

KARAKOL

DRÜ, DURÉ, GUEBE, KOKOM, KOROGO, MORBEB, SHKLIRGWA

VOL. 6 | AGOSTO | 2026

ISSN: 2710-7795





KARAKOL

Vol. 6, agosto 2026 – julio 2027

ISSN: 2710-7795

<https://revistas.udelas.ac.pa/index.php/karakol>



KARAKOL

Revista Especializada sobre Pueblos Indígenas
ISSN: 2710-7795



Publicación anual

Universidad Especializada de las Américas

Panamá, República de Panamá,

www.udelas.ac.pa / <https://revistas.udelas.ac.pa> /

Correo electrónico: revista.karakol@udelas.ac.pa



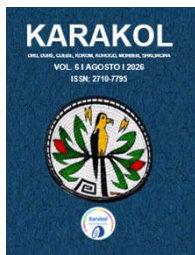
Centro de Investigación Sobre Educación en los Pueblos Indígenas

CIEPI, Edificio 807, UDELAS - Albrook-Ancón

Calle: Paseo Diógenes de la Rosa

Apartado Postal: 0843-0141

Teléfono: (507) 501-1000/04



Portada

Descripción: Foto central de “Epedeko”, artesanía indígena

Elaborada a mano de las artesanas Emberá y Wounaan

Material: hojas de chungu, colores naturales extraídos de raíces, hojas



©Universidad Especializada de las Américas

Publicado bajo Licencia Creative Commons

© Todos los derechos reservados.





Universidad Especializada de las Américas

Autoridades

Rectora

Dra. Nicolasa Terreros Barrios

Vicerrectora Académica

Dra. Doris Hernández

Vicerrectora de Extensión

Dra. Maritza Aguilar

Vicerrector de Vida Estudiantil

Mgtr. Eric García

Secretaría General

Dr. James Bernard

Decana de Investigación

Mgtr. Clarissa Nieto

Director de CIEPI

Mgtr. Artinelio Hernández



Karakol, Revista Especializada sobre Pueblos Indígenas

drü, duré, guebe, kokom, korogo, morbeb, shklirgwa

EDITORIAL

Mgtr. Deici Guainora
Directora

Mgtr. Artinelio Hernández
Coordinador

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Rosenda Alvarado
Mgtr. Dalys Tamayo
Dr. Lenin Alfonso Morales
Prof. Deidamia López
Prof. Violorio Ayarza
Lcdo. Franklin García

CONSEJO CIENTÍFICO

Dr. Elvín Miller – Panamá
Mgtr. Richard Cisneros – Panamá
Dr. Fredy Tuñón

TRADUCTORES INDÍGENAS

Mgtr. Deici Guainora, Emberá
Profa. Deidamia López, Guna
Profa. Dalvis Arango, Guna
Profa. Evangelina Lucas, Ngäbe

TRADUCTORES EN INGLÉS

Mgtr. Dalys Tamayo
Mgtr. Cynthia C. Findlay

CORRECTOR DE ESTILO

Mgtr. Dalvis Eira Arango

ARTE, DIAGRAMACIÓN

Mgtr. Deici Guainora

REVISIÓN Y MAQUETACIÓN WEB

Mgtr. Dalys Tamayo
Ing. Jhoan De León

ÍNDICE

Págs.

EDITORIAL	7
Violencia laboral contra las trabajadoras domésticas indígenas remuneradas: experiencias y realidades	9 – 19
<i>Ana Lemos Fulwood</i>	
Efectos de la tala y quema en el sistema agroforestal nainu familiar en la comarca de la biosfera de Gunayala, Panamá	20 – 32
<i>Geodisio Castillo</i>	
El conocimiento tradicional de la planta <i>nagwar</i> (iraca) y su valor educativo en el pueblo guna	33 – 42
<i>Absalón Preciado</i>	
Caminos hacia un currículo intercultural: epistemología Guna como recurso para la enseñanza de la historia panameña	43 – 61
<i>Débora Saavedra – Winch</i>	
Turismo comunitario como estrategia integral para el desarrollo sostenible en la comunidad Emberá Pārārā Puru Biakiru	62 – 76
<i>Eyra Yaneth Ojo, Mariluz Portugal, Davis Guerra</i>	
Seguimiento farmacoterapéutico y barreras socioculturales en la adherencia antirretroviral indígena: revisión documental con enfoque intercultural	77 – 94
<i>Jossi Oscar Quiel Martínez</i>	
Tecnologías náuticas, puertos tradicionales y navegación marítimo-fluvial entre los Emberá y Wounaan de Panamá	95 – 111
<i>Abner Alberda – Rita Liss Ramos-Pérez</i>	

EDITORIAL

Con la publicación del Volumen 6 de KARAKOL, Revista Especializada sobre Pueblos Indígenas, la Universidad Especializada de las Américas (UDELAS), a través del Centro de Investigación sobre Educación en los Pueblos Indígenas (CIEPI), reafirma su compromiso con la producción, difusión y valoración del conocimiento construido desde y sobre los pueblos indígenas. Este nuevo volumen, correspondiente al período de agosto de 2026 a julio de 2027, continúa consolidando un espacio académico de diálogo entre la investigación científica, los saberes ancestrales, la memoria colectiva y las diversas formas de comprender y construir conocimiento.

Los trabajos reunidos en esta edición abordan problemáticas y experiencias que reflejan la diversidad, complejidad y vigencia de los conocimientos y realidades de los pueblos indígenas de Panamá. Desde distintas disciplinas y perspectivas, los artículos nos acercan a temas fundamentales como los derechos laborales y las experiencias de violencia que enfrentan las mujeres indígenas trabajadoras domésticas; la relación entre las prácticas agroforestales ancestrales y la sostenibilidad ambiental en Gunayala; y el valor educativo del conocimiento tradicional asociado a la planta nagwar o iraca en el pueblo Guna.

Asimismo, este volumen profundiza en la necesidad de fortalecer una educación intercultural que reconozca las epistemologías indígenas como fuente legítima de conocimiento. En esta línea, se presentan reflexiones sobre la incorporación de la epistemología Guna en la enseñanza de la historia panameña y sobre la importancia de avanzar hacia procesos educativos más pertinentes, inclusivos y respetuosos de la diversidad cultural.

La presente edición también incorpora aportes relacionados con el desarrollo sostenible y el bienestar de las comunidades, mediante el análisis del turismo comunitario como estrategia integral para el fortalecimiento local. De igual manera, aborda la salud desde una perspectiva intercultural, al examinar las barreras socioculturales que inciden en la adherencia al tratamiento antirretroviral en población indígena. Finalmente, el estudio sobre las tecnologías náuticas, los puertos tradicionales y la navegación marítimo-fluvial de los pueblos Emberá y Wounaan recupera conocimientos históricos y tecnológicos que forman parte del patrimonio cultural y de la relación de estos pueblos con sus territorios y vías de comunicación.

En conjunto, los siete artículos que integran este volumen evidencian que el territorio, la cultura, la educación, la salud, el ambiente, la memoria y las prácticas tradicionales no constituyen dimensiones aisladas, sino elementos profundamente interrelacionados en la vida de los pueblos indígenas. Sus aportes invitan a continuar fortaleciendo una investigación comprometida con el respeto, el diálogo de saberes y el reconocimiento de los pueblos indígenas como protagonistas y productores de conocimiento.

Con este sexto volumen, KARAKOL renueva su compromiso de seguir siendo un espacio abierto para la reflexión académica, científica y cultural, contribuyendo a la preservación, valoración y difusión de los conocimientos, lenguas, memorias y cosmovisiones de los pueblos indígenas. Agradecemos a las y los autores, evaluadores, integrantes del equipo editorial y colaboradores que han hecho posible esta nueva publicación, así como a las comunidades y pueblos cuyos conocimientos continúan enriqueciendo el patrimonio intelectual y cultural de Panamá.

Deici Guainora

Directora

Karakol

DRÜ, DURÉ, GUEBE, KOKOM, KOROGO, MORBEB, SHKLIRGWA

VOL. 6

AGOSTO – 2026

JULIO – 2027



Karakol, vol. 6, agosto, 2026

DOI: 10.57819/s1vv-0q58

Violencia laboral contra las trabajadoras domésticas indígenas remuneradas: experiencias y realidades

*Meri rue nankenkä sribikanti sribi ni jue jenena: ne bāta
kukwe nankenkä metre tā mike gare türä nete*

*Workplace violence against paid indigenous domestic workers:
experiences and realities*

Ana Lemos Fulwood



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional



Violencia laboral contra las trabajadoras domésticas indígenas remuneradas: experiencias y realidades

*Meri rue nankenkä sribikanti sribi ni jue jenena: ne bätä kukwe
nankenkä metre tä mike gare tärä nete*

*Workplace violence against paid indigenous domestic workers:
experiences and realities*

Ana Lemos Fulwood

Licenciada en Sociología

Universidad Especializada de las Américas

ana.lemos@udelas.ac.pa

ORCID: 0009-0002-9965-1382

Recepción: 12 de febrero de 2026

Aceptación: 8 de mayo del 2026

DOI: 10.57819/s1vv-0q58

Palabras clave

*Género,
etnia,
migración,
trabajadoras
domésticas
remuneradas,
políticas sociales,
violencia laboral.*

Resumen

Se examinó la violencia laboral que enfrentan las trabajadoras domésticas indígenas remuneradas (TDIR) en la ciudad de Panamá. Para ello, se identificaron las formas de violencia más frecuentes, se describieron sus condiciones laborales y se analizaron las relaciones con sus empleadores, con el propósito de visibilizar su perfil y sistematizar sus experiencias laborales. Mediante un enfoque mixto de alcance descriptivo-explicativo, se encuestó a 16 TDIR y se entrevistó a 6, utilizando un muestreo no probabilístico por conveniencia y por bola de nieve. Los resultados evidencian que las TDIR, en su mayoría pertenecientes al pueblo indígena Ngäbe, migran a la ciudad de Panamá en busca de oportunidades laborales y educativas. Asimismo, enfrentan diversas formas de violencia laboral, entre las que destacan la verbal, física, económica, simbólica, sexual, psicológica e institucional. El estudio también pone de manifiesto la ausencia de políticas sociales que atiendan la interseccionalidad que caracteriza a esta población, lo que evidencia la necesidad de promover acciones inclusivas con enfoque de género e intercultural.

Tärä bätä tika:

Ni janäre,

Meri ngäbere-kulttuurissa seremonia juontaa juurensa Jenena-kansaan, joka on ulkoin Bian Noin Yeen, sekä eräisiin perinteisiin, joita on säilynyt vielä nykyään. Meri tarkoittaa, että jotain siirtyy ajan myötä, ja siksi usein ollaan

Bä Braikä

*ni bá jenen,
ninken kä meda
biti,
meri sribire
ngwean bätä,
blitare jakuati
kräke, kukwe blo
nankenkä sribi
kanti*

yhteydessä menneisyyteen ja muistellaan, mikä liittyy Panama-jutatteihin. Meri on myös tärkeä osa, ja siihen liittyen on olemassa tapoja, jotka kuvaavat, miten ihmiset muistavat ja välittävät tietoa, kuten käyttämällä perinteisiä tapoja, joita ei enää yleisesti nähdä nykyään. Meri näyttelee myös roolia, kun jaetaan tietoa ja siirretään sitä eteenpäin, kuten myös sitä, millä tavoin perinteisiä tapoja kerrotaan tuleville sukupolville ja kuinka niitä säilytetään. Kukin osaaminen ja taito siirtyy muilta niin, että perinteet säilyvät elossa, ja tämä jatkuu nykyäänkin erilaisissa yhteisöissä ja perinteissä. Esimerkiksi TDIR:stä ja muista perinteistä pidetään kiinni, ja niitä myös vaalitaan, jottei perinteet katoa, ja että nuoret oppivat niistä. Tästä syystä tämä kulttuuri vaalii ja välittää perinteitä, jotta ne säilyvät elossa tuleville sukupolville ja yhteisöille. Yhtä tärkeää on ymmärtää, että jokainen perinne ja tapa pitää sisällään historian ja merkityksen, ja siksi niitä on osattava kunnioittaa ja säilyttää tuleville. Kulttuurin jatkuminen ja perinteiden vaaliminen ovat olennaisia, ja ne varmistavat, että kansan tarinat ja tavat pysyvät elossa ja siirtyvät eteenpäin. Tärkeää on myös muistaa, että perinteet eivät ole vain vanhoja tapoja, vaan niiden säilyttäminen ja siirtyminen tuleville sukupolville vaatii aktiivista osallistumista. Näin varmistamme, että kulttuuri pysyy elävänä ja merkityksekkäänä myös tulevaisuudessa.

Keywords:

*Gender, ethnicity,
migration,
paid domestic
workers,
social policies,
workplace
violence.*

Abstract

This study examined workplace violence against Indigenous paid domestic workers (IDDWs) in Panama City by identifying the most common forms of violence, describing their working conditions and relationships with their employers, highlighting their profiles, and systematizing their experiences in their work relationships. Sixteen IDDWs were surveyed, and six were interviewed using a mixed-methods approach with a descriptive-explanatory scope and a non-probabilistic, convenience, and snowball sampling method. The research shows that IDDWs, mostly from the Ngäbe ethnic group, migrate to Panama City in search of work and educational opportunities, facing different forms of workplace violence, including verbal, physical, economic, symbolic, sexual, psychological, and institutional violence. The research highlights the lack of social policies that address the intersectionality of this population's experiences, thus calling for the development of inclusive actions with a gender and intercultural focus.

1. Introducción

Con la Revolución Industrial se produjo un cambio trascendental en el crecimiento de las ciudades, en las migraciones masivas y en la incorporación de las mujeres al mundo del trabajo. Con ello surgió una nueva clase trabajadora, en la que muchas mujeres de clases bajas empezaron a trabajar en casas de familia remuneradas, realizando tareas domésticas que se convirtieron en una fuente de ingresos.

Según la OIT (2021), el trabajo doméstico remunerado incluye tareas de limpieza del hogar, cocina, lavado y planchado de ropa, cuidado de niñas y niños, de personas adultas mayores y/o de personas enfermas, además de servicios de jardinería, vigilancia del hogar e incluso el cuidado de mascotas, entre otras tareas.

En Latinoamérica, el rol familiar, como parte de la enseñanza en el proceso de socialización, ha contribuido a consolidar la idea de que las labores de cuidado y el trabajo doméstico son realizados por las mujeres y las niñas de la familia; por lo tanto, el rol de cuidadora está fuertemente asociado con la identidad femenina. Las mujeres que realizan trabajo doméstico provienen de diversos contextos culturales, socioeconómicos y geográficos; sin embargo, comparten las mismas motivaciones: generar ingresos que les permitan mantener a sus familias y contar con mayores oportunidades de superación a través de la educación.

Las trabajadoras domésticas indígenas remuneradas (TDIR) desempeñan una labor históricamente subvalorada, tanto en el ámbito social como en el económico, que se realiza generalmente dentro de los hogares de sus empleadores; por ello, frecuentemente queda invisibilizada. En esta investigación se examinó la violencia laboral que enfrentan estas trabajadoras, considerando el género, la pertenencia étnica y su condición de migrantes.

Al indagar sobre las condiciones laborales de las TDIR, se constató una alta tasa de informalidad, un acceso limitado a la seguridad social, una excesiva carga de trabajo, jornadas extensas y salarios inferiores a los establecidos por la ley; todo ello representa múltiples formas de violencia laboral.

La violencia laboral se define como una serie de acciones ejercidas contra otra persona en el entorno del trabajo, las cuales pueden ser perpetradas por una figura de autoridad. Se trata de un fenómeno que conlleva abuso de poder y que implica, además, la vulneración de un conjunto de derechos humanos y laborales fundamentales para el bienestar y el desarrollo de las personas.

Para esta investigación se toma como referencia el abordaje de la violencia laboral desde diversas corrientes epistemológicas: aspectos sociológicos, psicológicos y organizacionales, así como elementos relacionados con las prácticas o acciones que pueden contribuir a la violencia; las teorías sobre dinámicas jerárquicas y culturas organizativas; una perspectiva feminista o de estudios de género, relevante para comprender cómo la violencia puede tener un componente de género, ya que a menudo afecta de manera desproporcionada a las mujeres, incluyendo el análisis de las estructuras de poder y las dinámicas sociales, además de las teorías del desarrollo.

Dado que el estudio de la violencia laboral se aborda desde un enfoque interseccional, este requiere la integración de diversas perspectivas, teorías y métodos provenientes de diferentes campos del conocimiento, con el fin de lograr una comprensión más amplia de los factores que contribuyen a esta problemática.

El Convenio 190 sobre la violencia y el acoso en el mundo del trabajo, adoptado por la OIT en junio de 2019 (C190), constituye el primer tratado internacional que reconoce el derecho de toda persona a desempeñarse en un entorno laboral libre de violencia y acoso, incluidos aquellos motivados por razones de género. En Panamá, este instrumento fue ratificado mediante la Ley 321 del 29 de agosto de 2022, lo que reafirma el compromiso del país con la promoción de espacios de trabajo seguros y con la protección a las personas frente a situaciones de violencia y acoso en el ámbito laboral.

Según el Censo de Población y Vivienda de 2023, en la República de Panamá 60.149 personas se dedican al trabajo doméstico. De este total, 52.840 son mujeres (88 %) y 7.309 son hombres (12 %). En cuanto a la población indígena que desempeña esta ocupación, se registran 6.833 personas, de las cuales 5.858 (86 %) son mujeres y 975 (14 %) son hombres.

A continuación, se presenta la distribución de la población indígena total dedicada al trabajo doméstico en la República de Panamá, desagregada por sexo y pertinencia étnica.

Tabla 1

Población indígena empleada en el trabajo doméstico en la República de Panamá, por sexo y pueblos indígenas, 2023.

Grupo Indígena	Hombre	Mujer	Total
Kuna	91	517	608
Ngäbe	672	3 520	4 192
Buglé	51	288	339
Naso	9	54	63
Teribe	1	31	32
Bokota	1	6	7
Emberá	26	373	399
Wounaan	4	56	60
Bri Bri	3	7	10
Otro grupo indígena	117	1 006	1 123
Total	975	5 858	6 833

Nota: Datos recopilados por Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC) en el Censo de población y vivienda de 2023 de la República de Panamá.

En la actualidad, existe el Sindicato Nacional de Trabajadoras(es) del Hogar y Afines (SINATHA), que cuenta con una afiliación aproximada de 400 personas, de las cuales 300 pertenecen a pueblos indígenas, principalmente al pueblo Ngäbe. Fundado hace más de 20 años, el sindicato tiene entre sus objetivos defender los derechos de las trabajadoras del hogar, promover la formación laboral de sus afiliadas, exigir el reconocimiento y respeto de los derechos laborales, así como el fortalecimiento de su cultura.

En este contexto, la investigación plantea la siguiente pregunta: ¿De qué manera las condiciones laborales, el perfil sociodemográfico y la respuesta institucional configuran las experiencias de violencia laboral que enfrentan las trabajadoras domésticas indígenas remuneradas (TDIR) en la ciudad de Panamá durante el período 2024-2025?

2. Metodología

Para examinar la violencia laboral que enfrentan las mujeres indígenas dedicadas al trabajo doméstico remunerado en la ciudad de Panamá, se adoptó un enfoque mixto, ya que aporta información cuantitativa y

cualitativa complementaria para lograr una comprensión más amplia de un fenómeno complejo como la violencia laboral.

El enfoque cuantitativo aportó datos obtenidos mediante encuestas que permitieron identificar las formas de violencia que sufren las TDIR, describir su perfil sociodemográfico, caracterizar sus condiciones laborales y el acceso a sus derechos laborales, así como determinar las principales características de la violencia laboral: cuántas personas la sufren, los grupos más afectados y los contextos en los que ocurre.

Por su parte, el enfoque cualitativo proporcionó información en profundidad mediante entrevistas y estudios de caso, los que permitieron identificar y caracterizar los actos de violencia a partir de la sistematización de las experiencias, emociones y percepciones de las mujeres participantes; asimismo, permitió documentar las políticas sociales dirigidas a las TDIR y analizar las normativas nacionales e internacionales orientadas a la protección de sus derechos laborales.

El enfoque mixto aportó a esta investigación una comprensión más amplia y profunda del fenómeno, permitiendo desarrollar un estudio integral. Este enfoque resultó fundamental para describir y explicar las causas interseccionales de la violencia, las dinámicas sociales que la rodean, el perfil socioeconómico y cultural de las mujeres que la enfrentan, así como las formas en que las trabajadoras interpretan estas experiencias.

Al adoptar un alcance descriptivo, la investigación proporciona una visión detallada del fenómeno de la violencia laboral, caracterizando sus manifestaciones, los contextos en los que ocurre, los momentos en que se presenta y las personas afectadas.

Asimismo, se identificaron y sistematizaron las acciones que constituyen violencia laboral, incluyendo los diferentes tipos de violencia, la identificación de su prevalencia y la recopilación de datos sobre el número de incidencias.

Por otra parte, el alcance explicativo permitió analizar las causas y las consecuencias de la violencia laboral, explicando por qué ocurre y cuáles son sus efectos a corto y largo plazo.

A través de este enfoque se logró:

- Explicar cómo se manifiesta la violencia en el contexto laboral, las causas que la originan y sus efectos, así como las condiciones de trabajo de las TDIR, entre ellas la sobrecarga de tareas, la inseguridad social y laboral, las dinámicas de poder, por ejemplo, el abuso de autoridad y los factores personales y sociales, como las actitudes machistas o las conductas de acoso, contribuyendo a visibilizar la existencia y el alcance de la violencia.
- Registrar casos de violencia laboral, según su tipología, a partir de los testimonios de las TDIR, mediante la sistematización de sus experiencias.
- Explicar las causas que dan lugar a la violencia laboral motivada por factores de clase, etnia y género.

Los sujetos de estudio fueron las TDIR que laboran en la ciudad de Panamá. La investigación contó con una muestra de 16 TDIR para la aplicación de encuestas y una muestra de 6 TDIR para la realización de entrevistas, seleccionadas mediante un muestreo no probabilístico, por conveniencia y por la técnica de bola de nieve.

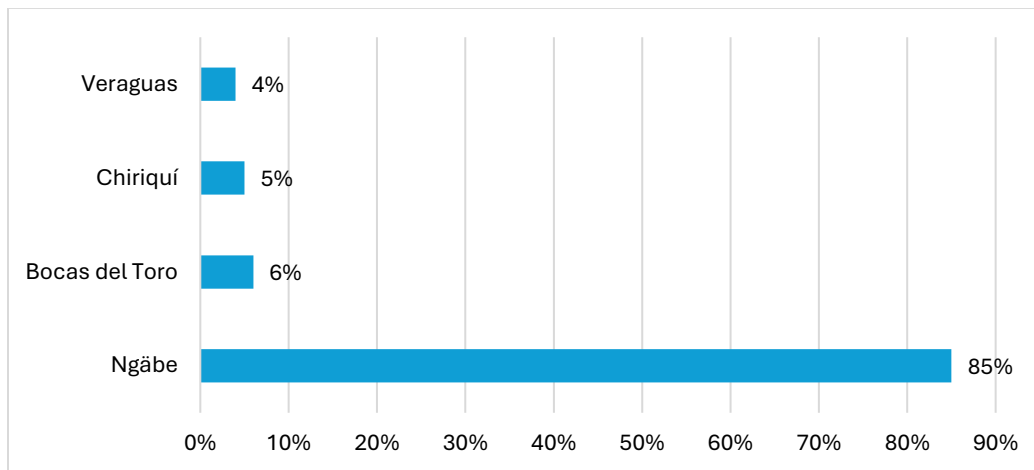
3. Resultados

Las TDIR que formaron parte de la investigación tienen edades entre los 18 y 50 años; pertenecen al pueblo Ngäbe y proceden de las comarcas indígenas y de las provincias occidentales de la República de Panamá (Chiriquí, Bocas del Toro y Veraguas).

La mayoría de las participantes son madres de familia y tienen un promedio de cuatro hijos. En cuanto al nivel educativo, las más jóvenes cuentan con educación secundaria y estudios universitarios incompletos; en cambio, las de mayor edad no cursaron estudios primarios o no completaron estudios primarios y secundarios.

Gráfica 1

Lugar de nacimiento de las TDIR

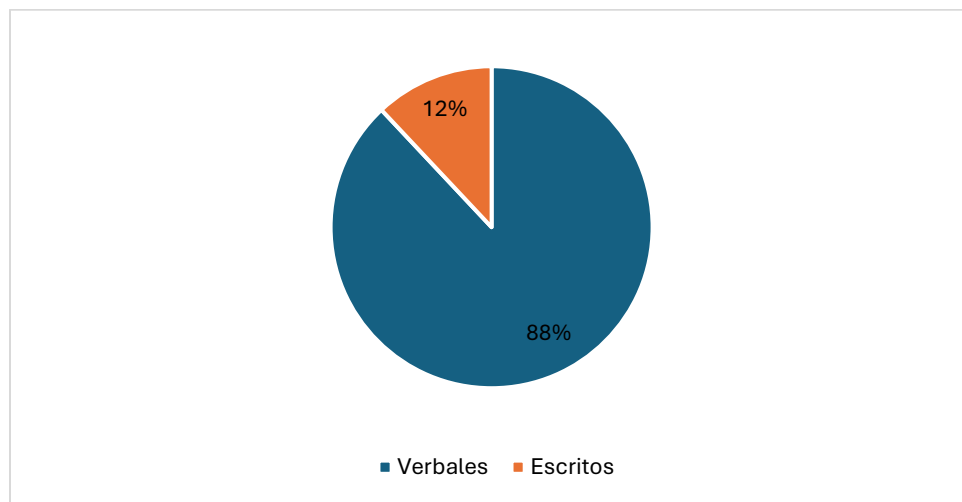


El análisis de los datos presentado en la investigación evidencia que la violencia que enfrentan las TDIR va más allá de lo visible, socialmente aceptado o señalado. Las manifestaciones más reconocidas por las TDIR corresponden a la violencia verbal y física; sin embargo, uno de los hallazgos más significativos es que, aunque la violencia simbólica e institucional no fue expresada directamente por las participantes, se identificaron patrones de su existencia a través de los relatos. Estos hallazgos son interpretados en la investigación desde los aportes teóricos de los sociólogos Michel Foucault (1988) y Arlie Hochschild (2021).

A continuación, los datos más relevantes sobre las condiciones laborales de las TDIR y su relación con los empleadores:

Gráfica 2

Condición del contrato de trabajo



- El 88% tiene contratos de trabajo verbales y el 12% dijo tener contratos de trabajo escritos.
- Un total 88% tienen contratos laborales verbales
- Un 12 % señaló que cotiza al Seguro Social.
- 37% declaró ganar menos de 200 balboas mensuales, 37% dijo que ganaba entre 201 y 300 balboas mensuales, 20% dijo que ganaba entre 301 y 400 balboas mensuales y el 6% declaró ganar entre 401 y 500 balboas mensuales.
- 62 % dijo trabajar entre 8 y 12 horas y 19% dijo que trabajaba más de 12 horas diarias.
- El 88 % indicó que cuenta con un día libre a la semana, mientras que el 22 Manifestó tener un día libre únicamente cada 15 días.
- El 88 % de las trabajadoras domésticas indígenas remuneradas (TDIR) realizan múltiples labores de forma simultánea, siendo las tareas de oficios generales las más frecuentes. No obstante, muchas de ellas también asumen responsabilidades adicionales, como el cuidado de bebés y niños, atención a personas adultas mayores, jardinería, paseo de mascotas e incluso actividades fuera del domicilio donde laboran. Esta situación sugiere que, a pesar de la diversidad y carga de trabajo, la mayoría recibe un único salario, lo que evidencia una forma de explotación laboral y la falta de reconocimiento económico por la amplitud de funciones desempeñadas.

En la siguiente tabla, se enumeran las labores que desempeñan estas mujeres, muchas de forma simultánea, por un solo salario.

Tabla 2

Labores que desempeñan

Labores	N	%
Oficios generales (cocina, lava, limpieza)	14	88%
Cuidado de niños y bebés	10	62%
Cuidado de adulto mayor	2	12%
Jardinería	1	6%
Paseo de mascota	1	6%
Mandados fuera de la casa	2	12%
Otros trabajos	1	6%

- 69% declaró que están sindicalizadas.
- El Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) y el Sistema de Indicadores y Estadística de Género (SIEGPA) no ofrecen información específica sobre las trabajadoras domésticas.
- La investigación ordena una sistematización de experiencias, construida con las voces de las TDIR entrevistadas, guiada en tres dimensiones: migración e identidad, relaciones con los empleadores y experiencias de violencia laboral. Resulta un proceso de reflexión e interpretación de las realidades que enfrentan en sus relaciones laborales, tanto con sus empleadores como con las instituciones del Estado. Para ello, se llevó a cabo un proceso de análisis colectivo en el que se organizaron, reconstruyeron y documentaron los elementos que conforman su realidad y la manera en que han vivido los hechos y la práctica, que busca recuperar y construir aprendizajes significativos.

Entre los resultados más relevantes relacionados con la migración, 4 de ellas dijeron que migraban para buscar oportunidad de estudios, 3 dijeron que venían a trabajar para mejorar su calidad de vida y 1 dijo que migraba para ayudar a sus padres que se quedaban en la comarca, tal como lo muestra la tabla a continuación:

Tabla 3

Motivos de Migración de las entrevistadas

Motivos	1	2	3	4	5	6
Estudiar						
Trabajar para mantener a mis hijos						
Ayudar a mis padres y hermanos						
Mejorar la calidad de vida						

4. Hallazgo

La investigación evidencia que las TDIR, mayoritariamente de la etnia Ngäbe, enfrentan múltiples formas de violencia, entre las que destacan la violencia verbal, física y económica. No obstante, el análisis desde marcos teóricos citados en la investigación como los de Foucault, Hochschild, Bourdieu, Dalla Costa y Vogel permitió identificar violencias más profundas y estructurales, como la simbólica e institucional.

El Convenio 189 de la OIT, en el artículo 7, establece que las trabajadoras y trabajadores domésticos tienen derecho a un contrato de trabajo claro y comprensible, preferiblemente por escrito, que defina las condiciones del empleo, el salario, las horas de trabajo, los descansos y las responsabilidades, seguridad social y prestaciones por maternidad, que pueda homologar las condiciones laborales del resto de la fuerza laboral. Sin embargo, el Código de Trabajo de Panamá establece en su artículo 231, referente a las relaciones de los trabajadores domésticos, que el contrato de trabajo podrá ser verbal o escrito, pero en todo caso regirá lo previsto en el artículo 69: no existe la obligación de registrar formalmente un contrato de trabajo escrito en todos los casos, pero es recomendable que haya un acuerdo claro entre empleador y empleado.

Se constató que un alto porcentaje de TDIR no percibe el salario mínimo ni recibe las prestaciones laborales que estipula la ley, lo que constituye una forma evidente de violencia económica. Esta realidad no solo vulnera derechos laborales fundamentales, sino que también reproduce la histórica desvalorización del trabajo doméstico, especialmente cuando es realizado por mujeres indígenas.

El papel de las empleadoras ("patronas") revela cómo el poder y la violencia pueden reproducirse también entre mujeres, cuando unas ocupan una posición privilegiada dentro de las estructuras de dominación patriarcal y de clase. Aunque comparten el género con las TDIR, su rol dentro del hogar como administradoras del trabajo doméstico las posiciona como reproductoras de estas violencias, vinculando la Teoría de la Dominación Masculina de Pierre Bourdieu (2000).

El fenómeno migratorio de las TDIR hacia la ciudad no puede entenderse como una vía de movilidad social, sino como una consecuencia directa de un modelo de desarrollo desigual, que expulsa a las mujeres indígenas de sus territorios por razones económicas. Este proceso responde a condiciones estructurales que profundizan la exclusión y la desigualdad por género, etnia y territorio.

A pesar de estas condiciones, las TDIR también protagonizan formas de resistencia significativas a través de la sindicalización; estas formas de organización representan no solo una lucha laboral, sino un acto político descolonizador; aunque muchas de las TDIR se ven limitadas a participar por las jornadas laborales extensas y su condición de internas.

