

EL CIELO DORADO

SÍNTESIS ETNOGRÁFICA DE LOS CUNA DEL DARIÉN Y URABÁ

Por: Jorge Morales Gómez
Fotografías: Jorge Morales Gómez
y Clark Rodríguez

Palabras clave: cunas,
tules, gunadules, Darién,
Urabá, mola, oro

Key words: cunas, tules,
gunadules, Darién,
Urabá, mola, gold

Resumen: Reseña etnográfica de la sociedad cuna o gunadule de Colombia y Panamá, en relación con su territorio, ciclo vital y organización social y política. A través del recuento de experiencias históricas, los cunas se revelan como diplomáticos maestros en las alianzas y como una sociedad con gran capacidad de adaptación para manejar diversos grupos de invasores. Su cosmovisión ha cambiado poco ante las presiones del exterior. Toda la naturaleza y la historia de los cuna está impregnada de esa visión de carácter religioso, donde los espíritus y las almas hacen parte de la realidad. En ella, el oro y el dorado son primordiales, pues adquieren un significado de historia y permanencia, y todo lo que sucede o vaya a suceder en esta realidad tiene origen en el dorado ancestral.

Abstract: Ethnographic summary of the Cuna or Gunadule society in Colombia and Panama, in terms of its territory, life cycle, and social and political organisation. Looking back over their historical experiences, the Cunas reveal themselves to be master diplomats in their alliances and a society with a great ability to adapt in order to deal with various groups of invaders. Their view of the cosmos has changed little in the face of outside pressures. The Cunas' entire nature and history are impregnated with this religious-type vision, where spirits and souls are part of reality. Gold and gilding are essential to it, since the meaning they take on is one of history and permanence, and the origin of everything that happens or is going to happen in this reality lies in the golden ancestral world or dimension.

Etnónimos

Los cunas se denominan a sí mismos tules. Kuna o cuna hacen más referencia a la humanidad. En la literatura aparecen otras denominaciones como Cerracuna o Cuna-cuna, que posiblemente tengan alguna relación causal con el cerro Tacarcuna, considerado su sitio de origen (Morales, 1992).

Territorio y población

Los tules viven en Colombia y Panamá¹. En Panamá, la mayoría habita en las islas del archipiélago de San Blas sobre el mar Caribe y otros ocupan las comunidades de Púcuro y Paya, en la serranía del Darién, muy cerca de la frontera con Colombia. En nuestra nación, los tules habitan las localidades de Arquía y Caimán Nuevo, la primera en el Chocó muy cerca de la frontera con Panamá y la segunda en Antioquia en la ribera oriental del golfo de Urabá. Son jurisdicciones político-administrativas de los municipios de Unguía y Turbo, respectivamente. En un momento dado su territorio abarcaba todo el Darién y la zona de influencia del golfo; sin embargo, la colonización y las enfermedades fueron diezmando tanto la población como su espacio. Por ejemplo, la aldea de Cuti, cerca de Arquía, desapareció hace unos cincuenta años absorbida por la colonización. El pueblo de Unguía, hoy poblado por antioqueños, afrocolombianos y cordobeses o “chinapos”, era un asentamiento cuna, pero en 1917 una epidemia de viruela devastó sus moradores indígenas.

1. Este texto originalmente fue solicitado para hacer parte del catálogo de la exposición “Molas, capas de sabiduría” que organizó el Museo del Oro del Banco de la República.

Fig. 1. Río Caimán. Caimán Nuevo. Agosto de 2015.
Foto por Jorge Morales.

La gran comarca tule, o *Kuna-yala*, comprende a todos los pobladores de la etnia, tanto insulares como de tierra firme, panameños y colombianos. No obstante, han aflorado divisiones más de orden administrativo que cultural, muchas veces instigadas por factores externos como los gobiernos, los políticos, los extranjeros y los mismos inmigrantes. Tales distanciamientos están muy lejos de fragmentar la conciencia étnica de los cunas como un solo pueblo o nación amerindia. La historia y las tradiciones culturales en común, los lazos de parentesco, la lengua y los continuos viajes entre poblaciones contribuyen enormemente a mantener el sentimiento de unión. Mientras en Panamá la población cuna asciende aproximadamente a 100.000 personas en Colombia son alrededor de 1800.



La lengua

La filiación lingüística del habla cuna corresponde a la familia chibcha, cuyo foco original se sitúa en Centroamérica. Su idioma se relaciona por lo tanto con otros grupos actuales de la misma familia en Colombia, como los de la Sierra Nevada de Santa Marta, los ettes o chimilas, los uwas y los muiscas del siglo XVI.

Los líderes políticos y religiosos hablan una lengua ceremonial en los congresos locales y generales, así como en los ritos de pubertad.

Aparte de la lengua diaria, los líderes políticos y religiosos hablan una ceremonial en los congresos locales y generales, así como en los ritos de pubertad. Su cadencia es mayor que en el idioma estándar y las palabras se distancian en su pronunciación, lo cual les da un ritmo cantado. Esta lengua es entendida por toda la comunidad. El valor político de este lenguaje ritual es muy importante pues todas las enseñanzas religiosas se expresan en él y de ahí se derivan comportamientos sociales que son controlados por las autoridades de cada localidad.

Sin embargo, el castellano ha penetrado la lengua cuna, especialmente entre los hombres. Las mujeres son más renuentes a hablarlo, pero lo entienden. A pesar de ello, en las nuevas situaciones de participación política y en el comercio de molas se hace indispensable que ellas sean bilingües.

Muchos cunas de Panamá hablan inglés por la experiencia internacional que han tenido. Lo anterior, pues en los siglos del periodo colonial español la alianza de británicos con cunas hizo que muchos nativos viajaran a islas inglesas en el Caribe y aprendieran su idioma.

Experiencias históricas

Las ocupaciones del golfo de Urabá y el archipiélago de San Blas por los cunas son tardías. Al primero llegaron expulsados del Atrato por los Embera-Catío y a las islas solo a mediados del siglo XIX. Según sus propias tradiciones son originarios del río Tuira, pero la historiadora Kathleen Romoli afirma que allí llegaron en migración desde el Atrato (Romoli, 1987).

Durante la Colonia, aparte de los enfrentamientos con los emberá-catío por asuntos territoriales, los cunas sostuvieron relaciones interétnicas no solo con los españoles sino con ingleses, franceses, holandeses y escoceses. Se aliaron con unos y otros a partir de relaciones de intercambio de productos, casi siempre contra los españoles, quienes no cesaron en su intento por colonizarlos y evangelizarlos. El jesuita Jacobo Walburger escribió una *Breve noticia* (1748) donde deja constancia de las dificultades para extirpar al demonio del seno de los cunas y cómo a éstas contribuían los demás colonos europeos (Langebaek, 2006). Los cunas entregaban materias primas como cacao, ipecacuana, corteza de quina y carne de tortuga a cambio de protección contra el ejército español, pólvora, armas de fuego, telas y adornos.

