

## **Bila y los conceptos epistemológicos de revolución y rebelión en los hechos históricos de 1925 en la región de Gunayala, Panamá**

### **Bila and the epistemological concepts of revolution and rebellion in the historical events of 1925 in the Gunayala region, Panama**

#### *Bila et les concepts épistémologiques de révolution et rébellion dans les faits historiques de 1925 dans la région de Gunayala, Panama*

#### *Bila e os conceitos epistemológicos de revolução e rebelião nos fatos históricos de 1925 na região de Gunayala, Panamá*

*Bernal Damián Castillo Díaz*

Universidad de Panamá, Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, Panamá

[bernal.castillo@up.ac.pa](mailto:bernal.castillo@up.ac.pa)

 <https://orcid.org/0000-0002-9133-3876>

DOI <https://doi.org/10.48204/contacto.v5n3.9945>

**Recibido:** 17/09/2025

**Aceptado:** 22/11/2025

### **RESUMEN**

El objetivo de esta investigación es analizar comparativamente los conceptos de *revolución*, *rebelión* y el término propiamente guna *bila* (lucha, contienda), con el propósito de comprender, desde una perspectiva semántica y contextual, las denominaciones utilizadas para referirse a los acontecimientos de febrero de 1925 en la región de Gunayala, conocidos en el canon historiográfico como la “Revolución Kuna”. El concepto de *bila* constituye una expresión del pensamiento ideológico propio del pueblo Gunadule, arraigado en su memoria histórica y colectiva mucho antes de la llegada de los europeos y claramente diferenciado del concepto colonial de *revolución*. A pesar de su relevancia cultural y epistémica, *bila* ha recibido escasa atención en los espacios académicos, permaneciendo principalmente como un conocimiento vivo dentro de las comunidades, donde funciona como recordatorio del atropello ejercido por la policía colonial panameña en los poblados guna. La investigación adopta una metodología cualitativa que combina entrevistas a sabios y sabias guna con el análisis de fuentes documentales y bibliografía secundaria. Los hallazgos permiten concluir que *bila* posee una profunda connotación simbólica de lucha en la memoria colectiva, la espiritualidad y la praxis comunitaria guna, convirtiéndose en un eje fundamental para la conmemoración y la comprensión integral de los sucesos de 1925 y su lucha en la actualidad, desde un enfoque decolonial.

**Palabras claves:** bila, revolución, rebelión

## ABSTRACT

The objective of this research is to comparatively analyze the concepts of revolution, rebellion, and the term *guna bila* (struggle, conflict), in order to understand, from a semantic and contextual perspective, the terms used to refer to the events of February 1925 in the Gunayala region, known in the historiographical canon as the “Kuna Revolution.” The concept of *bila* constitutes an expression of the Guna people's own ideological thought, rooted in their historical and collective memory long before the arrival of Europeans and clearly distinct from the colonial concept of revolution. Despite its cultural and epistemic relevance, *bila* has received little attention in academic circles, remaining primarily as living knowledge within the communities, where it serves as a reminder of the abuses perpetrated by the Panamanian colonial police in the Guna villages. The research employs a qualitative methodology that combines interviews with Guna elders with the analysis of documentary sources and secondary literature. The findings lead to the conclusion that *bila* possesses a profound symbolic connotation of struggle in the collective memory, spirituality, and community practices of the Guna people, becoming a fundamental axis for the commemoration and comprehensive understanding of the events of 1925 and their ongoing struggle, from a decolonial perspective.