Finalmente, la investigación muestra la ausencia de políticas públicas específicas que atiendan de forma interseccional la realidad de las TDIR. A pesar de los discursos institucionales en materia de derechos laborales y de género, se evidencia una desconexión entre estos y las verdaderas necesidades de esta población, lo que refuerza la urgencia de generar políticas sociales inclusivas y con enfoque intercultural y de género.

5. Agradecimientos

A las trabajadoras domésticas indígenas remuneradas que contribuyeron a esta investigación con valentía al relatar sus experiencias y realidades.

6. Referencias Bibliográficas

Bourdieu, Pierre (2000). La violencia simbólica: las mujeres en la economía de los bienes simbólicos.

Foucault, Michel (1988). El Sujeto y el Poder. Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No. 3. Universidad Autónoma de México Recuperado de Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No. 3, pp. 3-20

Hochschild, Arlie (2021). *La Doble Jornada: Familias Trabajadoras y la revolución en el hogar*. Recuperado <https://www.amazon.es/doble-jornada-familias-trabajadoras-revoluci%C3%B3n/dp/841228173X>

INEC (2023). Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC). Censo de Población y Vivienda. Contraloría General de la República de Panamá. <https://www.inec.gob.pa/mercado-laboral>

OIT (2021). El trabajo doméstico remunerado en América Latina y el Caribe: a diez años del Convenio 189. Lima: OIT, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2021.



Karakol, vol. 6, agosto, 2026

DOI: 10.57819/gn7v-ag50

Efectos de la tala y quema en el sistema agroforestal nainu familiar en la comarca de la biosfera de Gunayala, Panamá

*Igi sabbi olaed, neg ogunmaggd nainu bulaledggi arbae, dule guna
negwebuergi Nagbana billigan Gunayala, Panamá gad*

*Effects of slash-and-burn practices on the family nainu agroforestry
system in the Guna Yala biosphere region, Panama*

Geodisio Castillo



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional



Efectos de la tala y quema en el sistema agroforestal nainu familiar en la comarca de la biosfera de Gunayala, Panamá

Igi sabbi olaed, neg ogunmaggged nainu bulaledggi arbae, dule guna negwebuergi Nagbana billigan Gunayala, Panamá gad

Effects of slash-and-burn practices on the family nainu agroforestry system in the Guna Yala biosphere region, Panama

Geodisio Castillo

Licenciado en Ciencias Agroforestales
Centro de Desarrollo Ambiental y Humano (CENDAH)
geodisio@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-8729-4555

Recepción: 13 de febrero de 2026
Aceptación: 8 de mayo del 2026

DOI: 10.57819/gn7v-ag50

Palabras clave	Resumen
<i>Tala y quema, nainu familiar, agroforestal, conocimiento ancestral, conservación, cambio climático, Gunayala.</i>	Este estudio identifica los efectos de la tala y quema en el sistema agroforestal <i>nainu familiar</i> del pueblo <i>Gunadule</i> , en la Biosfera de Gunayala, Panamá, para fortalecer las prácticas agrícolas sostenibles. Con base en la revisión documental, el trabajo de campo y el conocimiento ancestral, se muestra que, aunque la tala y quema a pequeña escala forman parte del sistema productivo, la reducción de los barbechos y la pérdida de saberes ancestrales afectan la regeneración del suelo y del bosque. Sin embargo, bajo manejo ancestral, el sistema conserva la cobertura forestal y aporta a la conservación biocultural del territorio. Por ello, fortalecer los saberes locales y las prácticas agroforestales es clave para la sostenibilidad de Gunayala y para las estrategias de conservación y mitigación del cambio climático.
Gayamar:	Binsaed Issegwad
<i>Sabbi olaed, neg ogunmaggged, nainu, sabbur, dadgan inmar wisid,</i>	We sabga ilemagnai igi sabbi olaed, neg ogunmaggged nainu bulaledggi arbae, dule guna negwebuergi e Nabgwana billigan Guanyala, Panamá gad, we ilemagnai nainu igar ogannogega, nainumar nasguega. Sabgamar absolesad, yargi arbalesad geb dadgan inmar wisid obesmaladg oyonado igi sabbi olaed, neg ogunmaggged anba wilubba negsaedgi imagledibe, nanuinumar onasguedggi egi dognaye; neg imagleged siggirmagdedibe geb dagagan inmar wisid ieleddbe

<i>nabir inmar abingaed, neg burba guagsad naid, Gunayala.</i>	nabba wiolegoe, sabburse baggar oiddogoye. Deginigwena, nainumargi arbaledibe igi sergan arbamala nabir nainumar, saburmarse baggar nabir nuedgi aggwelege. Aaga, gaddig sergan inmar wisid ogannogergebe, igi nainumargi dadgan arbamala deob abelege, mer Guanayala abborsaega geb neg burba guagsad naid osiggirmaggega.
Keywords:	Abstract
<i>Slash-and-burn, family nainu agroforestry, ancestral knowledge, conservation, climate change, Gunayala.</i>	This study identifies the effects of slash-and-burn practices on the family nainu agroforestry system of the Guna Dule people in the Gunayala Biosphere, Panama, to strengthen sustainable agricultural practices. Based on a literature review, fieldwork, and ancestral knowledge, the study shows that while small-scale slash-and-burn is part of the production system, the shortening of fallow periods and the loss of ancestral knowledge affect soil and forest regeneration. However, under ancestral management, the system preserves forest cover and contributes to the biocultural conservation of the territory. Therefore, strengthening local knowledge and agroforestry practices is key to the sustainability of Gunayala and to strategies for conservation and climate change mitigation.

1. Introducción

El sistema agrícola de tala y quema constituye una práctica ancestral; por milenios ha sido practicado por pueblos indígenas del planeta. Manejado adecuadamente por la población local, altera los ecosistemas mucho menos que otros tipos de agricultura moderna, como se ha reportado en estudios pioneros de población indígena del trópico húmedo: Amazonas, Asia Sudoriental y África (Denevan *et al.*, 1984; NAIR, ed., 1989; Warner, 1994; Rappaport, 1975, citado por Lara Ponce *et al.*, 2012). En este contexto, Gunayala representa un caso importante para comprender la relación entre prácticas agrícolas ancestrales y conservación ambiental.

La tala y quema han sido ampliamente señaladas como una de las principales causas de deforestación, inundaciones, sequías, erosión, impacto permanente en la biodiversidad y los recursos hídricos y emisiones de dióxido de carbono a nivel global (Bandy *et al.*, 1994; De Sy *et al.*, 2015; IPCC, 2023; Roldan Caziz *et al.*, 2023). Sin embargo, en Gunayala esta práctica forma parte del sistema agroforestal ancestral conocido como *nainu familiar*, cuyo manejo difiere de los modelos extensivos vinculados a la ganadería y a la expansión agrícola comercial.

Dentro de este sistema, el uso controlado del fuego contribuye a la formación de mosaicos forestales y al aprovechamiento de recursos asociados a la agricultura, la caza y la recolección

(Linares, 1976; Ventocilla, 1992; Warner, 1994; Bennett, 2004; Zizumbo Villarreal y García Marín, 2008).

El objetivo de este trabajo es identificar los efectos de la tala y quema sobre el ambiente, la biodiversidad y los habitantes de Gunayala, con el propósito de aportar elementos para la toma de decisiones informadas y promover prácticas agrícolas más sostenibles, articulando evidencia científica y saberes ancestrales.

2. Metodología

Selección y descripción del área de estudio

Se seleccionaron las comunidades de *Mandi Ubgigandub*, *Gardi Sugdub* y *Digir* por las siguientes razones:

- a) Porque aceptaron participar en entrevistas y diálogos, además de permitir el acompañamiento en campo, habiendo sido informados previamente de la actividad.
- b) Porque mantienen vivas prácticas culturales vinculadas a los conocimientos ancestrales.
- c) En el caso particular de *Digir*, porque las mujeres ejercen un liderazgo destacado en las prácticas agroforestales de *nainu familiar*.

La Comarca Gunayala fue creada en 1938 y reconocida como Comarca de Biosfera en 1987 (CGK, 1987). Su extensión es de aproximadamente 500.000 hectáreas, que incluyen 3,206 km² de territorio continental y una amplia franja marina con más de 365 islas coralinas.

El territorio presenta un clima tropical húmedo, con precipitaciones anuales entre 2.500 y 3.500 mm y una temperatura promedio de 27 °C en las zonas bajas. Alberga una alta biodiversidad: cinco especies de mangles, 69 especies de corales, 440 especies de aves, mamíferos como el manatí del Caribe y el tapir, además de una gran variedad de peces y fauna acuática (PEMASKY/AEK, 1986, 1995; Guzmán *et al.*, 2002).

El sistema de manejo distingue dos zonas principales: *Negsered* (bosque primario protegido) y la zona cultural (terrestre y marina). Según Mi Ambiente (2022), el 95,25% del territorio se mantiene bajo protección forestal, mientras que el resto se destina al sistema agroforestal *nainu familiar*, áreas en regeneración o zonas culturales. A pesar de la práctica temporal de tala y quema, la comarca aún aporta el 4,7% de la cobertura forestal nacional.

Implementación del estudio

El trabajo se desarrolló entre febrero y abril de 2023, con visitas de seguimiento realizadas en junio y julio del mismo año. El objetivo principal fue identificar experiencias comunitarias, observar las siembras ya establecidas y comprender de manera directa el proceso de tala, desbroce y quema utilizado en el establecimiento del *nainu familiar*.

La metodología se fundamentó en el diálogo comunitario y la observación en campo, complementados con una exhaustiva revisión documental. En las tres comunidades visitadas se promovieron espacios participativos de intercambio de saberes que permitieron compartir conocimientos sobre producción alimentaria y reflexionar sobre los efectos de la tala y quema en el territorio. Estos espacios constituyeron instancias de construcción colectiva de información.

Asimismo, se consultaron diversas fuentes bibliográficas con el fin de contrastar y enriquecer los aportes surgidos en las conversaciones con los agricultores *Gunadule*. Este proceso permitió integrar las perspectivas locales con aportes provenientes de la literatura especializada y fortalecer así la validez y consistencia de los hallazgos obtenidos.

Procedimiento de visita comunitaria

La presencia del equipo en cada comunidad se organizó en un ciclo de tres días:

- **Día de llegada:** saludo inicial al *Sagla* (jefe de la comunidad) y presentación en el *Onmaggednega* (Congreso Local), donde se presentó el equipo de estudio, expusieron los objetivos del estudio y se solicitó autorización para su realización.
- **Segundo día:** entrevistas con distintos actores comunitarios (autoridades, agricultores, mujeres, jóvenes y personas mayores) y con observaciones directas.
- **Tercer día:** recorrido de campo para observar el proceso de la tala y quema, prácticas agrícolas y dinámicas territoriales con diálogos informales.
- **Cuarto día:** cierre y salida del equipo de la comunidad.

Dinámica de los encuentros: Técnicas utilizadas

Diálogos abiertos y selección de participantes: Debido a la ausencia de un censo local, la selección de los participantes no fue aleatoria; se empleó un “muestreo accidental”, dialogando con personas con amplios conocimientos ancestrales, por su edad o experiencia, y con disposición para cooperar.

En las comunidades, en *Onmaggednega*, aunque los encuentros se programaron para durar dos horas, con frecuencia se extendieron debido al intercambio espontáneo de anécdotas agrícolas. Este formato participativo permitió que otros miembros de la comunidad intervinieran ocasionalmente con preguntas y observaciones. De este modo, las percepciones comunitarias se integraron con los registros del equipo, enriqueciendo el análisis interpretativo con matices locales.

Entrevistas abiertas: en las tres comunidades seleccionadas se visitaron de dos a tres familias por día en sus hogares, principalmente por la tarde, aprovechando las horas de descanso de los agricultores y sabios. Cada encuentro iniciaba con la presentación del equipo de investigación y la explicación de los objetivos del estudio. Las conversaciones, con una duración máxima de dos

horas, se desarrollaron enteramente en *dulegaya*, lo que propició un ambiente de confianza y cercanía.

Nota metodológica: en coherencia con el enfoque etnoecológico y el respeto a las normas comunitarias, se optó por una guía flexible de preguntas en lugar de cuestionarios estructurados, grabaciones o registros escritos inmediatos. Esto favoreció narrativas espontáneas y contextualizadas culturalmente.

Generalmente, el jefe de familia recibía al equipo y lideraba el diálogo, aunque con frecuencia intervenían las jefas de hogar y las personas de mayor edad, aportando valiosos comentarios sobre las experiencias y saberes propios de cada núcleo familiar.

Observación de campo: el equipo visitó los *nainumar* (parcelas familiares) durante el *Yor Burwa* (enero-abril), un periodo clave marcado por los vientos alisios del norte en el que se realizan las labores de desbroce, tala y quema. Estos encuentros abiertos e informales permitieron recopilar diversas perspectivas sobre el establecimiento del *nainu*.

Mientras que la tala suele convocar a la gran mayoría de la comunidad, la quema moviliza a menos de la mitad de la población; en esta última participan principalmente personas experimentadas acompañadas de jóvenes en proceso de aprendizaje. Por razones de seguridad, respeto cultural y privacidad, la observación de las quemas se realizó estrictamente a distancia.

Logística y organización laboral: los agricultores partían de la comunidad insular a las 4:00 a.m. cruzando el mar, navegando ríos y caminando entre dos y cuatro horas hasta sus parcelas. Allí, el equipo de CENDAH realizó observaciones y diálogos informales en paralelo a las faenas, las cuales concluían entre las 12:00 p.m. y las 2:00 p.m., según la disposición del jefe del *nainu*.

Estas actividades de desbroce, tala y quema varían según la escala de organización: pueden ejecutarse a nivel familiar; mediante la movilización comunitaria (de 60 a 90 personas en edad laboral); o a través de grupos organizados que responden al mandato del *Onmaggeddummagan*: “necesitamos más producción alimentaria”.

3. Resultado

Encuentros comunitarios

- *Mandi Ubgigandub* (26–28 febrero): diálogo en la *Onmaggednega* sobre producción alimentaria e impacto de la tala y quema. Participaron ocho agricultores, incluyendo al líder juvenil Euclides Sánchez y a Aurelio Jiménez (78), quien aportó la memoria ancestral. No se realizaron visitas de campo por las condiciones del momento.

- *Gardi Sugdub* (03–05 marzo): encuentro en *Onmaggednega* con autoridades y ocho agricultores. El productor y exguardarecurso Avelino Pérez —coordinador de la Secretaría de Defensa Territorial— guio la visita comunitaria y de campo relatando su trayectoria, mientras que quince agricultores participaron en la quema.
- *Digir* (07–09 abril): La Asociación de Mujeres Rurales de Digir (AMRD) organizó un diálogo en *Onmaggednega* junto a autoridades, diez integrantes y cinco agricultores para reflexionar sobre los cambios territoriales y la quema. El tercer día, el equipo acompañó el desbroce del *nainu familiar*, donde se observó que diez hombres apoyan a las mujeres en las tareas de mayor riesgo (desbroce y quema), un proceso que toma varios días.

3. Hallazgos

Según los testimonios recogidos en el campo, en Gunayala, la tala y quema se practica en parcelas pequeñas, generalmente menores de dos hectáreas, rodeadas de bosque (ver, Foto 1). Esto evita que el suelo se transforme de manera extensiva en pastizales u otros usos permanentes. En esta actividad participan hombres de edad laboral (de 15 a 60 años). Durante las visitas comunitarias tampoco se observaron actividades de ganadería bovina a gran escala. Entendiendo que la ganadería no es parte de la cultura del pueblo *Gunadule*.

Dentro de los sistemas agroforestales familiares de *nainu*, el fuego cumple una función importante: libera nutrientes de la biomasa y las cenizas, mejora temporalmente la fertilidad del suelo, ayuda a controlar plagas y malezas, y abre espacio para nuevos cultivos. Sin embargo, estudios señalan que la reducción de los periodos de barbecho en sistemas como *nainu nussuggwa* y *nainu sered* limita la recuperación natural del suelo y de la vegetación secundaria (Bandy *et al.*, 1994; Warner, 1994; Castillo, 2010, 2024). Varios agricultores expresaron preocupación por la dificultad de mantener ciclos largos de descanso (Castillo, 2024).

Tanto la investigación científica como el conocimiento local coinciden en que los suelos de la región son ácidos y de baja fertilidad. Aun así, los agricultores han desarrollado prácticas ancestrales, como el barbecho, policultivos, abonos orgánicos o materiales descompuestos del mismo lugar, para conservar la productividad sin agotar el terreno, estrategias que también han sido documentadas en estudios previos (Castillo, 1985, 2024, 2025; Salas, 1987).

Efectos ambientales: lo que dice la ciencia y lo que vive la comunidad

Cuando se habla de la tala y la quema, la ciencia a nivel mundial (como los informes del IPCC, 2023) advierte que el humo y los gases que salen del fuego suben a la atmósfera y contribuyen al calentamiento del planeta. Sin embargo, en este estudio no se usaron equipos para medir la cantidad

exacta de humo o gases que se liberan y el análisis cuantitativo *in situ* impide calibrar la magnitud real de este aporte en el contexto específico de la comarca.

Figura 1:

Tala sin quema: manipulación de un nainu nussuggwa (bosque secundario joven) para iniciar el desbroce.



Nota: Fotografía propia. Nainu Grupo Nadigana. Gubiler, 2010.

El verdadero secreto de este sistema está en el tiempo. Los propios habitantes de la comunidad explicaron que la naturaleza es muy sabia: “si al *nainu* se le hace descansar, las plantas y los árboles jóvenes vuelven a crecer con fuerza por sí solos”. Como este estudio duró poco tiempo, no se pudieron hacer mediciones científicas de muchos años en el bosque, pero la experiencia y el conocimiento de los agricultores locales confirman que el bosque se recupera si se respeta su ciclo de descanso.

Al revisar los documentos y caminar por las zonas de cultivo, se encontró que la tala y la quema no afectan a todo el territorio por igual. Los riesgos dependen mucho del lugar y de cómo se trabaje la tierra. Los puntos clave a tener en cuenta son:

- procesos de erosión en áreas de ladera;
- arrastre de sedimentos hacia quebradas o ríos cercanos;
- pérdida de nutrientes cuando los periodos de barbecho son reducidos;
- alteraciones parciales de la cobertura forestal en zonas intervenidas.

Impacto en la biodiversidad

El análisis de la biodiversidad en el sistema *nainu* revela una convergencia crítica entre los modelos teóricos de fragmentación del hábitat y la configuración espacial del territorio gestionado en Gunayala. Aunque la ecología del paisaje advierte que la división de hábitats puede generar barreras para la fauna silvestre y alterar la estructura forestal (Bennett, 2004), los datos empíricos de campo sugieren que la matriz agrícola de *nainu* mitiga estos efectos a través de un modelo de parches y corredores. Permitiendo que la fauna silvestre utilice estos espacios como zonas de tránsito o forrajeo sin que se interrumpa de forma irreversible la conectividad ecológica estructural de la comarca.

A esto se suma la dimensión biocultural de la comarca: los *galumar*, santuarios espirituales delimitados por la comunidad, actúan como zonas núcleo de conservación y resguardo del equilibrio ecosistémico. Constituye una estrategia comunitaria de ordenamiento territorial que restringe el uso del suelo y, desde una perspectiva interpretativa, puede entenderse como refugios permanentes o zonas núcleo de conservación. Aunque su efectividad aún debe ser validada con estudios ecológicos más rigurosos, representan una institución cultural con alto potencial de protección ambiental.

Impacto en la población

Los testimonios obtenidos durante las entrevistas y diálogos comunitarios, no evidenciaron afectaciones respiratorias y accidentes graves asociados directamente a las prácticas de la tala y quema. No obstante, este resultado debe interpretarse con cautela, ya que deriva exclusivamente de información cualitativa basada en experiencias locales y no de evaluaciones clínicas, registros epidemiológicos o mediciones de calidad del aire. En consecuencia, la ausencia de reportes comunitarios no constituye evidencia concluyente sobre la inexistencia de impactos en la salud, sino que refleja los límites metodológicos del estudio para establecer relaciones causales entre exposición al humo y posibles efectos respiratorios.

La agricultura sigue siendo el eje económico principal para los hombres en edad laboral, complementada por la pesca artesanal, el comercio y el turismo. Este patrón revela que la tala y quema no es una práctica aislada, sino parte de un sistema productivo diversificado que se adapta a las condiciones ambientales y territoriales.

Proceso analítico seguido y garantía de validez

El estudio se desarrolló desde un enfoque cualitativo con perspectiva etnoecológica, sustentado en entrevistas semiestructuradas, observación en campo y revisión documental (PEMASKY/AEK, 1986, 1995; Castillo, 2001, 2010; Bennett, 2004; IPCC, 2023; Heckadon-Moreno y Moreno, 1982; Morales, Castillo y Madi Dias, 2025, entre otros). El análisis combinó técnicas interpretativas y procesos de triangulación que permitieron validar los hallazgos, aun ante la ausencia de registros

formales, y facilitaron una comprensión crítica y culturalmente contextualizada de las prácticas agrícolas ancestrales y sus implicaciones socioambientales.

Las narrativas obtenidas en entrevistas y espacios participativos se organizaron en torno a temas vinculados con los impactos ambientales, la biodiversidad, las implicaciones sociales y la sostenibilidad del sistema productivo ancestral. Los relatos fueron interpretados considerando el contexto cultural *Gunadule*, los significados atribuidos por los participantes y las prácticas asociadas al *nainu familiar*.

La validez de la información se garantizó mediante diversas estrategias metodológicas. Debido a decisiones comunitarias, no se realizaron grabaciones ni apuntes visibles durante las entrevistas; por ello, al finalizar cada encuentro se reconstruyeron colectivamente las conversaciones para reducir el riesgo de pérdida de información. Posteriormente, los relatos fueron revisados de manera cruzada entre distintos miembros del equipo de CENDA, con el fin de asegurar consistencia y minimizar sesgos individuales.

Asimismo, los hallazgos se contrastaron mediante tres niveles de información: testimonios comunitarios, observación en campo y revisión documental. Esta triangulación permitió verificar la coherencia entre lo observado, lo expresado en los diálogos y lo documentado en las fuentes bibliográficas, fortaleciendo así la credibilidad de los resultados. Finalmente, las interpretaciones preliminares y las conclusiones fueron revisadas y validadas por las autoridades comunales y los agricultores participantes, garantizando su legitimidad y pertinencia cultural.

4. Discusión

Los hallazgos del estudio sugieren que la tala y quema en Gunayala difieren de los modelos extensivos de deforestación comercial observados en otras regiones tropicales. Las observaciones de campo y los testimonios comunitarios indican que las áreas intervenidas son de pequeña escala, destinadas principalmente a la producción alimentaria familiar y rodeadas de cobertura forestal. Asimismo, en las comunidades visitadas no se identificó ganadería bovina extensiva, uno de los principales factores de deforestación asociados a economías extractivas o expansión ganadera (Bandy *et al.*, 1994; Castillo, 2010; IPCC, 2023).

Tanto la literatura revisada como el conocimiento local coinciden en que la sostenibilidad del sistema *nainu* depende del mantenimiento de periodos adecuados de barbecho y de la continuidad del conocimiento ancestral. La reducción de los tiempos de regeneración puede afectar la recuperación natural del suelo y de la vegetación secundaria, incrementando riesgos de degradación ambiental.

El sistema agroforestal *nainu familiar*, basado en policultivos asociados a especies forestales y en el manejo de vegetación secundaria, refleja una lógica de uso múltiple del bosque y diversificación productiva. Diversos estudios (Castillo y Beer, 1983; Warner, 1994; Castillo, 2010, 2024) señalan que este tipo de manejo puede ser compatible con la conservación, siempre que se respeten los principios ancestrales y los ciclos de regeneración ecológica.

5. Conclusiones

La tala y quema en el sistema *nainu familiar* puede intensificar sus impactos ambientales si se reducen los ciclos de barbecho o se pierde el conocimiento ancestral. Bajo manejo ancestral, el sistema mantiene altos niveles de cobertura forestal y biodiversidad.

Para asegurar su sostenibilidad, es clave fortalecer las prácticas heredadas, promover sistemas agroforestales sin quema, mejorar los barbechos y proteger el bosque *negsered*.

El modelo *Gunadule* demuestra que la producción agrícola, la conservación y la cultura pueden integrarse de manera armónica. Su visibilización ofrece aportes valiosos frente a la deforestación y la pérdida de biodiversidad a nivel nacional.

El sistema *nainu*, manejado con saberes ancestrales, constituye un ejemplo de manejo forestal sostenible que puede contribuir a las estrategias nacionales de conservación y mitigación del cambio climático.

6. Agradecimiento

Agradezco a *Environmental Network for Central America* (ENCA) por el apoyo brindado a este trabajo, que resalta la profundidad de los valores bioculturales. Mi reconocimiento también a los agricultores Euclides Sánchez, joven de la Organización Juvenil *Olonagdiginya*, y Aurelio Jiménez, de 78 años, quien compartió sus conocimientos ancestrales en la comunidad *Mandi Ubgigandub*. Al señor Avelino Pérez, de la comunidad *Gardi Sugdub*. El aporte del antropólogo Bernal Castillo, del CENDAH y de la Oficina de Pueblos Indígenas de la Universidad de Panamá (OPINUP), y de las organizaciones Mujeres Bundorgan, Asociación de Mujeres Rurales de Digir (AMRD), *Onmaggedummad Namaggaled* (Congreso General de la Cultura Guna) y el Instituto del Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (IPCPG), por facilitar el uso del Centro de Atención y Aprendizaje *Ina Ibegungalu* en las montañas de la Biosfera de Gunayala.

7. Referencias Bibliográficas

- Bandy, D., Garrity, D. P., Sánchez, P. (1994). El problema mundial de la agricultura de tala y quema. En: *Agroforestería en las Américas (CATIE)* Volumen 1, número 3, páginas 14-20
- Bennett, A. F. (2004). Enlazando el paisaje: El papel de los corredores y la conectividad en la conservación de la vida silvestre. UICN-Unión Mundial para la Naturaleza. San José, Costa Rica. 278 p.
- Castillo, G. (2025). Saberes Gunadule frente a la Crisis Climática: cultivos subterráneos, salud y resiliencia alimentaria en Gunayala. *Karakol*, vol. 5, agosto, 2025. pp. 60-75
- Castillo, G. (2024). Ciclo de barbecho en el nainu gunadule, Panamá. *Karakol*, vol. 4, agosto, 2024. pp. 34-46
- Castillo, G. (2010). Bosques para la Vida: Causas ocultas de Deforestación y Degradación de los Bosques en las Comarcas Kunas. En: *Revista Cultural Lotería No.493*, Noviembre-Diciembre 2010. Panamá. pp. 105-124
- Castillo, G. (2001). La Agricultura de “nainu” entre los Kunas de Panamá: Una Alternativa para el Manejo de Bosques Naturales. En: *Etnoecológica* Vol. 6 No. 8. pp. 84-99.
- Castillo, G. (1985). Es sistema de "nainu" en Kuna Yala: Perspectivas para el desarrollo. *Abya Yala*, año I, No. I, Centro de Investigaciones Kuna, Panamá. pp. 2-12
- Castillo, G. y J. Beer (1983). Utilización del bosque y de sistemas agroforestales en la Región Gardi, Kuna Yala (San Blas), Panamá. CATIE/UNU, Turrialba, Costa Rica. 55 p. + 4 apéndices
- CGK (1987). Por la cual se eleva a la categoría de Comarca de la Biosfera y Sitio de Patrimonio Mundial a la Comarca Kuna Yala. Congreso General Kuna, Resolución No. 3, del 7 de noviembre, comunidad de Assudub. 2 p.
- Denevan, W. M., Treacy, J. M., Alcorn, J. B. Padoch, C., Denslow, J., and Paitan, S. F. (1984). Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora Indian management of swidden fallows. *Interciencia* 9(6): 346 - 357.
- De Sy, V., Herold, M., Achard, F., Beuchle, R., Clevers, J G PW, Lindquist, E. and Verchot, L. (2015). Land use patterns and related carbon losses following deforestation in South America. *Environ. Res. Lett.* 10 (2015). doi: <https://10.1088/1748-9326/10/12/124004>
- Guzmán, H. M., Andréfouët, S., Guevara, C. A. & Akl, J. (2002). Distribución, Estructura, y Estado de Conservación de los Arrecifes Coralinos de Kuna-Yala (San Blas), República de Panamá. 41 p. INFORME FINAL PRESENTADO A PEMASKY & NATURA
- Heckadon-Moreno, S. y Moreno, A. (1982). Colonización y destrucción de bosques de Panamá. Ensayo sobre un grave problema ecológico. Panamá. *Asociación Panameña de Antropología*. 174 p.
- IPCC (2023). Summary for Policymakers. In: *Climate Change 2023: Synthesis Report*. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on

- Climate Change [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, pp. 1-34, doi: <https://10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.0019871>
- Linares, O. F. (1976). “Cacería en huertas en los trópicos americanos”. En: *Evolución de los Trópicos*. pp. 255-68. Impresora Panamá S.A. 1982. Panamá. Reimpreso de Human Ecology 4(4): 331-349, 1976
- Lara Ponce, E.; Caso Barrera, L.; Aliphath Fernández, M. (2012). El sistema milpa roza, tumba y quema de los maya Itzá de San Andrés y San José, Petén Guatemala. Universidad Autónoma Indígena de México, *El Fuerte, México. Ra Ximhai*, vol. 8, núm. 2., mayo-agosto, 2012, pp. 71-92
- MiAMBIENTE (2022). Nivel de Referencia Forestal de Panamá. 101 p.
- Morales, Lenín Alfonso; Castillo, Geodisio; and Madi Dias, Diego (2025). "El sistema nainu de agricultura familiar: semillas de la memoria social y de la autonomía alimentaria en Gunayala (Panamá)", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 21: Iss. 2, 233-248. DOI: <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1438>
- Available at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol21/iss2/3>
- NAIR, P.K.R. ed. (1989). Agroforestry Systems in the Tropics. Kluwer Academic Publishers-ICRAF. Dordrecht. 664 p.
- PEMASKY/AEK (1995). BIOSFERA DE LA COMARCA KUNA YALA. Plan General de Manejo y Desarrollo (Resumen Ejecutivo: documento de trabajo). Equipo Técnico Consultor de PEMASKY. AEK, PEMASKY, OIMT, CGG. Nusagandi, Kuna Yala, Panamá, octubre 1995. 77 p. (informe PEMASKY: 2a. Revisión)
- PEMASKY/AEK (1986). Plan de Manejo y Desarrollo para la Comarca de la Biosfera y Sitio de Patrimonio Mundial de Kuna Yala. Fase 1 – Corregimiento # 1, San Blas, República de Panamá. PEMASKY, AEK, Panamá. 220 p. + anexos.
- Roldan Caziz, R. M.; Zambrano Palomino, M.; Tovar Rúa, D. C. (2023). La tala de árboles: Una Afectación Ambiental, consecuencia de la disminución del Caudal del Río Carraipia, corregimiento del Municipio de Maicao. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*. Marzo-Abril, 2023, Volumen 7, Número 2. pp. 5330-5348. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i2.5724
- Salas, G. De las. (1987). Suelos y ecosistemas forestales; con énfasis en América Tropical. San José, Costa Rica: IICA. 450 p.
- Ventocilla, J. (1992). Cacería y subsistencia en Cangandi, una comunidad de los indígenas Kunas. *Ediciones ABYA-YALA*, Quito, Ecuador. 156 p.
- Zizumbo Villarreal, D.; García Marín, P. C. (2008). El origen de la agricultura, la domesticación de plantas y el establecimiento de corredores biológico-culturales en Mesoamérica. *Revista de Geografía Agrícola*, Núm. 41, julio-diciembre. Universidad Autónoma Chapingo, México. pp. 85-113
- Warner, K. (1994). La agricultura migratoria. Conocimientos técnicos locales y manejo de los recursos naturales en el trópico húmedo. *Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). Desarrollo Forestal Comunitario*, Nota 8. Roma. 80 p.