Los comerciantes ingleses se convirtieron en los mejores aliados de los cunas contra el establecimiento español. En varias ocasiones expulsaron a los ibéricos del territorio del bajo Atrato y la costa. Esa experiencia histórica dejó un hondo recuerdo entre los cunas, como se verá más adelante al hablar de la curación de las enfermedades por los chamanes. Algunos cunas emprendieron viajes de larga distancia a los dominios ingleses, como Jamaica, donde las autoridades les dieron títulos nobiliarios y algunos aprendieron el idioma inglés (Langebaek, 1991).

Por su parte, los escoceses fundaron una colonia y una compañía comercial en el siglo XVII bajo el liderazgo de William Patterson, las cuales no subsistieron por ataques de franceses, españoles y de los mismos cunas. Los franceses mantuvieron una actitud ambigua, ya que

Durante la Colonia, los cunas sostuvieron relaciones interétnicas no solo con los españoles sino con ingleses, franceses, holandeses y escoceses. Se aliaron con unos y otros a partir de relaciones de intercambio de productos, casi siempre contra los españoles, quienes no cesaron en su intento por colonizarlos y evangelizarlos.



Fig. 2. Vivienda indígena. Caimán Nuevo. Agosto de 2015. Foto por Jorge Morales.

como amigos de los cunas se acomodaron a ellos y vivieron como “hippies”, pero luego empezaron a hacer exigencias cada vez más onerosas en cuanto a suministros de carne de tortuga. La experiencia colonial de los cunas los revela como unos grandes diplomáticos, maestros en las alianzas y con gran adaptabilidad para manejar diversos grupos de invasores.

Durante el siglo XIX, los cunas soportaron incursiones de colonos colombianos que ingresaban a su territorio en busca de recursos naturales. Los invadían, disminuían las presas de caza disponibles y se asentaban en sus propiedades. En varias ocasiones, los indios los expulsaron y hasta mataron a algunos de esos inmigrantes. Se quejaron también ante los gobiernos, pero con poca respuesta a sus reclamos. En 1870 el presidente Eustorgio Salgar se reunió con delegados cunas, quienes después de muchas vicisitudes llegaron a Bogotá. Se consignó en un convenio la defensa del territorio indígena, el envío de maestros y la instalación de escuelas, pero lamentablemente los ataques de civiles continuaron (Morales, 1995).

Con la separación de Panamá en 1903 salieron a flote múltiples tensiones que existían entre las comunidades cunas. El *saila* o cacique Inananginya, partidario de la pertenencia del grupo a Colombia, viajó a Bogotá en 1907 para declarar su amistad pero murió de viruela en Honda. El sucesor en esa política fue su sobrino Inabaginya, quien tuvo que enfrentarse al cacique de la isla de Ailigandi, Cimral Colman, partidario de Panamá. Había comunidades afiliadas a cada una de las facciones, pero la pro-colombiana estaba más concentrada al este del istmo, cerca de la frontera. Los anti-panameños pensaban que la fuerza pública en Colombia era benigna con ellos, en contraste con los continuos atropellos de la policía de Panamá. Ambos bandos se consideraban autónomos aunque no rompieron del todo; los unía, por ejemplo, el rechazo a la misión católica del jesuita Gassó.

Los cunas de Panamá, especialmente los del archipiélago de San Blas, habían sufrido mucho con las incursiones de colonos panameños y colombianos, así como de soldados y policías de aquel país. En varias ocasiones respondieron con asonadas y ataques, aunque también

hicieron reclamos por la vía legal y diplomática. La situación reventó en 1925 cuando ocurrió la rebelión cuna, dirigida por el famoso Nele Kantule, en la cual jugó papel de acompañante decisivo el norteamericano Richard O. Marsh (Howe, 2004).

Por su parte, los cunas de Colombia fueron visitados en los siglos XIX y XX por comunidades religiosas católicas y de otras congregaciones cristianas. Las misiones carmelitas sacaron muchachos de sus hogares para educarlos en Turbo. En las islas de San Blas también hubo experiencias no gratas con misiones religiosas estadounidenses, como la de Anna Coope, quien llegó incluso a ser un problema para el Gobierno de Panamá pues impuso un régimen muy fuerte en las escuelas y misiones que dirigió (Howe, 2004).

Las respuestas de los cunas a estas intervenciones religiosas fueron diversas: sometimiento y desobediencia. En 1938, por ejemplo, el *saila* o cacique de Caimán Nuevo, Inagoya, no permitió el desembarco de la Madre Laura y otras misioneras, pero éstas regresaron años más tarde cuando hubo caciques más partidarios del cambio, hasta que finalmente tuvieron que irse ante la resistencia franca o disfrazada de los indios por aceptar sus preceptos.

A pesar de recibir a las lauritas, los dirigentes locales de Caimán Nuevo les mostraban su inconformidad con la enseñanza de la escritura, pues alegaban que los *neles* antiguos habían declarado que la historia y las prácticas religiosas se debían guardar en la memoria y por este medio transmitirlas, por lo que aprender a escribir iba en contra de ese mandato. De otro lado, los cunas salían muchas veces de la misa católica e inmediatamente entraban en la casa de la misionera evangélica o viceversa, y al ser regañados por esa actitud optaban por reírse y seguir con esa doble práctica.

En la actualidad, las dos comunidades tules en Colombia están organizadas en resguardos con propiedad comunal de la tierra, con lo cual protegen un territorio que además es reconocido por el Gobierno nacional, especialmente a partir de la Constitución de 1991. De todos modos,

Arquía o *Makilakuntiwala* perdió gran parte de su extensión original cuando el Incora les otorgó la tierra, pues colonos afrodescendientes y cordobeses reclamaron para sí sectores como los bajos o catívalos. Sin embargo, los cunas han instalado acciones jurídicas para reclamar tales áreas. En Caimán Nuevo o *Igbikuntiwala*, la comunidad logró una asignación de 8.000 hectáreas que conforman el resguardo repartido entre bajo, medio y alto Caimán.

Actividades económicas

Trabajar en las actividades tradicionales provee a hombres y mujeres de un capital que les va a servir luego de muertos en el cielo.

Los cunas se han dedicado a la agricultura, la caza, la pesca y la recolección. Para sembrar un terreno utilizan el sistema de tala y quema. Las mujeres recogen la cosecha. Luego, esa parcela se abandona y se deja en rastrojo por un período largo para que se recupere. Hace décadas el intervalo para resembrar en un lugar determinado podía ser de ochenta años, pero hoy, en Arquía especialmente, con la reducción del espacio vital el tiempo de barbecho o conservación del suelo ha llegado a ser entre ocho o diez años. Se cultiva arroz, maíz, caña de azúcar, cacao, plátano, yuca y coco, además de algunos frutales como aguacates, mangos y guanábanas.

