prefiguró el declive del dominio español en América.

El capítulo 10, “La Nación guna y la independencia de Colombia y Panamá (1795-1821)”, se centra en documentar la forma como durante el período 1819-1821 existió un acercamiento y colaboración entre las fuerzas patriotas colombianas y los gunas, siendo este apoyo altamente valorado por los mandos militares que operaban en Chocó y Antioquia. Como parte de dicho proceso el coronel José María Cancino, entonces gobernador del Chocó, otorgó títulos militares a varios líderes gunas, y el gobierno colombiano reconoció oficialmente al cacique Cuipana como gobernador general de todos los pueblos indígenas del Darién, emitiendo el respectivo nombramiento. Además, se establecieron pactos de hermandad y compromisos especiales entre los próceres de la independencia y el pueblo guna.

Un hecho especialmente relevante es que, en los últimos años del periodo colonial, los gunas actuaron de forma unificada en apoyo al proyecto republicano. El capítulo revela que los gunas del sur se sumaron al proceso independentista, abandonando Pinogana para reunirse con sus pares del norte.

Aunque mi pretensión es que todos los capítulos se complementen entre sí, cada uno está escrito con el propósito de que puedan ser leído de manera independiente, dependiendo el interés o el tiempo disponible por parte del lector. Esto igualmente puede facilitar su estudio y discusión gradual por parte de profesores, estudiantes y por las mismas comunidades gunas. De hecho, una de mis aspiraciones con esta publicación es que las escuelas secundarias en las comunidades gunas de Panamá y Colombia puedan algún día incluir en su currículo una cátedra de historia del pueblo guna, que quizás combine la historia oral con la historia documental. Para que la educación bilingüe en las comunidades indígenas tenga pleno sentido debe ser también una educación bicultural. Espero que este trabajo pueda aportar al proceso de construcción de los materiales necesarios que usarlos en una cátedra de este tipo y en general en el estudio de la historia documental guna. Igualmente, espero que anime a revitalizar el estudio y transmisión de la historia oral del pueblo guna por parte de sus propios especialistas.

Espero que el lector comparta mi entusiasmo con el resultado que se deriva del abordaje propuesto en este trabajo. Tengo la seguridad de que en cada uno de los capítulos de este trabajo el lector se sorprenderá de la forma como se desarrollaron muchos de los eventos analizados. De hecho, durante el curso de la investigación yo fui el primer sorprendido de la enorme riqueza del repertorio político y cultural del pueblo guna en sus interacciones con la sociedad colonial española y en general con las potencias y súbditos de las monarquías europeas con las que interactuaron, principalmente españoles, franceses, e ingleses.

El título de este libro es la versión abreviada de una expresión escrita del capitán Pancho Cetau de la Caledonia, probablemente con la ayuda de un escribano guna. La cita completa de la carta de Pancho dice: "no permitiré que los españoles vengán de asiento aquí"³⁹, porque esta tierra por providencia de Dios la poseo yo y seguirá así

39. La expresión "venir de asiento" quiere decir venir a quedarse.

en mis descendientes”⁴⁰. Quiero resaltar tres elementos de esta aseveración. La primera, la voluntad de defender el territorio del pueblo guna, un elemento constante en su historia. La segunda tiene que ver con el entendimiento del origen divino de la posesión de la tierra por parte de los gunas. Refiriéndose a los indígenas Sioux norteamericanos a mediados del siglo XVIII, DeMalle & Havard (2019: 26) encontraron un entendimiento similar respecto al origen divino de la legitimidad de los derechos territoriales y de la propiedad de la tierra a partir de su ocupación y uso.

Finalmente, la aseveración del capitán Pancho, respecto a que él posee la tierra donde vive el pueblo guna. Como William Cronon (1983: 60) ha resaltado para el caso de Nueva Inglaterra, este tipo de aseveraciones de parte de un jefe indígena entienden la propiedad de la tierra, “menos como un bien inmueble personal que como la posesión simbólica de todo el pueblo”⁴¹.

Los gunas o tules (ahora también llamados gunadules) son mencionados en la documentación del período en estudio bajo el nombre de tunucunas, cunacunas, cunas (kunas) o darienes. En algunos pocos casos también se les llama por la procedencia local de algunos de sus miembros, como los caledonios (del área donde estuvo localizada la colonia escocesa a finales del siglo XVII), los cocoos (del río Coco o Ocoboganti), los mosquitos (del río Mosquitos o Cuití), etc. A lo largo del libro genéricamente los denomino con su nombre actual, guna, pero también mantengo algunas veces la forma como aparece en la documentación. De otro lado, para facilitar la lectura he modernizado la ortografía en las transcripciones de documentos originales, más no la de documentos ya publicados.

40. Carta de Pancho Cetau, cacique de Caledonia; sin fecha exacta, pero probablemente de comienzos de 1763. AGI, Panamá 306. ff. 1143r-1143v.

41. Traducción mía.