**Keywords:** *bila*, revolution, rebellion

## RÉSUMÉ

L'objectif de cette recherche est d'analyser comparativement les concepts de révolution, de rébellion et le terme proprement *guna \*bila\** (lutte, combat), dans le but de comprendre, depuis une perspective sémantique et contextuelle, les dénominations utilisées pour désigner les événements de février 1925 dans la région de Gunayala, connus dans le canon historiographique comme la « Révolution Kuna ». Le concept de *\*bila\** constitue une expression de la pensée idéologique propre au peuple Gunadule, ancrée dans sa mémoire historique et collective bien avant l'arrivée des Européens et clairement différenciée du concept colonial de révolution. Malgré sa pertinence culturelle et épistémique, *bila* a reçu peu d'attention dans les espaces académiques, demeurant principalement comme un savoir vivant au sein des communautés, où il fonctionne comme un rappel des exactions commises par la police coloniale panaméenne dans les villages *guna*. La recherche adopte une méthodologie qualitative qui combine des entretiens avec des sages et savants *guna* avec l'analyse de sources documentaires et de bibliographie secondaire. Les résultats permettent de conclure que *\*bila\** possède une profonde connotation symbolique de lutte dans la mémoire collective, la spiritualité et la praxis communautaire *guna*, devenant un axe fondamental pour la commémoration et la compréhension intégrale des événements de 1925 et de leur lutte actuelle, depuis une approche décoloniale.

**Mots clés:** *bila*, révolution, rébellion

## RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar comparativamente os conceitos de revolução, rebelião e o termo propriamente *guna \*bila\** (luta, contenda), com o propósito de compreender, a partir de uma perspectiva

semântica e contextual, as denominações utilizadas para se referir aos acontecimentos de fevereiro de 1925 na região de Gunayala, conhecidos no cânone historiográfico como a “Revolução Kuna”. O conceito de \*bila\* constitui uma expressão do pensamento ideológico próprio do povo Gunadule, enraizado em sua memória histórica e coletiva muito antes da chegada dos europeus e claramente diferenciado do conceito colonial de revolução. Apesar de sua relevância cultural e epistêmica, \*bila\* tem recebido escassa atenção nos espaços acadêmicos, permanecendo principalmente como um conhecimento vivo dentro das comunidades, onde funciona como um lembrete dos abusos cometidos pela polícia colonial panamenha nas povoações guna. A pesquisa adota uma metodologia qualitativa que combina entrevistas com sábios e sábias guna com a análise de fontes documentais e bibliografia secundária. Os achados permitem concluir que \*bila\* possui uma profunda conotação simbólica de luta na memória coletiva, na espiritualidade e na práxis comunitária guna, tornando-se um eixo fundamental para a comemoração e a compreensão integral dos acontecimentos de 1925 e sua luta na atualidade, a partir de uma abordagem decolonial.

**Palavras-chave:** bila, revolução, rebelião

## Introducción

En el contexto histórico de los pueblos indígenas de Panamá, uno de los acontecimientos más trascendentales es la denominada “Revolución de Tule”, ocurrida en febrero de 1925. Este episodio, ampliamente citado en el canon de la historiografía panameña, representó un punto de inflexión en las tensas relaciones entre el Estado nacional y el pueblo Gunadule, en torno a la autonomía territorial y la defensa de la cultura y la lengua de Gunayala. No obstante, a pesar de su relevancia histórica, persisten dudas sobre el origen, la pertinencia y la propiedad del término “revolución” para describir estos hechos, especialmente si se consideran las perspectivas propias del pueblo Gunadule y su concepto tradicional de Bila.

Surge, entonces, como parte de la formulación del problema, una interrogante fundamental: ¿fue la categoría epistémica “revolución” empleada por los propios líderes gunadule para explicar su lucha, o se trata más bien de un concepto impuesto desde fuera, influido por corrientes ideológicas de la época o por interpretaciones de actores externos involucrados en el conflicto? Esta cuestión invita a explorar si el uso de dicho término respondió a las dinámicas políticas del momento, funcionando como una forma de legitimar la resistencia indígena, o si, por el contrario, constituye una lectura ajena y superficial de las categorías históricas y epistemológicas del mundo Gunadule.

De igual forma, resulta necesario analizar el concepto de rebelión, dado que numerosos investigadores contemporáneos sostienen que, en 1925, no ocurrió propiamente una revolución, sino más bien una revuelta o levantamiento regional. Desde esta perspectiva, surge una nueva interrogante: ¿el uso de los términos “revolución” y “rebelión” responde más a interpretaciones externas o al desconocimiento del contexto, que a una lectura precisa de las dinámicas internas del conflicto ocurrido en Gunayala?