La cacería y la pesca son labores que ante todo competen a los hombres y tienen una gran significación en la historia y la visión del mundo indígenas. Al igual que en la mayoría de grupos indígenas de tierras bajas, los animales no solo son buenos para comer sino también para pensar (Lévi-Strauss, 1968). Cada presa aporta al cazador o al pescador una serie de almas, *purba* (Morales, 2006), que también adquieren las mujeres con su trabajo agrícola cuando las especies cultivables, sobre todo las que implican trabajo, les entregan sus almas. Así, trabajar en las actividades tradicionales provee a hombres y mujeres de un capital que les va a servir luego de muertos en el cielo. En tal forma, los cunas han racionalizado el trabajo tradicional, y a la vez, desestimulado la atracción que los jóvenes puedan sentir por el salario y otras condiciones económicas externas.

Sin embargo, la tensión producida por la modernización y el empleo es creciente y enfrenta a sectores de edad en las comunidades (Morales, 2006).

En cuanto a las técnicas productivas tradicionales, los hombres cazan con escopetas y utilizan trampas; ya no usan el arco y la flecha y los elaboran solamente como juguete de niños con punta plana, para disparar sin matar. Para la pesca se usa el “barbasco” que adormece a los peces, pero solamente cuando se necesita gran cantidad de ellos para ocasiones como fiestas de pubertad o consejos que reúnen a varias comunidades. De resto, pescan con anzuelo y redes. Los cunas, aunque navegan con embarcaciones equipadas con motores fuera de borda, siguen empleando las canoas de madera, de cedro, ceiba y caracolí construidas por los hombres.

La división del trabajo por género se expresa también en otras actividades. Tejer canastos, *karpa*, y perforar totumos para hacer coladores han sido tradicionalmente oficios de hombres. La confección de molas o blusas femeninas ha sido labor de hombres y mujeres, aunque hoy los hombres han perdido autonomía en la producción y comercio de esta prenda. No obstante, no se puede negar el conocimiento de la técnica textil por los hombres ni su trabajo en ella durante muchas décadas. El tejido de la mola no ha sido una acción exclusivamente femenina.

Las mujeres, que en el pasado cultivaban el algodón para la elaboración de vestidos y de hamacas, han dejado de lado esos oficios, y aunque hace años hubo intentos en varias comunidades por restablecer la producción de hamacas, las mujeres jóvenes alegaron que no disponían de tiempo y que les aportaban más dinero las molas; entonces siguieron comprando sus hamacas en el comercio.

Vestido y adorno

Viajeros y visitantes siempre han admirado la estética de la indumentaria de las mujeres cunas o tules. La mola o blusa que cubre el pecho y la espalda con llamativos diseños multicolores ha sido muy conocida internacionalmente. Tal como se dijo antes, su manufactura ha estado en manos tanto de mujeres como de hombres, aunque ellos se han marginado cada vez más de la toma de decisiones sobre su producción y comercio.

Fig. 3. Mujeres y molas. Caimán
Nuevo. Agosto de 2015.
Foto por Jorge Morales.





Fig. 4. *Saila* o cacique en el río Caimán. Caimán Nuevo. Agosto de 2015. Foto por Jorge Morales.

La mola consiste básicamente en la sobreposición de telas de diferentes colores, donde se recortan de acuerdo a un diseño las capas superiores para dejar ver las inferiores, se doblan los bordes cortados y se cosen. Los motivos son muy diversos, tales como animales, plantas, figuras geométricas, espirales, etc., en disposiciones simétricas o asimétricas. El trabajo se lleva a cabo con hilos de carrete, aguja y tijeras. Las molas van cosidas a mangas de tela.

Completan el vestido femenino faldas muy decoradas compradas a comerciantes en las islas de San Blas llamadas *saburedi*. Cubriendo la cabeza suelen lucir una tela roja con adornos dorados denominada el *músue*. Los adornos son muy importantes en la condición de ser mujer (Salvador, 1997). Brazos y pantorrillas se forran en tejidos de chaquiras de colores traídas de China o de Checoslovaquia que las mujeres ensartan en hilos. Los collares caen elegantemente sobre el pecho y pueden ser de semillas, monedas, huesos de pescado o láminas de plata y oro. Pero es la nariguera de oro, *olasu*, la pieza material más importante en la definición del género femenino, como símbolo del vínculo con la antigüedad ancestral. En muchas ocasiones rituales, o para viajes y visitas, se decoran la nariz con motivos en pintura negra obtenida de la jagua, *Genipa americana*. Algunas mujeres se colocan anillos de plata u oro en las manos para finalizar su atractiva presencia.

Los hombres visten camisa y pantalón y los viejos caminan descalzos, al igual que muchas mujeres y niños pequeños. Las cachuchas se han impuesto como moda traída de San Blas y usada por los colonos. Conservan collares de dientes de tigre o de mono logrados en sus cacerías y también pintura nasal, pero solo algunos adultos mayores mantienen las horadaciones para orejas en plata o latón, ya abandonadas por la mayoría debido a la burla de los “blancos”.

Poblamiento y vivienda

Mientras en las islas de San Blas predomina la nucleación de viviendas en aldeas, en las comunidades de tierra firme de Panamá y Colombia los asentamientos son dispersos. Cada localidad o resguardo tiene la casa de reuniones, *nega onmaket*, y la vivienda del cacique local muy cerca de ella. En Caimán Nuevo, de acuerdo con la topografía a lo largo del río, hay tres caciques titulares que corresponden a cada sección: alto, medio y bajo Caimán. En Arquía hay una casa de mujeres donde acumulan las molas y una tienda comunal.

Los campos de cultivo contienen diversas especies comestibles y la técnica más común es la tala y quema del terreno con rotación de tierras, con el fin de permitir la formación de rastrojo por varios años y así contribuir a la conservación del suelo. Más allá se extiende la selva donde se llevan a cabo las faenas de cacería.

La vivienda tradicional, *nega*, es de planta rectangular, techo de palma en dos aguas, paredes de cañas y piso de tierra. En su interior hay varios fogones correspondientes cada uno a las familias nucleares que habitan allí. Durante el día, el tránsito es ágil porque las hamacas se izan y queda libre el espacio para caminar. Todos los días las mujeres barren las casas y en las paredes puede observarse multitud de artículos personales. La ropa se guarda en baúles de madera y en los estantillos cuelgan manojos de arroz y mazorcas. Muchas casas tienen un zarzo donde se guardan armas, herramientas y los cajones con las figuras de madera útiles en los rituales de curación (Morales, 1992: 71-72).

En los últimos años se observa profusión de desechos manufacturados de origen occidental como envases y empaques plásticos, juguetes rotos, papeles, cartones, etc.

En los últimos años se observa profusión de desechos manufacturados de origen occidental como envases y empaques plásticos, juguetes rotos, papeles, cartones, etc.



Fig. 5. Río Caimán. Caimán
Nuevo. Agosto de 2015.
Foto por Jorge Morales.

Normas de propiedad

Las tierras se heredan de padres a hijos. Cuando el predio es pequeño se comparte entre los herederos y sus frutos son distribuidos entre ellos y sus familias si son casados. En el caso de los hombres la producción en los lotes heredados en buena parte se destina a la familia de su esposa, de la cual él ya hace parte por ser la residencia uxorilocal de acuerdo a la pauta tradicional, aunque ahora este patrón está experimentando cambios.

