

LOS WOUNAAN Y LA CONSTRUCCIÓN DE SU PAISAJE

Identidad, arte y gobernanza ambiental en la frontera
Panamá-Colombia

Julia Velásquez Runk



Prefacio

Darién es un nombre que muchos conservacionistas conocen. Reconocida por sus bosques tropicales de tierras bajas, su fama es mayor aún porque una carretera que debería estar allí no está: los ambientalistas, repetida y asombrosamente, han detenido los intentos de conectar los continentes a través de la carretera Interamericana. Este vacío, esa ausencia de la carretera, también sirve para ocluir la historia de la región, ya que el bosque maduro da la impresión errónea de una naturaleza sin gente. Aquello se evidenció en el año 2013, cuando Panamá celebró el quingentésimo aniversario del presunto primer avistamiento del Pacífico, atribuido al explorador español Vasco Núñez de Balboa, que vio el océano “desde un pico del Darién”, tal como quedó inmortalizado en un poema de Keats¹.

En dicha celebración, bajo los auspicios del Estado, se les prestó menos atención a los pueblos indígenas de la región, puesto que mantenían disputas territoriales con el gobierno desde hacía décadas. A pesar de esos conflictos y los arraigados prejuicios étnicos, la conservación del bosque por parte de los pueblos indígenas emberá y wounaan alimenta la estima hacia estos, pues en la región hay cada vez mayor extensión de pastizales, que se adentran en áreas que eran

¹ En el poema “On First Looking into Chapman’s Homer”, Keats incorrectamente atribuyó el avistamiento al explorador español Hernán Cortés.

inaccesibles, gracias a las mejoras en infraestructura. En el caso particular de los wounaan, su fina cestería, sus tallados y su vestimenta vistosa los convierten en íconos para la promoción turística.

Este libro expone muchos aspectos acerca de la narrativa local del Darién, y revela la capacidad de un grupo indígena, los wounaan, para hacer sus vidas, pese a los continuos y fuertes cambios de los últimos sesenta años. Me enfoco aquí tanto en las construcciones wounaan como en su habilidad para sutilmente generar cambios que les permitan adaptarse a esta era dinámica y globalizada. El resultado del trabajo es este libro, enraizado en la etnografía de los wounaan, y lo que es importante: en ellos, ya que intencionalmente obtuve sus consejos para la planificación de la investigación, para su realización, para el análisis de los datos, para la redacción y para la presentación de resultados; se trata, por lo tanto, de un trabajo *con* los wounaan y no simplemente *sobre* ellos. Este es también un estudio de ecología política de la conservación y de las maneras en que se hace la ciencia, un estudio sobre cómo el poder y la cultura se combinan en la práctica de conservar y gobernar el ambiente.

No estoy segura de cuándo escuché del Darién por primera vez. Para alguien cuyos estudios y empleo hace mucho están conectados con la conservación del ambiente, Darién es una de esas regiones por todos conocida: una región prioritaria para la conservación, gracias a su biogeografía y su alto grado de biodiversidad. Parece obvio que su posición simbólica, en el nexo de las Américas —como me dice a menudo un amigo—, solo enalteció su fama conservacionista. No obstante, supe en realidad del biodiverso Darién cuando llegué por primera vez a Panamá como estudiante de posgrado, para un curso en el campo de sistemática de plantas tropicales en 1994.

Dos años más tarde, estaba trabajando en educación ambiental en una organización ambientalista en Washington D. C. y recibí una invitación para presentar mi solicitud a un puesto de trabajo en Darién, con un grupo de personas que había estudiado las palmas de tagua (nuez de marfil vegetal), algo que yo también había hecho para mi maestría. Viviendo en Arlington, mis cuatro compañeros de casa y yo trabajábamos en distintas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, y a menudo recordábamos el trabajo rural en el campo; incluso hablábamos sobre la posibilidad de regresar a este mediante un vínculo laboral. Después de una entrevista de una semana se me ofreció uno de los puestos de trabajo. Presenté mi renuncia en el trabajo de ese entonces, empaqué mis pertenencias y me mudé a la capital de la provincia del

Darién: La Palma. Esta se convirtió en la base de las investigaciones que desarrollé en la región durante más de dos años.

Mi trabajo inicial en los ámbitos de la conservación y el desarrollo en el este de Panamá fue muy revelador: me brindó una nueva visión del colonialismo y el poder. Como una persona externa, mis primeros seis meses en el lugar fueron una prueba de fuego. El otro científico estadounidense del proyecto y yo atribuimos nuestras dificultades al resentimiento de los funcionarios panameños, afectados por la larga historia de colonialismo norteamericano en su país². Y en esa época, antes de la reversión del canal de Panamá a manos panameñas el 31 de diciembre de 1999, el ejército de Estados Unidos seguía presente en esa franja restringida, conocida como la Zona del Canal, un lugar en el que los conductores de taxis temían entrar y en donde los uniformes militares, las ametralladoras y las fuertes consonantes del inglés estaban siempre presentes. Cada día era un juicio en el que teníamos que probarnos a nosotros mismos; probar nuestra capacidad y nuestro valor. Sin embargo, también estaba un poco confundida: a diferencia del intenso compromiso con el ambiente y la justicia social que compartíamos cuando trabajábamos con media docena de organizaciones no gubernamentales (ONG) ambientales en los Estados Unidos y América Latina, los millones de dólares invertidos en el desarrollo y la conservación del Darién me daban la clara impresión de que existía indiferencia, de que se invertía dinero en el desarrollo sin que hubiera un gran interés en generar cambio. Sin embargo, me encantaba el trabajo: pasar meses en campo para medir la productividad de las palmas, entrevistar a los artesanos en los poblados, participar en los congresos indígenas y, en general, intentar entender la manera en que las personas y el ambiente interactuaban. Me interesó cada vez más la dinámica combinación de historia, ambiente y antropología en el este de Panamá, y de los wounaan en particular.

Ese trabajo inicial hizo que el periodo principal de trabajo sobre el que se basa este libro, se extendiera a dos años y medio más en el este de Panamá, tiempo durante el cual estudié la ecología histórica y política del lugar, con un enfoque en el pueblo wounaan. Principalmente trabajé en dos pueblos wounaan (Puerto Lara y Majé) e hice seguimiento por medio de reuniones, entrevistas y revisión de investigaciones en la ciudad de Panamá. Los métodos que utilicé para hacer la investigación se presentan en el primer capítulo y están detallados en el

² En 2005, un panameño que trabajó brevemente en el Proyecto Cativales me dijo que los funcionarios de la institución ambiental me hacían el trabajo difícil por ser mujer. Y aunque yo era la única mujer profesional en temas ambientales, trabajando con treinta o cuarenta hombres en la Provincia, también tenía mucha flexibilidad una vez que había demostrado mis conocimientos sobre productos forestales no maderables, temas que los profesionales, en su mayoría de formación forestal, desconocían.

apéndice. He visitado Panamá y trabajado con los wounaan todos los años, por un total de ochenta y cuatro meses en los últimos veinte años.

De muchas maneras, este libro corre en paralelo con mi propio viaje, que comenzó con aquellas primeras impresiones basadas en los estereotipos caricaturescos del ambiente y las personas del Darién y llegó hasta una comprensión más matizada de la naturaleza, la cultura y la política. En el proceso también pasé de ser una conservacionista con orientación ecológica a ser una profesora de antropología con una orientación ambientalista. Gran parte de esa transición tuvo que ver con el Darién y el pueblo wounaan, con el lujo de poder regresar al mismo lugar y trabajar con las mismas personas, pero también se dio gracias a una historia de trabajo que reveló relaciones, tendencias, agencialidad y política. Las redes rizomáticas que describo en este texto son también una expresión de la manera en la que experimenté la labor en los sembradíos, caminando por el territorio y comprendiendo cómo las personas estaban íntimamente conectadas entre sí y con el paisaje. Ya que nuestras investigaciones en Panamá continuaron a lo largo de los años —intencionalmente y con consentimiento de los wounaan— dejé por fuera nuestro trabajo más reciente (una red que además va en aumento), que documenta el idioma wounaan, los derechos colectivos sobre la tierra, la reducción de emisiones por deforestación y degradación de bosques (REDD+), y los mercados de madera cocobolo y la platería.

Agradecimientos

He tenido el privilegio de trabajar en un área que me fascina y con gente que ha apoyado gentilmente y con entusiasmo la investigación colaborativa. Agradezco profundamente los insumos y el apoyo brindado por una serie de personas e instituciones en el proceso de escribir este libro. Principalmente estoy en deuda con el pueblo wounaan de Panamá: ha sido un extraordinario placer realizar esta investigación y agradezco la amabilidad, el humor, la inteligencia, la

tolerancia, el compañerismo y el respeto del que he gozado. Los residentes de Majé, Puerto Lara y los wounaan de las barriadas en ciudad de Panamá me recibieron en sus comunidades, planificaron en conjunto y repetidamente hablaron sobre las investigaciones, me incluyeron al compartir alimentos y con gran cortesía me permitieron acompañarlos en sus labores.

Todas las investigaciones se llevaron a cabo bajo un acuerdo con el Wounaan Podpa Nam Pömaam (Congreso Nacional del Pueblo Wounaan [CNPW]) y con la Fundación para el Desarrollo del Pueblo Wounaan (FUNDEPW). Estoy agradecida por el apoyo institucional e individual de los wounaan desde la fase de planificación de esta investigación. Este libro se basa en el conocimiento que fue creciendo a lo largo de los años, en los que comencé como una profesional de la conservación y continué luego como miembro temporal del pueblo e investigadora; fueron los habitantes de los poblados quienes me enseñaron (y me volvieron a enseñar) sus conocimientos, tradiciones y acciones, la información sobre la cual se basa gran parte de este trabajo. Las autoridades wounaan y los investigadores colaboradores de los poblados y del área de la ciudad de Panamá se reunieron conmigo en 2004 y 2005 para revisar la investigación. En 2016, con este libro aproximadamente en la mitad del tamaño de la disertación original, volvimos a reunirnos para revisar los resultados, tomar decisiones editoriales y seleccionar imágenes. Las contribuciones de estos treinta wounaan, que las autoridades me pidieron no mencionar, corrigieron y refinaron los análisis. He tratado de cumplir con todos sus cambios, y cualquier error es mío. Parte de nuestro acuerdo original fue que yo escribiría este libro y me complace cumplir con ese compromiso. En nuestra revisión final del manuscrito, especialmente dados los profundos cambios en la vida de los wounaan durante la última década, decidimos restringir este texto al período de tiempo durante el cual fue producido. Un material adicional se incluiría en “el segundo libro”, cuya versión digital será comercializada por el CNPW.

Estoy agradecida por los conocimientos técnicos que me brindaron varios miembros de la comunidad wounaan. Los miembros de cada poblado eligieron a un investigador colaborador que trabajara conmigo; ciertamente, no pude haber realizado esta investigación sin Gervasio “Pacho” Ortiz Negría, en Majé, Cristobalino Quiróz Ismare y Wilio Quintero García en Puerto Lara. Aprecio particularmente la labor de Gervasio, que me guio hacia una comunidad con la que no había trabajado anteriormente y cuyo intelecto, curiosidad e integridad enriquecieron esta investigación, desde la planificación para recolectar datos hasta el análisis de estos. Los miembros de cada pueblo también eligieron un pequeño equipo de personas para recolectar datos ecológicos: Leonardo Peña Conquista,

Freicer Peña Cheucarama, Jelo Mejía Peña y Yani Cheucarama Chiripua, en Majé, y Mayolo Obispo Cheucarama, Wilio Durán Conquista, Francisco Cheucarama Conquista y Ballarino Cheucarama Membora, en Puerto Lara, trabajaron largas horas durante la temporada de lluvias para delimitar parcelas, medir los árboles y conversar sobre la historia natural. Su interés, tenacidad y humor hicieron el trabajo agradable; también fue un placer tener repetidas conversaciones de seguimiento mientras tomamos café. Agradezco también a los numerosos agricultores, cosechadores de árboles y dueños de jardines de patio y a sus familias que nos dieron permiso, nos hicieron preguntas, nos acompañaron y trabajaron con nosotros en sus tierras: Chamique Cabezón Jinguimía, Walter Chamarra Membache, Hernán Chamapuro, Moisés Cheucarama Chiripua, Regula Conquista Peña, Jovel Donisabe Ismare, Plácido Isabare Teucama, Lecto Mejía Peña, Antonio Membache Cheucarama, Larino Membache Peña, Libardo Membache Ortiz, Catalina Moña Chiripua, Juan de Jesús Obispo Cheucarama, Daniel Opuá Bulgara, Ramiro Opuá Chichiliano, Antiso Ortiz Abadía, Velís Ortiz Chamarra, José Ortiz Membache, Francisco Peña, Leonardo Peña Conquista, Chilín Piraza Mejía, Nicolás Quintero, Fabio Teucama Ismare y ocho personas anónimas, dueños de terrenos.