Karakol, vol. 6, agosto, 2026

DOI: 10.57819/dz21-xn15

El conocimiento tradicional de la planta *nagwar* (iraca) y su valor educativo en el pueblo guna

Anmar babgan nagwar (iraca) igi ogannobuggwa gunayala neggweburgi

Traditional knowledge of the nagwar (iraca) plant and its educational value among the guna people

Absalón Magdiel Preciado Ríos



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional



El conocimiento tradicional de la planta *nagwar* (iraca) y su valor educativo en el pueblo guna

Anmar babgan nagwar (iraca) igi ogannobuggwa gunayala neggweburgi

Traditional knowledge of the nagwar (iraca) plant and its educational value among the guna people

Absalón Magdiel Preciado Ríos

Licenciado en Educación Bilingüe Intercultural

Ministerio de Educación, Panamá

absalonpreciado13@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0260-0582>

Recepción: 19 de febrero de 2026

Aceptación: 8 de junio del 2026

DOI: 10.57819/dz21-xn15

Palabras clave	Resumen
<i>Educación intercultural, identidad cultural, lengua materna, saberes ancestrales, territorio.</i>	El presente artículo analiza el conocimiento tradicional asociado a la planta <i>nagwar</i> (<i>Carludovica palmata</i>) y su valor educativo en el pueblo de guna. Desde una perspectiva descriptiva y sociocultural, se examinan sus usos en la construcción de la vivienda tradicional, en el ámbito ritual y en la elaboración artesanal, lo que evidencia que no se trata únicamente de un recurso natural, sino de un sistema organizado de saberes transmitidos de generación en generación. El estudio retoma aportes teóricos vinculados a la Educación Bilingüe Intercultural y al enfoque sociocultural del aprendizaje, destacando cómo estos conocimientos fortalecen procesos cognitivos, identidad cultural y valores ambientales. Los resultados muestran que el “ <i>nagwar</i> ” constituye una herramienta pedagógica significativa cuando se integra al currículo escolar, ya que permite articular lengua materna, territorio y memoria colectiva. Se concluye que incorporar el saber ancestral en la escuela no es un acto folclórico, sino una decisión pedagógica que contribuye a una educación pertinente, contextualizada y culturalmente significativa para el pueblo guna.
Gayamar:	Binsaed Issegwad
<i>Nan garburba oduloged, anmar daed, dulegaya,</i>	Sabga narmaglesad binsae igi babgan igar dummagan duiggwa sedaniggid nagwar (<i>Carludovica palmata</i>) geb igi odurdagbuggwa Gunayargi. E igar wala maid sunmalegoe geb igi neggweburgi we nagwar ebulenai sunna neg sobegala, war uegala geb sunna egi garba, bigbi, sile sobleballi daglenasundo unnila bab dummad ibmar soggwenga obessuli, obesa we ibmar anna ogwaega e

*babgan burba,
yala.*

mimmigan odurdaggega e mimmigan mer iegega. We sabga narmeglesad sunmagnabali Nangar burba odulegdi geb neggweburgi duiggwa addoedgi nabir we soggwen ogannoega Nagwargi sunmglenaid mimmigan ebinsaed ogannoega, anmar daed ogannoega nabir yar suid bendaggega. Soglenabali nagwar sunna ibdurdagged neggi odurdaglege ibigala addonai anmar gwabin ogannoega, yar suidgi arbaega geb bagan igar mer burguega. Obelonaidgi sunmaglenabali anmar babgan e burbamar odosdibe ibdurdaggedneggi unnila isse oganoegarsuli ibigala anmar daed ogannolegoe iburdagmalad nabir sunmagega mimmiganga babgan burba mer ieyegega.

Keywords:

*Intercultural
education,
cultural identity,
mother tongue,
ancestral
knowledge,
territory.*

Abstract

This article analyzes the traditional knowledge associated with the “nagwar” plant (*Carludovica palmata*) and its educational value among the Guna people. From a descriptive and sociocultural perspective, it examines its uses in traditional house construction, ritual practice, and artisanal production, demonstrating that it is not merely a natural resource but an organized system of knowledge transmitted across generations. The study draws on theoretical contributions related to intercultural bilingual education and the sociocultural approach to learning, highlighting how this knowledge strengthens cognitive processes, cultural identity, and environmental values. The findings show that “nagwar” becomes a meaningful pedagogical tool when integrated into the school curriculum, as it connects mother tongue, territory, and collective memory. The article concludes that incorporating ancestral knowledge into formal education is not a folkloric act but a conscious pedagogical decision that promotes relevant, contextualized, and culturally meaningful education for the Guna people.

1. Introducción

En los pueblos originarios, la naturaleza no es únicamente un entorno físico, sino un espacio de vida, memoria y aprendizaje. En el caso del pueblo guna, cada planta, cada río y cada montaña poseen un significado que trasciende lo material. Dentro de este universo cultural, la planta “nagwar” ocupa un lugar especial, no solo por sus múltiples usos en la vida cotidiana, sino por el conjunto de saberes que la rodean y han sido transmitidos de generación en generación.

Sin embargo, muchos de estos conocimientos tradicionales no siempre encuentran un espacio legítimo dentro del sistema educativo formal. Esto plantea la necesidad de reflexionar sobre el valor pedagógico del saber ancestral y su integración en la Educación Bilingüe Intercultural. En este contexto, el presente artículo tiene como objetivo analizar el conocimiento tradicional del “nagwar” y evidenciar su potencial formativo en los ámbitos cognitivos, culturales y éticos. A partir de un enfoque descriptivo y sustentado en referentes teóricos, se busca demostrar que este saber no es empírico en sentido simple, sino un sistema estructurado que contribuye a la construcción de identidad y al fortalecimiento del aprendizaje significativo.

En términos metodológicos, el presente trabajo corresponde a un estudio descriptivo con enfoque cualitativo basado en análisis documental y revisión teórica, lo que permite interpretar el conocimiento tradicional desde una perspectiva educativa y sociocultural.

2. Desarrollo

El pueblo guna y su relación con la naturaleza

Desde tiempos inmemoriales, el pueblo guna ha mantenido una relación profunda y respetuosa con la naturaleza. Esta no es entendida como un recurso destinado a la explotación, sino como un ser vivo con el que se convive y al que se debe proteger. Esta visión se basa en el respeto a la Madre Tierra, a quien considera como fuente de vida, alimento, medicina y equilibrio espiritual. Esta concepción se expresa claramente cuando se afirma que “la selva o la tierra es nuestra madre, por eso la mantenemos vestida de verde, los árboles son nuestros hermanos” (Castillo, 2005, p. 3).

Cuéllar (2017), retomando a Green (2011), presenta un discurso ancestral atribuido a Santacruz, en el que se expresa la relación espiritual y colectiva entre el pueblo y la naturaleza:

Hermanos míos,
escuchemos la voz de los ancianos,
la voz de las montañas,
la voz de los ríos, la voz de las nubes,
la voz de las plantas,
la voz de los dioses.
Pero, sobre todo, la voz de nuestra memoria guerrera,
la voz de la conciencia, de pertenencia a un pueblo;
si no lo hacemos, esperemos la muerte.
(Santacruz, como se citó en Cuéllar, 2017, p. 28).

En esta concepción cultural, el ser humano no se encuentra separado de la naturaleza, sino que forma parte de ella. Ríos, mares, bosques, las plantas y animales son comprendidos como miembros de una misma familia, con funciones específicas dentro del equilibrio del mundo. Esta manera de entender la vida orienta las prácticas cotidianas del pueblo Guna y define su relación con el entorno natural.

Desde muy pequeños, los niños y jóvenes aprenden estas enseñanzas en el hogar, en la comunidad y a través de las prácticas culturales cotidianas. Son valores que se transmiten con el ejemplo, en las palabras de los mayores, en el trabajo diario y en la convivencia con el entorno, fortaleciendo poco a poco una conciencia ambiental que pasa de una generación a otra.

Usos tradicionales de la planta “nagwar”

En el conocimiento tradicional del pueblo guna, la planta denominada “nagwar” es reconocida como un elemento fundamental dentro de las prácticas culturales y la relación cotidiana con la naturaleza. Desde una clasificación botánica, esta planta corresponde a la especie “*Carludovica palmata*”, pero es comúnmente

llamada “nagwar” (iraca) y en ciertos relatos tradicionales se le denomina “*massi Olonagwalgilele*”, expresión que refuerza su valor simbólico y cultural.

El pueblo guna reconoce en el “nagwar” (*Carludovica palmata*) una planta de gran importancia dentro de su vida cotidiana. No se trata únicamente de un recurso natural, sino de un elemento que acompaña distintas prácticas culturales. Como señala Cuéllar (2017), se identifican al menos cinco usos principales que muestran la riqueza y profundidad del conocimiento tradicional asociado a esta planta.

En la construcción de la vivienda guna, el “nagwar” cumple una función esencial, especialmente en el techado conocido como “neg sobegala”. Como se observa en la Figura 1, esta planta es utilizada para cubrir el techo de la casa, aportando protección y frescura al espacio familiar.

Esta práctica no se realiza de manera improvisada, por el contrario, implica conocimientos transmitidos por los mayores, quienes orientan el momento adecuado para el corte de las hojas y su preparación. De esta forma, el uso del “nagwar” refleja no solo una técnica constructiva, sino también un saber ancestral que fortalece la identidad cultural del pueblo guna.

Figura 1

Uso del nagwar en el techado tradicional de la vivienda guna (neg sobegala)

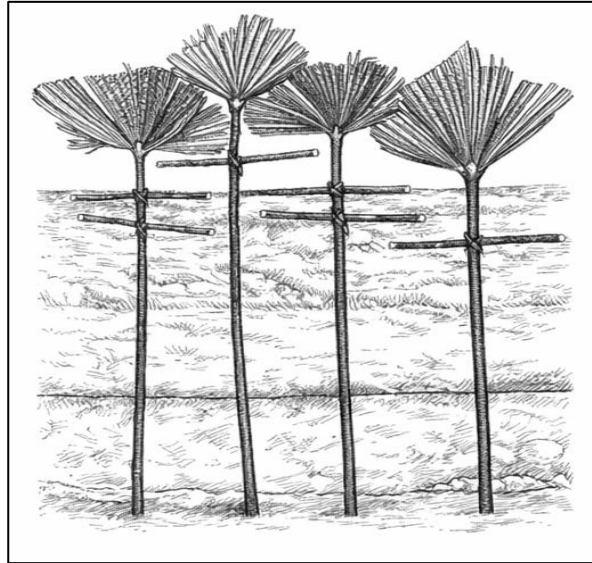


Nota. Elaboración propia (2026).

En el ámbito ritual del pueblo guna, el “nagwar” también ocupa un lugar significativo. Como se aprecia en la Figura 2, su uso en la práctica conocida como “*war ue gala*” está vinculado a la fumada ceremonial de la pipa. Este empleo no responde únicamente a una función material, sino que se integra dentro de un contexto espiritual y comunitario.

Figura 2

Uso del “nagwar” en el ámbito ritual (war ue gala).



Nota. Elaboración propia (2026).

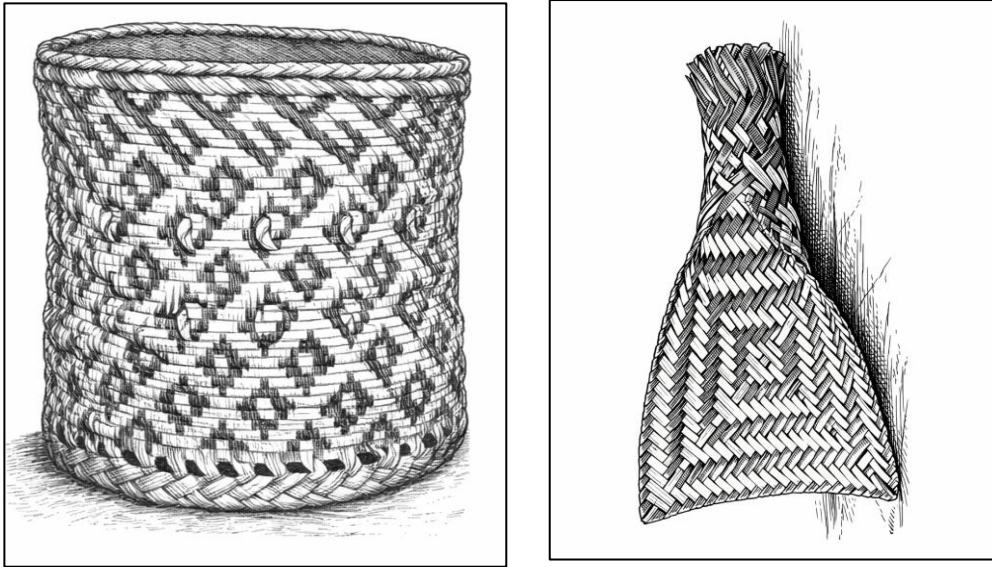
En estas ceremonias, el “nagwar” participa como elemento que acompaña la palabra, la memoria y la transmisión de enseñanzas ancestrales. De este modo, su presencia reafirma la relación entre naturaleza y espiritualidad, evidenciando que para el pueblo guna las plantas no son simples recursos, sino parte activa de su vida cultural y simbólica.

En el ámbito artesanal, el “nagwar” adquiere un papel fundamental dentro de la vida cotidiana del pueblo guna. Como se aprecia en la Figura 3, esta planta es la materia prima para la elaboración de canastos y abanicos, piezas que no solo cumplen una función práctica, sino que también expresan identidad y tradición.

El término “garba sobegala” designa el canasto tradicional, tejido con técnicas transmitidas por generaciones, mientras que garba “inmied” identifica otra variante con características propias en su diseño. Por su parte, “bigbi sobegala” se refiere a la fabricación de abanicos, actividad que exige paciencia, precisión y un profundo conocimiento en la selección y los tratamientos de la fibra.

Figura 3

Aplicaciones artesanales del “nagwar” en la elaboración de “garba sobegala” y “bigbi sobegala”.



Nota. Elaboración propia (2026).

Estas expresiones en lengua guna muestran que el conocimiento sobre el “nagwar” no es un saber aislado, sino parte de una memoria colectiva organizada y transmitida de generación en generación. En este sentido, el saber botánico indígena se configura como un sistema de conocimiento estructurado, vinculando al territorio y a la identidad cultural del pueblo guna (Cuéllar, 2017).

Valor educativo del conocimiento tradicional del “nagwar”

El conocimiento tradicional del “nagwar” constituye un elemento formativo de gran relevancia dentro del contexto sociocultural del pueblo guna. Más allá de su utilidad práctica en la construcción, en la cestería o de los usos rituales, el “nagwar” representa un medio de transmisión de saberes, valores y principios que inciden directamente en la formación integral del estudiante.

Desde el enfoque sociocultural propuesto por Vygotsky, el aprendizaje se configura a partir de procesos de interacción social y mediación cultural, en los cuales el conocimiento se internaliza progresivamente en contextos significativos (Ledesma, 2014). Por lo tanto, promueve valores asociados al respeto por la naturaleza. El uso razonable de los recursos y la valoración del esfuerzo como principio formativo. Asimismo, fortalece el sentido de identidad colectiva al reafirmar prácticas que forman parte del patrimonio cultural del pueblo guna. En consecuencia, el “nagwar” no solo constituye un recurso material, sino un elemento educativo que contribuye a la formación ética, cognitiva y cultural del estudiante.

En el plano cognitivo, fortalece habilidades como la observación detallada, la planificación secuencial del proceso del tejido, la coordinación motora fina y la resolución de problemas que surgen durante la elaboración del producto. Estas competencias evidencian que el conocimiento tradicional implica procesos mentales complejos y estructurados.

En el plano cognitivo, fortalece habilidades como la observación detallada, la planificación secuencial del proceso del tejido, la coordinación motora fina y la resolución de problemas que surgen durante la

elaboración del producto. Estas competencias evidencian que el conocimiento tradicional implica procesos mentales complejos y estructurados.

Reflexión educativa

Desde la perspectiva de la Educación Bilingüe Intercultural (EBI), aprender no significa únicamente memorizar contenidos externos o repetir conocimientos ajenos a la realidad del estudiante. Aprender, en su sentido más profundo, implica reconocerse en lo que se estudia. En este marco, el “nagwar” no es solo una planta ni un recurso artesanal; es una puerta de entrada a la memoria colectiva, a la lengua materna y a la identidad cultural del pueblo guna.

Como se observa en la Figura 4, el aprendizaje del tejido con fibra de “nagwar” se desarrolla en un contexto intergeneracional donde el conocimiento se transmite mediante la práctica, la observación y la guía de los mayores.

Figura 4

Aprendizaje intergeneracional del tejido con fibra de “nagwar” en contexto comunitario.



Nota. Fotografía de elaboración propia (2026).

El hecho de que el “nagwar” sea nombrado y clasificado en lengua guna según sus funciones “*neg sobegala, war ue gala, garba sobegala, garba inmie gala, bigbi sobegala*” demuestra que el conocimiento tradicional no es improvisado ni empírico en sentido simple. Es un sistema organizado de saberes que estructura la realidad desde categorías propias. Cuando estos términos se enseñan en la escuela, no solo se amplía el vocabulario del estudiante; se fortalece su capacidad de pensar el mundo desde su lengua originaria. La lengua, entonces, deja de ser un simple instrumento comunicativo para convertirse en un marco de interpretación cultural.

Sin embargo, la transmisión de conocimiento tradicional enfrenta desafíos en la actualidad. Diversos estudios botánicos han señalado que gran parte del saber ancestral se concentra en las generaciones mayores y no siempre es apropiado por los jóvenes. En este sentido, “el conocimiento de las plantas está quedando en las personas mayores y corren el riesgo de perderse” (Farnum Castro, 2012, p.10).

Roquebert León (2017) sostiene que la educación bilingüe intercultural es “un logro de los pueblos originarios de Panamá que buscan una mayor autonomía y continuidad de su visión frente a los proyectos asimilacionistas” (p. 118). En este marco, integrar el “nagwar” en el proceso educativo no es un gesto folclórico ni una actividad decorativa para fechas especiales. Es una decisión pedagógica consciente que apuesta por una educación pertinente, arraigada en el territorio y culturalmente significativa para el pueblo guna.

Cuando la escuela dialoga con el saber ancestral, no solo enriquece el currículo; contribuye a formar estudiantes que comprenden quiénes son, de dónde vienen y cómo pueden proyectarse hacia el futuro sin desprenderse de su identidad.

3. Conclusión

El conocimiento tradicional del “nagwar” revela que los saberes del pueblo guna constituyen un sistema organizado, coherente y profundamente vinculado al territorio y a la identidad cultural. Sus usos en la vivienda, el ámbito ritual y la artesanía evidencian que esta planta no es un simple recurso natural, sino un medio de transmisión de valores, memoria y aprendizaje.

Desde la perspectiva educativa, integrar el “nagwar” en el proceso formativo permite articular lengua materna, cultura y currículo escolar, fortaleciendo habilidades cognitivas y el sentido de pertenencia del estudiante. Cuando la escuela reconoce y valida estos conocimientos, no solo amplía los contenidos académicos, sino que dignifica la herencia cultural del pueblo guna.

En consecuencia, incorporar el saber ancestral en la Educación Bilingüe Intercultural representa un compromiso con una enseñanza contextualizada, respetuosa y significativa. Educar desde el territorio no implica mirar hacia el pasado, sino construir un futuro donde identidad y conocimiento caminen juntos.

4. Referencias Bibliográficas

- Castillo, G. (2005). *Protegiendo sus valores culturales, biodiversidad y tierra: Área protegida de Kuna Yala [Documento institucional]*. Congreso General Guna. https://www.silene.org/wp-content/uploads/2018/10/Protegiendo_valores_culturales.pdf
- Cuéllar Lemos, R. N. (2017). *La pedagogía de la Madre Tierra en una escuela indígena Gunadule: Un estudio sobre la sabiduría de seis plantas de protección [Tesis de maestría, Universidad de Antioquia]*. Universidad de Antioquia. <https://hdl.handle.net/10495/9173>

- Farnum Castro, F. R. (2012). *Estudio etnobotánico del aprovechamiento tradicional y cultural de las plantas por la comunidad Guna de la Isla de Ustupu y Río Azúcar*. Centros, Revista científica universitaria, 1(1), 92-104. <https://revistas.up.ac.pa/index.php/centros/article/view/969/821>
- Ledesma, M. (2014). *Análisis de la teoría de Vygotsky para la reconstrucción de la inteligencia social*. Universidad Católica de Cuenca. <https://hdl.handle.net/10366/127738>
- Roquebert León, J. L. (2017). *Educación intercultural bilingüe indígena en Panamá*. Tareas, (155), 117-133. <https://www.redalyc.org/pdf/5350/535056128010.pdf>



Karakol, vol. 6, agosto, 2026

DOI: 10.57819/t0n3-cj84

**Caminos hacia un currículo intercultural: epistemología Guna
como recurso para la enseñanza de la historia panameña**

*Edamaladba daggargwar odurdagleged igar: guna inmarismaladba e
odurgaggedggi ebuega Banama igar dummagan igar sedaniggid*

*Pathways to an intercultural curriculum: Guna epistemology as
a resource for teaching panamanian history*

Débora Saavedra-Winch



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional



Camino hacia un currículo intercultural: epistemología Guna como recurso para la enseñanza de la historia panameña

Edamaladba daggargwar odurdagleged igar: guna inmarismaladba e odurgaggedgi ebuega Banama igar dummagan igar sedaniggid

Pathways to an intercultural curriculum: Guna epistemology as a resource for teaching panamanian history

Débora Saavedra-Winch

Doctora en Educación

Universidad de Carolina del Norte

Correo: dwinch@charlotte.edu

ORCID ID: 0009-0005-9213-152X

Recepción: 27 de mayo de 2026

Aceptación: 29 de junio de 2026

DOI: 10.57819/t0n3-cj84

Palabras clave

Textos Guna, historia panameña, currículo intercultural, Congreso General Guna, Nanigar-Babigar.

Resumen

Este artículo analiza el conocimiento contenido en cuatro textos del Congreso General Guna (Wagua, 2007, 2017, 2019; Martínez, 2016) desde los marcos epistemológicos de Nanigar-Babigar y Red Pedagogy (Grande, 2004), e identifica su correspondencia con los dominios fundamentales de la educación en ciencias sociales para explorar caminos hacia un currículo intercultural de la historia en Panamá. Se empleó un análisis textual cualitativo con codificación temática en dos ciclos (Braun y Clarke, 2006; Saldaña, 2016). Como contexto, se analizaron textos de ciencias sociales de primer, segundo, tercer y sexto grado del Ministerio de Educación. Los textos nacionales enseñan la historia panameña desde una sola tradición epistemológica: la Revolución Tule de 1925 está ausente en los cuatro niveles, ningún pueblo indígena es nombrado en los grados iniciales y los ejes transversales incluyen "Afropanameños" sin equivalente para los pueblos indígenas. Leídos desde su propia lógica, los textos gunas contienen conocimiento correspondiente a cuatro dominios: historia nacional y relaciones con el Estado, ciencia política y gobernanza, geografía e interacción ambiental, y formación cívica y ética. Un estudiante que acceda a ellos recibe una educación completa sobre la trayectoria del pueblo guna, desde la era colonial hasta su condición actual de territorio autónomo, algo que el currículo nacional no ofrece. El artículo concluye que estos textos constituyen un recurso documentado, riguroso y en uso para la enseñanza intercultural de la historia panameña.

Gayamar:

Binsaed Issegwad

*dule sabgamar,
Banama bia
daniggid igar,
igar
walladummad
odurdagged,
Onmagged
Dummad,
Nanigar-
Babigar.*

Wegi sabga maddabagge Onmagged Dummadgad (Waga, 2007. 2017, 2019; Martínez, 2016) bela e igarmar egi ilemaggaled mamarnai, ibu burwiganga odurdaglenai, Nanigar-Babigargad geb Red Pedagogy aba daglenado (Grande, 2004) e odurdagedba ilemaggarmardibe, sogedba burwigan odurgnamardibe, igarmar bia anmar daniggidggi dognadibe, igar amiega igar walladummad odurdaggeddagadgi bela bullaggwa Banama yaurgi dulamar addobuggwad e igar daniggid odolegega, nabir nueggwa we igarba odurdaglegega. Sabgamar irbogi mamarlesa, eba willubdaggega ibu sabgagi odolenai, igi sognamala (Braun y Clarke, 2006; Saldaña, 2016). Sabgamar mamarilesa babgan igarmar sedaniggid anmar yaurgi egi sunmalegnaid billigan soggwengadgi, sogbogadgi, sogbaagadgi geb sognergwagad Galu Odurdagged Dummadgadgi dognaid. Sabgamar mamarilesasggi daglesdo Banama Igar dummadgan unnir igar soggwenba odurdagye, Babgan Bila Onosad 1925 a gaddi sadde, e sabga maddabaggedgi daglesadgi narmaggar nasurdo, dulemar sogaggule buggwad nonbamar onogedggi bilenasadurdo, bamalad igarmar odurdaglegedggi unnir Banama dorgan sissimarbi dognamala, dulemardi eba obarlesuli. We sabgamar dulegad absolesad sogedba burwigan odurdaggega nigdo, igarmar sogabagge wisggwergebed egi dogale: babgan na e igarmar nedgusad, neg sedaniggid, neggwebur aggued, neggwebur sed, igi dulemar buggwad, bia buggwad, babigarba daed bela wegi addosi. Mimmi durdagged we sabgamar abingadibe soggedba durdagnado, bela sogedi yar suidgi sumaglenaid, bia dulemar daniggi, igi daniggi, igi ensmiggwa yar suidgi dulemar buggwa, dagledo e igar walladumad odurdagged Banamagadgi oyonasuli, egi dogarsuli. We sabga sogdo we sabgamar sogabagge daglesad sogedba ilemaggarye, nabair sun ebuleye bela Banama yaurgi addobuggad e daniggidba e daedbba odurdaggega.

Keywords:

Abstract

*Guna texts,
history of
Panama,
intercultural
curriculum,
Guna General
Congress,
Nanigar Babigar*

This article analyzes the knowledge presented in four texts produced by the Guna General Congress (Wagua 2007, 2017, 2019; Martínez 2016) through the epistemological frameworks of Nanigar Babigar and Red Pedagogy (Grande, 2004). It examines how these texts align with core domains of social studies education to explore pathways toward an intercultural history curriculum in Panama. We employed a qualitative textual analysis with two cycle thematic coding (Braun & Clarke, 2006; Saldaña, 2016). For context, we also analyzed social studies textbooks from the Ministry of Education for grades 1, 2, 3, and 6. The national textbooks present Panamanian history from a single epistemological tradition: the 1925 Tule Revolution is absent from all four grade levels; no Indigenous peoples are named in the early grades; and cross curricular themes include “Afro Panamanians” but have no equivalent category for Indigenous peoples. Read on their own terms, the Guna texts contain knowledge corresponding to four domains: national history and relations with the state;

political science and governance; geography and environmental interactions; and civic and ethical formation. Students with access to these materials would receive a comprehensive education on the trajectory of the Guna people—from the colonial era to their present status as an autonomous territory—something not offered by the national curriculum. The article concludes that these texts constitute a documented, rigorous, and actively used resource for the intercultural teaching of Panamanian history.

1. Introducción

La Ley 47 de 1946, Orgánica de Educación de Panamá, establece que los contenidos programáticos deben "promover una educación patriótica que profundice la enseñanza y conocimientos sobre nuestra historia, nuestra geografía y las luchas sociales que han contribuido a la conformación de la panameñidad" (artículo 255a).

El marco curricular que pone en práctica esa visión organiza las ciencias sociales en cuatro áreas, bajo un enfoque de competencias que integra el Saber, el Saber Hacer, el Saber Ser y el Saber Convivir (MEDUCA, 2014). Pero la enseñanza de la historia siempre ocupó un lugar marginal dentro de esos programas (Araúz Rovira, 2001). Y la historia de los pueblos indígenas del país, con sus luchas, sus gobiernos y sus formas de conocer, no tiene siquiera una categoría propia en esa estructura.

El problema no es solo panameño. Los estudios sobre el borrado curricular en América Latina describen un patrón que se repite de un país a otro. En Chile, la historia escolar congela a los pueblos indígenas en un pasado precolombino y borra su presencia actual (Canales Tapia et al., 2020). En Perú, los textos los dejan fuera como actores sociales, y cuando los incluyen es para atribuirles rasgos que restan valor a su papel en el desarrollo del país (Zárate Pérez, 2011).

Los libros argentinos, por su parte, cuentan su resistencia a la conquista como hechos sueltos y ya vencidos, nunca como una lucha política sostenida (Lewkowicz, 2015). Cuesta (1998) lo atribuyó a la función reguladora del currículo: la potestad de la administración para decidir qué pasado vale la pena enseñar. Bajo esa lógica, al indígena se lo folcloriza, se lo confina al período precolonial y no se reconoce su conocimiento como un saber, y así el mestizaje termina pareciendo la identidad natural del país.

Lo que esa literatura casi nunca hace es mirar lo que las comunidades produjeron por su cuenta. Bolivia es la excepción: su Ley 070 (2010) creó currículos regionalizados a cargo de los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios, con la premisa de aprender primero lo propio (Estado Plurinacional de Bolivia, 2010).

Esta tensión tampoco la descubrió la academia; el pensamiento Guna la viene nombrando desde hace décadas. En su tesis doctoral de 1981, Smith Victoriano estudió a las Guna entre dos sistemas educativos y describió esta fricción como “roces conflictivos”. Por un lado, identificó la formación propia que incluye una dualidad procesual basada en roles de género y ocurre en las ceremonias de paso y en el “*onmggednega*”, y por otro, la escuela nacional, que apuntaba a la asimilación (Smith Victoriano, 1981).

La idea siguió viva. Saavedra-Winch y Heafner (2024) la encontraron en los educadores Guna de hoy, que cumplen con el Estado mientras sostienen lo que el Estado no ve, y Hernández Campos (2025) la reformuló como tensiones epistémicas y violencia cognitiva, y propuso un diálogo horizontal donde el conocimiento indígena valga como par y no como un contenido más que añadir. Los cuatro textos de este estudio son, en palabras de Victoriano, ese primer paso: aprender lo propio.

Para leer esos textos, el estudio recurre a dos marcos de raíz indígena. El primero es “*Nanigar-Babigar*”. *Nanigar-Babigar* es el sistema de conocimiento guna que articula dos caminos formativos: “Nanigar”, el de la madre, y “Babigar”, el del padre. Los dos se equilibran y se necesitan; ninguno manda sobre el otro, y esa complementariedad es la que ordena cómo la comunidad guna concibe la educación, produce conocimiento y asume sus obligaciones colectivas (Apgar et al., 2015). Funciona en este estudio como el lente desde el cual se leen los textos.

El segundo es la pedagogía roja de Grande (2004), que trata la educación indígena como una tradición con lógica propia y no como una rama de la pedagogía crítica occidental. Desde ahí, la distancia entre los textos gunas y el currículo nacional deja de parecer un descuido y se entiende como el efecto de un sistema que, por su propia construcción, no tiene dónde colocar el conocimiento indígena. Leídos juntos, los dos marcos sacan el análisis de la lógica del déficit.

Por eso este artículo cambia la pregunta. En lugar de insistir en lo que falta en el currículo, que aquí sirve de telón de fondo, se pregunta qué hay en los textos del Congreso General Guna y qué muestran, leídos en sus propios términos, sobre una posible enseñanza intercultural de la historia panameña. El objetivo concreto es examinar el conocimiento de esos cuatro textos y ver hasta dónde coincide con los dominios centrales de las ciencias sociales.

De ahí la pregunta que guía este estudio: ¿qué conocimiento propio de las ciencias sociales contienen los textos del Congreso General Guna y qué revela ese contenido sobre las posibilidades de una enseñanza intercultural de la historia panameña? Si los trabajos sobre la dualidad educativa (Saavedra-Winch y Heafner, 2024) y sobre la EBI (Hernández Campos, 2025) preguntan cómo se vive la interculturalidad, esta pregunta: qué contienen los textos que la sostienen, y qué dicen sobre lo que la educación panameña todavía podría ser.