También se pueden adquirir tierras por donación o abriendo claros en el bosque dentro de limitaciones exigidas por el cacique, es decir que no sean sitios sagrados o que pongan en peligro fuentes de agua o cotos de cacería. De otro lado, los inmigrantes que tengan parientes en la comunidad que los acoge tienen más facilidad para lograr asignación de tierras, lo cual demuestra que el sistema de parentesco es un regulador de los desplazamientos territoriales de los cuna (Morales, 1987 y 1992).

La tierra no se puede arrendar ni vender, máxime ahora que las comunidades están amparadas por el régimen de resguardos. Pero antes de su instauración, muchos extraños, especialmente en Arquía, invadieron terrenos pertenecientes a la comunidad; algunos se perdieron y otros están en litigio ante la ley.

Familia y matrimonio

El grupo doméstico entre los cuna ha estado constituido por la familia extensa uxorilocal, que a su vez es la unidad productiva. Recibe el nombre de *emmala* y la componen una pareja, sus hijas solteras, los hijos solteros, las hijas casadas con sus esposos y las descendencias respectivas si las hay. El miembro mayor asume las funciones de jefe, o *sakka*, quien dirige las actividades de los miembros de la unidad y coordina la distribución de los recursos allegados.



Fig. 6. Hijas del cacique de medio Caimán. Caimán Nuevo. Agosto de 2015. Foto por Jorge Morales.

En razón de la norma de residencia uxorilocal, los hombres al casarse dejan la casa de sus padres y se trasladan a la de sus suegros (el *sakka* y su esposa). Ya allí, deben trabajar varios años a las órdenes del *sakka*, con lo cual se con figuras un matrimonio por servicios que legitima la unión y crea fuertes lazos entre las familias involucradas. Pero no se debe creer que quienes no han tenido hijas quedan desamparados por la salida de sus hijos de su casa por razones matrimoniales. Ellos siguen aportando a sus padres parte de lo que han producido en el grupo familiar que los recibe.

Hombres y mujeres se casan muy jóvenes, entre los trece y los diez y seis años, debido a que a esas edades ya conocen y practican los trabajos propios de su género para sostener un nuevo hogar. Lo anterior, pues no hacen parte de una sociedad especializada y por tanto el aprendizaje no necesita de mucho tiempo para lograr idoneidad productiva, caso contrario a lo que ocurre en nuestra sociedad, dominada por la especialización en el trabajo.

Las uniones o alianzas matrimoniales son monógamas como regla general, pero algunos caciques locales o *saila* tienen dos esposas y pueden llegar rara vez a más de ellas. Concubinatos y divorcios no son raros, especialmente en los últimos tiempos, y así aparece la “poliginia” seriada, o unión de un hombre con mujeres diferentes o de una mujer con distintos hombres, a través de los años. Esto aumenta los roces interfamiliares, afecta la cohesión interna de cada comunidad y trae sanciones informales como la murmuración o formales como la imposición de multas u obligaciones de trabajo ordenadas por el *saila*. Al tratar más adelante el cambio cultural se hará mayor referencia a las modificaciones sufridas en la estructura y conductas familiares.

La celebración del matrimonio es sencilla si la comparamos a la de nuestras ciudades. El cacique local o un viejo respetado o reconocido como buen chamán les recuerda las obligaciones conyugales, como la fidelidad, el cuidado de los hijos y la obediencia al *sakka*. Se invitan algunas familias además de las de los novios, se bebe jugo fermentado de caña, *inna*, y los nuevos esposos se retiran a una hamaca. Luego todos salen a bañarse ritualmente en el río.

Escenarios del poder

La sociedad cuna es descentralizada políticamente; cada una de las comunidades tiene un cacique local, quien para actuar no depende de ninguna instancia externa o que represente a toda la etnia. Sin embargo, los *sailas* en realidad no se pueden considerar jefes pues no son plenamente autónomos. Muchos de los controles sociales, de las orientaciones y de las decisiones de mayor importancia se llevan a cabo en las reuniones o asambleas, *onmaket*, donde además se ejerce fiscalización sobre el cacique y sus funcionarios subalternos. Todo el grupo delibera sobre los problemas de la comunidad y de la etnia y adopta medidas administrativas en relación a los representantes del estado y a la sociedad nacional. De ahí la importancia de los *onmaket*, ya que ellos son los garantes de la conservación de tradiciones a pesar de las dificultades e imponen castigos y critican a los *sailas* por su conducta. Así los mantienen a raya para que no se extralimiten en autoridad (Howe, 1978). Durante las reuniones se acostumbra a invitar a delegaciones de cunas de otras comunidades con quienes se intercambia información y se discuten gestiones de solución a problemas expuestos. Se trata de una verdadera expresión democrática (Howe, 1997).

El cacique y otras personas de prestigio, como reconocidos chamanes, se sitúan en hamacas en el centro de la casa del congreso y allí hacen largos discursos en lenguaje ceremonial en los cuales recuerdan la historia épica contenida en la mitología y enfatizan en la relación de ella con la conducta de la gente. Se denomina *lereo* a esta pieza de literatura oral (Scherzer, 1997).

De todos modos, la figura del cacique es importante. Debe demostrar para ese cargo conocimiento de la historia y la tradición, autoridad para controlar el orden interno y habilidad administrativa para gestionar recursos externos. Por eso, no es en balde que ocurra una metáfora política de la vivienda doméstica: el poste central representa precisamente al cacique o *saila*, los estantillos son los asesores espirituales y personas mayores muy respetadas y las paredes de la casa corresponden a los demás miembros de la comunidad.

La sociedad cuna es descentralizada políticamente; cada una de las comunidades tiene un cacique local, quien para actuar no depende de ninguna instancia externa o que represente a toda la etnia.

Ciclo vital



Fig. 7. Ranchito de encierro para la fiesta de la pubertad femenina. Caimán Nuevo. Agosto de 2015. Foto por Jorge Morales.

Los cambios experimentados a través del tiempo por las personas tienden a ser más marcados entre las mujeres que entre los hombres, en virtud de su función aglutinadora en las familias, pues como se vio antes son ellas los instrumentos para ensanchar la unidad extensa a través de la norma de residencia (Morales, 1992).

Al nacer una criatura su madre puede tener el parto en su casa con la ayuda de su mamá u otra mujer mayor con cierta experiencia. El niño o niña se baña con yerbas medicinales y el cordón umbilical y la placenta se entierran. Si el parto se demora, suele llamarse a un médico tradicional o *inatuledi*, el cual, aparte de administrar a la madre sustancias vegetales y frotarla con cuarzos o *akuanusa*, entona un canto ceremonial denominado *mu-igala* con el propósito de rescatar de los espíritus de la enfermedad a *muu*, responsable de la fertilidad femenina y quien reside en el útero.