El trabajo no habría sido posible sin basarse en el idioma wounaan: el wounaan meu. En el 2001, Ron y Kathy Binder generosamente abrieron espacios en sus horarios durante una semana de entrenamiento intensivo en el idioma y, desde entonces, cada año han conversado sobre la investigación, han comparado notas y contestado preguntas lingüísticas. En Panamá, los expertos locales en wounaan meu, hablado y escrito, fueron designados por el Congreso Nacional del Pueblo Wounaan y por la membresía del pueblo para trabajar conmigo. En el área de ciudad de Panamá, Toño Peña Conquista me dio clases de wounaan meu en 2001 y, a partir de entonces, resolvió preguntas de la gramática, la etimología y la cultura, usualmente con el apoyo de su esposa Oquilia Cheucarama. Toño también realizó las laboriosas transcripciones de las tradiciones orales grabadas en wounaan meu y sus posteriores traducciones al español. Uno de los dos expertos lingüísticos y culturales wounaan de Panamá, el primer cacique del Congreso Nacional de Pueblo Wounaan, Toño, una de las mejores personas que he conocido, murió mientras finalizaba este manuscrito; es una gran pérdida. En Majé, Yani Cheucarama Chiripua, y en Puerto Lara, nombrar a estas personas. Agradezco su interés e información a: The Nature Conservancy, el Programa de Desarrollo Sostenible de Darién, la Asociación de Conservación de la Naturaleza de Panamá, la Fundación Natura, la Autoridad Nacional del Ambiente de Panamá, la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá, la Universidad de

Panamá, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, el Ministerio de Desarrollo Agropecuario, la Dirección Nacional de Reforma Agraria, la Fundación Pro Niños de Darién, la Iglesia Católica, el Fondo Mundial para la Naturaleza, el Centro de Estudios y Acción Social Panameño, la Fundación Dobbo-Yala, Emberá Nation, el Proyecto deco, la organización adci/voca, el Centro de Asistencia Legal Popular, el proyecto Pro Darién, Native Future, Rainforest Foundation, la Dirección Nacional de Reforma Agraria, la Dirección Nacional de Pueblos Indígenas, el Instituto Nacional de Cultura, la Dirección Nacional de Gobiernos Locales, la Asociación Histórica de Panamá y el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales.

Durante varios años he tenido la suerte de conversar sobre el este de Panamá y el noroeste de Colombia con un grupo de personas, cuyas ricas y frecuentemente inéditas experiencias en la región fueron extremadamente útiles para guiar mi aprendizaje sobre el área. Bill y Susan Harp conversaron sobre su trabajo de campo con los emberá de Panamá, me orientaron hacia el chamanismo y las tradiciones orales en ese grupo y me dieron acceso a su extensa biblioteca de Panamá y a sus conocimientos de mapeo. Con Jim Howe y más tarde con Mónica Martínez Mauri discutimos sobre el trabajo antropológico en Panamá y me orientaron hacia las intersecciones con la investigación Guna. Francisco Herrera se reunió conmigo repetidamente, mostró puntos de interés y ayudó a corregir las simplificaciones históricas. Ben Howe y yo hicimos varios viajes a zonas menos accesibles del este de Panamá y su amplio conocimiento de la historia de la región consistentemente ha reflejado humildad y desafío. Espero que llegue el día en que finalmente podamos caminar a través del Tapón. Amado Araúz (q. e. p. d.) se reunió amablemente para hablar de la historia del Darién y me regaló generosamente fotos y negativos de los wounaan, pertenecientes a la colección de su difunta esposa, Reina Torres de Araúz. Liz Lapovsky Kennedy, cuya disertación inédita se basó en el trabajo de campo con los wounaan entre 1964-1966, en el río Siguirisua de Colombia, generosamente me dio su tiempo y conocimientos y me permitió usar diapositivas y tomar fotos de colecciones de material cultural de su investigación. Las tres películas que ella y Perry Kennedy (q. e. p. d.) hicieron también me permitieron explorar visualmente a los wounaan de Colombia en los años sesenta. Cuando por primera vez contacté a Liz por correo electrónico, a propósito de su investigación doctoral, no esperaba que pasáramos gran parte de la siguiente década trabajando juntas en la documentación del idioma de los wounaan. Estoy agradecida por su espíritu de colaboración y por su labor como mentora.

En Colombia, aprecié las ideas de científicos e investigadores del Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (icanh), de la Fundación Natura y de la Fundación Tropenbos. Los artesanos wounaan en Expoartesanías de Bogotá también charlaban amablemente de su oficio, y Esperanza Casas me puso en contacto generosamente con la comunidad de los wounaan refugiados en Bogotá. Agradezco el conocimiento y la hospitalidad de Juana Camacho y Margarita Chaves, del icanh, en varios de los viajes que he hecho recientemente a Colombia.

Cuando comencé la transformación de mi disertación en un libro, obtuve una beca residencial del School for Advanced Research (sar) y del Social Science Research Council. Siempre estaré agradecida con la maravillosa comunidad (que es demasiado numerosa para nombrar individualmente) en la sar de Santa Fe, Nuevo México, y especialmente con mi cohorte: Aneesh Aneesh, Erica Bornstein, Eric Haanstad, Barbara Rose Johnston, Noenoe Silva y Graham St. John. Planearemos un aniversario.

En Yale University y en el New York Botanical Garden (nybg), donde este libro comenzó como una tesis de doctorado, fui alimentada por eruditos, que compartieron su compromiso con la interdisciplinaria. Michael R. Dove, Chuck Peters, Enrique Mayer, Mark Ashton, Stanley Heckadon-Moreno, y el lector de tesis externo, Jim Howe, me dejaron seguir mis intereses y también me desafiaron a profundizar en ellos. Estoy extraordinariamente agradecida con el grupo del Dove Lab, cuyo conocimiento individual y colectivo siempre ayudó a destilar y provocar el pensamiento. Marina Campos, Christiane Ehringhaus, Becca Barnes, John Tuxill, Nat Bletter y Kurt Reynertson compartieron su amor por la vida y su aprendizaje, y conversaron con entusiasmo sobre la investigación a lo largo de varios años. También quiero agradecer a Larry Bonneau, Carol Carpenter, Andrew Henderson, Dan Nepstad, Abe Parrish, Jonathan Reuning-Scherer, Eric Worby y al instituto de verano de University of Indiana, en el Center for the Study of Institutions, Population, and Environmental Change. Un premio del Williams Fund del Departamento de Antropología proporcionó fondos para el estudio inicial del idioma, y la investigación preliminar fue apoyada por el Tropical Resources Institute, el Council for Latin American and Iberian Studies, el Center for International and Area Studies y el Program in Agrarian Studies de Yale University. Una beca de Yale University y una beca Cullman de Yale-nybg apoyaron el estudio de posgrado.

El Proyecto “Manejo de cativales y productos forestales con comunidades campesinas e indígenas de Darién” me llevó por primera vez al este de Panamá y me permitió un amplio acceso para investigar cuestiones ecológicas y socioeconómicas relacionadas con productos forestales no maderables artesanales. Agradezco a los técnicos y asistentes, que tomaron datos ecológicos, realizaron entrevistas semiestructuradas, plantaron jardines, facilitaron reuniones comunitarias y tradujeron, y cuyo interés en aprender y entusiasmarse en situaciones difíciles solo ayudó a fomentar mi propio cariño por el este de Panamá: Sergio Achito Mecha, Silco Achito Mecha, Evaristo Achito Mecha, Alonso Dogirama, Camilo Grillo, Néstor Marín, Pinel Mepaquito Teucama y Floriselda Peña Conquista. Aprecié el valioso apoyo del Congreso General de Tierras Colectivas Emberá-Wounaan y del Congreso General Emberá-Wounaan a lo largo de esa investigación, así como el de las comunidades de Arimae, La Chunga, Mogue y Puerto Lara. Los recolectores, artesanos y vendedores de las provincias de Darién y Panamá me permitieron conversar y escribir sobre su trabajo. La Dirección General de Artesanías Nacionales proporcionó generosamente encuestas a los artesanos en el Darién; Jorge Ceballos amablemente me dio informes no publicados de la Fundación FESy Artesanías de Colombia, y Rodrigo Bernal me dio sus observaciones e investigaciones con chunga y tagua en Colombia. La investigación inicial y de seguimiento recibió el apoyo de la Organización Internacional de las Maderas Tropicales, la International Palm Society y una beca de corto plazo del Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales.

Me beneficié de la asistencia con datos en Panamá y en Estados Unidos. En la iniciación al trabajo, José Deago amablemente dio un curso rápido en botánica occidental para las autoridades wounaan, los investigadores asistentes y el equipo ecológico. Rolando Pérez, en el stri, identificó numerosas colecciones de plantas, a menudo estériles, y también ayudó a conversar sobre la recolección con miembros del equipo ecológico. El Programa de Desarrollo Sostenible de Darién me dio amablemente ortofotos de Puerto Lara. Kristen Mortensen y Elina Gómez ayudaron con la entrada de datos, y cuando tuve poco tiempo, Luisa Lema Veléz y María Runk trabajaron en traducciones del español al inglés. Hice mapas con datos geoespaciales de sig Republic (Harp 2004). Cuando llegó el momento de publicar, Karen Allen hizo el primer borrador de un glosario y Jessie Dyer convirtió las figuras en imágenes en blanco y negro de mayor resolución.

Agradezco al estupendo equipo editorial del icanh, en particular a Ivón Alzate y Nicolás Jiménez por su apoyo en todas las etapas del proceso de publicación y a Olivia Ferrarí quien ayudó revisar el índice. Esta es una coedición con el Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades de la

Universidad de Panamá y agradezco el respaldo de Miguel Montiel, Florencio Díaz y Olmedo

Beluche del Centro, así como las sugerencias de los profesores Kevin Sánchez Saavedra y Eugenia Rodríguez. Sarah Spalding hizo un maravilloso trabajo de traducción al español del complicado texto multidisciplinario. Francisco Herrera y yo editamos la traducción y nuestro trabajo mejoró significativamente con la sólida corrección de estilo realizada por Pablo Castellanos del icanh. Estoy agradecida por el apoyo de equipo de la University of Arizona Press, especialmente Allyson Carter y Amanda Krause, por guiar la edición original del libro en inglés.

Amigos en los Estados Unidos y Panamá han ayudado a sostener este trabajo. Además de lo anterior, agradezco a Elizabeth Barsa, Indra Candanedo, Chenier Carpio Opuá, Doris Cheucarama Membache, Nivia Chencarama Mejía, Rachel Collin, Jim Dalling, Rito Ismare Peña, Bertilia Ismare, Osvaldo Jordán, Omar López, Tonny Membora Peña (q. e. p. d.), Diego Peña Watico, Ana Spalding y Milda Teucama Mepaquito. Christine Halvorson, Ben Howe, Marsha Kellogg, Liz Lapovsky Kennedy, Bram Tucker y dos revisores anónimos proporcionaron sugerencias a un borrador anterior o a partes de este manuscrito.

A través de los años, mi familia ha sido una fuente inagotable de bondad, de celo y de ingenio. Estoy profundamente agradecida por su gran apoyo. Los wounaan todavía recuerdan sus visitas a ambos poblados de la investigación, y preguntan calurosamente por ellos.