2. Metodología

El objetivo de la investigación fue analizar el conocimiento contenido en cuatro textos del Congreso General Guna e identificar en qué medida corresponde a los dominios fundamentales de las ciencias sociales. Para responderlo se adoptó un diseño cualitativo de tipo documental, culturalmente fundamentado (Smith, 2012; Chilisa, 2012). La decisión de trabajar con textos producidos por la propia comunidad, y no con entrevistas u observaciones, fue tanto metodológica como ética: se trataba de poner en el centro lo que la comunidad escribió para sus propios fines, no lo que una investigadora externa pudiera extraer.

El corpus lo forman cuatro textos del Congreso General Guna que suman 476 páginas, todos surgidos del testimonio oral y transcritos por integrantes de la comunidad (Tabla 1). La selección fue intencional y respondió a dos criterios: la autoridad comunitaria, pues cada texto cuenta con el aval de educadores gunas o del Congreso; y la amplitud temporal, porque el conjunto abarca desde la resistencia colonial hasta la EBI actual.

Tabla 1.

Textos primarios analizados

Documento	Año	Página	Función educativa
<i>Relatos de mi gran historia</i> (Wagua)	2019	128	Narrativas comunitarias que preservan enseñanzas ancestrales, fundamento cosmogónico
<i>Así lo vi y así me lo contaron</i> (Wagua)	2007	142	Testimonios de la Revolución Tule de 1925 recogidos mediante entrevistas intergeneracionales
<i>Mi gente que hizo historia</i> (Wagua)	2017	110	Biografías de líderes y maestros Guna, linajes de liderazgo y aprendizaje
<i>El legado de los abuelos</i> (Martínez)	2016	96	Enseñanzas intergeneracionales y conocimiento ecológico, currículo EBI contemporáneo

Fuente: elaboración propia.

Las categorías de análisis se definieron en dos planos. En el plano conceptual partieron de los principios de “*Nanigar-Babigar*” (conciencia comunal, aprendizaje participativo, responsabilidad ecológica y complementariedad de género) y de los dominios propios de las ciencias sociales. En el plano operativo, cada categoría se tradujo en un código: una etiqueta que se aplicó a los fragmentos del texto donde ese contenido aparecía.

El análisis siguió un protocolo de codificación temática en dos ciclos (Braun y Clarke, 2006; Saldaña, 2016), que se resume en la Tabla 2. La codificación combinó dos procedimientos. La codificación deductiva parte de categorías fijadas antes de leer los textos; aquí, los principios de “*Nanigar-Babigar*” y los dominios de las ciencias sociales, que sirvieron como rejilla de lectura inicial.

La codificación inductiva sigue el camino contrario: las categorías no vienen dadas, emergen de la lectura abierta y nombran lo que los propios textos plantean, como ocurrió con las narrativas de resistencia y la soberanía educativa. En el primer ciclo se aplicaron ambos tipos de código a lo largo de las 476 páginas del corpus. En el segundo, esos códigos se agruparon por afinidad en los temas que responden a la pregunta de investigación, los mismos cuatro dominios de las ciencias sociales que ordenan los hallazgos.

La triangulación entre los cuatro textos reforzó la confirmabilidad (Denzin, 2012). Los términos en lengua guna, como “onmaggednega”, “Babigala” y “Nabgwana”, se conservaron sin traducir porque ninguno tiene equivalente exacto en español: “onmaggednega” no es la “casa del congreso”, “Babigala” no es la “tradición oral” ni “Nabgwana” es la “naturaleza”.

Tabla 2.

Esquema de codificación temática en dos ciclos

Ciclo	Tipo de código	Definición	Códigos o temas
Primer ciclo	Deductivo	Categorías fijadas antes de la lectura, desde “ <i>Nanigar-Babigar</i> ” y los dominios de las ciencias sociales.	Conciencia comunal; aprendizaje participativo; responsabilidad ecológica; complementariedad de género.
Primer ciclo	Inductivo	Categorías emergentes de la lectura abierta de los textos.	Narrativas de resistencia; soberanía educativa.
Segundo ciclo	Temas	Agrupación de los códigos por afinidad en los temas que responden a la pregunta de investigación.	Historia y relaciones con el Estado; ciencia política y gobernanza; geografía e interacción ambiental; formación cívica y ética.

Fuente: elaboración propia.

Para interpretar los hallazgos se examinó, como telón de fondo, el material de ciencias sociales del Ministerio de Educación que circula hoy en las escuelas: los textos del estudiante de primero y segundo grado, las guías docentes de tercero y sexto, y el Módulo Autoinstruccional para Jóvenes y Adultos (MEDUCA, 2020). Este corpus contextual no constituye un estudio aparte; sirve para establecer qué encuentra realmente un estudiante panameño sobre la historia indígena en su educación formal.

La investigadora es panameña, no indígena, bilingüe en español e inglés, con experiencia en el Ministerio de Educación de Panamá (2010-2012) y formación doctoral en Currículo e Instrucción. Consciente de que el análisis de textos indígenas puede volverse extractivo si no rinde cuentas a las comunidades cuyo conocimiento examina, validó los hallazgos con un educador-investigador

guna bilingüe con más de quince años de experiencia en EBI, quien orientó las interpretaciones culturales.

3. Resultado

El paisaje curricular

¿Qué encuentra un estudiante panameño sobre los pueblos indígenas a lo largo de la primaria? El análisis de los textos de ciencias sociales de primero, segundo, tercero y sexto grado, junto con el Módulo Autoinstruccional para Jóvenes y Adultos (MEDUCA, 2020), muestra un paisaje en el que la historia indígena es, en la práctica, invisible.

Cuatro rasgos lo definen:

Primero, lo indígena queda confinado al pasado precolonial. El texto de sexto grado fija el fin del período prehispánico en 1501, "cuando arribaron los españoles al Istmo", y ordena la unidad sobre el "Legado histórico de América" en una secuencia de antigüedad, conquista y colonización donde los pueblos indígenas existen para ser conquistados y después desaparecen. En los primeros grados figuran apenas como "primeros pobladores", una presencia que enseguida se da por concluida. Ningún pueblo indígena del país (Guna, Ngäbe, Emberá, Buglé, Naso, Bribrí, Wounaan) se nombra en primer ni en segundo grado, y el Módulo para Jóvenes y Adultos reduce su Área 4, "Acontecer histórico de los pueblos", a la separación de Colombia, la independencia de España y el canal francés.

Segundo, la Revolución Tule de 1925, cuando el pueblo guna se enfrentó por las armas a la asimilación forzosa y obtuvo la primera comarca indígena (Wagua, 2007), no aparece en ningún grado ni en el módulo de adultos. El calendario de efemérides, igual en tercero y sexto, recoge la separación de Colombia, la independencia de España, los Tratados Torrijos-Carter y hasta el aniversario de la invasión estadounidense, pero ningún hecho de la historia indígena panameña. El 9 de agosto figura como "Día Internacional de los Pueblos Originarios", una fecha genérica, no una conmemoración nacional.

Tercero, la propia estructura del currículo revela una asimetría. Entre los ejes transversales, esos contenidos que deben atravesar todo el programa, figura "Afropanameños" como décimo eje en tercero y sexto grado. No hay uno equivalente para los pueblos indígenas. La identidad afropanameña recibe un reconocimiento estructural que recorre el currículo; la indígena no.

Cuarto, cuando lo indígena asoma, lo hace folclorizado. La mola aparece en segundo grado como "artesanía" genérica, desligada del pueblo guna que la crea y la viste. El Módulo define "nuestra cultura" con la pollera, el montuno, el tamborito, el sancocho y la Flor del Espíritu Santo,

marcadores mestizos, y los instrumentos de "origen indígena" flotan sin pueblo ni territorio que los nombre.

Este es el paisaje sobre el que intervienen los textos Guna. No corrigen un sistema deficiente: muestran lo que una enseñanza de la historia fundada en varias epistemologías podría ofrecer.

Los textos Guna como recurso de ciencias sociales.

Los cuatro textos del Congreso General Guna no se escribieron como material de ciencias sociales para el sistema nacional, sino para fines propios de la comunidad: preservar testimonios, transmitir enseñanzas, documentar liderazgos y registrar conocimiento ecológico. Leerlos desde *Nanigar-Babigar* —el sistema de conocimiento Guna que organiza la vida en torno a la conciencia comunal, el aprendizaje participativo, la responsabilidad ecológica y la complementariedad— permite ver dos cosas a la vez: que su contenido corresponde a los dominios centrales de las ciencias sociales y que cada uno abre una posibilidad concreta de enseñar la historia de manera intercultural.

Historia nacional y relaciones con el Estado (Wagua, 2007).

Antes de memorizar fechas, el pensamiento histórico exige trabajar con fuentes y comparar versiones. “Ahí, así lo vi y así me lo contaron” tiene mucho que ofrecer, es una fuente primaria sobre la Revolución Tule de 1925, el acontecimiento que el currículo omite, y recoge los testimonios del sagladummad Inakeliginya y de los hombres y mujeres que la vivieron. De su lectura salen dos aportes. El primero es histórico. La relación entre el pueblo guna y el Estado nunca estuvo fija: empezó como imposición, con la Ley 56 de 1912 que autorizaba “la reducción a la vida civilizada” de las tribus, y se rompió en 1925, cuando la Revolución forzó al Estado a tratar al pueblo guna como interlocutor y abrió paso al reconocimiento de la primera comarca. Fue apenas el inicio de un vínculo que seguiría cambiando.

El segundo aporte depende del lente con que se lea. Desde “*Nanigar-Babigar*”, el levantamiento no fue un hecho solo político; fue la expresión de la conciencia comunal que lo sostuvo, y por eso Wagua sostiene que “la única forma de entender... esta rebelión, es el camino de sus valores” (2007, p. 4). Leído junto a las fuentes oficiales, el texto deja una lección para el aula: comprender 1925 obliga a entrar en el sistema de conocimiento que le dio sentido. La enseñanza intercultural de la historia no añade un tema más; admite que un mismo pasado puede conocerse desde varias epistemologías.

Ciencia política y gobernanza (Wagua, 2017).

Así lo vi y así me lo contaron: se detiene en la ruptura; Mi gente que hizo historia sigue lo que vino después, cuando esa relación pasó del enfrentamiento a la negociación. El currículo presenta la organización política del país a través de sus instituciones republicanas y reduce las comarcas a una división administrativa, sin reconocer la gobernanza indígena como una forma legítima de organizarse. Wagua reconstruye esa gobernanza paso a paso. La separación de Colombia, en 1903,

había dividido las regiones Guna. En 1930 la Ley 59 dio reconocimiento legal a la Comarca, y en 1945 el Congreso de Dubwala unificó al pueblo bajo una sola autoridad. Para mediados de siglo el trato con el Estado ya era diplomático: en 1954 Yabiliginya creó un pacto con el ministro Marco Robles para la regulación del comercio del coco.

Detrás de esa trayectoria hay un principio. El gobierno Guna pone a la comunidad por delante, la conciencia comunal que organiza “*Nanigar-Babigar*”, y desde ahí toma del Estado lo que le sirve, sea la escuela, el comercio o la negociación, sin subordinarse a él. Esa integración selectiva, que sostiene la soberanía colectiva en lugar de disolverla, es lo que Grande (2004) describe como pedagogía roja. Para el aula, el texto ofrece un caso real con el que enseñar instituciones, ciudadanía y soberanía: un gobierno que funciona fuera del molde republicano. Y abre una posibilidad intercultural concreta, la de mostrar a los estudiantes que el poder puede organizarse de más de una forma legítima, y que el civismo no se agota en el Estado-nación.

Geografía e interacción ambiental (Martínez, 2016).

La interacción entre el ser humano y el medio ambiente es uno de los temas centrales de la geografía escolar. El currículo la plantea en clave de recursos; el Módulo, sin ir más lejos, pide “aprender a explotar el suelo” (MEDUCA, 2020, p. 21). El legado de los abuelos parte de otra relación con el territorio. Nombra montañas y ríos panameños, como Diammayala (Cerro Brewster), y los entiende desde el parentesco. “Todos formamos una sola gran familia [...], y hablamos así de familia cósmica”, escribe Martínez (2016, p. 3).

En esa lectura, la responsabilidad ecológica que Nanigar-Babigar coloca en el centro deja de ser una norma de conservación y se vuelve un vínculo. Destruir un manglar ya no es un problema de manejo de recursos. Es romper una relación, y por eso, advierte el texto, empieza a faltar el alimento. El aporte para la geografía escolar es claro. El texto ofrece un segundo modelo de la relación entre las personas y su territorio, y ahí está su valor intercultural: el estudiante puede sostener a la vez el modelo del recurso y el del parentesco, evaluar qué consecuencias trae cada uno y no dar por natural uno solo.

Formación cívica y ética (Wagua, 2019).

La formación ciudadana atraviesa toda el área de ciencias sociales. El currículo trabaja con símbolos patrios y con valores que el calendario reparte por meses. Relatos de mi gran historia ofrece otra base. Sus figuras fundadoras, Ibeorgun y Gikadiryai, se reparten sin jerarquía la fundación de la vida social; esa complementariedad entre el camino de ella y el de él es la que da nombre a “*Nanigar-Babigar*”.

De ahí parte la enseñanza central del texto: la identidad no es individual, nace de la comunidad. “Es la comunidad la que nos da nuestro nombre”, dice Wagua (2019, p. 19). Algo parecido ocurre con los “*Ba Daleged*”, los mandatos de conducta que recoge; no se aprenden de memoria, se

practican a diario en el “onmakednega”. Es, leída desde “Nanigar-Babigar”, una ética de conciencia comunal y aprendizaje participativo, sostenida por la complementariedad entre los géneros antes que por una lista de virtudes. Su valor intercultural viene de ahí: ofrece a la formación cívica un sistema ético con lógica propia, que el estudiante puede poner junto al del currículo, con sus deberes y símbolos, y preguntarse cuál concibe mejor la convivencia.

3. Discusión

Tomados en conjunto, los cuatro textos cubren los dominios que estructuran las ciencias sociales escolares: historia, ciencia política, geografía y formación ciudadana (Figura 1). Por debajo de ese reparto temático corre una lógica compartida, la de “Nanigar-Babigar”, con su conciencia comunal, su aprendizaje participativo, su responsabilidad ecológica y su complementariedad. Es esa lógica la que convierte a los cuatro textos en un currículo, y no en una colección de lecturas.

Cada uno, además, abre una vía intercultural propia. Wagua (2007) permite leer un mismo pasado desde dos epistemologías; Wagua (2017) reconoce que el poder se organiza de más de una forma legítima; Martínez (2016) sostiene dos modelos de la relación con el territorio; y Wagua (2019) compara dos sistemas éticos.

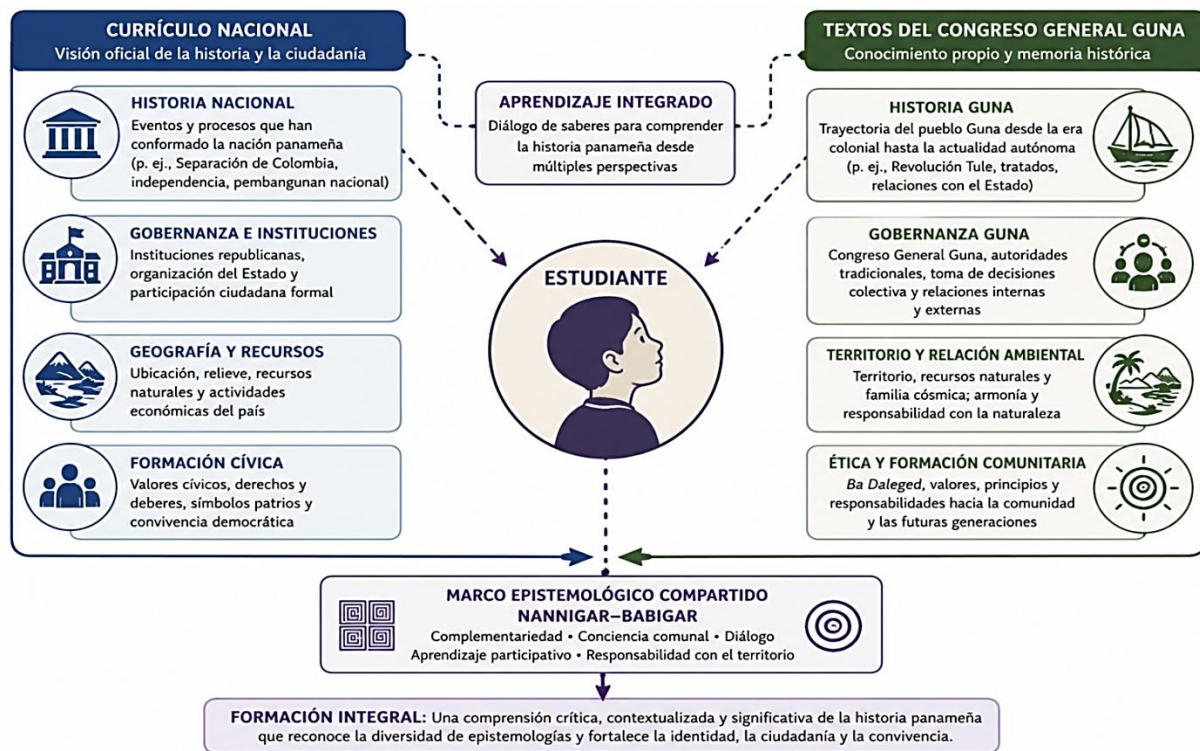
Si “Nanigar-Babigar” expone qué contienen los textos, la pedagogía roja de Grande (2004) explica qué son. Es una tradición educativa con fines y lógica propios, que no necesita validarse contra marcos occidentales para funcionar como currículo. Esa misma idea aclara por qué el sistema nacional no los ha visto.

Su currículo, por cómo está construido, no tiene dónde colocar las formas indígenas de conocer, de modo que la omisión resulta estructural y no un descuido. Así, la pregunta de partida, si los textos del Congreso General Guna contienen un conocimiento de ciencias sociales capaz de sostener una enseñanza intercultural, queda respondida.

El recurso ya existe. Lo que falta son las condiciones para llevarlo al sistema, y de eso se ocupa la conclusión.

Figura 1

Conocimiento de una historia intercultural.



Recomendaciones: Hacia un programa piloto de currículo intercultural

A la luz de estos hallazgos, y en el espíritu del artículo 255a de la Ley 47, este estudio propone una estrategia escalonada de cinco pasos hacia la integración de la historia indígena en el currículo nacional de ciencias sociales:

Primera fase. Incorporación de contenido histórico: Incluir la Revolución *Tule* de 1925 en el currículo nacional como evento de la historia panameña, al mismo nivel que la Separación de Colombia y la firma de los Tratados Torrijos-Carter. Esta incorporación no requiere reforma curricular, requiere una decisión editorial sobre qué eventos constituyen “las luchas sociales que han contribuido a la conformación de la panameñidad” que la Ley 47 ya exige enseñar.

Segunda fase. Paridad estructural: incluir a los pueblos indígenas como eje transversal en los programas de ciencias sociales, equivalente al eje “Afropanameños” que ya existe en tercer y sexto grado. El precedente legal y estructural ya está establecido; extenderlo no requiere nueva legislación, sino voluntad administrativa.

Tercera fase. Programa piloto con marco de evaluación intercultural. Implementar en un número limitado de escuelas, tanto en la Comarca como en centros urbanos con matrícula indígena significativa, el uso de los cuatro textos del Congreso General Guna como recursos

complementarios para la enseñanza de la historia panameña. El piloto necesita tres componentes concretos.

- El primero es una guía docente que precise cómo entra cada texto en el currículo vigente: Wagua (2007) como fuente primaria en las unidades de historia nacional del siglo XX; Wagua (2017) como estudio de caso en las de organización política y gobernanza; Martínez (2016) como lectura complementaria en geografía e interacción ambiental; y Wagua (2019) como recurso de formación cívica y ética que converse con los contenidos de convivencia del currículo, sin reemplazarlos.
- El segundo es un marco de evaluación intercultural, diseñado en conjunto por MEDUCA y el Congreso General Guna, que no imponga las rúbricas nacionales a un conocimiento que nace de otra epistemología: las rúbricas habituales miden cuánta información verificable adquiere cada estudiante, mientras que los textos *gunas* enseñan responsabilidad relacional, conciencia comunal y pensamiento ecológico, que exigen criterios propios (véase Apéndice A).
- El tercero es la coevaluación del programa junto con el Congreso General Guna, no en calidad de asesores externos, sino como coautores tanto del proceso como de los instrumentos de medición.

Cuarta fase. Formalización de la gobernanza curricular. Se trata de dar a los Congresos Generales Indígenas un papel formal en el gobierno del currículo nacional, según el modelo boliviano de los CEPOs. Bolivia probó que esa institucionalización no fragmenta el sistema: su currículo base plurinacional sigue siendo obligatorio en todo el país, y los currículos regionalizados funcionan como complemento, nunca como reemplazo.

Quinta fase. Extensión de la EBI a las ciudades. La Educación Bilingüe Intercultural debería salir de las comarcas y llegar también a las escuelas urbanas. La migración ha cambiado la composición de las ciudades panameñas, y mantener la EBI encerrada en los territorios indígenas reproduce el supuesto colonial de que la interculturalidad solo importa en los márgenes.

Estas fases no proponen la creación de algo nuevo. Proponen el reconocimiento escalonado de lo que ya existe, comenzando por lo que puede hacerse mañana, nombrando la “Revolución *Tule*” y avanzando hacia lo que requiere construcción institucional (gobernanza curricular compartida). Los textos están escritos.

La institución que los produce tiene autoridad legal. Los educadores que los implementan ya trabajan en escuelas panameñas. El camino hacia un currículo intercultural de la historia panameña ya ha sido trazado por quienes tienen la autoridad epistémica y la experiencia pedagógica para hacerlo. Lo que falta no es voluntad institucional abstracta, es la decisión política concreta de recorrerlo.

4. Conclusión

El propósito de este estudio fue leer cuatro textos del Congreso General Guna para ver qué conocimiento contienen, en qué medida ese conocimiento coincide con los grandes dominios de las ciencias sociales y qué abre esa coincidencia de cara a una enseñanza intercultural de la historia panameña.

Los hallazgos demuestran que estos textos, producidos por y para la comunidad guna, con propósitos pedagógicos propios, contienen un sistema de conocimiento que corresponde a los pilares de la educación en ciencias sociales: historia nacional y relaciones con el Estado, ciencia política y gobernanza moderna, geografía e interacción ambiental, y formación cívica y ética.

Analizados desde el marco epistemológico de “*Nanigar-Babigar*”, estos textos no son suplementos culturales al currículo existente, son una educación en ciencias sociales completa sobre la trayectoria de un pueblo que ha sido central en la configuración territorial, política y cultural de Panamá.

Al mismo tiempo, el análisis contextual de los textos nacionales de ciencias sociales revela que la historia que estos cuatro textos contienen no llega a ningún estudiante panameño a través del currículo formal. La Revolución *Tule* de 1925 está ausente en los cuatro niveles de grado analizados. Ningún pueblo indígena panameño es nombrado en los grados iniciales. La historia indígena termina, según los textos de sexto grado, en 1501. Y, sin embargo, la Ley 47 de Educación exige que los contenidos programáticos profundicen en “las luchas sociales que han contribuido a la conformación de la panameñidad”.

La “Revolución *Tule*” es una de esas luchas. Su ausencia del currículo no es una omisión menor; es un incumplimiento del mandato legal que rige la educación panameña.

La experiencia internacional confirma que la integración de la historia indígena en los currículos nacionales es posible, pero que su sostenibilidad depende de la institucionalización de la participación indígena en la gobernanza curricular.

Bolivia lo consiguió a través de los Consejos Educativos de los Pueblos Originarios; Nueva Zelanda lo intentó por la vía del Ejecutivo y su reforma quedó expuesta al primer cambio de gobierno. Panamá parte de una situación poco común: ya tiene la institución, el Congreso General Guna, y ya tiene los textos. Lo único que le falta es el mandato formal para que esa autoridad funcione dentro del sistema educativo nacional.

Las recomendaciones que siguen parten de una constatación: la ausencia de la historia indígena en el currículo panameño no se explica solo por omisión ideológica o por inercia. También hay

intereses materiales. La estandarización curricular sostiene las economías de escala de las editoriales que producen los textos nacionales, y la regionalización pone en riesgo ese negocio.

A ello se suma que las categorías coloniales que ubican al indígena como sujeto premoderno no se han desmontado, sino que se han fijado en la propia estructura de los libros escolares. Y persiste, entre buena parte de los actores educativos, la idea de que un currículo plural fragmenta la identidad nacional, lo que Hernández Campos (2025) resume en la mentalidad de “una bandera, un territorio, un currículo”.

Frente a estas barreras, las recomendaciones no piden refundar el sistema, sino una estrategia escalonada que cabe dentro del marco legal vigente: la Ley 47 ya ordena lo que aquí se propone, y la experiencia de Bolivia muestra que sumar varias epistemologías a la escuela no desestabiliza al Estado, lo fortalece.

5. Referencias Bibliográficas

- Apgar, M., Allen, W., Moore, K., y Ataria, J. (2015). Understanding adaptation and transformation through Indigenous practice: The case of the Guna of Panama. *Ecology and Society*, 20(1), 45. <https://doi.org/10.5751/ES-07314-200145>
- Araúz Rovira, J. N. (2001, 30 de septiembre). Enseñanza de la historia en los programas de ciencias sociales. *La Prensa*.
- Braun, V., y Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Canales Tapia, P., Fernández Alister, M., y Rubio Poblete, A. (2020). Textos escolares y debates en torno a los pueblos indígenas en Chile. *Revista Pedagógica*, 22. <https://doi.org/10.22196/rp.v22i0.5215>
- Chilisa, B. (2012). *Indigenous research methodologies*. Sage.
- Cuesta, R. (1998). *Clío en las aulas: La enseñanza de la historia en España entre reformas, ilusiones y rutinas*. Akal.
- Denzin, N. K. (2012). Triangulation 2.0. *Journal of Mixed Methods Research*, 6(2), 80–88. <https://doi.org/10.1177/1558689812437186>
- Estado Plurinacional de Bolivia. (2010). *Ley N.º 070 de la Educación "Avelino Siñani – Elizardo Pérez"*. Gaceta Oficial de Bolivia.
- Grande, S. (2004). *Red pedagogy: Native American social and political thought*. Rowman & Littlefield.
- Hernández Campos, A. (2025). Valoración de la implementación de la Educación Bilingüe Intercultural en la Comarca Gunayala. *Karakol*, 5, 29–42. <https://revistas.udelas.ac.pa/index.php/karakol>

- Lewkowicz, M. (2015). La resistencia de los pueblos indígenas a la conquista española en los libros de texto para las escuelas primarias en Argentina. *Espacio, Tiempo y Educación*, 2(1), 121–139. <https://doi.org/10.14516/ete.2015.002.001.007>
- Martínez, A. (2016). *El legado de los abuelos: Enseñanzas intergeneracionales y conocimiento ecológico*. Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, Congreso General Guna.
- Ministerio de Educación de Panamá [MEDUCA]. (2014). *Marco curricular de la educación básica general*.
- Ministerio de Educación de Panamá [MEDUCA]. (2020). *Módulo autoinstruccional de aprendizaje: Ciencias Sociales 1º, 2º y 3º. Modalidad andragógica para jóvenes y adultos*.
- Saavedra-Winch, D., y Heafner, T. (2024). Una dualidad educativa: Preservación cultural de educadores Kuna en el sistema educativo panameño. *Karakol*, 4, 47–57. <https://revistas.udelas.ac.pa/index.php/karakol>
- Saldaña, J. (2016). *The coding manual for qualitative researchers* (3.ª ed.). Sage.
- Smith, L. T. (2012). *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous peoples* (2.ª ed.). Zed Books.
- Smith V. (1981). *Los kuna entre dos sistemas educativos: Análisis de sus expresiones culturales más significativas y roces conflictivos* [Tesis doctoral no publicada]. Universidad Pontificia Salesiana.
- Wagua, A. (2007). *Así lo vi y así me lo contaron: Datos de la Revolución Kuna* (2.ª ed.). Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural en los Territorios Kunas de Panamá.
- Wagua, A. (2017). *Mi gente que hizo historia: Biografías de líderes y maestros Kuna*. Congreso General Guna.
- Wagua, A. (2019). *Relatos de mi gran historia: Narrativas comunitarias que preservan las enseñanzas ancestrales*. Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, Congreso General Guna.
- Zárate Pérez, A. (2011). Las representaciones sobre los indígenas en los libros de texto de Ciencias Sociales en el Perú. *Discurso & Sociedad*, 5(2), 333–375.

Anexo A: Propuesta de rúbrica intercultural para la evaluación de aprendizajes basados en textos Guna.

Esta rúbrica propone criterios de evaluación que reconocen tanto las competencias del currículo nacional como las que emergen de la epistemología Guna. No sustituye las rúbricas de MEDUCA, las complementa con dimensiones que el marco estandarizado no contempla.

Dimensión	Criterio MEDUCA (existente)	Criterio intercultural (propuesto)	Evidencia de aprendizaje
Historia nacional	El estudiante identifica eventos y fechas clave de la historia panameña.	El estudiante puede narrar un evento histórico desde más de una tradición historiográfica y evaluar qué pregunta cada fuente responde.	El estudiante compara la narrativa de la Separación de Colombia con la narrativa Guna de la Revolución Tule e identifica qué actores, causas y consecuencias aparecen en cada una.
Gobernanza y organización política	El estudiante describe las instituciones republicanas de Panamá.	El estudiante reconoce que existen sistemas de gobernanza legítimos que operan fuera del marco republicano.	El estudiante puede explicar cómo el Congreso General Guna toma decisiones y en qué se diferencia de una junta comunal.
Geografía e interacción ambiental	El estudiante identifica recursos naturales y su importancia económica.	El estudiante puede articular más de una relación posible entre el ser humano y el territorio — instrumental y relacional.	El estudiante compara la noción de "recurso natural a explotar" con la noción guna de "familia cósmica" y evalúa las implicaciones de cada una para la conservación.
Formación cívica y ética	El estudiante nombra derechos, deberes y símbolos patrios.	El estudiante puede identificar sistemas éticos fundamentados en la responsabilidad colectiva y la tradición oral.	El estudiante puede explicar qué son los <i>Ba Daleded</i> y cómo se diferencian de una lista de valores mensuales asignados por el calendario escolar.

Nota: Esta rúbrica es una propuesta inicial para el diálogo entre MEDUCA y los Congresos Generales Indígenas. Su versión operativa requiere codiseño con educadores indígenas y validación en el contexto del programa piloto.

Anexo B: Propuesta de integración intercultural en el índice de Ciencias Sociales de 1er grado.

Esta propuesta no sustituye el contenido existente del texto de primer grado. Identifica puntos de integración donde los textos del Congreso General Guna complementan los temas ya establecidos, utilizando la misma estructura de áreas, unidades y temas que MEDUCA emplea actualmente.