Entre los dos y cinco años de la niña tiene lugar la imposición de la nariguera de oro, *olasu*. Un hombre mayor o un chamán perfora su tabique nasal y la coloca cuando los padres hayan comprado la joya, cuyo valor tiende a oscilar entre \$30.000 y \$200.000 pesos colombianos. Es la primera celebración en su vida y destaca el valor social y simbólico de las mujeres en esta sociedad. Desde muy temprano las niñas ayudan a sus madres en las labores propias de su género y algo similar ocurre con los niños. La nariguera es un símbolo que recuerda la relación genealógica de los cuna con el oro, su origen dorado.

Cuando ocurre la menarquia o primera menstruación, la familia prepara la segunda celebración. El *saila* ordena la recolección de leña y la preparación de mucha chicha para tal ocasión. Entre tanto, la púber es recluida en un ranchito, *surba*, donde solo es visitada por su madre y su abuela. Se le corta el pelo muy corto, y en las pocas ocasiones cuando sale, su cabeza y rostro se cubren con una tela roja decorada con motivos dorados, *músue*.



Fig. 8. Detalle de tabla ritual o “picture writing” para ceremonia de pubertad femenina. Caimán Nuevo. Agosto de 2015. Foto por Jorge Morales.

Tal como ocurre en muchas otras culturas, en este período la mujer es considerada como contaminante y de ahí las restricciones a las que se ve sometida. Otra ceremonia similar se oficia tres años después, con lo cual la muchacha ha completado su iniciación como adulta y es apta para contraer matrimonio. En ambas ocasiones, el *kantule* o líder del ritual entona en lenguaje ceremonial las obligaciones de la muchacha y su familia (Morales, 1992).

Los jóvenes, a diferencia de las mujeres, no presentan un rito notorio de pubertad. Desde que nacen, las personas van aumentando una fuerza interior, *niga*, que los protege más a medida que crecen. Los ampara contra los animales de la selva y contra los espíritus nocivos.

Aunque en muchas comunidades cuna hay un cementerio construido por iniciativa de los misioneros, no guardan ninguna apariencia de influencia católica. Son ramadas con cubierta de paja en dos aguas y cada una alberga a los miembros de una familia extensa. En su interior y bajo la tierra están las personas fallecidas. Es como reproducir la comunidad de los vivos.

Fig. 9. Tabla para ceremonia de pubertad femenina. Colección Museo Universitario. Universidad de Antioquia. MET 032. Foto por Clark Rodríguez.



Fig. 10. Tabla para ceremonia de pubertad femenina. Colección Museo Universitario. Universidad de Antioquia. MET 031. Foto por Clark Rodríguez.



Antes de la imposición, los indios enterraban a sus parientes dentro de sus casas con lo cual se creaba una relación directa, espacial y temporal entre vivos y muertos.

Cuando alguien fallece, sus familiares y vecinos tallan en una tabla unas muescas que representan escalones y la depositan en la tumba, luego cubren la hamaca que contiene el cuerpo. Su significado es darle una herramienta para facilitar el ascenso al cielo. Asimismo, el funeral es de las pocas ocasiones cuando se come pollo. Los huesos acompañan el cuerpo para que en el viaje tortuoso que emprenderá y donde se encontrará con espíritus malos, *nía*, que le pueden arrebatar el alma, el fallecido les bote esos restos para que los coman y le dejen la vía libre.

A manera de duelo, durante algunas semanas se observa silencio en la vivienda de la persona fallecida y existe un tabú para mencionar su nombre durante largo tiempo. Se cree que de lo contrario se altera la experiencia del alma en su camino hacia donde la recibirá Paptúmat, el creador. En ocasiones, la casa es deshabitada y la gente solo regresa luego de un ritual de limpieza encabezado por un chamán.

Un mundo de oro

La cosmovisión de los cuna ha sido uno de los complejos culturales más refractarios a dejarse cambiar de manera importante a pesar de las presiones del exterior. Ellos se sienten muy seguros y orgullosos de su manera de ver el mundo y del sentido práctico de la misma (Chapin, 1997). Toda la naturaleza y la historia de los cuna está impregnada de esa visión que es de carácter religioso, pues los espíritus y las almas hacen parte de la realidad. Todo aspecto material tiene una contraparte espiritual que forma parte de su esencia. Las metáforas llenan el universo de los cuna, pero no se trata de escuetas figuras literarias como ocurriría entre nosotros, sino de concepciones muy serias de lo real (Chapin, 1997).

Dentro de tal forma de pensar, el oro y lo dorado son primordiales. Muchos de los personajes y héroes de la historia oral de los cuna tienen un nombre que empieza por *olo*, u oro. Las épocas más remotas de la humanidad fueron doradas. Cuando los humanos y los animales compartían ciertos aspectos como la cola, el albergue en cuevas y los gritos y aullidos, es decir, en un tiempo precultural, todo era dorado: las pieles de unos y otros, los ríos, las cavernas, los árboles, etc. Y ese mundo dorado, aunque fue remplazado por el que conocemos, sigue existiendo en otra dimensión. Es el pasado antiguo que permanece como un alter ego del que conocemos. Lo que aquí ocurre es como un reflejo de lo que en el mundo dorado sucede.

Entonces, el oro adquiere un significado de historia y de permanencia a la vez. Todo lo que sucede o vaya a suceder en esta realidad tiene sus resortes en el dorado ancestral. *Olo* también representa una gran columna que sostiene al mundo. Y esa columna es vista como un soporte de oro que permanece a través de los tiempos (Green, 1998).

Cuando los humanos y los animales compartían ciertos aspectos como la cola, el albergue en cuevas y los gritos y aullidos, es decir en un tiempo precultural, todo era dorado.

Fig. 11. Mola que representa un *kalu*, lugar sagrado donde residen los dueños de animales y plantas con las especies respectivas. Colección Museo del Oro. A00650. Foto por Clark Rodríguez.



Paptumat creó y organizó al mundo en doce capas, una encima de otra. En ellas dispuso a los animales, las plantas y los hombres, todos dorados, pero a los últimos les dejó un tiempo sin enseñanzas culturales hasta que envió al héroe cultural, Ibeorgún, quien los dotó de normas y patrones de conducta social; entre ellas, la prohibición del incesto. A medida que aumentaba el bagaje cultural de los hombres y se iban adoptando las reglas sociales, el panorama de oro iba cediendo a una nueva apariencia, la que conocemos hoy.