Introducción: los wounaan y la construcción de su paisaje

En 1998, me senté después del anochecer, con miembros de la comunidad y con unos colegas, en el piso de jira partida de una vivienda wounaan sobre unos pilotes, en el pueblo de Puerto Lara³ de la provincia panameña del Darién. El poblado estaba ubicado en la confluencia del río Sabanas y el río Lara, ríos apenas bordeados con las enceradas hojas de mangle, que insinúan la tupida matriz del bosque tropical maduro de tierras bajas, el bosque secundario y, a lo lejos, los sembrados de cultivos. Yo trabajaba en un proyecto de conservación y desarrollo estudiando el arte indígena emberá y wounaan⁴, que utiliza productos forestales —canastas y tallados— y estaba acompañada por un motorista y, a la vez, cocinero emberá y por un ayudante de investigación woun⁵, que también tejía finas canastas. Nuestro trabajo variaba mucho: a veces hacíamos visitas de un mes a sitios rurales en el bosque, donde construíamos campamentos temporales y recogíamos datos ecológicos y otras terminábamos en esto: una visita de dos semanas a un pueblo famoso por su arte. Allí nos hospedamos con una familia local y recogimos datos socioeconómicos, por medio de entrevistas a artesanos y conversando con ellos sobre el proceso de fabricación y venta de arte. En 1998 ya había estado en este pueblo varias veces, y cada vez las autoridades del poblado decidían en qué casa nos quedábamos.

En este viaje nos hospedamos en la casa de una familia nuclear wounaan de cinco miembros, con los que nos habíamos quedado antes. El lugar estaba a unos escasos cinco metros de la empinada y erosionada ribera del río Lara, y ofrecía un buen mirador para ver el tráfico que subía por el río. La madre, o jefa de la familia⁶, tenía unos cinco años más que yo y era una gran tejedora de canastas que rápidamente se estaba convirtiendo en una autoridad escuchada en el

³ En publicaciones previas me referí a este pueblo como Boca Lara. Ese nombre todavía se utiliza; sin embargo, actualmente los residentes prefieren que el nombre de su pueblo sea Puerto Lara.

⁴ Los emberás y los wounaan son los únicos grupos indígenas de la familia lingüística chocó, y residen tanto en Panamá como en Colombia.

⁵“Woun” es singular; “wounaan” es plural.

⁶ Tal como aparece más adelante en este capítulo, las autoridades wounaan me pidieron que solo las identificara a estas y a los artesanos con sus nombres verdaderos, en vez de usar un pseudónimo; me pidieron que me refiriera a otros miembros de forma impersonal en la escritura, que los denominara como un “woun”.

poblado. Ella también me había hablado en confianza de asuntos familiares y de preocupaciones sobre la comunidad. Yo la consideraba una de las personas con mayor conocimiento sobre el tema. Después de la cena, el fogón seguía calentando la casa; poco a poco se extinguía y la temperatura también bajaba a unos 23 °C (74 °F). Varios miembros de la comunidad subían por el tronco con hendiduras para sentarse sobre el piso de jira y acompañarnos. Nuestra anfitriona empezó a echarnos cuentos de los antiguos. Por ejemplo, habló sobre el origen de los wounaan⁷ o del “pueblo”, como se traduce la palabra: “el creador empezó a tallarnos en cocobolo... pero mientras nos tallaba, su mano resbaló en la madera tan dura y se cortó. Entonces empezó a moldear a las personas con arcilla”, decía.

Me impresionó su relato de la creación wounaan, porque ilustra y sugiere a la vez temas culturales, ambientales y políticos, que lentamente habían empezado a sobresalir en mi propia comprensión de la vida, así como el arte wounaan en Panamá. Sus historias combinaron dos pasajes de un cuento publicado (C. Peña 1986), pero en los cuentos de esta recopilación, no se mencionan ni el árbol de cocobolo (*Dalbergia retusa*) ni el tipo de madera utilizado⁸. Al aclarar que la madera era cocobolo, su versión conecta claramente a los wounaan con los bosques panameños, ya que el cocobolo se encuentra en toda la vertiente del Pacífico de América Central, pero aparentemente no existe en las tierras wounaan en el noroeste de Colombia (Record y Hess 1943). Para los oyentes emberá y wounaan, el cocobolo equivale a la existencia de bastones chamánicos curativos, ya que estos frecuentemente se fabrican con esta madera. Esto indica, por otra parte, la importancia del chamanismo para ambos grupos. Desde mediados de la década de los ochenta, tallar se volvió importante, un signo característico para los artesanos, en particular para los wounaan, más que para los chamanes. Estos cambios culturales, además, son un reflejo de cambios en el paisaje y de cambios socioeconómicos, ya que la extensión de la carretera Interamericana en la región y la disminución simultánea de recursos disponibles de terreno durante esta época coinciden aproximadamente con los inicios del mercado de arte comercial y la subsiguiente inversión de fondos para la conservación ambiental. Fue durante este mismo periodo que los pueblos indígenas dejaron de ser una mayoría étnica en la región darienita y se convirtieron en minoría. El uso de arcilla del Creador, como un sustituto de

⁷ Se podría decir que no hay una única historia sobre el origen; sin embargo, hay elementos, temas e imágenes que los wounaan consideran críticos para describir la creación del mundo. Estos elementos son de conocimiento común entre los wounaan y frecuentemente se habla de ellos. Los cuentacuentos combinan estos elementos críticos con improvisación y con su habilidad narrativa.

⁸En la historia del origen recopilada por Nordenskiöld en 1927, el material tallado era simplemente madera y en la versión recopilada más recientemente (C. Peña 1986) era palma de chontaduro (*Bactris gasipaes*), conocida en Panamá como pifá.

cocobolo para formar a las personas, hace alusión al uso histórico de la cerámica enrollada en el pueblo wounaan. En ese sentido, resalta las tradiciones artesanales. La fragilidad de la cerámica también asocia la tierra física de Panamá y Colombia con la mortalidad humana, ya que las personas vuelven a la misma tierra cuando mueren (Wassén 1933). Desde ese entonces, aquella tradición oral, junto con otras experiencias, me ayudaron a considerar a los wounaan y su uso del bosque dentro del paisaje dinámico del este de Panamá, además de su agencia en esos procesos.

La expresión del cambio, que es clave en esta versión del origen del mundo, contrasta con las representaciones locales de bosques misteriosos y prístinos y de pueblos simples y primitivos en el este de Panamá. La región ha sido durante mucho tiempo descrita por el nombre actual de su provincia más oriental, Darién, y se caracteriza por ser un lugar misterioso, peligroso, prístino y de gran biodiversidad tropical. En Panamá, el pueblo wounaan ha sido agrupado con el pueblo emberá, ambos son mal representados como un solo pueblo, llamado “los chocó”.

Claramente estas representaciones ignoran las paradojas del lugar y a las personas que me atrajeron e hicieron fascinante el trabajo con ellas. Panamá es un país impresionante por sus extensas costas, pero conocido como un puente terrestre. La historia y la identidad del país están atadas a su canal, un área de enorme importancia para el comercio internacional. Sin embargo, Panamá posee paisajes enigmáticos, rurales y acuáticos, en el este. A diferencia de los enormes paisajes de la Amazonía, el este de Panamá es una gran parte de un diminuto país, un área que una vez fue emblemática como el centro del hemisferio, y que irónicamente permanece en la periferia nacional. Increíblemente, dada su posición geográfica, no lo atraviesa ninguna carretera a América del Sur. A pesar de la evidencia que prueba que durante miles de años fue habitado por pueblos indígenas, y de que ahí fue la primera colonia en tierra firme del Nuevo Mundo⁹; a pesar de los cientos de años de exploración internacional y de los periodos de intensa investigación científica, el área se considera aún como una frontera irreductible y desconocida. Durante los primeros años del colonialismo estadounidense en el área del canal de Panamá, la medicina controló por primera vez las enfermedades tropicales que una vez inspiraron temor, y hoy un Panamá independiente vive nuevos peligros en forma de violencia, narcotráfico, tráfico de armas y secuestros, frecuentemente instigados por el país vecino: Colombia. Pese

⁹ Ubicada en el Darién de Colombia (Arcila 1955; Sarcina 2017).

a estos peligros, la continua expansión económica de Panamá, el crecimiento del turismo residencial, la migración del estilo de vida y un turismo floreciente revelan su ambiente extremadamente hospitalario.

La mal documentada historia humana del este de Panamá facilita la creación de estereotipos en la región. La temprana exploración española del istmo oriental llevó a que se utilizaran africanos esclavizados para la minería en la región desde el siglo XVI, una época conocida por la aparente exterminación de los misteriosos habitantes originales, los cuevas. A consecuencia de esto, existe una población negra en la región que a menudo no se toma en cuenta. Con la disminución de los cuevas, los emberás, los wounaan y los gunas¹⁰, que vivían en la región desde hacía mucho tiempo, se adentraron más en esta. De los tres grupos, los wounaan son los menos conocidos. Enigmáticamente parecidos a los mucho más numerosos emberás, los wounaan han mantenido su idioma y han fortalecido su identidad étnica. De hecho, en los últimos siglos, conocidos por la invasión de tierras indígenas, los wounaan, al igual que los emberás, han expandido su residencia, pues han entrado al área del Canal. A pesar del aumento de cifras y de territorios, no se han realizado estudios a largo plazo con los wounaan después de las investigaciones no publicadas en los años sesenta en Colombia, y únicamente un puñado de personas no-indígenas han logrado ser versados en su idioma. Aunque en la última década los wounaan han logrado cada vez un mayor reconocimiento como artesanos expertos en la cestería y el tallado, han enfrentado muchos obstáculos para lograr un reconocimiento político o territorial.

PAISAJES WOUNAAN

Mi argumento principal es que los problemas de conservación ambiental, en el Darién y en otros lugares, provienen de los paisajes dinámicos, interconectados y a menudo impredecibles, sometidos a las características biofísicas, a las decisiones políticas y a las creencias culturales. Al igual que los cambios sugeridos en la narrativa modificada del origen de los wounaan contrasta con la representación más comúnmente conocida del pueblo y del lugar, aquí utilizo diversas representaciones del paisaje para demostrar cómo la historia, la cultura, la ecología y la política se interceptan en el este de Panamá de manera dinámica y

¹⁰ Conocidos en la literatura como los 'kunas'. El grupo recientemente revisó la ortografía de su idioma y ahora la escritura correcta es 'guna'.

a múltiples escalas. Lo hago y resalto que el pueblo wounaan no es un recipiente pasivo de las acciones a lo largo de la historia, sino que este mismo es, más bien, un agente de construcción¹¹ intencional, aunque críptica, de acciones. Destaco cómo los wounaan hacen y rehacen la historia, la identidad, el arte y la conservación ante la gobernanza ambiental del estado panameño y a nivel internacional.

Esta idea de construcción o de creación también es relevante en dos puntos clave, que hacen que esta investigación difiera de muchos estudios de ecología

política: su método colaborativo con el pueblo wounaan y la explícita fundamentación en la ecología y el ambiente de la región. Es importante, como lo expreso más adelante, que esta investigación fuera planificada, realizada y revisada con personas wounaan. Aunque los wounaan generosamente me otorgan la autoría de este material, refiriéndose, por ejemplo, a mi libro, su contribución sirvió inicialmente para orientar, y luego para fortalecer esta obra. Por otra parte, la investigación hace énfasis en la ecología de la región, particularmente en la manera en que los wounaan utilizan y manejan los bosques. Esto, a su vez, resalta la falsa dicotomía entre naturaleza y cultura, pero también entre temas vigentes de gobernanza forestal, conservación y derechos territoriales en la región (Velásquez Runk 2012).

Mientras que la idea de paisaje ha existido durante siglos, un marco de paisajes para investigaciones ecológicas y antropológicas data de hace unos cincuenta años más o menos. El paisaje en sí puede ser un concepto controversial (Cosgrove 1985), pero la consideración de grandes áreas geográficas se contrapone a las anteriormente prevalecientes ideas reduccionistas de áreas pequeñas y limitadas, que ocupaban gran parte del pensamiento ecológico y antropológico. En estudios antropológicos, la ecología histórica examinó los paisajes antropocéntricos, explorando cómo el ambiente se produce histórica y culturalmente mediante interacciones entre humanos y ambiente (Biersack 1999). La ecología histórica rompió con la ecología tradicional, bajo la premisa de que los eventos históricos, y no así los evolutivos, son los responsables de los cambios principales en las relaciones entre las sociedades humanas y sus ambientes inmediatos (Balée 1998). Por ejemplo, los antiguos campamentos de cazadores-recolectores explican la existencia de densos huertos de camote silvestre en Camerún (Yasuoka 2013), y el movimiento de los huaorani que

¹¹ En inglés, el sustantivo más preciso es *crafting*, la palabra que uso en el título en inglés del libro, y que se refiere a un estilo artístico de hacer algo. Después de consultar con varios hispanohablantes nativos, en la versión del libro en español decidí usar las palabras “construcción” y “creación”, aunque ninguna tenga el toque artístico del original.

caminaban por los paisajes evitó la llegada de nuevas personas a sus tierras y el aprovechamiento de los abundantes recursos (Rival 2002).