Área / Tema actual (MEDUCA)	Integración intercultural propuesta	Texto Guna de referencia
Área 1: Naturaleza y sociedad en el espacio		
Tema 1. Tipos de familias en la comunidad	Introducir el concepto guna de familia cósmica: “El parentesco se extendía a los árboles, ríos, vientos”.	Martínez (2016), p. 3
Tema 3. Origen del nombre de la comunidad donde se ubica la escuela	Incluir nombres y guías de comunidades y su significado (ej. Dubwala, Usdub, Ustupu) — los nombres cuentan historias.	Wagua (2017)

Tema 7. Paisaje de la comunidad	Comparar paisajes: comunidad urbana, comunidad rural, comunidad insular guna — <i>Diammayala</i> (Cerro Brewster), ríos, manglares, arrecifes.	Martínez (2016)
Tema 8. Tipo de comunidades	Incluir la comarca como tipo de comunidad con gobernanza propia — el onmaggednega como centro comunitario.	Wagua (2019), p. 18
Área 2: Dinámica e interacción del ser humano con el ambiente		
Tema 1-2. Recursos naturales de la comunidad	Contrastar “recursos a explotar” con la relación Guna de parentesco territorial: “todo está conectado”.	Martínez (2016), p. 10
Tema 9. Actividades económicas de la comunidad	Incluir la economía Guna: pesca, agricultura de coco, producción de molas, comercio marítimo — actividades económicas que sostienen una comarca autónoma.	Wagua (2017)
Área 3: Convivencia armónica con el medio natural y social		
Tema 2-3. Valores éticos y morales	Introducir los <i>Ba Daleged</i> (valores Guna): “sé solidario y comparte lo que tienes; no acumules cosas solo para ti” — como sistema ético paralelo.	Martínez (2016), p. 19
Tema 5. Corresponsabilidad social	Enseñar el principio guna de que “es la comunidad la que nos da nuestro nombre” — la identidad nace de la participación, no de la pertenencia pasiva.	Wagua (2019), p. 19
Tema 6. Relaciones entre comunidades	Incluir las relaciones entre comunidades gunas y el Estado panameño — la diplomacia como forma de convivencia entre naciones.	Wagua (2017)
Área 4: Acontecimientos históricos de los pueblos		
Tema 1. Historia de la comunidad	Incluir la historia de una comunidad Guna — cómo se fundó, quién la lideró, qué eventos la marcaron.	Wagua (2007); Wagua (2017)
Tema 2. Personajes relevantes de la comunidad	Incluir líderes guna como personajes relevantes de Panamá: Nele Kantule, Yabiliginya, Olodebiliginya, Gikadiryai.	Wagua (2017); Wagua (2019)
Tema 3. Fechas importantes	Incluir el 25 de febrero de 1925 (Revolución <i>Tule</i>) como fecha importante de la historia panameña.	Wagua (2007)
Trimestre III — Unidad 5: Nuestra cultura		
Tema 1. Manifestaciones culturales de la comunidad	Incluir manifestaciones gunas: la mola como arte vivo (no “artesanía genérica”), la chicha como ceremonia, el canto en el onmaggednega.	Wagua (2019); Martínez (2016)

Tema 2. Fechas importantes de la comunidad	Incluir fechas del calendario guna — no solo el 9 de agosto genérico, sino el 25 de febrero (Revolución <i>Tule</i>) y fechas de las comarcas.	Wagua (2007)
Unidad 6: Símbolos de la Nación		
Tema 1-3. Símbolos de la Nación	Ampliar “símbolos de la nación” para incluir los símbolos de los pueblos que conforman la nación: la mola, el onmaggednega, la <i>wini</i> — símbolos que los estudiantes gunas ya portan diariamente.	Wagua (2019); Martínez (2016)

Nota: Esta propuesta mantiene intacto el índice actual de MEDUCA. Las integraciones se insertan como contenido complementario en cada tema existente, no como temas adicionales. Su implementación requiere guías docentes específicas y el codiseño con los Congresos Generales Indígenas.



Karakol, vol. 6, agosto, 2026

DOI: 10.57819/jmy1-m839

Turismo comunitario como estrategia integral para el desarrollo sostenible en la comunidad Emberá Parara Puru Biakiru

*Torrarã ãĩbema zebea Ėberã Parãrã Puru Biakiruma akłøe mauneva
biya nekai jurenumamarẽã purukirãka*

*Community tourism as a comprehensive strategy for sustainable
development in the Embera Parara Purú Biakiru community*

Eyra Yaneth Ojo, Mariluz Portugal, Davis Guerra



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional



Turismo comunitario como estrategia integral para el desarrollo sostenible en la comunidad Emberá Pārārā Puru Biakiru

*Torrarā āībema zebea Ēberā Parārā Puru Biakiruma akłōe mauneva
biya nekai jurenumamarēā purukirāka*

*Community tourism as a comprehensive strategy for sustainable
development in the Embera Pārārā Purú Biakiru community*

Eyra Yaneth Ojo

Magíster. en Turismo y Hotelería
Universidad Especializada de las Américas
eyra.ojo.0115@udelas.ac.pa
<https://orcid.org/0009-0005-6713-5385>

Mariluz Portugal

Licenciada en Gestión Turística Bilingüe
Universidad Especializada de las Américas
mariluz.portugal.1885@udelas.ac.pa
<https://orcid.org/0009-0009-6661-3962>

Davis Guerra

Doctor en Educación
Universidad Especializada de las Américas
davis.guerra@udelas.ac.pa
<https://orcid.org/0009-0003-7462-5337>

Recepción: 29 de junio del 2026

Aceptación: 20 de julio del 2026

DOI: 10.57819/jmy1-m839

Palabras clave:

*Autonomía local,
Emberá,
identidad
cultural, pueblos
indígenas,
sostenibilidad,
turismo
comunitario.*

Resumen

El turismo comunitario con el paso de los años ha adquirido relevancia y en diversos contextos de América Latina ha demostrado ser una alternativa para fortalecer la identidad cultural, promover la sostenibilidad y mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas. En este marco, la comunidad Emberá Pārārā Puru Biakiru, ubicada en Panamá, ha desarrollado distintas iniciativas de turismo comunitario que integran la recepción de visitantes nacionales e internacionales, en las cuales presenta distintas expresiones culturales únicas y originales. En este sentido, esta investigación tiene como objetivo analizar el turismo comunitario como estrategia integral para el desarrollo sostenible en la comunidad Emberá Pārārā Puru Biakiru. Se realiza mediante un enfoque cualitativo, basado en un informante clave y en la revisión de información relevante relacionada con el turismo comunitario y la cultura

indígena. Los hallazgos indican que la actividad turística ha permitido a los habitantes generar sus fuentes de ingreso; sin embargo, hay carencias en los servicios básicos y limitantes por el clima. Asimismo, se identificó que las actividades turísticas han incentivado la preservación de prácticas tradicionales y la transmisión de conocimientos culturales entre generaciones, pero aun así hace falta diversificar la oferta y crear alianzas con distintos sectores. Finalmente se elabora una propuesta que busca transformar las limitaciones en oportunidades y se concluye que el turismo comunitario en Emberá Puru Biakiru se consolida como una herramienta que contribuye al desarrollo económico local y fortalece la valoración y continuidad de la cultura Emberá.

Bedea Aba:**Dyi bedea**

*Dadyi juwade,
Ēmberā, nekawa
erobu, puru,
erobai, torrarā
purudea
zedruanu.*

Escritura Emberá

Torrarā druadzabema América Latina ějũãnea zebea mauba biara Ēmberā kawa wābudada Ēmberā puru, nekawa erobea, mauneva biyara beada Ēmberā purura. Mauneva Pārārā Puru Biakiru Panamá'nebema idyaba dewara druadebema torrarā zedruanu ak[^]wida. Nau dauzaa nekawa, krīcha erobu, sawā idyaba karē biada diabuda Ēmberā purubea torrarā nau drua akude zedruanuba, maukarēā kawadikarēā ěmberārā iwidisiđaa ādyi bedeadā idyaba keduade butabeadā ak[^]siđaa. Nau dauzaapanuva unusidaa torrarā zedruanuba parata purutea diabuda idyaba mauneva ādyi kari, neka, idyaba ne jaradiaba bea biara owābudada. Bariburu, maua panumina, ādyi puru ne juma neebuda, baido dovada de, ĩmbirā, de kawa biavida bea, maune ewari kadyiruabiđā idyaba kirā warabea torrarā juma zedakada. Mau karēā, nau bedēaba jarapanuda dyi jiwa jidakuadida dewara de krincha barabeame puru biya unta ededōkaēā. Nau bedēara bio bia bua ěmberārā biya juma beadamarēā.

Keywords:**Abstract**

*Local autonomy,
Emberá, cultural
identity,
indigenous
peoples,
sustainability;
community-based
tourism.*

Over the years, community-based tourism has gained prominence in various Latin American contexts, where it has proven to be an alternative for strengthening cultural identity, promoting sustainability, and improving the living conditions of indigenous populations. Within this framework, the Emberá Parará Purú Biakiru community in Panama has developed various community-based tourism initiatives that host domestic and international visitors and showcase unique and original cultural expressions. This research aims to foster community-based tourism as a comprehensive strategy for sustainable development within the Emberá Parará Purú Biakiru community. The study employs a qualitative approach based on direct observation, interviews with community members, and a review of relevant information regarding community-based tourism and indigenous culture. The results show that tourism activities have enabled residents to generate income; however, there are deficiencies in basic services and climate-related limitations. Furthermore, the study found that tourism activities have encouraged the preservation of traditional practices and the intergenerational transmission of cultural

knowledge, though there remains a need to diversify offerings and to establish partnerships across sectors. Finally, a proposal is developed to transform limitations into opportunities; the study concludes that community-based tourism in Emberá Pärãrã Puru Biakiru is establishing itself as a tool that contributes to local economic development while strengthening appreciation for and the continuity of Emberá culture.

1. Introducción

Los Emberá son un pueblo indígena que habita principalmente en regiones selváticas de Centroamérica y Sudamérica. Su origen se remonta a miles de años y forma parte de los pueblos ancestrales de la región del Istmo de Panamá y del occidente de Colombia. Tradicionalmente, han vivido en estrecha relación con la naturaleza, basando su cultura en la pesca, la agricultura y la caza. Su nombre 'Embera' significa 'gente' y son tribus con enfoques muy espirituales y orientadas al cuidado de la madre tierra. En Panamá, los Emberá se concentran principalmente en áreas cercanas a ríos como el Río Chagres; emigraron en los años 1970 a estas zonas. El turismo en las comunidades Emberá comenzó aproximadamente en las décadas de 1980 y 1990. Por la gran necesidad de subsistencia, se iniciaron estas actividades turísticas como medio de sustento, y fue así como visitantes nacionales e internacionales empezaron a interesarse por conocer culturas indígenas auténticas.

El turismo ha incentivado a la comunidad a generar nuevas fuentes de empleo y actividades de emprendimiento, esenciales para mantener activas las actividades turísticas y su patrimonio cultural. Sin embargo, se presentan limitaciones ligadas a infraestructuras y condiciones del tiempo. Debido al elevado costo de vida, el dinero que ingresa lo utilizan para enseres básicos como comida y salud, y las inversiones a gran escala se les hacen difíciles. En lo que respecta a los servicios básicos, como el agua y la luz, carecen de ellos, algo esencial para desarrollar el turismo.

En este sentido, la Organización de las Naciones Unidas (2015) indica que el turismo comunitario es una herramienta importante para lograr los objetivos de desarrollo sostenible (ODS) en comunidades rurales de países en desarrollo, donde los servicios básicos y esenciales son limitados y las oportunidades de empleo son muy escasas. Es importante señalar que, según la Autoridad de Turismo de Panamá (ATP, 2026), la mayor fuente de ingresos de los pueblos originarios del país se ve representada en un 80% por el turismo, lo que claramente indica que el turismo bien estructurado puede servir como única fuente de ingresos en muchos pueblos del país.

Las microempresas generadas por el turismo comunitario han logrado reducir la pobreza extrema en un 45% en comunidades rurales de América Latina. Lo que ratifica la importancia de implementar estrategias integrales que fomenten un turismo comunitario sostenible y del cual puedan obtener beneficios durante todo el año.

Esta situación coincide con los hallazgos reportados en otras comunidades indígenas de América Latina. En este sentido, Barros Gavino et al. (2024), mediante un análisis basado en entrevistas y encuestas, evaluaron los beneficios sociales, económicos y culturales del turismo comunitario en la Amazonía ecuatoriana. Sus resultados evidencian que esta modalidad constituye una oportunidad para promover el desarrollo local; sin embargo, las comunidades enfrentan desafíos relacionados con la estacionalidad de la demanda, la promoción y la comercialización de sus productos turísticos.

Asimismo, los autores señalan que estos factores representan importantes retos para mantener la autenticidad cultural y garantizar una distribución equitativa de los beneficios dentro de la comunidad. En consecuencia, destacan la necesidad de fortalecer un enfoque integral del turismo comunitario que incorpore diversas estrategias de gestión y favorezca la diversificación de la oferta turística.

En efecto, Kieffer y García-Frapolli (2019) resaltan la importancia de la diversificación de la oferta y se hace necesario trabajar en conjunto con actividades como la agricultura, ya que existe un riesgo de que se abandonen estas actividades. Explica que en la península de Yucatán el turismo tiende a saturar algunas actividades turísticas y abandonar otras, como lo son la agricultura, la apicultura y la producción de carbón, por lo cual resulta importante lograr ese equilibrio para que se logre un enfoque sostenible y para esto es importante que los actores locales tengan presente que las actividades tradicionales son parte de ese valor turístico. Plantean el modelo TRC (turismo rural comunitario) como parte integral para lograr esa diversificación y que los beneficios sean equitativos.

Investigaciones publicadas en el Journal of Tourism and Heritage Research (2025) señalan que las comunidades rurales en países como México, Ecuador y España, que mantuvieron la diversificación de la oferta durante la pandemia, incorporando las prácticas agrícolas, fueron las primeras en recuperarse. Afianzando así la importancia de la diversificación de la oferta en este sector planteada por Kieffer y García-Frapolli en el año 2019. Si hay diversificación, hay nuevos mercados y estudios realizados por la Organización Mundial del Turismo (2024) demuestran que los Millennials (73%) y la Generación Z (68%) tienen un interés en realizar actividades que vayan encaminadas al turismo comunitario, ya que priorizan el cuidado del medio ambiente y la sostenibilidad. Lo cual representa una oportunidad para masificar la oferta a este público.

Aunque diversos estudios han demostrado el potencial del turismo comunitario para promover el desarrollo sostenible en comunidades indígenas latinoamericanas, aún existe escasa evidencia sobre cómo integrar de manera articulada las dimensiones organizativas, culturales, ambientales y económicas en comunidades emberá de Panamá. Particularmente, la comunidad Emberá Pãrãrã Puru Biakiru carece de estudios que analicen el turismo comunitario desde un enfoque integral que permita orientar estrategias de desarrollo sostenible.

En consecuencia, de lo expuesto se observa el potencial turístico que tiene la comunidad Emberá Parara Puru Biakiru, que se basa en recursos naturales y culturales; sin embargo, para asegurar esa

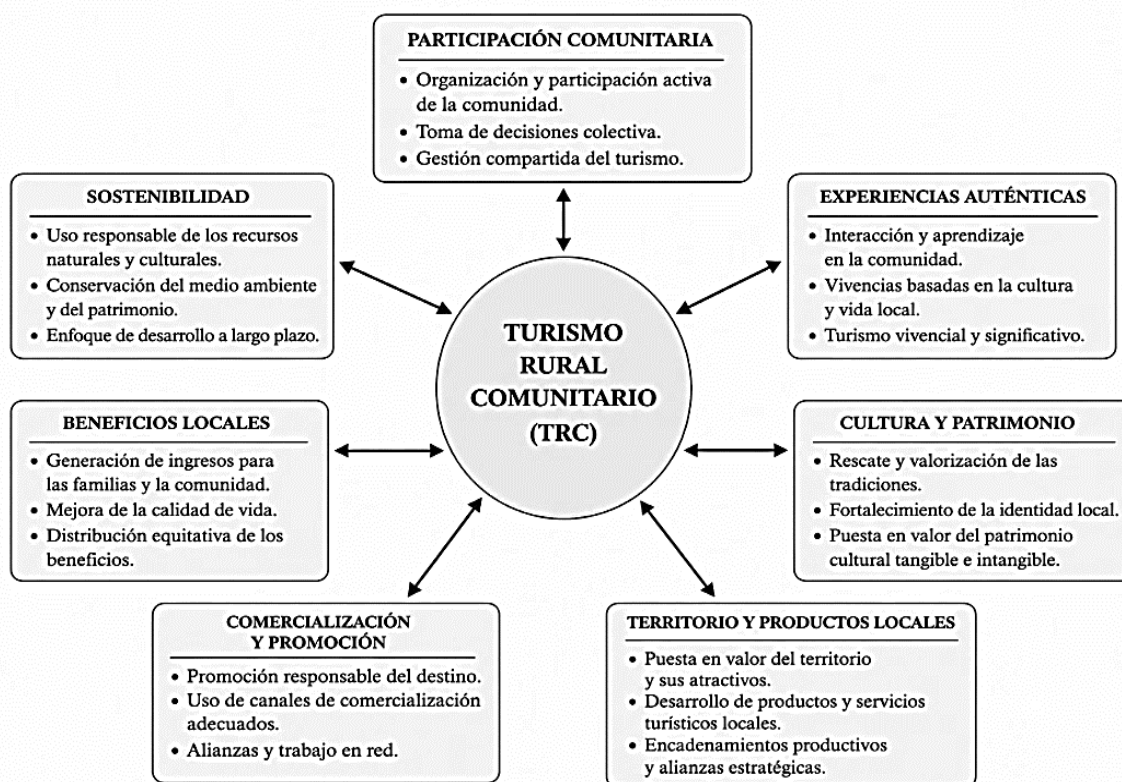
sostenibilidad a largo plazo es necesario fomentar estrategias de turismo enfocadas en sostenibilidad, diversificar la oferta y la participación de toda la comunidad. Por consiguiente, este estudio busca analizar el turismo comunitario como estrategia integral para el desarrollo sostenible en la comunidad Emberá Parara Puru Biakiru.

Turismo comunitario

El turismo comunitario se enfoca en fomentar buenas prácticas sostenibles tanto en el ámbito natural como en el cultural, tal como lo señalan Palomino Villavicencio et al. (2016), quienes plantean que el turismo comunitario les da un uso distinto a los recursos y a sus anfitriones, ya que implica realizar buenas prácticas en materia de conservación de recursos naturales, reconocer el patrimonio cultural de más comunidades y lograr la participación activa de la comunidad. De igual manera, autores como Kieffer y García-Frapolli (2019) y García López (2017) se enfocan en el modelo de turismo rural comunitario para lograr el desarrollo integral del turismo comunitario.

Figura 1

Modelo de turismo rural comunitario



Nota. Elaboración propia basada en información de Kieffer y García-Frapolli (2019) y García López (2017).

Se observa cómo el turismo rural comunitario incluye la participación como una parte fundamental del proceso de gestionar el turismo comunitario. Marca la importancia de crear experiencias auténticas, de no olvidar el uso de técnicas tradicionales, del rescate de la cultura y el patrimonio. Resalta la puesta en valor de los atractivos turísticos, la promoción y comercialización responsable y estratégica. Incorpora la sostenibilidad enfocada en el desarrollo a largo plazo y los beneficios repartidos equitativamente en la comunidad.

Desarrollo sostenible

La Organización Mundial del Turismo define el turismo sostenible como aquel que considera de manera integral los impactos económicos, sociales y ambientales, tanto en el presente como en el futuro, con el fin de satisfacer las necesidades de los visitantes, la industria turística, el entorno y las comunidades receptoras (ONU Turismo, 2024).

Asimismo, investigaciones actuales destacan que el turismo sostenible contribuye a la conservación al generar un valor económico asociado a la protección del medio ambiente, lo que incentiva prácticas responsables y limita actividades degradantes como la deforestación o la sobreexplotación de la biodiversidad (Cossengue et al., 2025). Este enfoque resulta particularmente relevante en áreas protegidas y territorios indígenas, donde la relación entre comunidad y naturaleza está mediada por conocimientos tradicionales que favorecen el uso racional de los recursos, como lo es esta comunidad ubicada en el Parque Nacional Chagres.

Autonomía local

Un enfoque muy relevante en este sentido es el de la autonomía local; según Ostrom (como se citó en Fonseca Sánchez, 2020), las comunidades pueden gestionar de forma sostenible sus recursos si existen reglas claras, participación y vigilancia colectiva. Lo que se traduce como una gestión colectiva de los recursos existentes.

Además, la teoría de Ostrom permite entender que el éxito del turismo comunitario no depende únicamente de la existencia de recursos naturales atractivos, sino también de la capacidad organizativa de la comunidad. Sin acuerdos internos, sin confianza y sin mecanismos de control, las actividades turísticas pueden fracasar así sea un proyecto atractivo. En cambio, cuando estas condiciones existen, el turismo puede convertirse en una herramienta real de desarrollo sostenible que es lo más importante para comunidades de este tipo. (Fonseca Sánchez, 2020)

2. Metodología

Con el objetivo de analizar el turismo comunitario como estrategia integral para el desarrollo sostenible en la comunidad Emberá Pãrã Puru Biakiru, se elaboró bajo un enfoque cualitativo de

alcance descriptivo, con el fin de comprender las dinámicas culturales y socioeconómicas de la comunidad.

Debido a la naturaleza de la investigación cualitativa, se optó por un diseño de estudio de caso único intrínseco, seleccionando un informante clave mediante un muestreo intencional no probabilístico. La selección de un único informante clave se fundamenta en la lógica del estudio de caso, según la cual un solo caso puede justificarse cuando es revelador, crítico o permite un acceso excepcional al fenómeno de estudio (Yin, 2018).

En este caso, la representatividad no se busca por la vía estadística, sino a través de la profundidad y riqueza de conocimiento del testimonio obtenido por el informante clave. El acercamiento a este participante permitió el acceso a la información necesaria para lograr un aporte significativo a nuestra investigación que no se habría podido lograr mediante encuestas superficiales a una muestra mayor.

Criterios de inclusión: un informante clave mayor de edad, encargado de la organización de las actividades turísticas con experiencia directa y continua por más de 10 años, quien ostenta una posición de liderazgo y toma de decisiones, de igual manera, cuenta con la capacidad y disposición voluntaria para detallar su experiencia a profundidad a través de esta entrevista.

Criterios de exclusión: se excluyeron aquellos pobladores que son actores periféricos con contacto eventual o indirecto con las actividades que se realizan y a miembros que no poseen funciones directivas o de toma de decisiones.

Categorías:

Categoría 1. Gestión comunitaria: se analizó mediante la entrevista realizada al informante clave, referente a la organización, coordinación y toma de decisiones de la comunidad con respecto a las actividades turísticas.

Categoría 2: Desarrollo sostenible: se analizó mediante las percepciones del informante clave, en aspectos socioculturales, ambientales y económicos; de igual manera, las oportunidades y limitantes para la sostenibilidad de la comunidad.

Recolección de datos: se realizó mediante una triangulación de fuentes en la cual los datos primarios se obtuvieron mediante una entrevista semiestructurada con preguntas abiertas a un informante clave de los Emberá Parará Purú Biakiru; como información secundaria se realizó una revisión sistematizada de fuentes institucionales, registros estadísticos, portales de turismo de los años, artículos científicos indexados de los años 2017 al 2026.

Instrumentos de recolección de información: se utilizaron una entrevista semiestructurada y una ficha de registro para sistematizar información extraída de revistas y documentos oficiales.

Consideraciones éticas: antes de realizar la entrevista, se le explicó al informante clave el objetivo de la investigación y se obtuvo el consentimiento voluntario. Se le informó que el uso de la

información a proporcionar es de estricto uso académico; se tomaron las medidas para no mencionar el nombre y demás datos personales del entrevistado, garantizando la protección y confidencialidad.

3. Resultados

Con el objetivo de comprender el turismo comunitario como estrategia integral para el desarrollo sostenible de la comunidad Emberá Pārārā Puru Biakiru, se realizó la entrevista al informante clave de esta comunidad y del análisis obtenido surgen las siguientes categorías plasmadas en la matriz.

Tabla 1

Matriz de entrevista realizada a informante clave de la comunidad Emberá Pārārā Puru Biakiru

Categoría	Indicador	Principales hallazgos
Turismo comunitario y demanda	Actividades que ofrecen y factores que influyen en la afluencia de visitantes	• Ofrecen actividades culturales, artísticas, ecológicas y gastronómicas. • Factores que influyen en la variación de la demanda: la estacionalidad del turismo y los factores climáticos.
Organización comunitaria	Nivel de organización liderazgo comunitario	• Existen 6 guías capacitados para la atención de visitantes. • Organizados en una cooperativa de servicios múltiples que posee una junta directiva formada por 8 miembros. • Existe 1 líder comunitario y cada poblador tiene su función dentro de las actividades turísticas.
Economía e ingresos	Dependencia del turismo	• El turismo como única actividad económica de ingreso.
Accesibilidad	Impacto de condiciones climáticas	• La crecida o sequía del río Chagres afecta el desarrollo de las actividades por ser la única vía de acceso a la comunidad.
Promoción	canales de promoción	• Redes sociales manejadas por ellos mismos y campañas publicitarias por profesionales de manera ocasional. • Ventas por agencias de viaje.
Servicios básicos	Acceso a servicios e infraestructuras.	• No cuentan con agua potable; utilizan agua del río solo para ellos. • No hay luz eléctrica, pero sí cuentan con generador eléctrico a gasolina y algunas casas con paneles solares. • Señal telefónica + móvil y de internet satelital. • Estructuras tradicionales de ranchos.

Preservación	Prácticas de conservación y sostenibilidad	•limpiezas continuas de los espacios. •correcta disposición de los desechos sólidos los cuales son trasladados a tierra firme. Los desechos orgánicos desechados de manera correcta. •procurar mantener la autenticidad de su pueblo.
Proyección	Necesidades de desarrollo turístico Interés en mejorar	•Capacitaciones de actualización teórica. •Diversificación de la oferta turística. •inclusión de nuevas muestras gastronómicas.

Nota. Elaboración propia basada en entrevista realizada al informante clave de la comunidad.

De acuerdo con la entrevista realizada al informante clave, se resaltan múltiples factores que influyen de manera positiva en las actividades turísticas que ofrece la comunidad; se destaca especialmente la gran afluencia de turistas que visitan la comunidad y el impacto de esta actividad económica en el estilo de vida de los pobladores; de igual manera, la organización de la comunidad para realizar este trabajo de manera sustentable y preservar los recursos naturales y culturales.

En ese mismo sentido, se revisó el contexto de la comunidad Emberá Parará Purú Biakirú mediante el informante clave y resulta pertinente organizar la oferta turística en un esquema que permita visualizar de manera clara sus componentes. Por ello, a continuación, se presenta un cuadro que integra los tipos de actividades, los productos asociados y sus descripciones, facilitando el análisis de su aporte al turismo sostenible.

Tabla 2

Tipos de actividades turísticas desarrolladas por la comunidad Emberá Parará Purú Biakirú

Tipo de actividades	Productos	Descripción
Culturales	•Bienvenida tradicional •Charla cultural sobre las tradiciones y el estilo de vida. •Interacción comunitaria desde el traslado en canoa hasta fotografías en la comunidad.	La comunidad recibe a los visitantes mediante un protocolo tradicional. Se comparten aspectos de su historia, organización social y formas de vida, promoviendo el intercambio cultural directo.
Ecológicas	•Recorrido en canoa por el río Chagres. •Visita a la cascada Quebrada Bonita. •Recorrido por jardín botánico	El visitante realiza un trayecto por el río dentro de un entorno de selva tropical, donde se aprecia la biodiversidad del área.

Artísticas	•Danzas tradicionales •Música •Artesanías •tatuajes temporales	Se presentan expresiones artísticas propias del pueblo Emberá, como bailes y música. Además, se exhiben y comercializan artesanías elaboradas a mano que reflejan su identidad cultural. De igual manera se comparten los tatuajes temporales que se realizan con la tinta natural extraída de la jagua (Genipa americana), un fruto que al aplicarse sobre la piel produce una coloración oscura (azul-negro) que puede durar entre 1 y 2 semanas.
Gastronómicas	Degustación de comida típica	Se ofrece la comida tradicional de pescado con plátano, menú que es preparado con ingredientes locales, brindando al visitante una experiencia auténtica.

Nota. Elaboración propia basada en entrevista a informante clave.

Por consiguiente, el análisis de las actividades desarrolladas en la comunidad Emberá Pārārā Puru Biakiru evidencia que el turismo comunitario constituye una herramienta integral que articula múltiples dimensiones desde lo ambiental, pasando por lo cultural y lo económico, de manera sostenible. Los productos ofertados a los visitantes no solo son un atractivo turístico, sino que funcionan como estrategias de preservación y transmisión del patrimonio inmaterial.

4. Discusión

De acuerdo con los resultados obtenidos, el turismo comunitario desarrollado en la comunidad Emberá Pārārā Puru Biakiru constituye una estrategia que integra aspectos culturales, ambientales, sociales y económicos, permitiendo que la actividad turística contribuya al desarrollo sostenible de la comunidad.

En ese sentido, la organización comunitaria, el liderazgo y la participación de sus integrantes evidencian que la gestión colectiva de las actividades turísticas favorece la conservación de los recursos naturales y culturales, coincidiendo con lo planteado por Ostrom (como se citó en Fonseca Sánchez, 2020), quien señala que la sostenibilidad de los recursos comunes depende de la existencia de normas compartidas, mecanismos de participación y una adecuada organización comunitaria.

De igual manera, los resultados muestran que la comunidad enfrenta desafíos relacionados con la estacionalidad del turismo, la accesibilidad, la infraestructura básica y la necesidad de diversificar la oferta turística. Esta situación coincide con lo reportado por Barros Gavino et al. (2024), quienes identifican que las comunidades indígenas encuentran en el turismo comunitario una oportunidad para fortalecer su desarrollo económico y social; sin embargo, también enfrentan limitaciones asociadas a la promoción, la comercialización y la distribución de los beneficios.

En este contexto, y con base en las necesidades identificadas durante la investigación, resulta pertinente fortalecer la gestión del turismo mediante acciones orientadas a mejorar la infraestructura básica, incorporar alternativas sostenibles para el abastecimiento de agua y energía, diversificar las actividades turísticas, fortalecer los procesos de capacitación comunitaria y ampliar las estrategias de promoción.

Estas acciones contribuirían a consolidar un modelo de turismo comunitario que preserve la identidad cultural de la comunidad Emberá Pārārā Puru Biakiru y favorezca su desarrollo sostenible.

5. Conclusiones

De acuerdo a información proporcionada por el informante clave se concluye lo siguiente:

Sobre la gestión integral: el turismo es, efectivamente, una estrategia viable de desarrollo, pero solo si se gestiona de forma integral. La información proporcionada por el informante clave permite evidenciar una comunidad resiliente y con capacidad organizativa desde 1990; sin embargo, para avanzar hacia un desarrollo sostenible real, es imperativo transitar de un modelo de "recepción de visitantes" a un modelo de "gestión estratégica de recursos". Esto implica que la comunidad debe diversificar su oferta incorporando actividades como la agricultura tradicional, lo cual fortalece la economía local y, simultáneamente, preserva su identidad cultural frente a la estandarización turística.

Sobre la calidad y la infraestructura: Se determina que la autenticidad cultural, aunque es el activo más valioso de la comunidad, no garantiza la sostenibilidad a largo plazo. La falta de servicios básicos identificada en el análisis no solo limita la competitividad frente a otros destinos, sino que representa una barrera para la calidad de vida. Por tanto, el desarrollo integral requiere un compromiso que articule la mejora de la infraestructura básica para ofrecer un producto turístico de calidad que sea coherente con la expectativa del mercado.

Sobre la promoción estratégica: Finalmente, se concluye que la sostenibilidad financiera de este modelo depende de la capacidad de la comunidad para equilibrar su público objetivo. Si bien el mercado internacional ha sido el motor histórico, la integración de una promoción dirigida al público local es una oportunidad estratégica. La creación de nuevos productos turísticos que

integren la narrativa de las artesanías, la pintura corporal y la conexión espiritual con el Parque Nacional Chagres permitirá captar un mercado local interesado en el patrimonio regional, reduciendo la dependencia de flujos externos y consolidando una estructura turística más estable y autónoma.