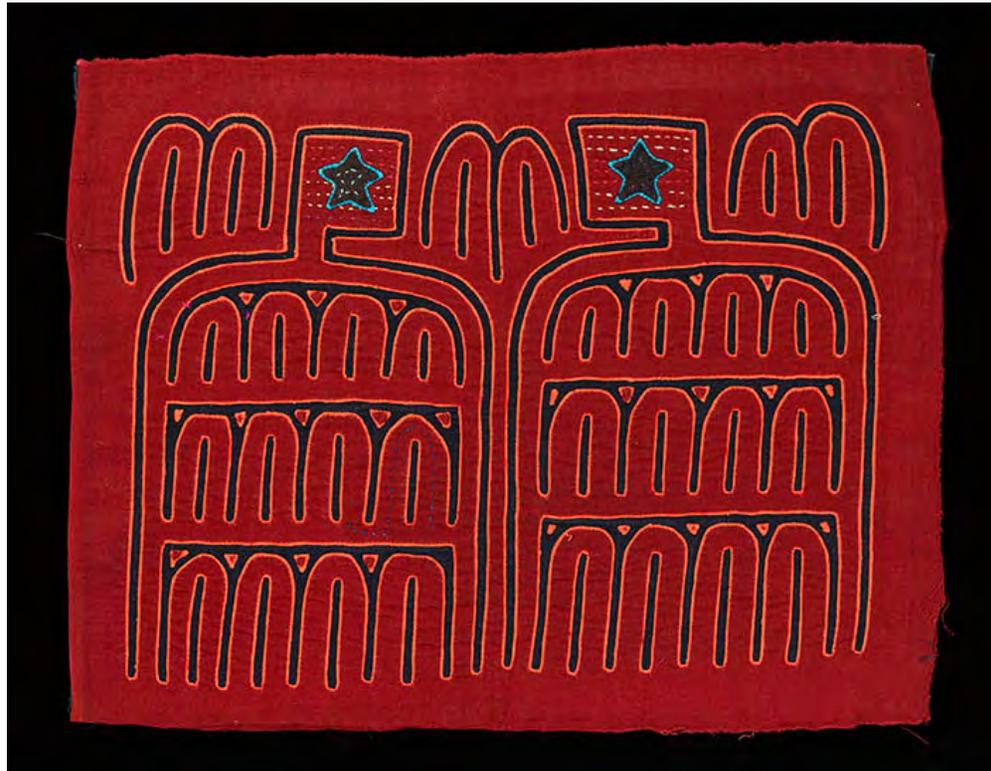
El oro adquiere un significado de historia y de permanencia a la vez. Todo lo que sucede o vaya a suceder en esta realidad tiene sus resortes en el dorado ancestral.

Los hombres y las mujeres ya no tenían relaciones sexuales indiscriminadas pues la regulación del matrimonio estableció la exogamia, o sea el deber de casarse fuera de la unidad de parientes más cercanos. Pero el mundo de oro no desapareció, sino que se trasladó a una de las capas que están debajo de la que actualmente vivimos y allí está actuando de forma paralela al mundo de la realidad sensible. Por ejemplo, si se caza una iguana, *ari*, en una comunidad cuna su alma o *purba* pasa al cielo o reino dorado, allí se vuelve parte de todas las almas de los animales obtenidos por el cazador y que lo ayudarán en su viaje luego de que muera. Ambos mundos, el antiguo dorado y el actual, están en perfecta sincronía. No ocurre nada en éste que no se reproduzca en el otro. Por eso, el pasado se repite en el presente y en el futuro. Así, el cielo que espera a quienes se han comportado según las normas de la tradición y la religión es dorado, igual que el pasado remoto, precultural (Morales, 1987, 1990 y 2006).

Tada Ibelel o Tada Ibe es un héroe legendario, ser primigenio, que viaja por las capas del mundo en el mismo recorrido que hace el sol. Va en un barco y así revisa la estabilidad de la estructura del mundo, tanto del dorado como del de ahora, que es el estrato de la mitad. Conoce las fallas de los hombres de todas partes y avisa a los cuna por medio de los chamanes mayores, *neles*, sobre esas situaciones anómalas y la urgencia de su reparación. En un principio él era hermafrodita pero al reventarse se separaron la parte masculina y la femenina (Carmona, 1989: 145). Cada una reparte sus funciones de control social en los géneros respectivos. Según algunos testimonios, Ibelel inspecciona en sus viajes la seguridad del axis o eje del mundo, que es de oro, el cual penetra las doce capas y es un fundamento no solo de la permanencia del cosmos sino de la cultura cuna.

Ejemplos de la importancia del oro en la concepción religiosa y cósmica tule son las escaleras, pasadizos y redes de ese metal que sirven para transportar a los héroes culturales, los espíritus buenos y malos, los muertos y los chamanes en su tránsito por las distintas capas. También, en la segunda capa inferior los peces son dorados y nadan dentro de polvo de oro. O en la más profunda, hay una mujer ancestral, de oro, rodeada de plazas y objetos de este mismo metal (Morales, 1992: 84).

Fig. 12. Mola que representa un *kalu*, lugar sagrado hecho de oro. Colección Museo del Oro. A00651. Foto por Clark Rodríguez.



En la épica cuna, que es muy compleja y cuyo aprendizaje toma varios años por parte de los chamanes y otras personas, la genealogía y hazañas de los *neles* o héroes culturales ocupa primordial importancia, pues ellos lideran la historia étnica contada a través de lo que nosotros llamamos mitos, término muy inexacto porque da la impresión de que se están diciendo mentiras aun cuando se trata de algo muy distinto. Los relatos de los *tadas* y *neles* pasados pueden ser expuestos durante varios días en las asambleas comunitarias y se narran en lenguaje ceremonial, con gran concentración de los historiadores que los están refiriendo.

Su poder de cohesión étnica es muy importante pues ellos fueron los protagonistas históricos de los poblamientos sobre el territorio y de las luchas en procura de la permanencia de los tules. Además, son piezas literarias donde las metáforas logran una gran altura y trascendencia (Wassén, 1949; Sherzer, 1997).

Los *kalu* son lugares sagrados localizados en sitios selváticos o poblados, en el fondo del mar o en la superficie de la tierra. De acuerdo con los dibujos hechos por Alfonso Díaz-Granados en Arquía, son fortificados, de varios pisos, tienen plazoletas, avenidas, plataformas y banderas (Herrera y Cardale, 1974). En estos sitios residen los dueños de animales y plantas con las especies respectivas. El interior de los *kalu* es dorado y plateado. Al abrirse las puertas, las presas de cacería salen para provecho de los hombres y mujeres, pero, si los dueños saben que las personas han contrariado las normas de conducta o que han abusado en las técnicas de caza y de pesca, restringen la población y a través de los chamanes comunican su decisión. Entonces, hay que iniciar un nuevo convenio entre animales y humanos. Cuando hombres y mujeres cuna pasan por un *kalu* deben hacer silencio y recordar alguna historia relacionada con él. Algunos relatos afirman que ese día no se pueden cazar o pescar animales cuya morada es el *kalu* visitado. De ninguna manera se puede tumbar monte en sus cercanías, aunque el *kalu* esté próximo a una vivienda.

Aparte de los espíritus que habitan en los *kalu*, todo el mundo está lleno de ellos. Viven en las diferentes capas del mundo, son dorados o plateados aunque sus colores pueden cambiar, son iridiscentes (Chapin, 1997), tienen la capacidad de transformarse y asumir conductas distintas según sean las circunstancias e influyen sobre los vivos y los muertos. En realidad se trata no solo del mundo espiritual sino del mundo del pasado, muy dorado, que no se desconecta del presente ni de los hombres y mujeres.