El énfasis de la ecología histórica sobre la producción histórica y cultural de los paisajes tiene profundas implicaciones para la teoría de la conservación, la planificación y la práctica. Los paisajes ya no son vistos como actividades humanas separadas, sino como el resultado de la ocupación, el uso e incluso la gestión humana. En este sentido, la ecología histórica subraya y confirma las investigaciones en historia ambiental (Cronon 1983; Harms 1987), en geografía (Denevan 1992; Zimmerer 2000), en silvicultura (Peters 2000) y en arqueología (Heckenberger et al. 2003; Piperno 1994; Roosevelt 2000; Willis, Gillson y Brncic 2004), que indican la importancia de las personas para dar forma a los ambientes actuales. El conjunto de estos campos cuestiona la misma suposición de que hay ambientes prístinos y, por ende, la noción de que la conservación, en particular la conservación del bosque tropical, necesita la exclusión de actividades humanas (Redford y Sanderson 2000; Terborgh 1999). Además, los paisajes en la ecología histórica son diacrónicos, concurrentes con la ecología de posequilibrio, y se oponen al carácter estático, sugerido en la conservación basada en áreas protegidas (Zimmerer 2000).

El énfasis de la ecología histórica en lo material —los suelos, las plantas, los animales y la diversidad de paisajes— es contrario a la ecología política (Vayda y Walters 1999; Latour 2004; Walker 2005), que enfatiza en el discurso y el poder del paisaje de los enlaces locales-globales. La ecología política considera cómo las relaciones de poder median en las relaciones humano-ambientales (Wolf 1972 en Biersack 2006), particularmente a través de la historia del capitalismo y sus mercados.

El enfoque de la ecología política en las relaciones de poder cuestiona las nociones ambientales prevalentes, a menudo positivistas, que se concentran en las causas del desmejoramiento ambiental, los beneficios de la conservación y el desarrollo, y la objetividad de las intervenciones científicas (Blaikie y Brookfield 1987; Peet y Watts 1996). Las investigaciones de ecología política han encontrado que cada vez más comunidades guineanas están forestando las sabanas africanas en vez de deforestarlas, como pensaban los oficiales (Fairhead y Leach 1996). También se han cuestionado las metas de los proyectos de conservación y desarrollo de Guatemala, establecidos sin considerar las inquietudes ni necesidades locales (Sundberg 1998), y las de los funcionarios indonesios, que ignoraron datos de los incendios de imágenes satelitales, cuando implicaron a

adinerados dueños de plantaciones (Harwell 2000). Muchas investigaciones sobre ecología y política abordan los discursos del ambientalismo (p. ej. Escobar 1996; Neumann 2003) y, más recientemente, se han preguntado cómo estos discursos están relacionados con la creación material y simbólica del ambiente (P. West 2005; Yeh 2013; Zerner 2003).

Me apoyo en las fortalezas de la ecología histórica y política para utilizar la idea de paisaje como algo material, discursivo, histórico, simbólico y también interconectado. Específicamente utilizo la idea de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1987) del pensamiento rizomático —interconectado, heterogéneo, multiescala, dinámico y complejo— para examinar el paisaje del este de Panamá de diferentes maneras. Exploro cómo se puede entender y reentender ese paisaje desde diversos puntos de vista, que incluyen la historia, la etnohistoria, los símbolos, el arte, los bosques y la conservación.

A partir de la idea de un este de Panamá dinámico y conectado, es posible visualizar la región como la ubicación de siglos en los que se involucraron diversos actores. Esto contrasta con la representación más común del mismo lugar como un espacio aislado y estático. En las investigaciones de países latinoamericanos se observan situaciones similares de amnesia histórica. Sidney Mintz (1974) ha ilustrado ampliamente en su trabajo cómo el Caribe, a menudo considerado como la periferia, contiene una historia rica de culturas globales. Adopto esta idea de la producción de espacio (Lefebvre 1992) con el fin de demostrar cómo las relaciones naturales y sociales se combinan en el capitalismo, lo que genera espacios de desarrollo desigual (Smith 1984). La desigualdad del desarrollo también se expresa étnicamente, cuando el neoliberalismo refuerza las fronteras raciales y étnicas, particularmente en América Latina (Hale 2011; O. Jordán 2008; Velásquez Runk 2012). En *Fricción: una etnografía de la conexión global* (2005), Ana Tsing también ilustra cómo dichas interconexiones no son simplemente locales. Además, obras recientes exploran las relaciones de los mercados locales y globales (Dove 2011; P. West 2012; Tsing 2015), especialmente los mercados de tierras (Vacanti 2012; Li 2014). No obstante, de forma particular, me interesa cada vez más entender los procesos mediante los cuales se crean los lugares y se conectan las culturas con estos (Gupta y Ferguson 1999).

Considero la manera en que se forman los lugares, pues me enfoco en las diferentes formas de conocer un paisaje, mediante estudios de ciencias y tecnología y antropología ontológica. Utilizo, además, los estudios de ciencias y tecnología para saber cómo se crea el conocimiento científico (Latour 1999), y

cómo la gobernanza ambiental vigila las ciencias de la conservación y las prácticas metodológicas para comprender el ambiente y las personas. Esto es un aporte a las obras recientes que combinan la ecología política con los estudios de ciencias y tecnología en conservación ambiental (Goldman, Nadasdy y Turner 2011; Lave 2012; Lowe 2006; Mathews 2011). Pero lo hago también desde la perspectiva de alguien que ha trabajado como profesional, para ayudar a construir esas ciencias en la región. Complemento ese enfoque con el modo indígena de conocer el paisaje, con el fin de proporcionar una etnografía de alteridad e identidad (Cruikshank 2005; Kohn 2013; Nadasdy 2007). Este libro consecuentemente contrarresta las críticas que afirman que los estudios recientes de ecología política no son suficientemente ecológicos (Latour 2004; Walker 2005) y que consideran que la antropología ontológica no es lo suficientemente política (Bessire y Bond 2014; Blaser 2014; Hunt 2014; Ramos 2012).

Para socializar la naturaleza (Castree y Braun 2001) en el este de Panamá tuve que comprender la agencia (o sea, las acciones intencionales), en este caso, la agencia de los wounaan, tal como la ilumina el trabajo etnográfico en campo. Esta idea de agencia tiene sus raíces en el trabajo de varios científicos, quizás principalmente en Eric Wolf, que en su obra *Europa y las personas sin historia* (1982) mostró cómo los no europeos fueron participantes activos de la expansión europea. Varios autores más recientes se han enfocado en la idea de resistencia, tanto de los actores cotidianos (Scott 1985) como de los movimientos sociales más grandes y visibles (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998). Dentro de la ecología política, una literatura cada vez más amplia explora cómo las personas negocian con los poderes ambientales, en lugar de aceptarlos total y pasivamente (Cepek 2008; Escobar 2008; Li 2007; Moore 1999; Nadasdy 2007; Rudolf 1999; Tsing 2004; Walley 2004; P. West 2006). También pienso en la agencia como una parte de la territorialidad: el proceso en el que se reclama el espacio.

He concentrado estas ideas en la metáfora de “los wounaan y la construcción de su paisaje”. La frase captura los abordajes discursivos, simbólicos y materiales de la investigación; hace alusión a la agencia, la cultura y el paisaje físico, y también a la marginalidad y, por ende, al poder. Específicamente utilizo las palabras “construir” o “crear” para ilustrar cómo la agencia wounaan se expresa en acciones intencionales y laboriosas, que a menudo son artísticas y crípticas; cómo los individuos y los grupos pueden actuar para crear cambios, aún en cosas que usualmente se consideran fijas, como las tradiciones orales. Estas construcciones lentas y deliberadas son menos legibles que la resistencia y más individualistas que los movimientos. A menudo nacen de la frustración y son el resultado de

interacciones no lineales con múltiples actores¹². En esta obra tales construcciones detalladas son paisajes literales y figurativos, forman la historia, el ambiente, la cosmología, la cestería y los tallados, los derechos de la tierra y la conservación.

EL LUGAR Y LAS PERSONAS

Para examinar el este de Panamá es necesario abordar las interacciones diacrónicas entre las personas y el ambiente. El dinamismo de las personas y el lugar está sugerido en la abundancia de agua y su multiplicidad de formas: mareas, lluvia, agua corriente, inundaciones y océanos. Panamá es famoso por la importancia de su geografía, por esa franja de tierra istmeña que ha sido una de las rutas comerciales más transitadas del mundo, ahora en la forma del canal de Panamá. Pero mirar el este del istmo no como un puente terrestre, sino como una serie extraordinaria de porteos, es entender la combinación de tierra, ríos y océanos que se da en una pequeña área del este del país.

La tierra y el agua no son siempre discretas. Los ríos y los océanos se juntan en las intrincadas raíces del mangle, haciendo que sea difícil caminar cerca de la costa. Las marismas quedan expuestas en marea baja, de modo que marcar en un mapa un límite claro entre tierra y agua no es posible. Las fuertes lluvias cavan nuevos cauces de los ríos y se llevan la tierra. Pero la idea de porteo también incluye la integración de las personas: estas se adaptan y gestionan el paisaje. Por ejemplo, los boteros mantienen atajos entre los cauces de los ríos recortando las raíces del manglar. Aunque esto facilita el transporte, hace que sea más difícil —sobre todo para un extranjero— entender dónde se encuentra en el paisaje, dónde termina el agua y dónde empieza la tierra.

A pesar de las extensas costas y los vastos ríos, desplazarse en el océano y por río en la región sigue siendo frustrante y difícil, pues hay pocos mapas, no existe ningún horario de barcos y muchas llegadas se restringen en marea alta. El

¹² Esto se repite en lo que plantea Michael Cepek sobre las políticas ambientales del Cofán: “también reflejan los procesos de autocreación sustancial que los pueblos indígenas han adoptado a lo largo de su historia, construyendo relaciones con sus vecinos de mucho tiempo, con sus nuevos aliados y consigo mismos” (2008, 217).

pulso de las mareas, que se marca dos veces al día, va desde cuatro hasta más de cinco metros, y el pequeño alcance del paisaje queda revelado por las mareas que llegan hasta El Real y, río arriba, por los cauces de los ríos Chucunaque y Balsa (ver figura 1). La salinidad de las aguas se revela en la franja verde oscura de las copas de los mangles, que con unos treinta o cuarenta metros están entre los más altos del mundo (Golley 1975). El mangle rojo (*Rhizophora mangle*) es la especie dominante, se intercala con el mangle negro (*Avicennia germinans*), el blanco (*Laguncularia racemosa*) y también con el piñuelo (*Pelliciera rhizophorae*). Las áreas con menos exposición a las mareas y, por ende, menor salinidad, más tierra adentro en los ríos o justo detrás de áreas del manglar, son más diversas y podrían mezclarse con árboles de cativo (*Prioria copaifera*), alcornoque (*Mora oleifera*), carapa (*Carapa guianensis*) y sangre de gallo (*Pterocarpus officinalis*). La complejidad del ambiente del este de Panamá y la forma en que las personas lo han gestionado y han interactuado desde hace mucho tiempo con este, constituye una característica innegable al pensar en la región como un lugar.

Los exploradores del siglo diecinueve buscaban rutas para un canal en la parte oriental del istmo, pero la geografía los detuvo. Allí, la división continental corría más cerca de la costa caribeña que en el resto del país, y la ausencia de un camino bajo provocó la búsqueda de una nueva ruta. Las montañas enmarcan el este de Panamá y la división allí se conoce como la serranía del Darién, que separa las modernas provincias de Panamá y el Darién de la comarca Gunayala (las tierras reservadas de los gunas, la primera comarca con la autonomía y el financiamiento propios de una provincia), que corre paralela a la costa caribeña. El macizo de Majé sobresale de la cuenca sur del embalse del río Bayano y crea así una barrera entre el centro del este de la provincia de Panamá y el litoral Pacífico. Donde el istmo se fusiona con el continente sudamericano, el terreno es montañoso, excepto en las áreas en las que pasan los ríos principales. Esta geografía montañosa en la frontera explica por qué la cuenca del río Tuirá sirve de conducto para guerrilleros y paramilitares colombianos y, cada vez más, para inmigrantes internacionales que entran a Panamá. Las personas viven a lo largo de las tierras bajas de la región, pero están prácticamente ausentes en las tierras altas.