6. Referencias Bibliográficas

- Autoridad de Turismo de Panamá. (2026). *ATP avanza planes de turismo comunitario con los Emberá de la Cuenca del Canal*. <https://share.google/jfTDjwZU9yphM1J8a>
- Barrera, E., & Alvarado, O. (2009). La ruta de la sal prehispánica de Zapotitlán Salinas, una estrategia de desarrollo comunitario basada en los alimentos con identidad local. *Tempo. Revista Cultura, Tecnología y Patrimonio*, 4(7), 33–49. <https://www.agro.uba.ar/users/barrera/publicaciones/RUTA%20DE%20LA%20SAL.pdf>
- Barros Gavino, C. D., Garaicoa Fuentes, F. L., & León García, K. C. (2024). Desarrollo del turismo comunitario en la Amazonía ecuatoriana: Análisis de los beneficios sociales para las comunidades indígenas de Ecuador. *LATAM Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5(6). <https://doi.org/10.56712/latam.v5i6.3023>
- Emberá Parara Purú S.A. (s.f.). *Emberá Parara Purú S.A. – Su actividad turística es una de las más reconocidas dentro del turismo cultural y ecológico del país*. <https://pararapuru.com/>
- Emberá: Ubicación, cultura, costumbre y todo lo que necesitas. (2018, 5 de junio). *Etnias del Mundo*. <https://etniasdelmundo.com/c-colombia/embera/>
- Fonseca Sánchez, J. C. (2020). El pensamiento de Elinor Ostrom sobre el capital social en la gobernanza de los bienes comunes y el desarrollo sostenible. *Agroalimentaria*, 26(50), 235–247. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199264891014>
- García López, R. (2017, 7 de septiembre). *Turismo rural comunitario (TRC)*. Aprende de turismo. <https://aprendedeturismo.org/turismo-rural-comunitario-trc/>
- Garcés Moreira, J. A., Chamoli Falcón, A. W., López Hernández, C. A., Gómez Mielles, J. M., & Intriago Valarezo, J. R. (2025). Perspectivas de turismo sostenible: La importancia de la diversidad cultural en comunidades indígenas de América Latina. *Ciencia y Reflexión*, 4(1), 183–210. <https://doi.org/10.70747/cr.v4i1.94>
- Journal of Tourism and Heritage Research. (2025). Nuevas tendencias y desafíos en la gestión del patrimonio y el turismo comunitario. *Journal of Tourism and Heritage Research*, 8(1), 1–215.
- Kieffer, M. (2019). Turismo rural comunitario en México: Apuntes para futuras investigaciones. *Dimensiones Turísticas*, 3(5), 43–63. <https://doi.org/10.47557/XSNY8857>
- Naciones Unidas. (2023). *¿En qué consiste el desarrollo sostenible?* Recuperado de <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2023/08/what-is-sustainable-development/>
- Organización de las Naciones Unidas. (2015). *Transformar nuestro mundo: La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. <https://sdgs.un.org/2030agenda>
- Organización de las Naciones Unidas. (2024). *Informe sobre los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2024*. <https://unstats.un.org/sdgs/report/2024/>

- Organización Mundial del Turismo. (2024). *Informe anual de turismo sostenible 2024*. <https://www.unwto.org>
- Ortiz, C., Vallejo, A., Peña, J., Morris, E., Cazanave Macías, J., & Proenza González, D. (2021). Mapping participatory planning in Havana: Patchwork legacies for a strengthened local governance. *Environment and Urbanization*, 33(2). <https://doi.org/10.1177/0956247821103257>
- Palomino Villavicencio, B., Gasca Zamora, J., & López López, Á. (2016). El turismo comunitario en la Sierra Norte de Oaxaca: perspectivas desde las instituciones y la comunidad. *El Periplo Sustentable*, (30), 6–39. <https://www.redalyc.org/pdf/1934/193444400002.pdf>
- Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado. (2019). *Documento de Trabajo N.º 39: Turismo sostenible como estrategia de conservación en el Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado* (Sinanpe). https://sinia.minam.gob.pe/sites/default/files/archivos/public/docs/DdT39_Turismo%20sostenible.pdf
- Tourism Panama. (s.f.). *Comunidad Emberá-Wounaan en Panamá: Cultura y tradición*. <https://es.tourismpanama.com/cultura-cocina/comunidades-indigenas-en-panama/embera-wounaan/>
- Yin, R. K. (2018). *Case study research and applications: Design and methods* (6th ed.). SAGE Publications. https://us2.sagepub.com/en-us/nam/case-study-research-and-applications/book250150?utm_source=

Anexo A. Propuesta de estrategias para fortalecer el turismo comunitario en la comunidad Emberá Pârârâ Puru Biakiru

La presente propuesta se elaboró a partir de los resultados obtenidos en la investigación y tiene como finalidad ofrecer lineamientos orientados al fortalecimiento del turismo comunitario desde una perspectiva de sostenibilidad ambiental, económica, social y cultural. Su inclusión como anexo responde a su carácter aplicado y complementario al análisis científico desarrollado en el artículo.

La propuesta busca convertir las debilidades en oportunidades, basada en la información proporcionada por el informante clave y la revisión documental.

Tabla 3

Turismo integral para la comunidad Embera Parará Purú Biakirú basado en el modelo turismo rural comunitario de García-Frapolli en el 2019

Eje	Acción	Descripción:
Infraestructura	Implementar sistema de cosechas de agua de lluvia	Se instalan en los techos de las casas tuberías que recolectan el agua y se deposita en un tanque de reserva, donde se le coloca un filtro de arena y un sistema de cloración para el agua, y la misma puede ser consumida.
	Tratamiento de aguas grises mediante sistema de jardín filtrantes	Mediante tuberías se lleva a una trampa de grasa (balde grande con tapa) el agua de grifos y duchas. Por lo general, esa agua con grasa o suciedad se va al fondo o por encima y se debe hacer limpieza cada 15 días. Luego esa agua ingresa a filtrar en una caja donde se le colocan capas con piedra y arena. Se cava un

	Paneles solares	hueco en la tierra, se le pone plástico, se rellena con piedra y arena, y se siembran plantas como papiros y heliconias. Estas terminan de hacer el proceso de limpieza y el agua se reutiliza en sistemas de riego. La implementación de paneles solares es una alternativa ante la limitación de energía eléctrica. Pueden instalar un panel grande en el rancho principal para así tener energía para las actividades que se realicen, tener una mejor iluminación y cargar los dispositivos. Esto también ayuda a mantener un entorno más silencioso y sostenible que al usar generadores eléctricos y les ayuda a reducir costos de combustible y mantenimiento.
Diversificar la oferta turística	Turismo de naturaleza	Incorporar actividades como avistamiento de aves, observación de fauna y flora características del lugar, senderos guiados para complementar las actividades que ya se realizan.
	Turismo vivencial	Cabe destacar que, aunque ya cuentan con actividades de turismo vivencial, es importante incorporar otras como granjas, siembras, huertos, explicación del ecosistema donde el turista pueda participar activamente.
	Turismo gastronómico	El turista puede participar de una experiencia culinaria propia de la comunidad, usando ingredientes locales y con la comunidad explicándole lo tradicional de sus platos. El menú se puede diversificar ofreciendo el pescado al vapor, arroz con coco, yuca hervida, plátanos asados, sopa de pescado o camarones de río. De igual manera, agregar bebidas de frutas naturales y las mismas frutas en porciones.
Gobernanza	Incorporar ahorros para mejoras de servicios.	Debido a la excelente organización que manejan los líderes con su junta, se propone que de los ingresos que se obtienen se realice un ahorro anual que se pueda utilizar en mejoras, nuevos proyectos como la compra de paneles solares o para alguna emergencia que se presente.
Capacitación continua	Capacitación en creación de nuevos productos, actividades de sostenibilidad, turismo gastronómico y continuidad en capacitaciones de calidad y atención al cliente.	Al incorporar estas capacitaciones, podrán incorporar nuevos productos como avistamiento de aves, actividades relacionadas con la agricultura, métodos sostenibles en la comunidad y realizar tales actividades de turismo gastronómico.
Promoción y comercialización	Programa de paquetes al público general	Al conocer que la mayoría de los visitantes son extranjeros, se busca que la población local pueda conocerlos; esto puede ser mediante paquetes abiertos al público general o mediante alianzas educativas con instituciones privadas en donde se ofrezca algún descuento para incentivar la visita local.

Nota. Elaboración propia.



Karakol, vol. 6, agosto, 2026

DOI: 10.57819/3thb-ng18

Seguimiento farmacoterapéutico y barreras socioculturales en la adherencia antirretroviral indígena: revisión documental con enfoque intercultural

Ni ngäbere tä krägä VIH antirretroviral madre ño: kukwe kä nüne aune krägä bitdi sribire

Pharmacotherapy Follow-Up and Sociocultural Barriers to Antiretroviral Adherence Among Indigenous Peoples: Documentary Review with an Intercultural Approach

Jossi Oscar Quiel Martínez



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional



Seguimiento farmacoterapéutico y barreras socioculturales en la adherencia antirretroviral indígena: revisión documental con enfoque intercultural

Ni ngäbere tä krägä VIH antirretroviral madre ño: kukwe kä nüne aune krägä bitdi sribire

Pharmacotherapy Follow-Up and Sociocultural Barriers to Antiretroviral Adherence Among Indigenous Peoples: Documentary Review with an Intercultural Approach

Jossi Oscar Quiel Martínez

Doctor en Educación

Universidad Autónoma de Chiriquí

Vicerrectoría de Investigación y Posgrado

Correo electrónico: jossi.quiel@unachi.ac.pa

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5917-5854>

Recepción: 7 de mayo de 2026

Aceptación: 8 de agosto de 2026

DOI: 10.57819/3thb-ng18

Palabras clave

VIH, adherencia terapéutica, pueblos indígenas, seguimiento farmacoterapéutico, interculturalidad, tratamiento antirretroviral.

Resumen

La eficacia del tratamiento antirretroviral no depende únicamente de contar con el medicamento. En la práctica, también intervienen la continuidad del cuidado, la comprensión del esquema terapéutico y las condiciones sociales y culturales en las que se desarrolla el tratamiento. La revisión examinó las barreras socioculturales relacionadas con la adherencia y valoró el lugar que puede ocupar el seguimiento farmacoterapéutico en los pueblos indígenas, con especial atención a Panamá y a América Latina. Se efectuó una revisión bibliográfica documental con búsqueda estructurada en PubMed/MEDLINE, SciELO, BVS/LILACS y Google Scholar, complementada con documentos de la OMS, OPS, ONUSIDA, el Ministerio de Salud de Panamá, el Instituto Nacional de Estadística y Censo y la Universidad de Granada. Tras la depuración y el análisis de elegibilidad, el corpus quedó integrado por 25 fuentes: 17 artículos científicos y 8 documentos técnicos, normativos e institucionales. La literatura revisada sitúa entre los principales obstáculos la distancia a los servicios, el costo del transporte, las dificultades de comunicación, la limitada alfabetización en salud, el estigma y las preocupaciones por la confidencialidad. También muestra que las intervenciones farmacéuticas han producido resultados favorables en poblaciones generales que viven con VIH; no obstante, la evidencia específica

en pueblos indígenas sigue siendo reducida. El análisis indica que una intervención farmacéutica pertinente para estos contextos requiere adaptación lingüística y territorial, reconocimiento de las prácticas tradicionales, participación comunitaria y evaluación de sus resultados clínicos y sociales.

Tärä bätä tika:**Bä Braikä**

*VIH,
krägä
antirretroviral,
ni ngäbere,
krägä bitdi sribire,
kukwe kä nüne,
interculturalidad.*

Krägä VIH antirretroviral madre jögrä ne tä ütiote ni nüne koin käre. Ne ñan krägä nüne käre bitdi; ni tä ja krägä madre ño, tä ja toaida krägä negrä ño, aune kukwe ja nüne kä bitdi tä käne. Tärä ne kädrie, kukwe tärä krörö mikani ütiote, Panamá aune América Latina botdä, ja töi mikakäre ño kukwe kä nüne, blitde, kä dobo, transporte, estigma aune confidencialidad tä krägä VIH madre bitdi. Tärä amini PubMed/MEDLINE, SciELO, BVS/LILACS aune Google Scholar, ne kändi tärä OMS, OPS, ONUSIDA aune Ministerio de Salud de Panamá. Jökrä 25 tärä mikani ütiote: 17 tärä ciencia botdä aune 8 tärä institución, norma aune guía botdä. Kukwe mikani gare kä dobo ja toi, mani transporte käre, blitde ngäbere aune español ño, estigma aune confidencialidad tä ja tare. Krägä bitdi sribire tä mike ni tä krägä madre koin käre; abokän, tärä ni ngäbere aune jutdä ngwäre botdä tä kräkäbe. Ne kändi, krägä bitdi sribire tä nibi mikare kä nüne, blitde, kukwe kira aune ja ngoboare ngwäre botdä.

Keywords:**Abstract**

*HIV,
medication
adherence,
Indigenous Peoples,
pharmacotherapy
follow-up,
interculturality,
antiretroviral
therapy.*

Antiretroviral treatment outcomes depend on more than medication availability. Continuity of care, understanding of the therapeutic regimen, and the social and cultural setting in which treatment takes place also shape adherence. This review examined sociocultural barriers to antiretroviral adherence and assessed the potential role of pharmacotherapy follow-up among Indigenous Peoples, with particular attention to Panama and Latin America. A documentary literature review was conducted through structured searches in PubMed/MEDLINE, SciELO, BVS/LILACS, and Google Scholar, complemented by documents from WHO, PAHO, UNAIDS, the Ministry of Health of Panama, the National Institute of Statistics and Census, and the University of Granada. After screening and eligibility assessment, 25 sources were retained: 17 scientific articles and 8 technical, regulatory, or institutional documents. The reviewed literature consistently points to geographic distance, transportation costs, communication difficulties, limited health literacy, stigma, and concerns about confidentiality as barriers to continuity of treatment. Pharmacist-led interventions have shown favorable results in general populations living with HIV, but evidence focused specifically on Indigenous Peoples remains limited. The findings suggest that pharmaceutical care in these settings requires linguistic and territorial adaptation, recognition of traditional health practices, community participation, and prospective evaluation of both clinical and social outcomes.

1. Introducción

La terapia antirretroviral cambió por completo la historia del VIH. Sin embargo, ese logro pierde fuerza cuando el tratamiento se interrumpe o se toma de forma irregular. Seguir con la medicación, asistir a los controles y monitorear la carga viral no son pasos separados: forman parte de un mismo proceso. La Organización Mundial de la Salud (2021) sitúa la permanencia en los servicios como un eje central. Por su parte, Gandhi et al. (2025) insisten en que, al elegir y mantener un esquema, hay que mirar más allá de la eficacia: importan la tolerabilidad, lo que prefiere la persona y las barreras reales que enfrenta día a día para sostenerlo.

En América Latina, la adherencia al tratamiento antirretroviral está condicionada por factores clínicos, psicosociales y estructurales. Costa et al. (2018) identificaron diferencias importantes entre países y estudios, mientras que Campbell et al. (2020) señalaron la influencia del apoyo familiar, la situación económica, el nivel educativo, el idioma, el estigma y las normas sociales. Por tanto, la adherencia debe comprenderse en relación con las condiciones familiares, comunitarias, territoriales y de los servicios de salud.

Cuando hablamos de pueblos indígenas, esas relaciones se cruzan, además, con una historia larga de exclusión y desigualdad. Russell et al. (2019) alertaron que la información epidemiológica en América Latina es muy fragmentaria y que muchos pueblos casi no aparecen en los estudios sobre VIH. Un análisis regional anterior ya había topado con un problema parecido en las políticas públicas: las particularidades del territorio, la lengua y la cultura no siempre se reflejan en la prevención, la atención ni el seguimiento (Ponce et al., 2017). Desde una mirada de derechos, Braley et al. (2023) conectan la calidad de la respuesta sanitaria con la autodeterminación, la participación indígena y la existencia de servicios culturalmente seguros.

Panamá aporta un ejemplo cercano de este problema. En la Comarca Ngäbe-Buglé se han identificado barreras como los desplazamientos largos, el costo del transporte, la falta de recursos sanitarios, el estigma, los problemas de salud mental y las tensiones entre el cuidado tradicional y el modelo biomédico (Gabster et al., 2022). Otro estudio, hecho en una clínica de tratamiento antirretroviral en Ciudad de Panamá, encontró que la adherencia subóptima y la baja retención estaban relacionadas con factores psicosociales (Gabster et al., 2024). Ese trabajo no se enfocó solo en población indígena, pero sirve como contraste: muchas dificultades de continuidad ya están presentes en el sistema general y se agravan cuando se suman la distancia, el idioma y la desigualdad territorial.

Para entender este panorama, conviene mirar el escenario nacional. Los censos muestran la diversidad étnica y territorial del país (Instituto Nacional de Estadística y Censo, 2023), y el perfil del Ministerio de Salud describe brechas que no terminan de cerrarse en los territorios indígenas (Ministerio de Salud de Panamá, 2024). La Resolución N.º 289 de 2023 regula la atención integral y el manejo terapéutico de las personas con VIH. El Plan Estratégico Multisectorial 2025-2029, por su parte, pone entre sus prioridades la continuidad del tratamiento, la reducción del estigma y

la articulación de los servicios (Ministerio de Salud de Panamá, 2023, 2026). La OPS (2019) recuerda que, si se quieren reducir las desigualdades y mejorar la pertinencia de la atención, la dimensión étnica debe atravesar las políticas sanitarias.

En medio de todo este entramado, el seguimiento farmacoterapéutico abre una ventana para mirar no solo qué medicamentos recibe una persona, sino cómo logra usarlos en su vida diaria. El Método Dáder lo plantea como un proceso sistemático para detectar problemas relacionados con los medicamentos y valorar los resultados (Sabater Hernández et al., 2007). En personas que viven con VIH, una revisión sistemática y un metaanálisis encontraron que la atención farmacéutica mejoraba la adherencia, la supresión viral y algunos indicadores inmunológicos (Ahmed et al., 2022). También se han visto resultados positivos en intervenciones de consejería y en clínicas de adherencia manejadas por farmacéuticos (Chatha et al., 2020; Dilworth et al., 2018). Son datos alentadores, pero vienen de poblaciones generales; no se puede asumir, sin más, que funcionarán igual en pueblos indígenas.

Esa limitación marca el vacío principal que motiva esta revisión. Existen muchas intervenciones para iniciar y mantener el tratamiento antirretroviral, pero los grupos que suelen etiquetarse como vulnerables rara vez han sido incluidos en estudios pensados desde sus propias necesidades (Mbuagbaw et al., 2020). En población indígena, el trabajo de Chongo et al. (2020) muestra algo revelador: una persona puede estar adherida al tratamiento y, al mismo tiempo, moverse en espacios sanitarios que siente como culturalmente inseguros. Esta observación obliga a separar dos cosas que a menudo se mezclan: que una intervención dé resultados clínicos y que la forma de ofrecerla sea aceptable, respetuosa y sostenible en un contexto cultural concreto.

Esta situación evidencia la necesidad de profundizar en las barreras que afectan la adherencia al tratamiento antirretroviral en pueblos indígenas y de explorar alternativas de atención acordes a sus contextos. En ese sentido, la presente revisión tuvo como objetivo analizar dichas barreras, así como el papel del estigma, la confidencialidad y la medicina tradicional y valorar el aporte del seguimiento farmacoterapéutico y la atención con enfoque intercultural en Panamá y América Latina

2. Metodología

Se realizó una revisión bibliográfica documental con búsqueda estructurada y síntesis narrativa. Se incluyeron estudios cualitativos y observacionales, ensayos de intervención, revisiones sistemáticas, recomendaciones clínicas, normas e informes institucionales. No se realizó metaanálisis ni estimación de efectos conjuntos. La revisión contrastó evidencia sobre pueblos indígenas con estudios de atención farmacéutica en otras poblaciones con VIH y documentos contextuales.

Fuentes de información y estrategia de búsqueda

Las búsquedas bibliográficas se actualizaron al 2026 e incluyeron revistas científicas como: PubMed/MEDLINE, SciELO, Biblioteca Virtual en Salud/LILACS y Google Scholar. También se consultaron repositorios oficiales de la OMS, OPS, ONUSIDA, Ministerio de Salud de Panamá, Instituto Nacional de Estadística y Censo y Universidad de Granada. Se utilizaron términos en español e inglés relacionados con VIH, tratamiento antirretroviral, adherencia, pueblos indígenas, atención farmacéutica, seguimiento farmacoterapéutico, estigma, idioma, barreras culturales y medicina tradicional, combinados mediante AND y OR.

Criterios de inclusión y exclusión

Se incluyeron publicaciones entre enero de 2017 y agosto de 2026, disponibles en español o inglés y con texto completo accesible. Que abordaron información sobre adherencia o retención al tratamiento antirretroviral, población indígena, barreras territoriales o socioculturales, estigma y confidencialidad, atención farmacéutica, estrategias de apoyo a la adherencia o coexistencia de medicina tradicional con la farmacoterapia. Se mantuvo el Método Dáder (2007) por su carácter fundacional y se incorporaron documentos oficiales relevantes para el contexto panameño. Se excluyeron duplicados, editoriales sin desarrollo analítico, estudios sobre enfermedades distintas del VIH, publicaciones sin texto completo y documentos sin aporte sustantivo a las categorías definidas.

Proceso de selección y extracción

Se identificaron 51 registros, de los cuales cinco eran duplicados. De las 46 referencias evaluadas por título y resumen, 15 fueron excluidas por falta de pertinencia temática. Posteriormente, se revisaron 31 textos completos y se excluyeron seis por solapamiento o por aportar información demasiado general. El corpus definitivo quedó conformado por 25 fuentes: 17 artículos científicos y 8 documentos técnicos, normativos o institucionales. De cada fuente se registraron autoría, año, país o escenario, diseño, población, propósito, hallazgos, limitaciones y relación con las categorías de análisis.

Procedimiento de análisis

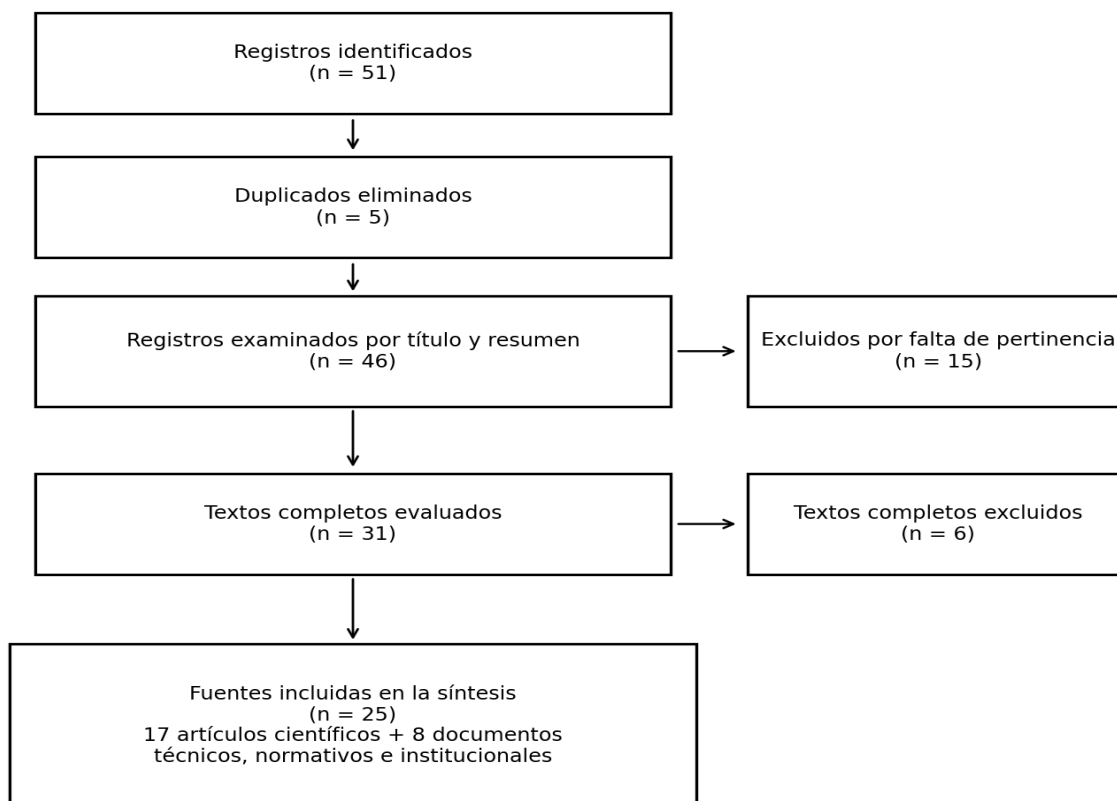
La evidencia se clasificó como directa cuando era procedente de investigaciones y revisiones centradas en pueblos indígenas y VIH. La evidencia indirecta de los estudios de intervenciones farmacéuticas, educación terapéutica y otras estrategias de adherencia realizadas en poblaciones no indígenas. Las normas, guías e informes se utilizaron como evidencia contextual. El análisis permitió organizar seis categorías: acceso geográfico y condiciones económicas; comunicación, educación y cultura; estigma, discriminación y confidencialidad; medicina tradicional e interacciones; seguimiento farmacoterapéutico y apoyo a la adherencia; y estrategias interculturales o comunitarias. La síntesis prestó atención tanto a coincidencias como a diferencias, vacíos y límites de transferibilidad entre contextos.

Consideraciones éticas

El material analizado procedió exclusivamente de fuentes públicas y previamente publicadas. Al no involucrar participantes, recolección de datos personales ni intervención clínica, no se requirió consentimiento informado ni evaluación por un comité de ética.

Figura 1.

Proceso de identificación, selección e inclusión documental



Nota. El diagrama resume el registro utilizado para documentar la identificación, depuración y selección de las fuentes incluidas en la revisión.

3. Resultados

Características generales de las fuentes

El corpus quedó conformado por 25 fuentes: 17 artículos científicos y 8 documentos técnicos, normativos o institucionales. 6 artículos abordaron específicamente la relación entre pueblos indígenas y VIH (Gabster et al. 2022; Russell et al. 2019; Valenzuela-Oré et al. 2023; Ponce et al. 2017; Chongo et al. 2020; Braley et al. 2023). El trabajo de Gabster et al. (2024), realizado en un servicio urbano panameño, permitió contrastar factores de adherencia y retención presentes también fuera de los territorios indígenas. Los demás artículos sumaron hallazgos sobre intervenciones farmacéuticas, determinantes sociales, herramientas digitales e interacciones con

productos complementarios. Los documentos oficiales ayudaron a leer esos resultados dentro del marco clínico, intercultural y normativo.

El corpus mostró un desequilibrio en la evidencia disponible: los estudios sobre población indígena eran sobre todo cualitativos, observacionales o de síntesis, mientras que los estudios sobre atención farmacéutica incluían ensayos, diseños pretest-posttest, revisiones sistemáticas y metaanálisis. Dicho de otro modo, hay un respaldo más sólido para ciertas intervenciones farmacéuticas en población general con VIH que para su uso intercultural en pueblos indígenas. Esa diferencia marcó, inevitablemente, hasta dónde podían llegar las inferencias que se hicieron en la revisión.

Tabla 1.

Características de los 17 artículos científicos incluidos

Fuente	Diseño y contexto	Hallazgo utilizado	Alcance
Ahmed et al. (2022)	Revisión sistemática y metaanálisis; población general con VIH	La atención farmacéutica mostró efectos favorables en adherencia, supresión viral y CD4.	Las intervenciones fueron heterogéneas y no se diseñaron para población indígena.
Chatha et al. (2020)	Ensayo controlado aleatorizado; Pakistán	La consejería farmacéutica mejoró el conocimiento y la adherencia.	El contexto no es indígena y la transferibilidad requiere adaptación.
Gabster et al. (2024)	Estudio observacional; clínica urbana de Panamá	Relacionó factores psicosociales con adherencia subóptima y retención limitada.	No estudió exclusivamente población indígena.
Gabster et al. (2022)	Estudio cualitativo; Comarca Ngäbe-Buglé	Describió barreras individuales, sociales, territoriales y culturales.	No evaluó una intervención farmacéutica.
Gandhi et al. (2025)	Recomendaciones clínicas IAS-USA	Sustenta continuidad, monitoreo, seguridad y atención centrada en la persona.	No desarrolla un modelo específico para pueblos indígenas.
Russell et al. (2019)	Revisión sistemática; América Latina	Evidenció vacíos epidemiológicos y necesidad de estrategias diferenciadas.	La evidencia disponible fue heterogénea y afectada por subregistro.
Valenzuela -Oré et al. (2023)	Estudio transversal; pueblos Awajún y Wampis, Perú	Asoció adherencia con condiciones socioeconómicas y reacciones adversas.	El diseño transversal no permite establecer causalidad.

Fuente	Diseño y contexto	Hallazgo utilizado	Alcance
Costa et al. (2018)	Revisión sistemática y metaanálisis; América Latina y el Caribe	Mostró variabilidad regional y múltiples determinantes de la adherencia.	La información estuvo poco desagregada por pertenencia étnica.
Mbuagbaw et al. (2020)	Overview de revisiones sistemáticas	Identificó intervenciones educativas, comunitarias, digitales y farmacéuticas y vacíos en poblaciones vulnerabilizadas.	La síntesis depende de revisiones previas con poblaciones heterogéneas.
Campbell et al. (2020)	Revisión sistemática; países de ingresos bajos y medios	Relacionó recursos del hogar, idioma, educación y estigma con el apoyo a la adherencia.	No se restringió a pueblos indígenas.
Chongo et al. (2020)	Estudio cualitativo; hombres indígenas en Canadá	Describió resiliencia y experiencias de atención culturalmente inseguras.	La muestra fue pequeña y corresponde a un contexto específico.
Ponce et al. (2017)	Revisión exploratoria; América Latina	Examinó prevención, atención, seguimiento y políticas públicas para pueblos indígenas.	La disponibilidad de datos fue desigual entre países.
Braley et al. (2023)	Revisión global con enfoque de derechos	Relacionó la respuesta al VIH con autodeterminación, participación y seguridad cultural.	No cuantifica el efecto de intervenciones clínicas.
Che Pa et al. (2023)	Revisión sistemática y metaanálisis; salud digital	Las intervenciones combinadas mostraron resultados más consistentes que algunas estrategias aisladas.	La evidencia fue variable y la brecha digital puede limitar su aplicación.
Dilworth et al. (2018)	Estudio pretest-postest; clínica farmacéutica de adherencia	Registró mejoría virológica en una intervención dirigida por farmacéuticos.	Estudio piloto, muestra pequeña y sin población indígena.
Bordes et al. (2020)	Revisión narrativa; medicina complementaria	Identificó productos con potencial de interacción con antirretrovirales.	La calidad de la evidencia varía según el producto analizado.
Colominas-González et al. (2025)	Estudio sobre medicina complementaria en atención del VIH	Se documentó consumo de productos complementarios y riesgos de interacción.	El escenario hospitalario no corresponde a la población indígena.

Nota. Elaboración propia. La tabla resume el aporte de cada artículo y señala su alcance para evitar que los resultados obtenidos en poblaciones generales se interpreten como evidencia directa en pueblos indígenas.

Barreras geográficas, territoriales y económicas

El acceso territorial fue identificado en 12 fuentes: 8 artículos y 4 documentos institucionales. En la Comarca Ngäbe-Buglé, Gabster et al. (2022) señalaron como barreras los largos desplazamientos, los costos de transporte y las dificultades para mantener los controles y retirar los medicamentos. En los pueblos Awajún y Wampis de la Amazonía peruana, las condiciones socioeconómicas también se asociaron con la adherencia (Valenzuela-Oré et al., 2023; Ponce et al., 2017; Russell et al., 2019; Braley et al., 2023); estas dificultades se relacionaron con la desigualdad histórica y servicios de salud insuficientemente adaptados a los territorios indígenas.

La dimensión económica trasciende los costos de transporte. Campbell et al. (2020) señalaron que, ante la falta de recursos, se limita la capacidad del hogar para acompañar el tratamiento y cumplir con las citas médicas. Todo se vuelve más pesado. Chongo et al. (2020) identificaron mecanismos de resiliencia y apoyo para sostener la continuidad, aunque esos recursos personales y comunitarios no pueden ocupar el lugar de las responsabilidades que le tocan al sistema sanitario. En Panamá, los datos del INEC (2023), los perfiles de salud y los lineamientos nacionales apuntan en la misma dirección: urge acercar los servicios, evitar desplazamientos que se pueden ahorrar y fortalecer la coordinación a nivel local (Ministerio de Salud de Panamá, 2024, 2026; OPS, 2019).