Por su relevancia, se ha seleccionado este tema porque los Gunadule emplean su propio concepto histórico, bila, para referirse a los sucesos ocurridos en febrero de 1925. Este término constituye una expresión

profundamente ideológica dentro del pensamiento Gunadule, ampliamente reconocido y transmitido en las comunidades, pero escasamente difundido en los medios escritos y en los estudios académicos. En la historia gunadule, *bila* se utiliza para designar un enfrentamiento, contienda o combate. De manera interesante, el término también posee una dimensión semántica adicional, al emplearse para referirse a una enfermedad contagiosa, expresada como *bilanigga* (“la persona tiene una enfermedad”). Esta doble dimensión —conflicto físico y afección del cuerpo o del espíritu— evidencia la complejidad del concepto y su profundo arraigo en la cosmovisión gunadule, convirtiéndolo en un eje central para comprender tanto los eventos históricos de 1925 como la continuidad de la memoria y la resistencia cultural en la actualidad.

Desde una perspectiva decolonial, se propone realizar un análisis crítico y semántico de los tres conceptos —*bila*, revolución y rebelión—, siendo los dos últimos términos utilizados por el canon historiográfico panameño para referirse a los hechos de febrero de 1925 y su impacto en la historia del país. Tradicionalmente, se ha sostenido que el extranjero Richard Marsh fue el instigador de la llamada “revolución” de 1925 en la región que hoy conocemos como Gunayala. Sin embargo, este enfoque ha reproducido categorías ajenas a la cosmovisión gunadule, dejando de lado las interpretaciones propias del pueblo Gunadule y su marco conceptual histórico.

En este sentido, es fundamental situar el debate en el marco de la descolonización de la historia, donde los conceptos europeizantes de *revolución* y *rebelión* fueron empleados por autores de pensamiento colonial para legitimar la represión de movimientos anticoloniales y descalificar las formas propias de resistencia. A su vez, las sociedades colonizadas reconfiguraron estos términos o generaron sus propias categorías —como *bila* en el caso *guna*— para narrar y comprender sus experiencias históricas desde una epistemología propia. Como nos plantea Boaventura de Sousa Santos que la epistemología:

...permite mostrar la vastísima destrucción de conocimientos propios de los pueblos causada por el colonialismo europeo -lo que llamo epistemicidio- y, por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno. (De Sousa, 2010, pág. 8).

Esta postura converge con la noción de colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano (2000), quien sostiene que las categorías eurocentradas de interpretación histórica se han impuesto como universales, relegando al margen los saberes y las epistemes de los pueblos originarios. Asimismo, Walter Dignolo (2005) enfatiza que la modernidad produjo un orden del conocimiento que clasificó, jerarquizó y subordinó las formas de pensar no occidentales, un proceso que denomina colonialidad del saber.

Por su parte, Enrique Dussel emplea las categorías “descolonización en las escrituras”, “descolonización epistemológica” y “descolonización cultural”, las cuales significan una ruptura con el

eurocentrismo en el conocimiento y en la cultura, para enaltecer y valorar las historias, saberes, y perspectivas propias de América Latina, es decir escribir nuestra propias historias, nuestro propio enfoques epistemológicos. Por lo tanto, es necesario repensar en una reforma educativa y cultural que incluya la historia, la ciencia y la tecnología desde una visión latinoamericana, permitiendo crear un pensamiento propio y una liberación cultural (Dussel, 2018). Por eso, hoy es necesario conocer que las poblaciones subordinadas como los pueblos indígenas tienen su propio concepto de su historia, y plantearnos una propia de Abiyala (América) para comprender los hechos históricos desde la perspectiva de América Latina.