A unos ocho grados al norte del ecuador, la parte este del istmo ofrece mucho calor y humedad, de modo que la geografía y el clima de las tierras bajas se combinan para merecer la descripción informal del área como tropical. A lo largo del año, la temperatura es constante: los registros en la costa de Garachiné

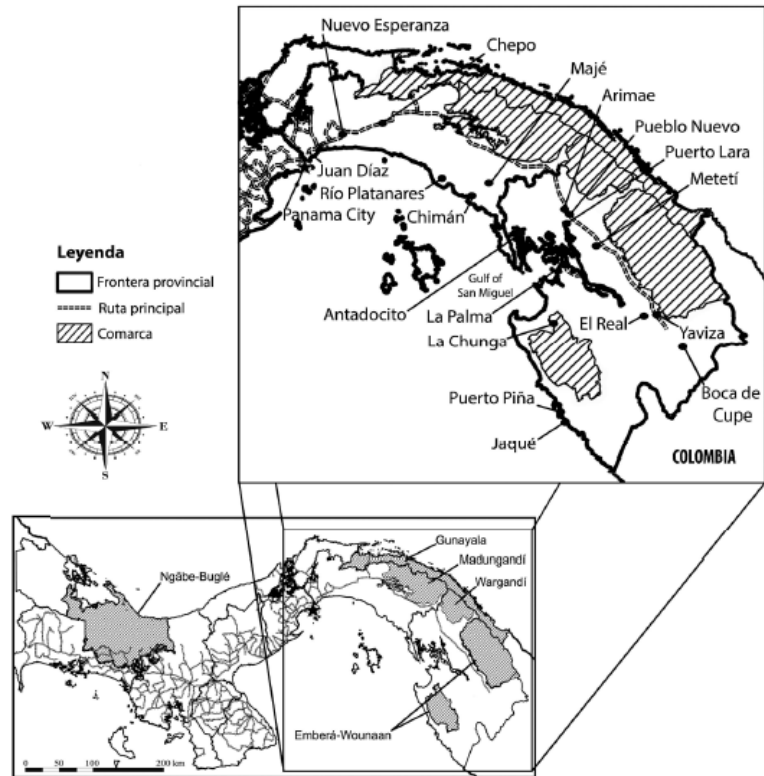


Figura 1 Mapa del este de Panamá, con los sitios descritos en el texto

—en donde está la única estación climatológica de la región, operada por el Estado, para la cual se presentan informes regulares de los datos— evidencian promedios diarios de temperaturas altas: alrededor de 31,3 °C (88,3 °F), y de temperaturas bajas: unos 23,8 °C (74,8 °F). Este prodigioso calor es uno de los motivos del reciente flujo de turismo residencial o migración de estilo de vida hacia Panamá, incluyendo el Darién (Castro 2009). La temporada de lluvia marca los horarios de la vida, de marzo a diciembre. El promedio anual de lluvia está en el rango de 1700 a 4000 mm (Instituto Geográfico Nacional Tommy Guardia 1988); las cantidades más elevadas se limitan a las montañas del este.

Tanto el clima como el ambiente están relacionados con los patrones de asentamiento de los habitantes de la región. La evidencia arqueológica demuestra que el istmo ha estado ocupado desde hace mucho tiempo, aunque no se sepa quiénes eran sus habitantes. “Cueva” es el nombre español utilizado para referirse a los habitantes del área este de Panamá a principios de la era colonial. Estos murieron a manos de los españoles y de sus enfermedades, a mediados del año 1500; su identidad sigue siendo tema de debate respecto a los gunas actuales. Una vez se redujo esta población, los bosques empezaron a crecer.

En la vegetación se revela el obvio papel de la tierra como conectora de las Américas: en los bosques nubosos, destacados por su flora del continente de América del Norte y en los bosques de tierras bajas, con la flora de América del Sur (Gentry 1986). La mayor parte del este de Panamá se considera ahora un bosque estacional de tierra baja y, dada la significativa estación seca, los ecologistas lo han clasificado más específicamente como un bosque de monzón (Porter 1973) o bosque tropical húmedo (Golley et al. 1975). Los bosques de tierras bajas están dominados por especies como el bongo (*Ceiba pentandra*), las palmas chungu (*Astrocaryum standleyanum*), el amarillo (*Terminalia amazonia*) y, especialmente, el cuipo (*Cavanillesia platanifolia*). Para muchos, el cuipo es un distintivo del bosque darienita: este enorme árbol emergente tiene un tronco que se hincha de agua, y sus desnudas ramas caducifolias, flores rojizas y frutos alados de color naranja dorado marcan el paso de la temporada seca. Este árbol de familia sudamericana se encuentra con alta frecuencia en la región (Croat 1978), y se considera un indicador de previa ocupación humana.

Las personas sí empezaron a mudarse más al oeste de estas tierras, que una vez fueron ocupadas por los cuevas. Entre los primeros pueblos, los africanos esclavizados no viajaron voluntariamente; traídos por los españoles a la región, a principios de 1500 (R. C. West 1957), fueron utilizados, inicialmente, para minar oro. Tanto en el Darién como en el vecino departamento del Chocó en Colombia, las poblaciones negras actuales son en su mayoría descendientes de las primeras poblaciones de gente esclavizada. Esta historia explica el término “libres”, a la vez utilizado por los locales para referirse a los pueblos afrodescendientes¹³, con

¹³ Las poblaciones de afrodescendientes en el este de Panamá han declarado su preferencia por el uso del término negros

deferencia a los términos que reconocen su larga residencia en cada región: darienitas en Panamá y chocoanos en Colombia. A pesar de esto, las leyes coloniales obstruyeron la cohesión étnica y prohibieron el matrimonio entre miembros del mismo grupo tribal africano, lo cual promovió la formación de una identidad negra común, en vez de diferentes identidades étnicas o nacionales (Losonczy 2006). Estos grupos aún siguen relativamente aislados de las poblaciones afroantillanas caribeñas, que a Panamá llegaron más recientemente con la construcción del ferrocarril y del canal, aunque sí mantuvieron más contacto con las poblaciones afrohispanas, situadas a ambos lados de la frontera con Colombia.

Para mediados de 1900, los negros del Darién vivían más cerca de la costa Pacífica, en áreas de desembocaduras de ríos y en pueblos portuarios del este del istmo de importancia histórica. Hoy en día muchas de esas poblaciones negras se dedican al comercio (como en Yaviza, El Real y La Palma), o a la pesca (como en Punta Alegre y Río Congo). Las ricas aguas y litorales del Pacífico brindan muchas oportunidades para la pesca, pues se pueden encontrar en ellas especies como el pargo rojo, los camarones, la corvina, los cangrejos, los langostinos, la concha negra, entre otros.

Los ríos facilitaron el movimiento de los pueblos hacia el este de Panamá, mientras las montañas lo habían impedido (ver figura 2). Los pueblos indígenas se mudaron al istmo desde el este, pasando por la topografía plana de las cuencas de los ríos Tuira, Chucunaque, Balsas y Sambú. Los gunas, del grupo lingüístico chibcha, reconocen su tierra natal como la región Tacarcuna de las zonas fronterizas. Su migración hacia el oeste para vivir en la región data de 1600, y fue seguida de su movimiento hacia la costa caribeña (J. Howe 1998). A pesar de que muchos asocian a los gunas con la gran comarca Gunayala en la costa caribeña, estos siguen viviendo en tres zonas del este de Panamá, lejos de la costa. Los gunas viven cerca de Tacarcuna, en los dos pueblos más cercanos a la frontera colombiana, en la parte alta del río Tuira del Parque Nacional Darién (Púcuro, o Pucro y Paya, ahora definido por ellos como Tagargunyala), en la comarca Wargandí, en el extremo nordeste de la provincia del Darién, en la comarca

Madungandí, al sudeste de Bayano de la provincia de Panamá, y también en Colombia, en afluentes del río Atrato.

Los emberás y los wounaan, miembros de la familia lingüística chocó, han vivido en la región durante siglos. Richard Cooke (2014), el principal arqueólogo de Panamá, ha recopilado evidencia de siglos, que sugiere que la vertiente pacífica del país estuvo ocupada por pueblos de habla chocó. Los exploradores hacen referencias ambiguas a los pueblos indígenas distintos de los gunas, remontándose a 1600 (Wafer 1699). Los emberás y los wounaan tienen tradiciones orales en las que se manifiesta una lucha contra los gunas; esta disputa también se refleja en las tradiciones gunas. El movimiento de los emberás y los wounaan hacia el noroeste probablemente contribuyó a la migración guna hacia la costa del Caribe. Los emberás y los wounaan viven en toda la parte este de Panamá, a lo largo de los ríos, y también frecuentemente en áreas pequeñas pero separadas de los centros de población de la región. En la década de los ochenta, el gobierno panameño otorgó a estos dos grupos tierras de reserva: la comarca Emberá-Wounaan, que está dividida en dos áreas.

Asentándose a lo largo de los ríos, los grupos indígenas utilizaron los bosques y las aguas. Además de los bosques de tierras bajas, los bosques de galería (en las riberas de los ríos) aportan la principal especie utilizada para hacer piraguas: el espavé (*Anacardium excelsum*); por otra parte, la palma jira (*Socratea exorrhiza*), de tallo extendido, partido y limpio, es la favorita por los emberás y los wounaan para sus pisos. La palma tagua (*Phytelephas seemannii*) del sotobosque también se encuentra en los bosques de galería, en las colinas bajas y en fragmentos monodominantes (Velásquez Runk 2001a). La caza del capibara menor (conejo poncho, *Hydrochoerus isthmus*) es la preferida de la región. Generalmente es erradicado de su hábitat ribereño cerca de los poblados, mientras que sus familiares y otros animales de caza también populares, como la paca (*Cuniculus paca*) y el ñeque (*Dasyprocta punctata*), son más comunes. Los peces preferidos para el alimento han sido abundantes en los ríos del área, donde también se encuentran los populares camarones de río (*Macrobrachium* spp.); en los ríos más grandes, es el pez gato armado o guacuco (*Loricariidae*). Más tierra adentro, el *Brosimum guianense*, el níspero (*Manilkara zapota*) y el almendro (*Dipteryx oleifera*), todos utilizados por su madera, son más comunes en los bosques premontanos. Los monos aulladores (*Alouatta palliata*), que se

consideran hediondos y, por ende, no son un alimento popular, se encuentran más cerca de los poblados, mientras que el más apetitoso mono araña centroamericano (*Ateles geoffroyi*) y el mono cariblanco (*Cebus capuchinus*) se encuentran cada vez más lejos en terreno más alto. El mono araña negro colombiano (*Ateles fusciceps*), que ocasionalmente se tiene como mascota, es endémico en esta región de Panamá y Colombia y es uno de los marcadores más visibles de la posición geográfica del Darién. Los bosques de la costa del Pacífico y aquellos que pasan por el centro de la provincia del Darién son más secos que en el resto de la región y son conocidos por sus especies de madera valiosa, como la caoba (*Swietenia macrophylla*), el nazareno (*Peltogyne purpurea*) y el cocobolo. Es esta madera valiosa la que inspiró más de un siglo de talas selectivas y ayudó a abrir la región para más inmigración.

Desde el oeste, hace mucho tiempo que las personas, como las mareas, llegan a la región por el gran golfo de San Miguel. Al llegar al golfo, uno entra al río Tuira, el río más grande del país, según el aprendizaje de los panameños en la escuela primaria. Esta fue la ruta natural para el comercio y la tala en sus inicios. La floración de los árboles maderables durante el verano, la temporada seca, hizo que la tala selectiva fuera obvia, pues el guayacán (*Tabebuia guayacan*) y el roble (*Tabebuia rosea*) mostraban coquetamente sus copas caducifolias, llenas de flores amarillas y rosadas, respectivamente. Las carreteras para la tala y las pistas de arrastre hace mucho que van orientadas hacia los árboles cativo de Panamá, utilizados para contrachapado y monodominantes en pantanos tierra adentro (Grauel 2004). El comercio, la tala, la educación y otras actividades ayudaron a traer a las primeras poblaciones de latinos¹⁴ (Méndez 1979), inicialmente escasas.