Barreras lingüísticas, educativas y culturales

Los problemas de comunicación, educación y pertinencia cultural fueron identificados en 9 fuentes. En la Comarca Ngäbe-Buglé, Gabster et al. (2022) señalaron la coexistencia de explicaciones biomédicas sobre el VIH y el tratamiento, que conviven con formas tradicionales de entender la salud y la enfermedad; una realidad que pide diálogo, no imposición. Campbell et al. (2020) destacaron el nivel educativo y el manejo del idioma en el acompañamiento del tratamiento. Mientras que Ponce et al. (2017); Braley et al., (2023) identificaron la falta de mediación lingüística y participación del conocimiento cultural propio como factores que dificultan la comprensión y la toma de decisiones

La evidencia no atribuye la falta de adherencia a la cultura indígena. El problema aparece cuando la atención se ofrece solo en español, se apoya en un lenguaje técnico o simplemente invalida las explicaciones que la persona usa para darle sentido a su padecimiento. Chongo et al. (2020) observaron que estas condiciones pueden afectar la confianza y el bienestar, incluso cuando se mantiene la adherencia. En este contexto, la OPS (2019) y los documentos sanitarios panameños destacan la necesidad de fortalecer la comunicación, adaptar los materiales y promover la participación de mediadores y actores comunitarios (Ministerio de Salud de Panamá, 2024, 2026).

Estigma, discriminación, confidencialidad y salud mental

El estigma, la discriminación, el temor a revelar el diagnóstico y los efectos sobre la salud mental se identificaron en 11 de las fuentes. En comunidades pequeñas, el temor a que alguien se entere del diagnóstico puede hacer que una persona falte a la consulta o ni se acerque a buscar la

medicación. Así lo contaron participantes de la Comarca Ngäbe-Buglé (Gabster et al., 2022). En el contexto urbano panameño, Gabster et al. (2024) también relacionaron factores psicosociales con las dificultades de adherencia y retención para la cita clínica. En América Latina se han visto situaciones similares, aunque con matices distintos según el lugar o territorio (Ponce et al., 2017; Russell et al., 2019; Valenzuela-Oré et al., 2023).

Pero el estigma no se queda solo en la calle o en el centro de salud; se adentra en la familia. Campbell et al. (2020) observaron que cuando una persona teme contar su diagnóstico, el apoyo que recibe de su propia familia se ve afectado. Y en pueblos indígenas sucede con más profundidad: Braley et al. (2023) y Chongo et al. (2020) hablan de racismo estructural y de falta de seguridad cultural, no de un simple malentendido. En este contexto, la OPS, ONUSIDA y el Ministerio de Salud de Panamá van en la misma línea: cuidar la confidencialidad y bajar el estigma no son detalles del servicio, son condiciones mínimas para que alguien pueda seguir el tratamiento sin que se le desmorone la vida en el intento (Ministerio de Salud de Panamá, 2024; ONUSIDA, 2025; OPS, 2019).

Medicina tradicional, productos complementarios e interacciones

La medicina tradicional, los productos herbales y las terapias complementarias fueron abordados en 7 fuentes. En la Comarca Ngäbe-Buglé deja algo claro: el sistema tradicional y el biomédico no siempre van por caminos separados; muchas veces conviven en las decisiones de salud de la misma persona (Gabster et al., 2022). En la Amazonía peruana, Valenzuela-Oré et al. (2023) relacionaron las reacciones adversas y las condiciones socioculturales con la adherencia. Estos hallazgos resaltan la importancia de considerar las prácticas terapéuticas utilizadas por las personas durante la atención.

Bordes et al. (2020) identificaron posibles interacciones entre antirretrovirales y productos de medicina complementaria, mientras que Colominas-González et al. (2025) documentaron el uso de estas terapias y su potencial riesgo de interacción en personas con VIH. En este contexto, la conciliación farmacoterapéutica permite identificar plantas, suplementos y otros tratamientos utilizados por la persona y valorar posibles riesgos de interacción, en concordancia con las recomendaciones de seguridad de la OMS (2021) y la normativa panameña para la atención integral del VIH (Ministerio de Salud de Panamá, 2023).

Seguimiento farmacoterapéutico e intervenciones para la adherencia

Diez fuentes abordaron la atención farmacéutica, la educación terapéutica y el seguimiento de la adherencia al tratamiento. El metaanálisis de Ahmed et al. (2022) evidenció efectos favorables de la atención farmacéutica sobre la adherencia, la supresión viral y algunos indicadores inmunológicos. Chatha et al. (2020) encontraron en un ensayo en el que la consejería farmacéutica mejoró el conocimiento y la adherencia al tratamiento, mientras que Dilworth et al. (2018), observaron reducción de la carga viral en algunos participantes de una clínica de adherencia

dirigida por farmacéuticos. El Método Dáder proporciona un marco sistemático para identificar problemas con los medicamentos y evaluar los resultados obtenidos con la farmacoterapia (Sabater Hernández et al., 2007).

Otras intervenciones que se suman a este panorama, como la de Che Pa et al. (2023), examinaron estrategias digitales y encontraron que las cosas funcionaban mejor cuando se mezclaban varios componentes, aunque todo depende de si hay conexión, dispositivos y privacidad real. Mbuagbaw et al. (2020) armaron un mapa de revisiones sistemáticas y toparon con opciones educativas, comunitarias, digitales y farmacéuticas, pero también dejaron en claro que las poblaciones más vulnerabilizadas casi no aparecían en esos estudios. Las guías clínicas actuales coinciden en algo básico: la atención debe reaccionar a tiempo frente a problemas de tolerabilidad, seguridad o dificultades para sostener el tratamiento (Gandhi et al., 2025; OMS, 2021; Ministerio de Salud de Panamá, 2023).

Dentro de todo lo que se revisó, no apareció ni un solo trabajo que evaluara formalmente un programa de seguimiento farmacoterapéutico intercultural pensado específicamente para pueblos indígenas con VIH. Por eso, la revisión dice que adaptar este tipo de seguimiento tiene sentido clínico, pero no puede afirmar que su efectividad esté probada en esos contextos.

Sobre las estrategias interculturales y comunitarias, doce fuentes dieron pistas para pensar cómo adaptar la atención sin caer en recetas únicas. Lo que más se repite es: bajar las barreras del territorio, hablar en un lenguaje que se entienda, cuidar la confidencialidad, revisar tanto los medicamentos como los productos tradicionales, y que la comunidad tenga voz en las decisiones sobre los servicios. La evidencia que viene de Panamá, Perú y Canadá muestra que la confianza no se gana solo con explicar mejor un tratamiento; se juega también en cómo la institución reconoce la identidad, el territorio y la historia de quienes reciben la atención (Braley et al., 2023; Chongo et al., 2020; Gabster et al., 2022; Valenzuela-Oré et al., 2023).

Los documentos institucionales amplían esta mirada desde cómo está armado el sistema. La OPS (2019), ONUSIDA (2025) y el Ministerio de Salud de Panamá (2024, 2026) hablan de reducir desigualdades con acceso continuo, atención que tenga sentido en el lugar y participación real. Mbuagbaw et al. (2020) llegan a una conclusión parecida desde los estudios sobre intervenciones: si uno se concentra solo en lo que hace la persona, deja afuera un montón de factores que dependen del servicio. Por todo esto, el análisis termina viendo la adherencia como un resultado que se construye entre la persona, quienes la rodean y las condiciones que el sistema de salud hace posibles, o no.

Tabla 2.

Síntesis cuantitativa de las categorías de análisis

Categoría	Art.	Docs.	Lectura de conjunto
Geográficas, territoriales y económicas	8	4	Distancia, transporte, pobreza y centralización dificultan la continuidad del cuidado.
Lingüísticas, educativas y culturales	6	3	Idioma, alfabetización en salud y falta de pertinencia modifican comprensión y confianza.
Estigma, discriminación y confidencialidad	8	3	El temor a la divulgación y la discriminación puede reducir el uso continuo de los servicios.
Medicina tradicional e interacciones	4	3	La coexistencia de prácticas terapéuticas requiere diálogo, conciliación y revisión de interacciones.
Seguimiento farmacoterapéutico y adherencia	7	3	La atención farmacéutica muestra beneficios en población general; la evidencia indígena específica sigue siendo escasa.
Estrategias interculturales y comunitarias	8	4	La adaptación territorial y lingüística, la confidencialidad y la participación comunitaria aparecen como componentes recurrentes.

Nota. Elaboración propia. Una misma fuente puede aportar información a varias categorías; por esa razón, los conteos no deben sumarse entre sí ni interpretarse como medidas de efecto.

4. Hallazgo

Lo que muestran los estudios revisados es que la adherencia al tratamiento antirretroviral en pueblos indígenas no se puede explicar mirando un solo factor. En la evidencia más pegada al contexto latinoamericano aparecen una y otra vez la distancia, la plata que cuesta moverse, el idioma, el estigma y las experiencias de una atención que simplemente no encaja con la vida de la gente. Pero lo clave es que estas barreras casi nunca andan solas. Los trabajos de Gabster et al. (2022) y Valenzuela-Oré et al. (2023) dejan ver cómo se van amontonando en el día a día. Y Russell et al. (2019), Ponce et al. (2017) y Braley et al. (2023) agregan otra capa: parte del problema viene de la invisibilidad estadística, la desigualdad institucional y el hecho de que los pueblos apenas participan cuando se definen las respuestas sanitarias.

Esta forma de ver las cosas incomoda a las explicaciones fáciles que culpan al desinterés, a la ignorancia o a la irresponsabilidad. El apoyo que una familia puede dar no flota en el aire: depende de los recursos que tenga, del nivel educativo, del idioma y de las normas sociales del entorno (Campbell et al., 2020). Y la resiliencia que describieron Chongo et al. (2020) ayuda a entender por qué hay personas que se mantienen en el tratamiento aun cuando la atención que reciben les resulta culturalmente insegura. Ese dato no es un cheque en blanco para mantener servicios que no funcionan; al revés, muestra la carga extra que le cae encima a la persona cuando el sistema no se acomoda a sus condiciones de vida.

La evidencia farmacéutica pinta un panorama distinto. Los resultados de Ahmed et al. (2022), Chatha et al. (2020) y Dilworth et al. (2018) dicen que meter al farmacéutico en la educación, el seguimiento de la adherencia y la resolución de problemas con el tratamiento sirve. Mbuagbaw et al. (2020) ponen esas acciones al lado de estrategias comunitarias, educativas y digitales. El asunto delicado está en cómo se traslada todo eso: los componentes clínicos pueden ser útiles, pero la manera de ofrecerlos no debería copiarse y pegarse en comunidades con otras lenguas, otras distancias, otras redes familiares y otras formas de entender el cuidado.

La salud digital es un buen ejemplo de por qué no se puede trasplantar sin más. Che Pa et al. (2023) encontraron que las intervenciones con varios componentes funcionaban mejor, pero la evidencia no fue pareja. En territorios donde la señal va y viene, un recordatorio por teléfono puede ser una ayuda para una persona y un fracaso para otra. También está el tema de la privacidad: un mensaje que aparece en un celular compartido puede destapar información que alguien prefería mantener en reserva. Así que elegir una herramienta digital no depende solo de si técnicamente funciona, sino de la conectividad, el idioma, quién es dueño del dispositivo y cómo se usa en la práctica.

Con la medicina tradicional hace falta un cuidado parecido. El estudio de Gabster et al. (2022) confirma que las prácticas tradicionales son parte de las decisiones de cuidado en la Comarca Ngäbe-Buglé. Y las revisiones sobre medicina complementaria muestran que ciertos productos pueden alterar la exposición a algunos antirretrovirales o subir el riesgo de eventos adversos (Bordes et al., 2020; Colominas-González et al., 2025). Una práctica farmacéutica segura no arranca con una prohibición general. Es más útil saber qué productos está usando la persona, en qué cantidad y con qué fin, revisar si hay interacciones y tomar decisiones que la persona entienda y comparta.

Visto así, el seguimiento farmacoterapéutico intercultural se puede pensar como una ampliación del seguimiento clínico de siempre. El Método Dáder sigue siendo útil para ordenar problemas de salud, medicamentos y resultados (Sabater Hernández et al., 2007), pero cuando hablamos de población indígena esa revisión necesita información extra: territorio, lengua, redes de apoyo, experiencias de discriminación, tratamientos tradicionales. La interculturalidad, entonces, no es solo traducir una orden biomédica a otro idioma; es cambiar la forma en que el servicio escucha, explica, negocia y acompaña el tratamiento.

En Panamá, llevar esto a la práctica obliga a ajustarse a lo que cada territorio pide. La evidencia que hay inclina la balanza hacia una organización que ahorre viajes innecesarios, que permita coordinarse con los servicios locales y que facilite que los medicamentos lleguen a tiempo. La educación terapéutica tendría que usar un lenguaje que se entienda y asegurarse de que la información realmente fue comprendida. La confidencialidad pide atención extra en las citas, las llamadas y los medios digitales, y la conciliación farmacoterapéutica debe incluir plantas, suplementos y tratamientos tradicionales. Cualquier modelo que se ponga en marcha debería medir no solo la adherencia y la carga viral, sino también si la gente se queda en el servicio, si el tratamiento es seguro, si la persona está satisfecha y si la atención tiene sentido en su cultura. Todo

esto dialoga con lo que proponen la OMS (2021), la OPS (2019), la normativa panameña (Ministerio de Salud de Panamá, 2023, 2026) y las guías clínicas centradas en la persona (Gandhi et al., 2025).

Dicho esto, conviene no mezclar dos niveles de certeza. Las intervenciones farmacéuticas tienen evidencia de beneficio en poblaciones generales con VIH. Pero los estudios hechos con pueblos indígenas lo que describen son barreras y necesidades particulares. En el corpus revisado no hay una sola intervención farmacéutica intercultural cuya efectividad sobre la supresión viral haya sido demostrada específicamente en pueblos indígenas. La idea de adaptar este seguimiento es razonable a la luz de la evidencia que existe, pero antes de venderla como una solución comprobada hay que ponerla a prueba.

La investigación que venga podría avanzar con diseños participativos que comparen distintas formas de seguimiento y que registren los resultados separando por pueblo, lengua, territorio y sexo, sin poner en riesgo la confidencialidad. También valdría la pena evaluar qué tal funcionan los mediadores comunitarios, la dispensación descentralizada, las visitas farmacéuticas, la teleorientación y los materiales bilingües. Y la participación de autoridades tradicionales y de personas que viven con VIH pesaría mucho más si se incluyera cuando se está formulando la pregunta y diseñando el estudio, y no solo cuando toca ejecutarlo.

Limitaciones

La principal limitación encontrada está en la base de conocimiento. Sólo 6 artículos del corpus hablaron directamente de pueblos indígenas y VIH, y ninguno de ellos evaluó un programa formal de seguimiento farmacoterapéutico intercultural. Por eso, varias de las implicaciones para la práctica farmacéutica tuvieron que armarse a partir de estudios hechos en poblaciones generales, y hay que tomarlas con mucho cuidado cuando pensamos en contextos indígenas.

La búsqueda abarcó publicaciones en español e inglés y reunió diseños muy variados: desde estudios cualitativos hasta metaanálisis y documentos normativos. Tanta heterogeneidad hizo que fuera más útil una síntesis narrativa que tratar de sacar una estimación cuantitativa conjunta. Uso de Google Scholar y repositorios institucionales como apoyo a bases indexadas; puede haber literatura local no digitalizada sin consultar. Los conteos por categoría muestran presencia temática, pero ojo: no hay que leerlos como una medida de calidad metodológica ni de la magnitud de algún efecto.

5. Discusión

La adherencia al tratamiento antirretroviral en pueblos indígenas se ve atravesada por varios factores. Las distancias hasta los centros de salud, gastos que implica movilizarse, barreras para comunicarse, el estigma, la preocupación por la confidencialidad y la poca adaptación cultural de

los servicios pueden dificultar tanto las consultas como la continuidad del tratamiento. La literatura que revisamos muestra que estas dificultades son parte de condiciones sociales y territoriales más amplias, y no se pueden explicar solo por lo que decide o no una persona en lo individual.

En poblaciones generales que viven con VIH, la atención farmacéutica ha mostrado buenos resultados, sobre todo en temas como educación terapéutica, detección de problemas con los medicamentos, manejo de efectos adversos y apoyo a la adherencia. Sin embargo, ese respaldo todavía no aparece con la misma fuerza cuando se habla de pueblos indígenas. Por eso, el seguimiento farmacoterapéutico intercultural debe presentarse como una alternativa con fundamento clínico que todavía necesita adaptarse y ponerse a prueba, no como una intervención que ya tenga su efectividad comprobada en estos contextos.

Para la realidad panameña, una propuesta intercultural tendría que juntar varios elementos: accesibilidad en los territorios, una comunicación que se entienda, protección de la confidencialidad, reconocimiento de la medicina tradicional, evaluación de interacciones y participación comunitaria. El país ya cuenta con normas y planes que dan un marco para desarrollar estas acciones. Aun así, siguen haciendo falta estudios prospectivos y participativos que puedan medir resultados clínicos, continuidad en la atención, seguridad y, sobre todo, pertinencia cultural en los propios territorios indígenas.

6. Referencias Bibliográficas

- Ahmed, A., Al-Dujaili, J. A., Rehman, I. U., Chuah, L. H., Hashmi, F. K., Awaisu, A., & Chaiyakunapruk, N. (2022). Effect of pharmacist care on clinical outcomes among people living with HIV/AIDS: A systematic review and meta-analysis. *Research in Social and Administrative Pharmacy*, 18(6), 2962–2980. <https://doi.org/10.1016/j.sapharm.2021.07.020>
- Bordes, C., Leguelinel-Blache, G., Lavigne, J.-P., Mauboussin, J.-M., Laureillard, D., Faure, H., Rouanet, I., Sotto, A., & Loubet, P. (2020). Interactions between antiretroviral therapy and complementary and alternative medicine: A narrative review. *Clinical Microbiology and Infection*, 26(9), 1161–1170. <https://doi.org/10.1016/j.cmi.2020.04.019>
- Braley, E., Hendry, J., Braley, M., Cassidy-Matthews, C., Waters, S., Christian, W., Spittal, P., Demerais, L., Pooyak, S., Behn Smith, D., & Jongbloed, K. (2023). Experiences of HIV among global Indigenous populations through the lens of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. *The Lancet HIV*, 10(8), e543–e551. [https://doi.org/10.1016/S2352-3018\(23\)00106-6](https://doi.org/10.1016/S2352-3018(23)00106-6)
- Campbell, L., Masquillier, C., Thunnissen, E., Ariyo, E., Tabana, H., Sematlane, N., Delport, A., Dube, L. T., Knight, L., Kasztan Flechner, T., & Wouters, E. (2020). Social and structural determinants of household support for ART adherence in low- and middle-income countries: A systematic review. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(11), 3808. <https://doi.org/10.3390/ijerph17113808>
- Chatha, Z. F., Rashid, U., Olsen, S., Din, F. U., Khan, A., Nawaz, K., Gan, S. H., & Khan, G. M. (2020). Pharmacist-led counselling intervention to improve antiretroviral drug adherence in Pakistan: A

- randomized controlled trial. *BMC Infectious Diseases*, 20, 874. <https://doi.org/10.1186/s12879-020-05571-w>
- Che Pa, M. F., Makmor-Bakry, M., & Islahudin, F. (2023). Digital health in enhancing antiretroviral therapy adherence: A systematic review and meta-analysis. *AIDS Patient Care and STDs*, 37(11), 507–516. <https://doi.org/10.1089/apc.2023.0170>
- Chongo, M., Lavoie, J. G., Mignone, J., Caron, N. R., Harder, H. G., & Chase, R. (2020). Indigenous men adhering to highly active antiretroviral therapy: Navigating through culturally unsafe spaces while caring for their health. *Frontiers in Public Health*, 8, 569733. <https://doi.org/10.3389/fpubh.2020.569733>
- Colominas-González, E., De Antonio, M., Masip, M., Martín Conde, M. T., Cardona, G., Fresán Restituto, D., Comas, D., Roch, M. A., López, B., Torres-Bondia, F. I., Retamero, A., Knobel, H., & Luque, S. (2025). Complementary and alternative medicine in HIV care: Frequency of consumption, risks and interactions with antiretroviral therapy. *European Journal of Hospital Pharmacy*, 32(3), 266–271. <https://doi.org/10.1136/ejhpharm-2024-004118>
- Costa, J. M., Torres, T. S., Coelho, L. E., & Luz, P. M. (2018). Adherence to antiretroviral therapy for HIV/AIDS in Latin America and the Caribbean: Systematic review and meta-analysis. *Journal of the International AIDS Society*, 21(1), e25066. <https://doi.org/10.1002/jia2.25066>
- Dilworth, T. J., Klein, P. W., Mercier, R.-C., Borrego, M. E., Jakeman, B., & Pinkerton, S. D. (2018). Clinical and economic effects of a pharmacist-administered antiretroviral therapy adherence clinic for patients living with HIV. *Journal of Managed Care & Specialty Pharmacy*, 24(2), 165–172. <https://doi.org/10.18553/jmcp.2018.24.2.165>
- Gabster, A., Díaz Fernández, F., Pascale, J. M., Orillac, A., Moreno-Wynter, S., Xavier Hall, C. D., Flores Millender, E., Wong, F., Jhangimal, M., Yu-Pon, A., Rodríguez-Vargas, C., Arjona-Miranda, D., Fuentes, B., Henostroza, G., & Araúz, A. B. (2024). Factors associated with self-reported suboptimal antiretroviral adherence and limited retention in care among people living with HIV who attend a large ART clinic in Panama City, Panama. *PLOS ONE*, 19(11), e0311048. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0311048>
- Gabster, A., Socha, E., Pascale, J. M., Cabezas Talavero, G., Castrellón, A., Quiel, Y., Gantes, C., & Mayaud, P. (2022). Barriers and facilitators to antiretroviral adherence and retention in HIV care among people living with HIV in the Comarca Ngäbe-Buglé, Panama. *PLOS ONE*, 17(6), e0270044. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0270044>
- Gandhi, R. T., Landovitz, R. J., Sax, P. E., Smith, D. M., Springer, S. A., Günthard, H. F., Thompson, M. A., Bedimo, R. J., Benson, C. A., Buchbinder, S. P., Crabtree-Ramírez, B. E., Del Rio, C., Eaton, E. F., Eron, J. J., Hoy, J. F., Lehmann, C., Molina, J. M., Jacobsen, D. M., & Saag, M. S. (2025). Antiretroviral drugs for treatment and prevention of HIV in adults: 2024 recommendations of the International Antiviral Society-USA Panel. *JAMA*, 333(7), 609–628. <https://doi.org/10.1001/jama.2024.24543>
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. (2023). *XII Censo Nacional de Población y VIII de Vivienda 2023: Resultados finales básicos*. <https://www.inec.gob.pa/publicaciones/>

- Mbuagbaw, L., Hajizadeh, A., Wang, A., Mertz, D., Lawson, D. O., Smieja, M., Benoit, A. C., Alvarez, E., Puchalski Ritchie, L., Rachlis, B., Logie, C., Husbands, W., Margolese, S., Zani, B., & Thabane, L. (2020). Overview of systematic reviews on strategies to improve treatment initiation, adherence to antiretroviral therapy and retention in care for people living with HIV: Part 1. *BMJ Open*, 10, e034793. <https://doi.org/10.1136/bmjopen-2019-034793>
- Ministerio de Salud de Panamá. (2023). *Resolución N.º 289 de 8 de mayo de 2023: Norma de atención integral y manejo terapéutico de pacientes con VIH*. <https://www.minsa.gob.pa/normatividad/resolucion-289-de-8-de-mayo-de-2023-norma-de-atencion-integral-y-manejo-terapeutico>
- Ministerio de Salud de Panamá. (2024). *Perfil de salud de los territorios indígenas de Panamá*. Dirección de Asuntos Sanitarios Indígenas. <https://www.minsa.gob.pa/>
- Ministerio de Salud de Panamá. (2026). *Resolución N.º 107 de 20 de febrero de 2026, por la cual se aprueba el Plan Estratégico Multisectorial para la respuesta al VIH y otras infecciones de transmisión sexual en la República de Panamá 2025-2029*. <https://www.minsa.gob.pa/normatividad/>
- Organización Mundial de la Salud. (2021). *Consolidated guidelines on HIV prevention, testing, treatment, service delivery and monitoring: Recommendations for a public health approach*. <https://www.who.int/publications/i/item/9789240031593>
- Organización Panamericana de la Salud. (2019). *Estrategia y plan de acción sobre etnicidad y salud 2019-2025*. <https://iris.paho.org/handle/10665.2/51745>
- Ponce, P., Muñoz, R., & Stival, M. (2017). Pueblos indígenas, VIH y políticas públicas en Latinoamérica: Una exploración en el panorama actual de la prevalencia epidemiológica, la prevención, la atención y el seguimiento oportuno. *Salud Colectiva*, 13(3), 537–554. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1120>
- Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/Sida. (2025). *Latin America: Regional profile—2025 global AIDS update*. <https://www.unaids.org/en/resources/documents/2025/2025-global-aids-update-latam>
- Russell, N. K., Nazar, K., Del Pino, S., Alonso González, M., Díaz Bermúdez, X. P., & Ravasi, G. (2019). HIV, syphilis, and viral hepatitis among Latin American Indigenous Peoples and Afro-descendants: A systematic review. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 43, e17. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2019.17>
- Sabater Hernández, D., Silva Castro, M. M., & Faus Dáder, M. J. (2007). *Método Dáder: Guía de seguimiento farmacoterapéutico* (3.ª ed.). Grupo de Investigación en Atención Farmacéutica, Universidad de Granada. <https://hdl.handle.net/10481/33051>
- Valenzuela-Oré, F., Angulo-Bazán, Y., Lazóriga-Sandoval, L. D., Cruz-Vilcarromero, N. L., & Cubas-Sagardia, C. R. (2023). Factors influencing adherence to antiretroviral therapy in Amazonian Indigenous People living with HIV/AIDS. *BMC Public Health*, 23, 497. <https://doi.org/10.1186/s12889-023-15362-y>



Karakol, vol. 6, agosto, 2026

DOI: 10.57819/nx67-a551

Tecnologías náuticas, puertos tradicionales y navegación marítimo-fluvial entre los Emberá y Wounaan de Panamá

*Ėberã, Wounaan Panamá nemeba sawã jãba obada, sama
ũmubada idyaba do – pusa beade sawã parrabada*

*Nautical Technologies, Traditional Landing Places, and Maritime-Riverine
Navigation among the Emberá and Wounaan of Panama*

Abner Alberda – Rita Liss Ramos-Pérez



Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional



Tecnologías náuticas, puertos tradicionales y navegación marítimo-fluvial entre los Emberá y Wounaan de Panamá

Ėberã, Wounaan Panamá nemeba sawã jãba obada, sama ũmubada idyaba do – pusa beađe sawã parrabada

Nautical Technologies, Traditional Landing Places, and Maritime-Riverine Navigation among the Emberá and Wounaan of Panama

Abner Alberda

Doctor en Historia y Arqueología Marítimas
Universidad Marítima Internacional de Panamá
Correo: aalberda@umip.ac.pa
ORCID: 0000-0003-2500-0499

Rita Liss Ramos-Pérez

Licenciada en Sociología
Universidad de Panamá
Correo: rita.ramos@up.ac.pa
ORCID: 0000-0003-0635-876X

DOI: 10.57819/nx67-a551

Recepción: 15 de julio de 2026

Aceptación: 30 de julio de 2026

Palabras clave

Emberá, Wounaan, canoas monóxilas, navegación indígena en el Pacífico panameño.

Resumen

Este artículo analiza las tecnologías náuticas tradicionales de los pueblos Emberá y Wounaan del oriente de Panamá a partir de una investigación etnográfica realizada entre 2021 y 2022. Se documentan las principales tipologías de embarcaciones (enfaticando las monóxilas), sus técnicas constructivas, los espacios portuarios tradicionales y las prácticas culturales asociadas a la navegación marítimo-fluvial. Los resultados muestran que la movilidad indígena se sustenta en un sistema náutico integrado, en el que embarcaciones, infraestructura de atraque, conocimientos ambientales y organización social funcionan de manera interdependiente. Este estudio contribuye al conocimiento de la navegación tradicional en Panamá y ofrece un marco de referencia para el análisis comparativo con los conocimientos náuticos de otros pueblos originarios de la región.

Bedeá Aba:

Ėberã, Wounaan, jãba abau bakarãba, ėberãrã dojãne

Dyi Bedea

Nañ keduade bio akapanua Ėberãne idyaba Wounaneda Panama druade bemabarãda sawã ãdyi jãba obada, mañ kawadikarẽã bio akasidaa dewarãrã akadapeda kedu bupeda poa õbeabema õãsi 2021-2022. Nañ akã pedada keduade bua jãba kĩrãnejumaa bakuru abauðeba opeðadada, sawãã jãba tubada, tẽbabada, sama dyi jãba jũbada idyaba karẽda obada mañ jãbaðeba,

purrada, pusa panamanebema.	idyaba ädyä kawabeada ewari paima, do – pusa kirübeada. Nau nebuwa kawauï panua dyi dewara pururã bea krïcha kawa eropanura ädyia sawã beabarida do – pusa jãna beara nau Panamá druade.
------------------------------------	--

Keywords:**Abstract**

Embera, Wounaan, dugout canoes, indigenous navigation, Panamanian Pacific.

This article examines the traditional nautical technologies of the Emberá and Wounaan peoples of eastern Panama based on ethnographic research conducted between 2021 and 2022. It documents the principal types of watercraft, with particular emphasis on dugout canoes, their construction techniques, traditional landing places, and the cultural practices associated with maritime-riverine navigation. The findings demonstrate that Indigenous mobility is sustained by an integrated nautical system in which watercraft, landing infrastructure, environmental knowledge, and social organization operate as interdependent components. This study contributes to the understanding of traditional navigation in Panama and provides a comparative framework for examining the nautical knowledge of other Indigenous peoples across the region.

1. Introducción

Antecedentes históricos y etnográficos de la navegación indígena en el Pacífico panameño.

Las primeras descripciones sobre las tecnologías náuticas empleadas en el litoral pacífico americano permiten contextualizar el desarrollo de las embarcaciones utilizadas históricamente por los pueblos indígenas del Darién. Durante su expedición por las costas del actual Ecuador, Juan y Ulloa (1748) describieron las denominadas balsas o “*jangadas*”, construidas con cinco, siete o nueve troncos de madera ligera unidos entre sí. Lothrop (1932) identificó una embarcación de características similares en el Darién, conocida localmente como “pucro”, lo que evidencia la amplia distribución de esta tecnología náutica a lo largo del Pacífico tropical americano.

Las balsas elaboradas con madera de balso (*Ochroma pyramidale*) presentaban una notable flotabilidad y un peso reducido, características que facilitaban su transporte terrestre y su utilización tanto en ambientes fluviales como en recorridos costeros de corta distancia. Existían variantes especializadas para actividades pesqueras, fenómeno comparable a la diversificación funcional documentada para determinadas embarcaciones tradicionales del Mediterráneo (Guerrero Ayuso, 2009).

No obstante, estas embarcaciones presentaban importantes limitaciones para la navegación de larga distancia. Como señaló Lothrop (1932), la madera absorbía agua progresivamente durante la navegación, reduciendo su capacidad de flotación. Por esta razón, los viajes prolongados requerían detenciones periódicas en tierra para permitir el secado de los troncos y recuperar su flotabilidad, circunstancia que condicionaba la planificación de las travesías.

Además de las balsas, Lothrop (1932) destacó la amplia difusión continental de las canoas monóxilas de extremos cuadrados, utilizadas indistintamente en ríos, estuarios y espacios marítimos, pese a poseer un francobordo relativamente bajo. El autor documentó incluso ejemplos de navegación oceánica con este tipo de embarcaciones entre los brunka de Costa Rica, demostrando su notable capacidad para operar en distintos ambientes acuáticos.

Las investigaciones etnográficas realizadas posteriormente ampliaron considerablemente el conocimiento sobre las prácticas náuticas de los pueblos indígenas del istmo de Panamá. Reverte Coma (2002) documentó entre los Guna un profundo conocimiento de los vientos y de las técnicas de navegación a vela. Los vientos contrarios reciben el nombre de *yala purua*¹, mientras que las embarcaciones incorporan velas y mástiles cuya estabilidad se controla mediante cabos de contrapeso durante la navegación.