Desde esta perspectiva, resulta evidente que los términos *revolución* y *rebelión* utilizados para interpretar los hechos de 1925 responden a una matriz eurocéntrica que ha condicionado la manera en que se ha narrado la historia oficial. Frente a ello, las sociedades colonizadas no solo reconfiguraron estos conceptos, sino que produjeron categorías propias para expresar sus experiencias históricas desde un lugar epistémico propio. Tal es el caso del concepto gunadule *bila*, que articula significados relacionados con el combate, la resistencia y la preservación de la vida colectiva, constituyéndose en una categoría histórica y simbólica que escapa a las taxonomías coloniales y se inscribe en una epistemología situada, resistente y de profunda raíz cultural.

Existen diversos escritos sobre *bila* y los sucesos de 1925 elaborados tanto por autores guna como no guna. En los últimos años, algunos investigadores y escritores han señalado que lo ocurrido en la región guna no debe comprenderse como una “revolución”, sino más bien como una “rebelión”, lo cual ha abierto un nuevo debate en torno a la terminología empleada y a la forma en que deben narrarse los hechos de 1925. Hoy, los propios gunadule explican que el término *bila* utilizado por las autoridades tradicionales sirve para describir aquellos acontecimientos, aunque no es una traducción literal del concepto de revolución. El concepto *Bila* es muy poco difundido en la historiografía panameña. Sin embargo, en las comunidades y en las asambleas generales, *bila* sigue siendo un término empleado y muy fundamental en la conmemoración de los sucesos de 1925.

De igual manera, la palabra *morginid* (“camisa roja”) constituye otro concepto clave para recordar estos hechos. Más que una simple referencia vestimentaria, se trata de un símbolo que evoca que durante el enfrentamiento se derramó *ablis* (sangre). En la actualidad, *morginid* se utiliza en representaciones teatrales y en conmemoración de este hecho histórico dentro de las comunidades gunadule como una forma de mantener viva la memoria colectiva del levantamiento de 1925.

Las fuentes de las publicaciones relacionadas con los sucesos de febrero de 1925 son variadas. Incluyen libros, artículos académicos, tesis de licenciatura, maestría y doctorado, así como ensayos en periódicos elaborados por historiadores, sociólogos, antropólogos, psicólogos, educadores, abogados, poetas y otros especialistas. Estos trabajos, que suelen referirse a dichos acontecimientos como la “revolución” o “rebelión kuna” o *dule*, analizan los hechos históricos, su legado y el impacto que continúan teniendo en la sociedad panameña contemporánea.

**Bila, Bilagan, uri y urigan**

*Bila* es un concepto milenario que significa lucha, combate o enfrentamiento. Aunque ha sido poco difundido en los escritos de los propios gunadule y en los estudios de investigadores que abordan los sucesos de 1925, para el pueblo Gunadule constituye un elemento fundamental de su memoria histórica, especialmente en la defensa de su identidad y de su territorio.

El concepto de *bila* posee dimensiones históricas y metafóricas. Surge de los relatos sobre la lucha de *Dad Ibe* o *Ibeler* y sus hermanos por proteger su identidad y su territorio frente a la maldad y el caos que imperaban en la región. Desde la epistemología de la historia de *Dad Ibe*, se afirma que *Dad Ibe: ulusa, bila onosa*, es decir, combatió y luchó contra sus enemigos. Los líderes *Ologindibipiele* (Colman) en 1925 retomaron este modelo ancestral, recordando que quien desea defenderse debe combatir y debe luchar: *bila onogergebe, be uruebie* (López, comunicación personal, 2025a). Asimismo, esta enseñanza señala que es necesario buscar aliados cercanos para sostener la lucha frente al enemigo.

Por ello, el primer significado de *Bila*, expresado en *Bila Onogergebe*, o en su formulación más epistemológica *Bila Onodegwaguni boniganbo*, remite a una serie de acciones asociadas a la confrontación y la resistencia: *urue* (luchar, pelear, combatir) y *galiddogoe / galasamada* (enfrentarse mutuamente). De ahí proviene la expresión *bila onoye*, que significa “ir a la lucha”.

Asimismo, aparece el término *suebila*, referido a la persona que sale en la noche para asustar o que viene a enfrentar, y *biladola* (*wagmar gadiurue*), utilizado para designar a los no indígenas y a personas consideradas peligrosas o salvajes (López, comunicación personal, 2025a). Su significado epistemológico más profundo en lengua guna o dulegaya se vincula con *bini* (“nuevo”), entendido como “la persona nueva que llega con un pensamiento diferente”; por ello, los no indígenas reciben la denominación de *biladola* (López, comunicación personal, 2025b).