La construcción de la represa de Bayano en la década de los setenta y luego la construcción de la carretera Interamericana ayudaron a promover tanto la tala como los poblados. Se hicieron carreteras para el desarrollo de esas infraestructuras, lo cual requería también extraer las trozas. Ambas cosas hicieron que las personas se fueran instalando. La construcción de la carretera Interamericana en la década de los ochenta, principalmente a lo largo de la amplia cuenca del Chucunaque, modificó las formas de transporte y los patrones de asentamiento, pasando de ríos a carreteras. Los latinos siguieron la carretera hacia el este desde Chepo (Wali 1989; Herlihy 1986). La gran mayoría de los

¹⁴Los inmigrantes latinos en el este de Panamá se refieren a sí mismos como “interioranos” (los de las provincias del oeste del Canal). Para que sea fácil comprender que son miembros de la etnia mayoritaria en Panamá, me refiero a ellos como “latinos”, que es el término utilizado en el este de Panamá para denominar a los mestizos, personas provenientes de la mezcla de negros, indígenas y españoles. El uso del término “latino” en este texto se distingue de la acepción dada en Estados Unidos a la palabra.

inmigrantes latinos en el este de Panamá siguen viviendo a orillas de la carretera Interamericana, de sus carreteras secundarias y pueblos portuarios, y suelen ser pequeños agricultores, mercaderes y ganaderos. Unas cuantas vías secundarias salen de la carretera, y entran en áreas que hace menos de veinticinco años solo eran accesibles por río.

Al ser la región donde se formó el último puente de tierra del istmo, el este de Panamá está entre los terrenos más jóvenes de América Central. Recientes investigaciones describen en detalle la geología de la región (Coates *et al.* 2004); para los locales, por otra parte, los suelos tienden a ser arcillosos, y van desde inceptisoles hasta vertisoles (pdsd 1998). Con una historia de producción de oro en la era colonial (B. R. Howe 2001b), persiste la impresión de que puede existir riqueza por debajo de la superficie. Estudios previos han mencionado la presencia de cobre (Green y MacDonald 1974) y de petróleo (MacDonald y Wing 1972), y en las noticias mineras recientes sobre el golfo de San Miguel, solo se menciona la arena para concreto. Luego, en el año 2011, se verificaron los rumores de varios años, con la declaración del hallazgo de depósitos significativos de petróleo en la cuenca de Garachiné-Sambú. A pesar de las historias en los noticieros con títulos impresionantes sobre el hallazgo, como “Darién huele a petróleo”, el estimado de unos relativamente pocos 491 millones de barriles significó que los sueños de oro negro del Darién desaparecieron rápidamente (López Guía 2011).

Es el oro verde del turismo el que está creciendo ahora en el lugar, que alberga una de las últimas grandes extensiones de bosque de América Central. Sin embargo, en vez de la flora, es la fauna la que inspira a los ecoturistas y a los observadores de aves. Los elusivos jaguares (*Panthera onca*) y los perros de monte (*Speothos venaticus*) aún viven en la región, y hay registros de tapires (*Tapirus bairdii*) que siguen en el macizo de Majé y llegan hasta la frontera con Colombia (Meyer, Moreno y Jansen 2013). Entre las aves hay una de las rapaces más grandes del mundo, ahora símbolo del bosque tropical: el águila harpía (*Harpia harpyja*). Se pueden apreciar, además, cuatro especies de guacamaya, que a menudo graznan ruidosamente mientras vuelan. El sitio de las antiguas minas de oro de Cana, dentro del Parque Nacional del Darién, es considerado uno de los únicos lugares seguros para que los observadores de aves puedan marcar en su lista las especies endémicas del Darién-Chocó; es un lugar donde uno empieza a aceptar como algo normal el escándalo de las vistosas guacamayas. La herpetofauna de esta región ha sido objeto de estudio durante años (C. Myers 1969), aunque se siguen describiendo nuevas especies de ranas (Ibañez y Crawford 2004). Otras áreas protegidas en la región tienen diferentes restricciones

para el uso de los recursos: la reserva hidroeléctrica de Bayano, la reserva forestal de Canglón, el corredor biológico de las Montañas Bagre y la reserva hidrológica Filo de Tallo.

Entre un número creciente de residentes, turistas, turistas residenciales e inmigrantes de estilo de vida, unos 7.279 wounaan adultos viven en Panamá, según un censo de la última década (Dirección de Estadística y Censo 2010). Históricamente a los wounaan se les ha confundido con los emberás, que son más numerosos: hay unos 31.284 adultos en Panamá, según el mismo censo de 2010. Tanto a los wounaan como a los emberás se les ha llamado “pueblo chocó”. Sin embargo, a pesar de las similitudes físicas que hay entre ambos grupos, los emberás y los wounaan hablan idiomas que son imposibles de comprenderse entre sí: el emberá bed'ea y el wounaan meu..., respectivamente, y tienen una cultura material, historias, tradiciones orales, historias de evangelización y estilos interpersonales similares, pero distintos.

La residencia y vida social de los wounaan sigue ligada a los ríos. En el Darién, hace mucho que estos viven en las riberas de los ríos y en sus afluentes, justo arriba de la línea de la marea, lo cual les permite un fácil transporte por el agua y minimiza la cantidad de insectos que pican y que se encuentran en los manglares de marea. Los ríos, antes que los poblados, eran generalmente el hogar de grupos de una sola familia; este patrón se puede distinguir aún en los poblados actuales. Los wounaan son étnicamente endógamos, y su descendencia es bilateral. En términos prácticos, esto significa que los wounaan no deben contraer matrimonio con nadie que comparta ninguno de los cuatro apellidos de sus padres, pues usan tanto el apellido materno como el paterno. Para esta pequeña población de Panamá, esto puede ser difícil, sobre todo en la adolescencia de los wounaan, especialmente la de los hombres, que viajaban a otros ríos y poblados —incluso hasta Colombia en un pasado muy reciente— y ahora a los congresos nacionales y reuniones de indígenas, en busca de una pareja aceptable para casarse.

La diversidad étnica del Darién propicia que algunos matrimonios entre etnias sean inevitables. El matrimonio con personas emberás y —aunque menos frecuente— con negros, latinos y otros grupos indígenas sí ocurre, pero a menudo la pareja se enfrenta a la oposición de los miembros de la familia. En caso de que haya un matrimonio con alguien no indígena, la pareja puede ser marginada y, entonces, debe buscar una residencia fuera del poblado wounaan. La residencia

wounaan puede ser inicialmente matrilocal o patrilocal; no hay un patrón fijo¹⁵. De todas maneras, la residencia inicial permite al nuevo miembro de la familia trabajar junto con sus suegros. Los hijos de matrimonios mixtos emberá y wounaan, que crezcan en un pueblo wounaan, típicamente se considerarán wounaan; sin embargo, si crecen en un pueblo emberá probablemente no hablen el idioma wounaan. Los hijos de estos matrimonios mixtos por lo general son identificados por los apellidos característicos de ambos grupos. Alguien cuyo apellido principal es emberá, pero habla wounaan *meu* se llama, parcialmente en broma: *wounberá*, en reconocimiento a su linaje mixto.

La organización social de los wounaan cambió con la formación de pueblos a finales de la década de los sesenta. Los emberás y los wounaan empezaron a formar pueblos en los años cincuenta y, en la década siguiente, recibieron apoyo del gobierno panameño, junto a la adopción de la estructura de autoridad jerárquica de los gunas, el congreso. Esta estructura en la residencia (los poblados) y en la autoridad de los wounaan (congreso), recientemente introducida, oculta la naturaleza igualitaria de la cultura wounaan, además de su autonomía individual y de grupo parentesco. Trabajando con los wounaan, durante la década de los sesenta en Colombia, Elizabeth Lapovsky Kennedy (1972) se refirió a la importancia de la autonomía individual y de la responsabilidad social. Es esta responsabilidad social, frecuentemente expresada como reciprocidad, la que ha permitido a los wounaan conservar una cultura principalmente igualitaria. Pero, para los que no están familiarizados con la historia y vida cotidiana wounaan, su estructura social es, repentinamente, comunal y jerárquica. Esta percepción se refuerza con la demarcación de fronteras comunitarias o trochas, a pesar de que se mantienen y respetan los límites de las propiedades de cada familia nuclear dentro de aquellas. El ingreso de los wounaan, que antes se basaba principalmente en la agricultura, se ha diversificado, especialmente gracias a la extensión de la carretera Interamericana en 1984 y al acceso a un mercado creciente. Ahora la pesca de camarones, la producción artística, el turismo y el trabajo asalariado desafían los ideales igualitarios wounaan y con frecuencia facilitan las relaciones con personas no wounaan (Velásquez Runk *et al.* 2007). Fuera de los poblados del este de Panamá, el paisaje se ha vuelto más heterogéneo étnicamente. Con la migración a la ciudad capital, durante la última década, una población significativa de wounaan ahora vive en el área urbana o periurbana del centro del país.

¹⁵ Esto difiere de la tesis de Louis Faron (1961), quien dijo que las reglas de las residencias eran inicialmente patrilocales.

Los wounaan viven en diecisiete poblados, en la mitad este del país. Siguiendo la sugerencia de las autoridades wounaan, seleccioné dos pueblos para el trabajo: Majé y Puerto Lara. Majé está ubicado en la parte este de la provincia de Panamá y limita al norte con el macizo de Majé y al sur con el océano Pacífico. En 2003, el poblado tenía ochenta y nueve casas. Para llegar a Majé se debe hacer un viaje en bus de dos horas y media hacia el este de la ciudad de Panamá, hasta el puerto Coquirá en Chepo. Desde allí hasta Majé, un viaje en bote (labrado a partir del tronco de un árbol) con motor puede demorar entre seis y diez horas, y se debe programar para llegar con marea alta; cada vez más lanchas de fibra de vidrio (pangas) están acortando el tiempo de viaje a unas cuatro o máximo seis horas. La dificultad del acceso, junto con las fronteras naturales, han hecho que Majé mantenga un área de terreno relativamente grande (aproximadamente 20.000 hectáreas). Las tierras de la comunidad están rodeadas de moradores no indígenas y, por ello, los nativos sufren por las invasiones, es decir, por la intrusión por parte de agricultores externos a la comunidad. Los wounaan de Majé son *dösgĩpien*, provenientes o descendientes de la altura media del río San Juan de Colombia, como la mayor parte de la población wounaan de Panamá.

Puerto Lara está en la provincia del Darién. Limita al oeste con ríos y está pegado a una carretera secundaria que sale de la carretera Interamericana. En 2003, el poblado tenía cincuenta y cuatro casas de familia. Anteriormente, el acceso a Puerto Lara desde la ciudad de Panamá se hacía mediante un viaje en bus de cinco a seis horas; ahora son tres horas. Este viaje en bus va seguido de un viaje de treinta minutos en bote labrado, con motor. Es posible llegar a la comunidad directamente por carretera; sin embargo, solo es viable transitar sin problemas por esta entre enero y abril, durante la época seca. Los propietarios no indígenas no solo rodean las tierras de la comunidad, sino que también se encuentran dentro de una parte de las tierras de Puerto Lara. La comunidad ha documentado invasiones a sus tierras desde la década de los ochenta. Los wounaan de Puerto Lara son *döchaarpien*, provenientes o descendientes de los residentes de la parte baja del río San Juan.