Los chamanes

Entre los cuna hay tres categorías de chamanes: los *nele*, los *inatuledi* y los *absogedi*. Los primeros son más prestigiosos, y aunque todos deben someterse a un proceso de aprendizaje, los *nele* son anunciados sobrenaturalmente desde el momento de nacer, por algún sueño o una aparición en la selva. En la primera circunstancia, el cordón umbilical enrollado en el cuello u ojos de un color atípico son señales de que la criatura ha sido elegida para esa posición jerárquica. Los *inatuledi*, por su parte, llegan a ser chamanes ante todo por aprendizaje. Sus maestros pueden ser un *nele* o un *inatuledi*; pero en el caso de los *nele* debe ser otro del mismo nivel quien le enseñe inicialmente. Son raros los casos de mujeres chamanes, pero se han reportado (Chapin, 1997). Los *absogedi* se dedican ante todo a curar epidemias (Nordenskiöld, 1938) y también conducen la limpieza colectiva mediante una fumada general de tabaco, en la cual los hombres soplan tabaco a las narices de otros y así se protegen los cuerpos contra males generales. Es una ceremonia muy compleja que puede tomar varios días, en la cual participan las mujeres como acompañantes de los sopladores y soplados; durante ese tiempo no se puede trabajar y debe guardarse silencio en las comunidades.

El aprendizaje es largo, se entrenan en los mitos de origen, historias épicas, los comienzos culturales, la historia reciente en sus propias metáforas, las plantas medicinales (sus clases, su historia y la terapéutica vegetal) y los cantos ceremoniales para curar enfermedades y para recobrar el equilibrio en la sociedad y en el mundo. El concepto de *igal*, o camino, es primordial en el proceso curativo de los médicos, sean de una u otra categoría. Se debe conocer la historia de las plantas y su relación con el mundo sobrenatural o religioso. Los *igal* se aprenden de memoria y son muy largos. Éstos se recitan en lenguaje ceremonial (Wassén, 1949; Severi, 1997), que a su vez también ha de ser aprendido. Plantas y animales lo conocen y por eso hay comunicación entre ellos y los médicos.

Además de conocimientos esotéricos de los chamanes también hay una profunda sabiduría en el reconocimiento de variedades vegetales y de comportamiento de las especies animales, así como su incidencia sobre la gente y sus enfermedades.

Pero además de conocimientos esotéricos de los chamanes también hay una profunda sabiduría en el reconocimiento de variedades vegetales y de comportamiento de las especies animales, así como su incidencia sobre la gente y sus enfermedades. En tal sentido, manejan tanto al animal de carne y hueso como a su alma o *purba*, de oro. También el camino de aprendizaje es dorado en muchos trechos y lo que está en sus orillas, como flores.

Ha sido especialmente divulgado el camino de *Muu* o *Muu-igal*. *Muu* es la responsable de los partos y reside en la vagina. Si es capturada por los espíritus de la enfermedad, *poni*, por algunos “diablos” o por espíritus dañinos llamados *nía*, la madre y el niño corren peligro. Para rescatarla, los chamanes acuden a espíritus buenos aliados suyos, *nuchu*, que están representados en esculturas de madera o *soal-mimmi*. Pero en realidad, muchos de estos aliados viven en el mundo de oro y desde allí se trasladan para abogar por la salud de la mujer y su hija o hijo. El médico debe relatar durante horas el camino de *Muu*. Al final, si se trata por ejemplo de falta de dilatación, el compromiso cultural entre el chamán y la paciente obra sobre la mente de ella y a modo psicossomático se produce el efecto deseado (Lévi-Strauss, 1961; Holmer y Wassén 1953). Aquí vale la pena resaltar que el conocimiento histórico del chamán es fundamental en todo este manejo. Él conoce la historia de cada *nuchu* aliado y su papel como exorcista, pues además muchos de ellos aparecen con vestidos de marinos ingleses, también aliados de los cuna para expulsar a los españoles, metáfora de *poni* (Morales, 2002). *Kurgin* es otro aliado de los médicos cuna. Muchas veces se trata de un sombrero de oro que sirve para atrapar a los *poni*. Pero también, *Kurgin* se refiere a la enfermedad mental y a la cabeza.

Los caminos se representan en tablas pictográficas o pictogramas que pueden ser cantados y leídos. Son textos literarios, históricos y místicos a la vez (Severi, 1997). Hoy se elaboran con lápices de colores y marcadores comerciales. Antes, con colorantes vegetales como jagua y achiote. Estas tablas también cobran mucha importancia en las ceremonias de pubertad, pues en ellas se narran los fundamentos históricos del ritual y de las responsabilidades femeninas en la vida adulta que se inicia pronto.

En realidad, los tules son eximios intelectuales: músicos, cantores, poetas, historiadores, escultores y diseñadores de tejidos. En todas esas actividades está presente el mundo dorado de los ancestros.

“Muchas cosas han cambiado”

De acuerdo con lo anotado antes, la nariguera de oro u *olasu* es un símbolo étnico muy importante para los cuna porque los referencia con su historia, pero su uso tradicional se ha visto afectado por varias razones. En primer lugar, resulta muy cara para comprarla a joyeros de Panamá, de Turbo o de Medellín; por eso se ha reducido su tamaño. Además, varias niñas, por fenómenos como el desplazamiento han tenido que migrar a ciudades o pueblos de “blancos” con sus padres y allí se sienten incómodas con ese ornamento y de usar pintura facial y mola, lo cual acarrea rechazo en el seno de sus comunidades de origen. Sus padres son amonestados y la situación conflictiva provoca muchas veces mayor aislamiento y escisión entre tradicionalistas y modernistas.

Con la llegada de agentes violentos externos que han invadido tierras las áreas de cacería se han estrechado notablemente, pues además muchas veces impiden capturar animales o pescar fuera de los límites del resguardo. Esa situación ha traído consecuencias nefastas para la adquisición de proteínas: ha llevado a que los tules dependan cada vez más de alimentos externos como enlatados y empacados. En la cosmovisión tule todo el concepto de las almas o *purbas* no solo decae, sino que además crea muchas inseguridades respecto a la función de hombres y mujeres en el mundo (Morales, 2006).

La residencia uxorilocal y la institución del *sakka* han perdido vigencia. Muchas parejas se casan y establecen vivienda aparte, como entre nosotros. La mujer se desliga de su familia de origen y el hombre no guarda obligaciones con su suegro, el *sakka*. Entre las razones para que

esto último ocurra están la insatisfacción por las advertencias y regaños de los padres de su esposa por algunas conductas y la presión de los no indígenas porque los cuna se parezcan a ellos. Además, el trabajo asalariado muchas veces es incompatible con la residencia uxori-local, la cual puede quedar lejos de los destinos. Asimismo, los divorcios han aumentado y con ellos los conflictos interfamiliares.