En este marco regional se inscriben las prácticas de navegación desarrolladas por los pueblos Emberá y Wounaan, ampliamente documentadas por la literatura etnográfica.

En el caso de los Emberá y los Wounaan, el mismo autor registró que el aprendizaje de las habilidades náuticas comienza desde edades tempranas. Aproximadamente a los siete años, los niños elaboran sus propios remos, iniciándose así en el dominio de las técnicas de navegación y en la construcción de embarcaciones (Reverte, 2002). Esta temprana transmisión del conocimiento evidencia la importancia que la navegación posee dentro de la organización social y económica de ambas sociedades.

Un aporte fundamental para comprender la movilidad indígena en Panamá fue realizado por Reina Torres de Araúz (1999) en *Panamá Indígena*. La autora destacó que los ríos constituían los principales ejes de comunicación para los grupos Emberá y Wounaan, siendo las canoas monóxilas el medio de transporte más importante para la vida cotidiana. La investigadora también observó que en los estuarios y en la navegación costera, particularmente en el golfo de San Miguel, se empleaban embarcaciones de mayor tamaño, equipadas con motores fuera de borda, aunque el remo y la pértiga continuaban utilizándose como medios auxiliares de propulsión (Alberda y Pérez-Ramos, 2024).

Torres de Araúz (1999) señaló, además, que los Wounaan empleaban velas en las embarcaciones destinadas a recorridos marítimos de mayor alcance, permitiendo realizar largas travesías costeras e incluso desplazamientos hacia el río San Juan, en la actual Colombia. Esta información confirma la continuidad de una tradición de navegación marítima que complementaba la intensa movilidad fluvial característica de estos pueblos (Alberda et al., 2024).

Dimensión simbólica y ritual de las embarcaciones

Más allá de su función como medio de transporte, las canoas ocupan un lugar central dentro de la cosmovisión Emberá y Wounaan. Reverte (1977, 2002) documentó que los recién nacidos eran colocados en pequeñas canoas de madera o en hamacas construidas en forma de embarcación,

¹ Son vientos que vienen desde las montañas, que pueden hacer que los marinos queden a la deriva (Yoliquiña Guillén, 2026, comunicación personal).

utilizadas como cunas. Una práctica similar fue registrada por Reichel-Dolmatoff (1960) entre los grupos indígenas del Chocó colombiano, lo que sugiere la existencia de una tradición cultural compartida en el ámbito chocoano.

Entre los Wounaan, la embarcación posee además un profundo significado ritual asociado a *Hēwandam*², deidad creadora de la tradición oral. Durante la ceremonia de la chicha propiciatoria, las mujeres invocan a esta divinidad mediante un tambor con forma de canoa para solicitar abundancia y buenas cosechas (Reverte Coma, 2002). Según este autor, estas prácticas presentan una mayor presencia entre los Wounaan que entre los Emberá.

La navegación también se encuentra estrechamente vinculada a numerosas narraciones míticas. Entre los emberá se menciona a “*ātumiā*”, un espíritu acuático que habita los ríos y castiga a quienes navegan durante la noche, reflejando el respeto hacia los espacios fluviales y los peligros asociados a la navegación nocturna (Reverte, 1977). En la tradición wounaan esta entidad recibe el nombre de “*pörbich*”, mientras que entre los Emberá también se describen seres sobrenaturales como los “*sošeré*”, representados como animales cornudos que esconden las canoas de los navegantes (Reverte, 2002). Estos relatos evidencian que el paisaje acuático no solo constituye un espacio físico de movilidad, sino también un territorio social y espiritual regulado por seres sobrenaturales.

La dimensión ritual de las embarcaciones se manifiesta igualmente en las prácticas chamánicas. Tanto los “*Jāibana embera*” como los “*Bēnkʼaan wounaan*” elaboran pequeñas embarcaciones ceremoniales talladas en madera de balso, conocidas como “*Potab bā*”, que contienen figuras antropomorfas representando a los antepasados (Reverte, 2002). La construcción de una nueva canoa constituye uno de los acontecimientos celebrados durante la chicha cantada, ceremonia destinada a propiciar el éxito y la buena fortuna de la embarcación. Estas celebraciones implican además una intensa movilidad fluvial, pues las invitaciones se realizan recorriendo los ríos en canoa, congregando decenas de embarcaciones procedentes de distintas comunidades (Reverte, 2002; Alberda y Ramos-Pérez, 2024).

2. Metodología

La investigación se desarrolló mediante trabajo de campo etnográfico en comunidades Emberá y Wounaan del Pacífico panameño donde aún se construyen embarcaciones tradicionales. Estas comunidades se localizan en entornos caracterizados por la interacción entre ecosistemas marítimos y fluviales, una condición que influye directamente en las estrategias de navegación, los patrones de movilidad y el diseño de las embarcaciones.

El objetivo de esta fase fue documentar y comprender las soluciones tecnológicas y culturales desarrolladas por las poblaciones Emberá y Wounaan para afrontar los desafíos asociados a la navegación en ambientes costeros, estuarinos y fluviales. Particular atención se prestó a aspectos relacionados con la construcción

² También se puede encontrar con la ortografía, que se considera desactualizada: Evandama.

naval, el conocimiento náutico tradicional, la adaptación a diferentes entornos acuáticos, las dinámicas de intercambio y transporte, así como las formas y funciones de las distintas embarcaciones utilizadas en la región.

La información recopilada permitió construir un marco interpretativo para analizar las prácticas náuticas indígenas. Las comunidades seleccionadas para el estudio fueron Jaqué (incluyendo las aldeas de El Coco y Biroquerá), Garachiné, Sambú-Río Sábalo, Puerto Indio y Bayamón, todas ubicadas en el sector oriental del istmo de Panamá. Estas localidades están habitadas por grupos Emberá y Wounaan que conservan conocimientos asociados a la construcción y utilización de embarcaciones tradicionales, principalmente canoas monóxilas.

El estudio se centró en el registro de tres aspectos principales:

- Las técnicas constructivas empleadas en la manufactura de embarcaciones.
- Las actividades portuarias.
- Los usos, funciones y contextos de navegación asociados a cada tipo de embarcación.



Figura 1: entrevistas y observación participante por parte del equipo de investigación. Fuente: elaboración propia

La principal técnica de recopilación de información fue la entrevista etnográfica, complementada mediante observación participante. Las entrevistas fueron concebidas como espacios de diálogo orientados a documentar conocimientos, experiencias y prácticas vinculadas con la navegación y la construcción naval indígena. Dependiendo de la comunidad visitada, las sesiones contaron con la participación de entre cuatro y siete investigadores, quienes desarrollaron las entrevistas de manera colectiva.

Para garantizar la comparabilidad de la información obtenida, se elaboró una guía temática que sirvió como referencia para los entrevistadores. No obstante, las conversaciones mantuvieron un carácter flexible, permitiendo profundizar en aquellos temas que los propios participantes consideraban relevantes. Este enfoque favoreció la documentación de conocimientos técnicos, narrativas locales y aspectos culturales difícilmente registrables mediante cuestionarios estructurados.

Los temas abordados mediante observación participante y entrevistas fueron complementarios y estuvieron orientados a documentar el proceso completo de construcción naval, las diferentes tipologías de embarcaciones, sus contextos de uso y las prácticas culturales asociadas a la navegación. Además, se registraron conocimientos tradicionales, creencias y rituales vinculados con la selección de materiales, la manufactura de las embarcaciones y su utilización en distintos espacios acuáticos.

Las entrevistas fueron registradas en formato de audio, transcritas y posteriormente sometidas a un proceso de revisión y análisis. Este procedimiento incluyó la corrección de errores de transcripción, la verificación de la información contenida en los diarios de campo y la escucha reiterada de las grabaciones con el fin de complementar, contrastar y enriquecer los datos originalmente registrados durante el trabajo de campo.

En total se realizaron aproximadamente quince entrevistas etnográficas entre 2021 y 2022. Los principales informantes fueron constructores tradicionales de embarcaciones, considerados depositarios del conocimiento técnico sobre la selección de materias primas, los procesos constructivos y las estrategias de navegación. Con el fin de ampliar la perspectiva de análisis, las entrevistas se complementaron con la participación de otros miembros de las comunidades, entre ellos navegantes, pescadores, autoridades locales y otros portadores de conocimiento tradicional relacionados con el uso y la construcción de embarcaciones.

La investigación se desarrolló respetando los principios éticos de la investigación antropológica. Previamente al inicio de las entrevistas y de las actividades de observación participante, se obtuvo el consentimiento informado de los participantes y la autorización de las autoridades tradicionales y comunitarias de cada una de las localidades visitadas. También se garantizó el uso responsable de la información recopilada y el respeto por los conocimientos tradicionales compartidos por las comunidades emberá y wounaan.

3. Resultados

Tipología y funciones de las embarcaciones tradicionales

El trabajo de campo realizado entre 2021 y 2022 permitió documentar una notable diversidad de embarcaciones tradicionales utilizadas por las comunidades Emberá y Wounaan del Pacífico panameño. Las diferencias morfológicas observadas responden a funciones específicas y a la adaptación de estas embarcaciones a distintos ambientes de navegación, ya sean fluviales, estuarinos o marítimos. La forma del casco, las dimensiones, la capacidad de carga y los sistemas de propulsión varían de acuerdo con las actividades para las que fueron diseñadas, como la pesca, el transporte de personas, el traslado de productos agrícolas o el aprovechamiento de los recursos forestales (Alberda et al., 2024).

Durante la investigación se registraron seis tipos principales de embarcaciones y artefactos asociados a la navegación: la esteledora, la piragua, el chingo, el bote, la balsa y la piragua de rogatismo (*k'ugwiu*). Además, se documentó la azotadora, un recipiente monóxilo que, aunque no constituye una embarcación propiamente dicha, comparte las mismas técnicas de manufactura y forma parte del conjunto tecnológico desarrollado por estas comunidades.



Figura 2: quilla y roda de una esteledora Emberá. Fuente: Fran Alonso/Proyecto Etnoarqueológico Jāba.

Esteledora

La esteledora es una embarcación monóxila diseñada específicamente para la navegación marítima y la pesca artesanal. Presenta una eslora aproximada de cuatro metros y una manga cercana a los sesenta centímetros, dimensiones que le confieren gran maniobrabilidad y velocidad en mar abierto. Su nombre en castellano hace referencia a la pronunciada estela que produce durante la navegación, consecuencia de la relación entre la forma hidrodinámica del casco y su reducida eslora.

Una de sus principales características es su bajo peso, lo que permite que un solo pescador pueda transportarla sobre el hombro entre la playa y su vivienda. Durante el trabajo de campo se documentaron desplazamientos terrestres de hasta dos kilómetros, práctica frecuente en comunidades donde las embarcaciones se resguardan fuera del alcance de las mareas.

La embarcación incorpora una roda prominente en la proa que facilita el corte de las olas y mejora su comportamiento durante la navegación marítima. Asimismo, dispone de un soporte de madera fijado al costado interior donde el pescador guarda una navaja utilizada durante las faenas de pesca. Su capacidad de carga oscila entre 70 y 80 libras (32–42 kg) de pescado, siendo utilizada exclusivamente para la pesca en mar abierto.



a.



b.

Figura 3: a. esteledora en su base de descanso y secado. b. Navegación para la pesca. Fuente: Fran Alonso / Proyecto Etnoarqueológico Jäba.

Piragua

La piragua constituye la embarcación monóxila de mayor tamaño registrada durante la investigación y representa el principal medio de transporte en los sistemas fluviales del Darién. A diferencia de la esteledora, posee una eslora considerablemente mayor, que puede duplicar o incluso triplicar la longitud de esta última.

Su casco carece de quilla y presenta un fondo plano, característica que facilita la navegación en ríos poco profundos, el varado sobre playas y el transporte de personas, productos agrícolas y materiales de construcción. Dependiendo de las necesidades de navegación, puede ser impulsada mediante canaletes, pértigas o motores fuera de borda.

Las piraguas presentan una importante variabilidad morfológica, especialmente en el diseño de la proa y la popa. Entre las variantes registradas destacan aquellas con doble plataforma, las adaptadas con espejo de popa para motores fuera de borda y las que presentan ambos extremos cortados. En otros casos, la popa mantiene una terminación en punta semejante a la observada en las esteledoras. Estas diferencias reflejan la capacidad de adaptación de la tradición constructiva emberá y wounaan a nuevas necesidades de movilidad y transporte.



a.



b.

Figura 4: a. piragua en la desembocadura del río Jaqué y b. desembarcadero con piraguas en la comunidad de El Coco, Jaqué.
Fuente: Fran Alonso/Proyecto Etnoarqueológico Jāba.

Chingo

El chingo constituye una variante de pequeñas dimensiones dentro del conjunto de las piraguas tradicionales. Generalmente mide entre tres y cinco brazas de longitud (aproximadamente 2,7–4,5 m) y presenta una manga cercana a los sesenta centímetros.

A diferencia de las piraguas convencionales, carece de plataformas en proa y popa, circunstancia que reduce su peso y facilita su manipulación. Se utiliza principalmente para cruzar ríos, acceder a parcelas agrícolas ubicadas en la margen opuesta o realizar desplazamientos cortos dentro de la comunidad.



Figura 5: chingo Wounaan en la comunidad de Biroquerá, Jaqué. Fuente: Fran Alonso / Proyecto Etnoarqueológico Jāba.

Botes

Los botes representan una evolución tecnológica de la piragua tradicional. Su estructura parte de una embarcación monóxila Emberá o Wounaan a la que posteriormente se añaden tabloncillos de madera en ambos costados, conocidos localmente como falcos, incrementando el francobordo y la capacidad de carga.

Estas embarcaciones se destinan principalmente a la pesca comercial y presentan una organización interna especializada. Durante el trabajo de campo se documentaron botes equipados con neveras para conservar el pescado mediante hielo, viveros destinados a mantener la carnada viva y compartimentos para almacenar trasmallos, palangres y otros implementos de pesca. En la popa incorporan un espejo reforzado para la instalación de motores fuera de borda.

Se identificaron dos variantes funcionales principales: los botes destinados a la pesca con trasmallo y aquellos acondicionados para la pesca con palangre. Las diferencias entre ambos responden principalmente a la distribución del espacio interior y al equipo transportado, más que a modificaciones estructurales del casco.

En muchas embarcaciones se instala además una cubierta ligera construida con postes de madera, travesaños y lona impermeable, destinada a proteger a la tripulación del sol y la lluvia durante jornadas de pesca que pueden prolongarse varios días.

Además de su función práctica, los botes poseen un importante valor identitario. Habitualmente reciben un nombre elegido por sus propietarios —con frecuencia relacionado con apellidos familiares o acontecimientos personales— y son pintados con colores distintivos que, además de individualizar la embarcación, protegen la madera frente a la humedad y prolongan su vida útil. Todos los botes destinados a la navegación marítima deben estar inscritos en la Autoridad Marítima de Panamá, requisito indispensable para obtener la autorización de zarpe.



a.



b.

Figura 6: a-b. registro de bote de madera en la comunidad de Garachiné. Fuente: Fran Alonso / Proyecto Etnoarqueológico Jāba

Balsas

Las balsas, denominadas “Potap, Mohóu dá o Mokou-balso”, constituyen embarcaciones destinadas exclusivamente al transporte de carga aprovechando la corriente de los ríos.

Su estructura está formada por varios troncos dispuestos longitudinalmente y unidos mediante travesaños de menor diámetro asegurados con espigas de madera, lianas y cuerdas vegetales. Para garantizar la estabilidad de la embarcación, los troncos deben presentar dimensiones similares, mientras que los travesaños encajan en hendiduras practicadas en sus extremos, evitando desplazamientos durante la navegación.

Aunque tradicionalmente se construyen con troncos de balso (*Ochroma* spp.), ocasionalmente pueden emplearse otras especies cuando el objetivo consiste precisamente en transportar esos troncos río abajo. En tales casos, la propia embarcación forma parte de la carga.

Las balsas se utilizan principalmente para transportar plátanos (*Musa paradisiaca*), madera y otros productos agrícolas. Su propulsión depende fundamentalmente del canaleta, utilizado para corregir la trayectoria mientras la corriente proporciona la fuerza principal del desplazamiento.



Figura 7: balsa Wounaan cerca de la comunidad de Biroquerá, navegando el río Jaqué. Fuente: Fran Alonso / Proyecto Etnoarqueológico Jāba.

Piragua de rogatismo

La piragua rogativa, denominada “*k’ugwiu*”, constituye un artefacto ceremonial elaborado mediante el ahuecado y tallado de un tronco de capulín. Aunque reproduce la forma general de una canoa, posee dimensiones reducidas —aproximadamente tres metros de longitud y cuarenta centímetros de manga— y no está destinada a la navegación.

Forma parte de la ceremonia “*Haaihi jēu nam*”, dedicada principalmente a solicitar prosperidad y abundancia en las cosechas. Durante el ritual, las mujeres jóvenes y solteras bailan y cantan alrededor del tambor-canoa mientras los hombres ejecutan música con flautas, integrando la embarcación dentro de un complejo sistema ceremonial y simbólico.

Azotadora

La azotadora no corresponde a una embarcación destinada a la navegación, sino a un recipiente monóxilo diseñado para facilitar las labores agrícolas. Su forma alargada y su reducido peso permiten deslizarla con facilidad entre las hileras de cultivo durante la cosecha de productos como arroz y maíz.

Aunque su función difiere completamente de la de las canoas, comparte las mismas técnicas de talla utilizadas en la construcción naval indígena. Su inclusión en esta tipología pone de manifiesto que el conocimiento tecnológico desarrollado para la manufactura de embarcaciones se extiende también a otros

artefactos de uso cotidiano, evidenciando la versatilidad y continuidad de la tradición artesanal emberá y wounaan.

Infraestructura portuaria y espacios de atraque en la navegación Emberá y Wounaan

La navegación marítimo-fluvial no depende únicamente de las embarcaciones, sino también de una infraestructura que posibilita el atraque, el mantenimiento de las canoas, el embarque y desembarque de personas y mercancías, así como la redistribución de productos entre las comunidades. Durante el trabajo de campo se documentaron diferentes tipos de espacios utilizados con estos fines, entre ellos puertos, varaderos y fondeaderos, cuya complejidad varía en función de las características del asentamiento y de la intensidad del tráfico fluvial y marítimo.

En este estudio se entiende por “puerto” cualquier punto situado en la costa o en la ribera de un río que permita el resguardo temporal de las embarcaciones y facilite las operaciones de carga, descarga y redistribución de mercancías. A diferencia de la concepción moderna de puerto, estas instalaciones rara vez cuentan con infraestructura construida; en la mayoría de los casos corresponden a ensenadas naturales, playas o pequeños embarcaderos acondicionados por las propias comunidades.

Entre las principales variables registradas durante el trabajo de campo se incluyeron las dimensiones del área de atraque, el tamaño del asentamiento asociado, la capacidad para recibir simultáneamente varias embarcaciones, la presencia de áreas destinadas al almacenamiento temporal de mercancías y la disponibilidad de fuentes de agua dulce próximas al lugar de desembarco.

La combinación de estos indicadores permite establecer una jerarquía funcional entre los distintos enclaves portuarios, diferenciando aquellos destinados únicamente al acceso local de pequeñas embarcaciones de otros que cumplen funciones de redistribución regional. En estos últimos convergen tanto embarcaciones tradicionales, como piraguas, esteleadoras y balsas, como embarcaciones modernas fabricadas en fibra de vidrio, reflejando la coexistencia de tecnologías tradicionales y contemporáneas dentro de un mismo sistema de transporte.

Durante la investigación no se identificó un conjunto estandarizado de características geográficas que definiera formalmente la localización de un puerto o un varadero. En la práctica, cualquier tramo de costa o ribera con condiciones adecuadas para el acceso de las embarcaciones puede cumplir estas funciones. Esta flexibilidad responde, en gran medida, a las reducidas dimensiones y al escaso calado de las canoas monóxilas, que pueden vararse directamente sobre playas o márgenes fluviales sin requerir muelles, rampas u otras estructuras permanentes.



Figura 8: a. puerto marítimo en la playa de Jaqué, b. puerto fluvial en la comunidad de Sambú, c. puerto-varadero marítimo en la comunidad de Jaqué y d. desembarcadero y puerto fluvial de Sambú.

Las esteleadoras constituyen un ejemplo representativo de esta adaptación. Debido a su reducido peso, pueden ser transportadas al hombro por un solo pescador entre la playa y su vivienda, recorriendo en ocasiones distancias de hasta dos kilómetros. Del mismo modo, las canoas permanecen frecuentemente varadas sobre la playa o la ribera sin necesidad de mecanismos especiales de protección, situación favorecida por la estrecha relación existente entre los propietarios y el espacio comunitario donde se desarrollan las actividades de navegación.

Los grandes ríos del Darién desempeñan además un papel fundamental como ejes de comunicación regional. Durante la marea alta, el incremento del calado permite la entrada de barcas de gran porte que transportan mercancías procedentes de la ciudad de Panamá y otros centros de abastecimiento. Una vez alcanzados los principales puertos fluviales, estos productos son redistribuidos mediante piraguas, lanchas y otras embarcaciones menores hacia comunidades ubicadas en ríos secundarios y afluentes. Este sistema convierte a la red hidrográfica en la principal infraestructura de transporte del territorio, articulando el intercambio comercial y el abastecimiento de las poblaciones ribereñas.

Desde esta perspectiva, los puertos no son elementos aislados ya que conforman los nodos dentro de una compleja red de movilidad que integra embarcaciones, rutas de navegación y asentamientos humanos. Su importancia trasciende el simple resguardo de las canoas, ya que funcionan como espacios de intercambio económico, interacción social y articulación territorial entre comunidades dispersas a lo largo de los ríos y del litoral pacífico.

4. Discusión

Los resultados de esta investigación confirman que la navegación tradicional emberá y wounaan constituye un sistema tecnológico altamente especializado, cuya complejidad supera la imagen simplificada que frecuentemente se presenta en la literatura etnográfica. Si bien estudios anteriores habían documentado la existencia de canoas monóxilas, balsas y otros medios de transporte (Lothrop, 1932; Torres de Araúz, 1999; Reverte, 2002), el presente trabajo demuestra que estas embarcaciones forman parte de un sistema de

movilidad integrado en el que intervienen tecnologías constructivas, conocimientos ambientales, infraestructura portuaria y prácticas sociales estrechamente interrelacionadas.

Uno de los principales aportes de este estudio radica en la caracterización funcional de las embarcaciones. Lothrop (1932) había señalado la amplia distribución continental de las canoas monóxilas y la existencia de variantes adaptadas tanto a ambientes fluviales como marítimos. Los datos etnográficos obtenidos corroboran esta observación y muestran que, entre los emberá y los wounaan, la variación morfológica responde principalmente a funciones específicas de navegación. La diferenciación entre esteledoras, piraguas, chingos, botes y balsas aparte de una clasificación local morfológica, refleja estrategias de adaptación a distintos ambientes y actividades económicas, desde la pesca marítima hasta el transporte fluvial de personas y mercancías.

La información obtenida también confirma la continuidad de tecnologías descritas históricamente para otras sociedades indígenas del Pacífico americano. Las balsas registradas durante esta investigación presentan principios constructivos semejantes a los descritos por Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1748) para la costa ecuatoriana y por Lothrop (1932) para el Darién. En todos los casos, la utilización de troncos de balso unidos mediante elementos vegetales produce embarcaciones ligeras destinadas principalmente al transporte de carga aprovechando la corriente de los ríos. Del mismo modo, los conocimientos documentados entre los brunka de Costa Rica (Constela Umaña y Mоторo Rojas, 1979) evidencian soluciones tecnológicas comparables para la navegación costera, incluyendo el uso de balsas, canaletes y velas, lo que sugiere la existencia de principios compartidos de adaptación entre distintas sociedades indígenas del Pacífico centroamericano.

Las observaciones realizadas durante el trabajo de campo permiten además ampliar las interpretaciones propuestas por Torres de Araúz (1999) sobre la incorporación de motores fuera de borda. Mientras esta autora describía la presencia de motores como una innovación tecnológica asociada al transporte regional, los datos obtenidos muestran que su adopción no implicó la sustitución de las técnicas tradicionales de construcción naval. Por el contrario, las comunidades modificaron determinados elementos de las piraguas (como el espejo de popa) para integrar los nuevos sistemas de propulsión, manteniendo sin cambios la mayor parte del conocimiento constructivo heredado. Este proceso evidencia una continuidad tecnológica basada en la adaptación, más que en el reemplazo de las tradiciones indígenas.

Los resultados también amplían significativamente la información disponible sobre la infraestructura asociada a la navegación. Mientras la mayoría de los estudios anteriores centraron su atención en las embarcaciones, esta investigación documenta la existencia de puertos, varaderos y fondeaderos que estructuran la movilidad regional. Aunque estas instalaciones carecen de obras permanentes, desempeñan funciones claramente diferenciadas relacionadas con el embarque, el desembarque, el mantenimiento de las embarcaciones y la redistribución de mercancías. Esta organización demuestra que la eficiencia del sistema de navegación depende tanto de las características de las embarcaciones como de la localización estratégica de los espacios de atraque y del conocimiento de las dinámicas de mareas y corrientes.

Otro aspecto relevante es la persistencia del componente simbólico de la navegación. Las observaciones de Reverte (2002) sobre el papel de las canoas en los rituales, la infancia, la tradición oral y las prácticas chamánicas encuentran respaldo en la información recopilada durante esta investigación. La presencia de embarcaciones ceremoniales como el “*k'ugwii*”, las referencias a seres sobrenaturales asociados a los ríos y la importancia de la navegación en distintas prácticas comunitarias indican que las canoas trascienden su función utilitaria y constituyen elementos centrales de la identidad cultural emberá y wounaan. La

coexistencia de dimensiones técnicas, económicas y simbólicas pone de manifiesto que la navegación forma parte de una concepción integral del territorio y de la vida social.

Los resultados de esta investigación permiten proponer que la navegación emberá y wounaan debe entenderse como un sistema náutico integrado, concepto que sintetiza la interacción entre embarcaciones, conocimientos constructivos, infraestructura portuaria, viviendas, ambiente y organización social. Esta perspectiva amplía los enfoques centrados exclusivamente en la tecnología naval y ofrece un marco analítico para comparar las tradiciones náuticas de otros pueblos indígenas de Panamá y del Pacífico americano. Además, todo esto pone de relieve que la movilidad acuática constituye un elemento estructurante de la organización territorial, la economía y la transmisión del conocimiento, aspectos que deben ser considerados de manera conjunta para comprender la continuidad y transformación de estas tradiciones.

5. Conclusiones

La investigación permitió documentar un sistema náutico complejo desarrollado por las comunidades Emberá y Wounaan del Pacífico panameño, en el que convergen tecnologías de construcción naval, conocimientos ecológicos, infraestructuras portuarias tradicionales y prácticas sociales estrechamente vinculadas con la navegación. Lejos de constituir un conjunto aislado de embarcaciones, las evidencias obtenidas muestran que la movilidad marítimo-fluvial forma parte de un sistema integrado de adaptación al paisaje, en el que cada elemento responde a necesidades específicas de transporte, pesca, intercambio y comunicación.

La diversidad tipológica registrada refleja un elevado grado de especialización tecnológica. La coexistencia de esteadoras, piraguas, chingos, botes y balsas demuestra que las comunidades Emberá y Wounaan han desarrollado soluciones constructivas diferenciadas para operar eficientemente en ambientes marinos, estuarinos y fluviales. Las variaciones observadas en la forma del casco, las dimensiones, la capacidad de carga y los sistemas de propulsión responden a funciones concretas, evidenciando un profundo conocimiento de las condiciones ambientales y de las exigencias impuestas por cada contexto de navegación.

La incorporación de motores fuera de borda, materiales industriales y nuevas técnicas de acondicionamiento de las embarcaciones no ha supuesto el abandono total de la tradición constructiva monóxila. Por el contrario, la investigación muestra un proceso continuo de innovación tecnológica en el que los conocimientos heredados se adaptan a nuevas necesidades económicas y sociales sin perder los principios fundamentales que caracterizan la construcción naval indígena.

El estudio de los puertos, varaderos y fondeaderos demuestra igualmente que la infraestructura asociada a la navegación trasciende la existencia de obras portuarias permanentes. Playas, desembocaduras, márgenes fluviales y pequeños embarcaderos conforman una red funcional que articula el movimiento de personas y mercancías a diferentes escalas. La organización de estos espacios confirma que la movilidad depende tanto del conocimiento del comportamiento de las

mareas y de los ciclos hidrológicos como de la existencia de embarcaciones adecuadas para cada ambiente.

6. Referencias Bibliográficas

- Alberda, A., & Ramos Pérez, R. L. (2024). The Jāba: Dugout Canoes of the Emberá - An Ethnoarchaeological Analysis in Darién and the Emberá-Wounaan Territory in Panama. *International Journal of Nautical Archaeology*, 53(2), 430–455. <https://doi.org/10.1080/10572414.2023.2299806>
- Alberda, A., Ramos Pérez, R. L., Cunampio, B., Gómez, E., & Mémbora Peña, C. (2024). Colapso, adaptación y resistencia de la construcción naval emberá y wounaan en Panamá. Aportes antropológicos y sociológicos (siglos XX-XXI). *Revista La Espiga*, 23(48), 127-169. <https://doi.org/10.22458/re.v23i48.5587>
- Guerrero Ayuso, V. M. (2009). *Prehistoria de la navegación. Origen y desarrollo de la arquitectura naval primigenia*. Oxford: BAR Publishing.
- Jaramillo Arango, A., Borrero L., R., Sarmiento Rodríguez, J. D., & Pacheco, E. C. (2026). A Canoe for the Swamp and the Sea: Documentation of the Construction of a Wooden Plank Watercraft in Loma de Arena, Bolívar, Colombia. *International Journal of Nautical Archaeology*, 55(1), 119–140. <https://doi.org/10.1080/10572414.2025.2556401>
- Juan, J., & Ulloa, J. d. (1748). *Relación histórica del viage a la América Meridional (Primera parte, tomo primero)*. Madrid: Antonio Marín (impresa hecha por orden del Rey). Obtenido de <https://repositorio.bde.es/handle/123456789/16146>
- Lothrop, S. K. (1932). Aboriginal Navigation Off the West Coast of South America. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 62, 229-256.
- Nieva-Sanz, D. M., Barranco-Pérez, W., Gullón-Abao, A. J., Soto-Avenidaño, M. V., Portillo-Sotelo, J. L., & Granados-León, M. V. (2026). Trees and Monoxyloous Canoes: Results of a Transdisciplinary Study in the Lower Basin of Magdalena River (Colombia). *Journal of Maritime Archaeology*, 21(16). <https://doi.org/10.1007/s11457-026-09502-9>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1960). Notas Etnográficas sobre los Indios Chocó. *Revista Colombiana de Antropología*, 75–158. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1588>
- Reverte Coma, J. M. (2002). *Tormenta en el Darién. Vida de los Indios Chocoes en Panamá*. Madrid: Ediciones del Museo "Profesor Reverte Coma" de Antropología Médica-Forense, Paleopatología y Criminalística (Facultad de Medicina de la Universidad Complutense, Madrid).
- Reverte, J. M. (1977). *Operación Panamá. Por la ruta de los descubridores*. Madrid: EDAF. Ediciones-Distribuciones, S.A. .
- Saccone, E., Blasco, J., Villarmarzo, E., & Gianotti, C. (2026). Indigenous women and traditional watercraft in native South America: paddling through gender prejudices. *Frontiers in Environmental Archaeology*, 5. <https://doi.org/10.3389/fearc.2026.1734330>
- Torres de Araúz, R. (1999). *Panamá Indígena*. Panamá: Autoridad del Canal de Panamá.



**El caracol en las siete lenguas indígenas
se traduce de la siguiente manera:**

	Ngäbe	–	Drü
	Buglé	–	Guebe
	Emberá	–	Korogo
	Wounaán	–	Kokom
	Guna	–	Morbeb
	Bribri	–	Duré
	Naso	–	Shklirgwa

Karakol

DRÜ, DURÉ, GUEBE, KOKOM, KOROGO, MORBEB, SHKLIRGWA

VOL. 6

AGOSTO – 2026

JULIO – 2027