MEDODOLOGÍA Y COLABORACIÓN

Este libro es el resultado de un largo proceso de investigación en múltiples sitios y de una combinación de métodos, principalmente mediante el aprendizaje en colaboración con los wounaan de Panamá. La investigación en múltiples sitios

es una respuesta a la larga mirada de la antropología sobre “el otro” y a la producción de este, una manera de incluir diversas voces y sitios de producción de conocimientos, en particular relacionados con el poder. Aunque centrado en investigaciones realizadas entre 2001 y 2005, este libro también se nutre de mi trabajo como practicante de conservación en el Darién, desde 1996 hasta 2001, y de las subsiguientes investigaciones hechas entre 2006 y 2016 del idioma wounaan meu, de las tradiciones de platería, de los derechos sobre la tierra, de la estrategia de mitigación del cambio climático, conocida como REDD+, y del mercado de la madera cocobolo. Incorporo las múltiples perspectivas de funcionarios del gobierno, de los representantes de organizaciones no gubernamentales, de los vendedores de arte, de los oficiales de conservación y desarrollo, de un *reality* televisivo grabado en uno de los poblados objeto de mis investigaciones y de sitios en Internet. Esta labor también necesitó de investigaciones y residencias a largo plazo en dos pueblos wounaan, Majé y Puerto Lara, además de una residencia en un área wounaan de la ciudad de Panamá, Juan Díaz, cuando las investigaciones requerían trabajo en la ciudad. La metodología mixta facilitó el estudio de esos sitios, a través de métodos múltiples, y a menudo dispares, con el fin de obtener distintos tipos de datos. Fue necesaria la revisión de literatura, la observación de los participantes, hacer entrevistas semiestructuradas, la medición de vegetación, hacer análisis de imágenes satelitales, consultar colecciones botánicas y hacer mapeo participativo (ver apéndice 1). El resultado de todo esto es la incorporación de enfoques materialistas, simbólicos y discursivos.

También tuve un lugar principal para los wounaan en los estudios: fue con los wounaan que realicé investigaciones colaborativas. Este método reconoce que los sujetos tradicionales de etnografía también tienen agendas y expectativas en las investigaciones (Keesing 1992; Dove 1999; Lassiter 2005; J. Rappaport 2005; Howe 2009; Velásquez Runk 2014). Las investigaciones fueron, inicialmente, negociadas con las autoridades wounaan y con los moradores de los poblados, realizadas y conversadas con los wounaan elegidos por sus pueblos, negociadas a fondo con las autoridades wounaan, presentadas a las autoridades y comunidades wounaan y, en repetidas ocasiones, se habló sobre los manuscritos. La metodología colaborativa con los wounaan me permitió ser testigo de la participación en distintas formas, tanto grandes como pequeñas, de la producción cultural. En parte, esto se logró gracias a la confianza, que a su vez abrió las puertas para nuevas oportunidades.

Sin embargo, en ese momento, la colaboración no era algo nuevo para mí. Fui entrenada por científicos naturales y sociales, y por profesionales que consideraban que —aunque sin usar ninguno de esos términos teóricos para expresarlo— el conocimiento está situado y es practicado (Ellen 1988; Haraway 1988), y que este tiene potencialmente un poder emancipador (Freire 1970). Gracias a esto siempre entendí que debía trabajar con las autoridades locales, los moradores y las organizaciones, enfocándome en los intereses compartidos, para así crear una mejor ciencia e, idealmente, mejores vidas. Había colaborado con organizaciones no gubernamentales (ONG) en América Latina para mis tesis de grado y de maestría, y negocié junto con dichas organizaciones temas de investigación; también había trabajado en equipos cooperativos para una ONG de conservación de EE.UU. Además, como lo digo con frecuencia a mis estudiantes, yo creía que, como huésped de otro lugar, siempre debía coordinar, hablar y compartir con los anfitriones.

Todos los estudios, aun para proyectos de conservación y desarrollo, con los emberás o los wounaan necesitan de un acuerdo. Según entiendo, los acuerdos empezaron a ser obligatorios a mediados de la década de los noventa; fueron una reintroducción del intercambio de regalos codificado, que empezó con los gunas y los españoles en la Colonia (Gallup-Díaz 1999), y se dieron luego de un proyecto de mapeo participativo, en el que hubo desacuerdos entre los líderes. Los acuerdos utilizados con los emberás y los wounaan suelen ser documentos cortos y vagos, que típicamente expresan el tema de estudio, y de la información obtenida en estos no se obtendrán patentes ni regalías; por otra parte, se deberá entregar dinero o bienes, tales como un tanque de cincuenta galones de gasolina por mes a las autoridades indígenas, a cambio del trabajo en sus comunidades y tierras. Es importante notar que, cuando los grandes proyectos de conservación y desarrollo sostenible eran nuevos en el este de Panamá, a mediados de la década de los noventa¹⁶, los congresos indígenas negaron el acceso a sus tierras y comunidades, sobre todo cuando el trabajo estaba planificado sin su revisión y sin consultar a los oficiales de alto nivel.

Durante esta época fui testigo de las prolongadas negociaciones y de los acuerdos indefinidos, así como de la frustración que provocaban. Esto ocurrió cuando trabajé en un proyecto de conservación y desarrollo sostenible: el proyecto "Manejo de cativales y productos forestales con comunidades campesinas e indígenas del Darien" (Proyecto Cativales, para abreviar), en el este de Panamá;

¹⁶ A principios de la década del 2000 no había ningún problema en cuanto a esto, ya que los congresos aprobaban los proyectos y a los investigadores individuales sin mayor discusión

gestionado por la institución ambiental de Panamá, la Autoridad Nacional del Ambiente (anam) y el Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales (stri por sus siglas en inglés), me encargaron el estudio de la ecología y la socioeconomía de la cestería y el tallado comercial de los wounaan y los emberás. Rápidamente aprendí que las autoridades indígenas y los moradores sabían poco sobre el proyecto, por lo que solicité mayor colaboración con las autoridades indígenas locales, con los residentes y con los artesanos. Me resistí a trabajar en las tierras indígenas y fuera de la comarca hasta que el proyecto negociara acuerdos, batallé para contratar técnicos de investigación (este era su título formal) que fueran indígenas, por sus conocimientos locales y del idioma y, al final, logré obtener un permiso del proyecto que me permitió pasar un tiempo mayor a las pocas horas de marea alta para trabajar con los pueblos indígenas (Velásquez Runk 2014). Nuestro equipo estaba compuesto por un motorista y a la vez cocinero emberá, un técnico de investigación woun (inicialmente era una mujer pero cuando ella y su esposo empezaron su familia, fue un hombre) y, en el campo rural, de uno a tres guías o tomadores de datos ecológicos locales, indígenas o negros. Vivía en la capital del Darién, La Palma, y el trabajo nos llevó a muchos lugares del este Panamá, hasta sitios de bosque sin habitantes, poblados wounaan, poblados emberás y poblados de negros y latinos en puertos y a lo largo de la carretera Interamericana; de hecho, durante más de dos años, nunca estuve en la casa de La Palma por un periodo mayor a dos semanas. Moviéndome con el equipo por sitios rurales, donde la mayoría eran personas indígenas, y en pequeños poblados con una minoría indígena, pude ver claramente las relaciones regionales entre las personas y el ambiente, y específicamente entre las injusticias cotidianas y los prejuicios étnicos. También me quedó claro que existe tensión entre los emberás y los wounaan, lo cual hacía que los técnicos wounaan repetidamente indicaran que yo debía trabajar solamente con su grupo. Capacité a un panameño para que tomara mi puesto y luego pasé los dos años siguientes como consultora, haciendo seguimiento, durante mis estudios de doctorado.

Cuando consideré regresar a Panamá, sabía que debía hacer una consulta previa con los wounaan para diseñar una investigación que cumpliera con mis intereses y con los suyos; para ello, tuve que plasmar explícitamente los compromisos de la investigación en un acuerdo. Aquí hay dos aspectos: el primero es epistemológico y el segundo es de procedimientos, ambos se refuerzan entre sí. Inicialmente me enfoqué en los procedimientos de un acuerdo de investigación con miras a la etnobotánica, en el que se abordaran nuevos acuerdos, a raíz de los escándalos de biopiratería (Laird y Noejovich 2002). La planificación de la investigación coincidió con un aumento del escrutinio de las investigaciones

ambientales y de las ciencias sociales por parte del gobierno federal y de las universidades, a través de juntas de revisión institucionales (irb, por su sigla en inglés) y de comités de asuntos humanos (hsc, por su sigla en inglés). De este modo, las investigaciones colaborativas y el acuerdo sobre estas se dieron en el momento adecuado, pues ya existía un consentimiento libre, previo e informado. Puesto que los moradores y las autoridades indígenas querían decidir quién trabajaría en sus tierras y cómo se realizaría dicho trabajo, yo discrepaba de una perspectiva antropológica común, que critica los hsc por ser una manera en que las instituciones se cubren legalmente. Aunque ciertamente entiendo aquel punto de vista, también considero que estos comités son un medio para que las instituciones estadounidenses puedan verificar el consentimiento de las autoridades locales, particularmente las indígenas. Mientras trabajaba en el acuerdo, me di cuenta de que lo utilizaba como sustituto para temas epistemológicos mayores, que estaba abordando a través de la colaboración.

La etnografía colaborativa se realiza mediante el proceso de investigación, desde la planificación hasta la escritura. Eric Lassiter la ha definido como:

[...] un abordaje de la etnografía que deliberada y explícitamente enfatiza la colaboración en cada punto del proceso etnográfico, sin encubrirlo —desde la conceptualización del proyecto, al trabajo en el campo y, especialmente, a través del proceso de escritura. La etnografía colaborativa invita al comentario de los consultores y busca que ese comentario sea parte clara del texto etnográfico a medida que éste se desarrolla. A su vez, esta negociación se reintegra en el proceso mismo del trabajo en el campo. (2005, 16)

El resultado, según observó Joanne Rappaport (2008), desplaza el mando del control del antropólogo al colectivo del antropólogo y a los miembros de la comunidad. Mientras planificaba la investigación, entré en la etnografía colaborativa: sospecho que la comodidad nace de la adaptación inconsciente al enfoque igualitario y de la junta que tienen los wounaan para la toma de decisiones.

Las negociaciones que, al principio, establecieron la investigación fijaron las bases para el proceso colaborativo. En una publicación anterior he detallado la secuencia de actividades en el codiseño de esta investigación (Velásquez Runk 2014), y aquí solo reviso superficialmente los primeros procesos. Pasé un verano negociando sobre los intereses y las prioridades con un grupo de cinco a diez

autoridades nacionales wounaan y otros wounaan interesados, liderados por el primer cacique wounaan, Toño Peña Conquista, y el presidente de la Fundación Wounaan, Novel Carpio Mepaquito. Expliqué que el interés principal de la investigación era comprender cómo los wounaan utilizan sus tierras, especialmente los bosques, cómo esto ha cambiado con el tiempo, y cómo se relaciona con el Darién biodiverso y la conservación de este. Por otra parte, las autoridades wounaan también tenían interés en que yo investigara con ellos. Con base en varias conversaciones, mantenidas durante las negociaciones del acuerdo inicial en nuestra revisión colaborativa de este manuscrito, las autoridades wounaan vieron mi trabajo con ellos como una manera de legitimar su existencia como un grupo cultural distinto, pues había una confusión histórica que los igualaba con los emberás. Su distinción como grupo único también era de importancia política, ya que el reconocimiento estatal e internacional de los wounaan tiene el potencial de justificar los derechos a sus tierras y otros derechos humanos. Para los wounaan, la investigación también contiene la promesa de evidenciar las injusticias históricas y actuales. Dado el amplio marco de investigación ambiental y cultural, las conversaciones nos permitieron diseñar investigaciones que incorporaran nuestros intereses y los entrelazaran. Por ejemplo, los wounaan estaban interesados en mis preguntas sobre cómo sus diversos usos del bosque cambiaron la vegetación con el paso del tiempo. Sus autoridades me pidieron que enseñara a los investigadores locales sobre la botánica occidental y sus métodos, para que pudieran crear su propio proyecto de plantas medicinales en el futuro. Hacer esto también facilitó esta investigación. Finalizamos un borrador del acuerdo a finales de agosto, cuando tuve que regresar al nuevo año académico en la universidad. A principios del 2002, las autoridades wounaan y yo conversamos sobre el borrador del acuerdo en cada uno de los poblados de trabajo, y en marzo del mismo año, el documento fue aprobado por la plenaria del Congreso Nacional del Pueblo Wounaan, en el que participaron 1.300 personas. Las autoridades nacionales, las autoridades de los poblados y yo firmamos el acuerdo esa misma noche.