Frente a las situaciones anteriores, los cuna continúan aferrados a su organización política. Caciques locales y colaboradores son los responsables de frenar delitos y comportamientos que riñan con la tradición. Además recurren a los *onmaket* o asambleas (Howe, 1978) y a los chamanes, que a su vez controlan a los caciques o *sailas*. Es una situación democrática efectiva.

De otro lado, el que una cultura cambie no significa que esté averiada o maltrecha. La tradición no necesariamente se extingue. Además, lo tradicional es una construcción cultural, un invento como asegura el famoso historiador Hobsbawm (2012). Si se cierran a la banda y no aceptan contactos externos y cambios, ahí sí fenecen. Especialmente en el caso de no recibir asistencia médica occidental, la cual desean sin desmedro de la propia. Los nativos saben qué admiten, qué rechazan y cómo se defienden. En el caso de los cuna, con sincretismos culturales o resignificaciones, han podido sobrevivir y tener control de sus tierras a pesar de las disminuciones y agresiones sin olvidar valores fundamentales (Moore, 1983; Calvo, 1990).

No todos ellos están igualmente modernizados. Unos lo están en gran medida, como los de Panamá, donde el turismo internacional entre otros agentes ha impactado de modo ambivalente a ciertas comunidades, otros mucho menos y otros son bastante nativistas; sin embargo todos se reconocen de la misma etnia (Moore, 1997; Martínez, 2011). Pero también el sufrimiento que implica estar entre el fuego cruzado, como sucede en Arquía, es una pesadilla y lamentablemente representa una amenaza no solo etnocida sino genocida (Alí, 2010).

Referencias

Alí, Maurizio. 2010. *En estado de sitio: Los Kuna en Urabá: Vida cotidiana de una comunidad indígena en zona de conflicto*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Calvo, Tomás. 1990. *Indios Cuna: La lucha por la tierra y la identidad*. Madrid: Universidad Libertarias.

Carmona Maya, Sergio Iván. 1989. *La música, un fenómeno cosmogónico entre los Cuna*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Chapin, Mac. 1997. The World of spirit, disease and curing. *The art of being Kuna. Layers of meaning among the Cuna of Panamá*: 209-243. Mari Lyn Salvador (Ed.). Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Green, Abadio. 1998. Conferencia llevada a cabo en el Museo del Oro del Banco de la República, Bogotá.

Herrera, Leonor y Marianne Cardale. 1974. Mitología Cuna: Los Kalu según Alfonso Díaz Granados. *Revista Colombiana de Antropología*, 17: 201-247.

Hobsbawm, Eric. 2012. Introducción. *La invención de la tradición*: 7-21. Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.). Barcelona: Crítica, Libros de Historia.

Holmer, Nils y Henry Wassén. 1953. *The complete Mu-Igala in picture writing. A native record of a Cuna indian Medicine song*. Göteborg: Etnografiska Studier 21.

Howe, James. 1978. How the Cuna keep their chiefs in line. *Man*, 13(4): 537-553.

Howe, James. 1997. The Kuna and the World: Five Centuries of Struggle. *The art of being Kuna. Layers of meaning among the Cuna of Panamá*: 85-101. Mari Lyn Salvador (Ed.). Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Howe, James. 2004. *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, Los Estados Unidos y los Kuna de San Blas*. South Woodstock y Miami: Plumsock Mesoamerican Studies, Maya Educational Foundation y CIRMA.

Langebaek, Carl. 1991. Cuna long distance journeys: The result of colonial interaction. *Ethnology*, 30: 371-380.

Langebaek, Carl (Ed.). 2006. *El diablo vestido de negro y los Cunas del Darién en el siglo XVIII. Jacobo Walburger y su Breve noticia de la Provincia del Darién, de la ley y costumbres de los Yndios, de la poca esperanza de plantar nuestra fe y del número de sus naturales, 1748*. Bogotá: Universidad de los Andes y Biblioteca Banco Popular.

Lévi-Strauss, Claude. 1961. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

Martínez Mauri, Mónica. 2011. *La autonomía indígena de Panamá. La experiencia del pueblo Kuna (siglos XVI-XXI)*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Moore, Alexander. 1983. Lore and life: Cuna pageants, exorcism and diplomacy in the 20th. Century. *Ethnohistory*, 30(2): 93-106.

Moore, Alexander. 1997. The fiesta of San José de Narganá: Symbolic syncretism and persistence among the San Blas Cuna. *The art of being Kuna. Layers of meaning among the Cuna of Panamá*: 273-285. Mari Lyn Salvador (Ed.). Los Angeles, UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Morales Gómez, Jorge. 1987. Cuna. *Introducción a la Colombia Amerindia*: 263-277. François Correa y Ximena Pachón (Eds.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Morales Gómez, Jorge. 1990. Fauna, trabajo y enfermedad entre los Cuna. *La selva humanizada*: 167-187. François Correa (Ed.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Morales Gómez, Jorge. 1992. Los indios Cuna. *Geografía Humana de Colombia, Tomo IX*: 65-92. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica (Ed.). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Morales Gómez, Jorge. 1995. El convenio de 1870 entre los Cuna y el estado colombiano: sentido de una acción de resistencia. *Revista Colombiana de Antropología*, 32:187-196.

Morales Gómez, Jorge. 2002. La argumentación histórica en la curación entre los indios Cuna. *Aproximación al conocimiento de los sistemas tradicionales de salud, Memorias*: 25-34. Germán Zuloaga y Camilo A. Correal (Comp.). Bogotá: Universidad El Bosque.

Morales Gómez, Jorge. 2006. Pensamiento indígena y etnocidio entre los Cuna. *El Caribe en la nación colombiana, Memorias*: 290-300. Alberto Abello Vives (Comp.). Bogotá: Museo Nacional de Colombia y Observatorio del Caribe Colombiano.

Nordenskiöld, Erland. 1938. *An historical and ethnological Survey of the Cuna indians*. Göteborg: Göteborgs Museum Comparative Ethnological Studies No. 10.

Romoli, Kathleen. 1987. *Los de la lengua de Cueva*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Salvador, Mari Lyn (Ed.). 1997. *The art of being Kuna. Layers of meaning among the Cuna of Panamá*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Severi, Carlo. 1997. Kuna picture-writing: A study in iconography and memory. *The art of being Kuna. Layers of meaning among the Cuna of Panamá*: 245-270. Mari Lyn Salvador (Ed.). Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Scherzer, Joel. 1997. Kuna language and literature. *The art of being Kuna. Layers of meaning among the Cuna of Panamá*: 103-134. Mari Lyn Salvador (Ed.). Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Wassén, Henry. 1949. Contributions to Cuna ethnography. *Etnologiska Studier*, 16: 8-137.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Morales Gómez, Jorge. 2016. El cielo dorado: síntesis etnográfica de los cuna del Darién y Urabá. *Boletín Museo del Oro*, 56: 174-204. Bogotá: Banco de la República. Consultado en <http://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo> (fecha)