Abordé la investigación como un proceso colaborativo, uno que dependía de la comunicación abierta, a menudo recursiva. Este énfasis en la comunicación es totalmente intencional; fue la característica principal que descubrí cuando hice memoria sobre por qué disfruté trabajando con mis jefes preferidos. También fue un reto para mi naturaleza tímida y por esto llamó mi atención. Por ejemplo, invité a los investigadores colaboradores elegidos en cada poblado a que pensarán

sobre lo que ellos quisieran aprender de mí y, a lo largo de la investigación, nos apoyamos mutuamente en nuestro aprendizaje. Cuando empezábamos una nueva tarea, les explicaba la intención de esta y luego pensábamos juntos en cuál era la mejor forma de cumplirla. De igual manera, después de realizar entrevistas en las casas, quería establecer parcelas de investigación con base a los usos principales del bosque, por lo que me reuní con el equipo ecológico y una pizarra. La discusión animada en la que terminamos quedó plasmada en la pizarra; en esta hablamos sobre cuáles usos debíamos estudiar, qué áreas debíamos visitar y por qué. Además, volvía al objetivo original si surgían dificultades a la hora de hablar de los resultados. De esta manera intenté promover un ambiente abierto para las preguntas e inquietudes. A estas alturas ya sabía también que las noticias en las áreas rurales a menudo no son más que rumores, por lo que le pedí a aquellos que trabajaban conmigo que me avisaran si tenían cualquier inquietud sobre el trabajo, para poder responder a esta. De este modo, abordamos los intereses e inquietudes de la comunidad, lo cual fue facilitado por las visitas individuales a las casas. También tuve mucho cuidado de siempre pedir permiso a los individuos—antes de realizar entrevistas en las casas, para acompañar a las personas en la siembra, para asistir a alguna curación chamánica o para visitar los sembrados—de modo que se cumpliera con el acuerdo negociado a nivel local, regional y nacional. Esto fue de suma importancia, porque el uso de medios digitales (fotos, grabaciones, puntos del gps e imágenes satelitales) agrega capas adicionales al consentimiento libre, previo e informado.

Este mismo enfoque de las investigaciones me permitió abordar la epistemología. Es claro que la forma wounaan de saber es distinta a la mía. No obstante, el trabajo anterior en el este de Panamá me había brindado una introducción temprana a la forma de conocimiento de los emberás y los wounaan, la cual complementé leyendo todo lo que podía acerca de ambos grupos. En general, por medio de la práctica, y mediante una observación participativa de la vida cotidiana, aprendí cómo atender enfermedades de miembros de la comunidad, cómo preparar bollos de maíz, a negociar y determinar culturalmente que hacer ante la mordida venenosa de la serpiente verrugosa a uno de los investigadores colaboradores, a sembrar en el campo, a bailar en una ceremonia de iniciación, a cocinar en el fogón y a recolectar fibras para la cestería. No puedo declararme hábil en ninguna de estas actividades y, de hecho, una persona wounaan le dirá ciertamente que no lo soy. Sin embargo, lentamente aprendí las formas del conocimiento wounaan. Algunos conocimientos siguen siendo distantes, dadas las limitaciones del nivel de mi wounaan meu o por mi poca capacidad olfativa. Encontré que, a pesar de todo esto, puedo moverme relativamente fácil entre una

enfermedad occidental y una espiritual o evocar una historia tradicional, sobre todo al caminar por un sendero. No obstante, es obvio que este libro está más en un ámbito epistemológico occidental, y me resultó especialmente difícil poner en palabras elementos multisensoriales, afectivos y experimentales de la epistemología wounaan. El método colaborativo y la revisión de los wounaan se realizaron con la intención de mitigar parcialmente esta dificultad. Sin embargo, soy consciente de que dependo de la traducción y de que algunas traducciones, como las redes rizomáticas, son construcciones occidentales que permiten que los no wounaan tengan un mejor entendimiento de la ontología wounaan.

La redacción de un acuerdo de investigación, la realización de estudios bajo este acuerdo y la documentación de la investigación fueron parte de un proceso muy satisfactorio y que tomó mucho tiempo, un proceso que enriqueció mis capacidades académicas y fortaleció mi relación con los wounaan. Estos últimos están muy cercanamente conectados, especialmente aún más para los wounaan. Para ellos, mi acuerdo fue una manera de fortalecer la reciprocidad. Tal como dijo Elizabeth Kennedy: “una persona que no brinda un obsequio no creará relaciones sociales positivas: no estará ‘bien con’ nadie y nadie estará ‘bien con’ ella” (1972, 306). El acuerdo fue una manera explícita de pacto, que establecía que yo obtenía conocimientos de los wounaan, pero también estaba comprometida en brindar conocimientos a cambio. Además, el acuerdo detallaba qué era exactamente lo que obtendría en este intercambio: datos, fotos, grabaciones, mapas, conocimientos sobre la recolección e identificación de plantas, habilidades informáticas, becas, pago a los investigadores y apoyo institucional; esto se diferenciaba de los compromisos un tanto ambiguos de otros proyectos. A largo plazo, el conocimiento que recibiría de los wounaan se manifestaría de manera material en mi tesis y en los artículos que siguieran, los cuales estaban también enumerados como parte del intercambio. De hecho, puesto que las personas regalan aquello de lo que tienen de más, los elementos del intercambio también fueron parte de una franca admisión del exceso y de una redistribución planeada.

La franqueza y la confianza que se generaron a través del acuerdo de investigación también me permitieron acceder a varias experiencias que de lo contrario no hubiera tenido. En ambos poblados, conformados por grupos de cinco a diez autoridades —en este periodo, siempre masculinas— había reuniones periódicas para hablar de temas; estas se desarrollaban con frecuencia justo antes de los congresos locales, es decir, antes de las reuniones públicas de los poblados. Ambos grupos de autoridades de los poblados me invitaron a asistir a estas reuniones y, así, me ofrecieron una oportunidad poco común de conocer sus inquietudes individuales y grupales. Del mismo modo, estas autoridades me

invitaron a asistir a reuniones y eventos fuera de los poblados, incluyendo las reuniones de la Comisión de Asuntos Indígenas de la Asamblea Nacional de Panamá, acerca del proyecto de ley sobre las tierras colectivas de los emberás-wounaan, reuniones sobre la venta de arte a turistas de cruceros, sobre el entrenamiento de guardabosques de la anam, las reuniones de cabildo abierto —que representaban un esfuerzo nuevo del gobierno por generar una planificación para el desarrollo de manera participativa—, las reuniones sobre proyectos de conservación y desarrollo, y los congresos en Colón, ciudad de Panamá, Juan Díaz, Nueva Esperanza, Chepo, Río Platanares, Chimán, Arimae, Pueblo Nuevo, El Tirao y La Palma.

Escribir bajo un acuerdo de colaboración también tuvo dificultades que intenté rectificar mediante consultas en Panamá. David Mosse (2006) cree que es el proceso típicamente antisocial de la escritura solitaria el que tiene el potencial de amenazar la investigación. Efectivamente me resultó difícil distanciarme de los lugares y las personas que me podrían ayudar a esclarecer mis dudas o nudos de información. Durante el trabajo presenté resultados preliminares ante los congresos locales y, cuando estuvo terminando, lo presenté ante el Congreso Nacional del Pueblo Wounaan, en enero de 2004. Regresé a Panamá en el verano de Estados Unidos de 2004 y trabajé en el área wounaan de la ciudad de Panamá, junto con uno de los investigadores colaboradores. Este tiempo fue extremadamente productivo y me permitió apreciar muchas cosas: cuando tenía preguntas sobre la investigación, se las hacía al investigador colaborador y si no lográbamos desenredar la información o llegar a un acuerdo, hacíamos preguntas a los wounaan que tejían canastas o hacían tallados allí; luego le preguntábamos a otros wounaan, si era necesario.

Verbalmente revisé los textos con las autoridades wounaan, los investigadores colaboradores y los equipos de trabajo ecológico varias veces. A finales del verano de 2004, me reuní en la ciudad de Panamá con autoridades wounaan, incluyendo las que venían de los poblados del campo, y revisamos el borrador del texto, enfocándonos en el capítulo sobre etnohistoria. Tuvimos una conversación animada, en la que ellos respondieron a mis preguntas y, a su vez, hicieron preguntas; se cristalizaron puntos con ejemplos concretos e incluso se aclararon historias y cuentos para los wounaan que no los conocían tan bien. En febrero de 2005, hablé sobre el capítulo de cosmología con dos hombres wounaan, que eran reconocidos como los más expertos en sus culturas y en su interpretación en español. Esa conversación, además, me ayudó a refinar mis

pensamientos y mi entendimiento. En julio de 2005, presenté los resultados de la investigación en los congresos locales de cada poblado y proporcioné mapas. También invité a las autoridades de cada poblado, a los que habían trabajado conmigo, a las autoridades nacionales y a otros académicos y funcionarios a una charla que presenté sobre la investigación en el stri, en la ciudad de Panamá en julio de 2005. Durante julio, septiembre y diciembre de 2015 trabajé con los mismos expertos wounaan, nuevamente, en manuscritos de autoría compartida, y nuestras conversaciones ayudaron a esclarecer temas ontológicos e históricos. En enero de 2016 revisé el manuscrito del libro con las autoridades wounaan nacionales y de los poblados, autoridades de la época de mi trabajo de campo e investigadores colaboradores actuales y anteriores. Críticas, aclaraciones, ejemplos y viñetas aportadas por los wounaan sirvieron para mejorar el texto y las imágenes. En los pocos casos en que las perspectivas wounaan diferían de las mías, mantuve ambas posturas en el texto.

El proceso de colaboración tiene un elemento de tiempo, otro de espacio y, sobre todo, es creativo. Mientras que muchos artículos se han dedicado a cubrir las dificultades que tiene una investigación antropológica para cumplir con los requisitos de las irb, inicialmente diseñadas para investigaciones médicas, estoy de acuerdo en que los lineamientos éticos nos ayudan a responder ante las “diferencias de poder y a medir los beneficios de nuestro trabajo contra las posibles consecuencias” (Hodgson 1999, 213). Pero más allá de esto, estoy de acuerdo con la reciente charla de Lassiter (2012), que dice que la colaboración “nos lleva por caminos inesperados, que para nada podríamos anticipar”. Efectivamente, como lo han concluido Rachel Breunlin y Helen Regis (2009), el proceso colaborativo es flexible, está tallado con el compromiso en el tiempo, también está repleto de tensión productiva, y nutre la energía creativa y los estudios. Esta creatividad es un elemento implícito en la investigación descolonizante (Field 2008; Hunt 2014; TallBear 2014) y es la clave para llegar al punto más relevante de J. Rappaport (2008): la colaboración no debe ser vista como método, sino como coteorización.

Claramente, este libro se basa en los conocimientos de muchas personas, incluyendo el de los individuos que voluntariamente y con mucho esfuerzo revisaron e interpretaron conmigo historias, cuentos, árboles y plantas, rituales e ideas. Fue a través de la colaboración con los wounaan que pude comprender más claramente sus esfuerzos por construir un futuro. Tal como he intentado mostrar aquí, la presentación de resultados —principalmente los escritos— es solo la parte final del proceso de colaboración. Que yo escribiera este libro fue un

compromiso adquirido por mí y los wounaan hace muchos años, y un resultado que los wounaan esperaban de mí y de nuestra colaboración. Durante el proceso de investigación y escritura, ciertos individuos wounaan me recordaban mi responsabilidad como escribana de los hechos, de los malentendidos, de las historias orales y de las experiencias modernas; por lo general me recomendaban algo como: “en tu libro no olvides decir...”. Las autoridades wounaan me dijeron que si varias personas mencionaban una idea que se podía considerar de conocimiento general wounaan, no era necesario atribuirla a nadie. Algo importante fue que, a pesar del papel que tuvieron algunos agentes individuales wounaan, las autoridades de la comunidad me solicitaron que no nombrara a individuos que me dieran información —tradicionalmente llamados “informantes” en antropología, y ahora comúnmente llamados “colaboradores”—, sino que más bien me refiriera a ellos de forma más indirecta, como “un woun”, si es que quería señalar a un individuo dentro del total de los wounaan. Esta solicitud también resalta la continua importancia cultural de la igualdad. Las excepciones fueron para los artesanos y las autoridades tradicionales, que los wounaan me pidieron identificar por su nombre propio y no por un seudónimo.

Cuando regreso a Panamá, siempre me preguntan sobre los eventos transcurridos mientras estuve fuera, sobre mi familia y sobre mis colegas, y también me preguntan cuándo volveré. Esto lo interpreto no solo como una forma de obtener noticias, de ser sociable o de reciprocidad, sino también como un intento por comprender mi papel en la construcción de los paisajes wounaan.