El segundo significado de *bila* se vincula con las luchas sostenidas con los pueblos emberá durante el periodo colonial. En ese contexto, los gunadule denominaban *bila* a los emberá. Para los gunadule, los emberá eran *bila, suemar, niamar*, expresiones que aluden a *gadi urueye ursied, inmar sarsusaed*: personas agresivas, distintas, con comportamientos considerados amenazantes. De este modo, el término adquiere un matiz semántico asociado a la alteridad conflictiva, al reconocimiento del otro como diferente y potencialmente hostil.

El tercer significado de *bila* se relaciona con las enfermedades contagiosas, en particular las infecciones de transmisión sexual (ITS), como el VIH/SIDA. En este campo semántico, se emplean términos como *bilagan* o *bilanigga, uri, bonisered* y *serganboni* (Escobar, 2013, pp. 45, 49). Desde la epistemología gunadule, esta acepción remite al relato en el que *Ibeler* lucha contra *Biler* o *Bila* para obtener los remedios que permitan enfrentar los *bonigan* (enfermedades). Por ello, controlar los distintos tipos de *bonigan* implicó desarrollar estrategias de resistencia y búsqueda de medicamentos para combatir dichas afecciones.

La polisemia del concepto *bila* revela la complejidad del pensamiento gunadule y su forma de categorizar la realidad desde una epistemología propia. Cada uno de los significados metafóricos —la lucha

o confrontación, la alteridad conflictiva con otros pueblos indígenas y la asociación con enfermedades contagiosas— constituye una actualización histórica, social y simbólica del término. Lo notable es que, lejos de tratarse de simples variaciones léxicas, estas acepciones muestran cómo el concepto se expande para nombrar situaciones de amenaza, irrupción o alteración del orden comunitario. En todos los casos, *bila* opera como categoría que designa aquello que provoca tensión, riesgo o desafío, ya sea en el plano bélico, en el contacto interétnico o en la salud. Esto permite comprender por qué, en los relatos históricos del pueblo Gunadule, *bila* adquiere un profundo alcance ideológico que trasciende la traducción literal y se convierte en una clave interpretativa de los hechos de 1925.

De esta manera, los orígenes del concepto *Bila* provienen del pensamiento ideológico del pueblo Gunadule y se inscriben en su historia milenaria y emerge de los relatos sobre la lucha de Ibeler y sus hermanos, quienes combatieron la maldad, el caos y el desorden representados por Biler o Bila y sus hijos en la Tierra. Dichos enfrentamientos simbolizan la defensa de la identidad colectiva y la protección de la Madre Tierra.

En este marco mítico, Ibeler expresó a sus hermanos la necesidad de expulsar a Biler del mundo: “*Anmar bila onorgergebe, anmar ururgergebe, anmar surgan oyogergebe*”, palabras que evocan la confrontación, la resistencia y la lucha. Estas expresiones se encuentran aún en los cantos terapéuticos del *absogued* (especialista en epidemias) y del *gaburdule* (especialista en el proceso de rescate del alma durante una enfermedad), donde se invoca la noción de *bila* como acto de enfrentamiento. Se trata de una dinámica en la que un ser se mide con otro: lucha, oposición, resistencia; lo que en lengua guna se expresa como *idosogali, idosogali, galiddosogali*. De este entramado semántico-ritual surge el concepto de *bila* (López, comunicación personal, 2025b).

También existen otros términos asociados al concepto de conflicto y lucha, como es el caso de *uri* o *urigan* (guerrero, guerreros), cuya raíz proviene de *ulusa* (lucha), después que combatí, después que luché. Por eso, *uri* es guerrero, es decir, *bilanosa sorba, galiddosa sorba, argan oyosa sorba* son *urigan*. Su significado viene de *ulusa* (luché), *galiddosa boni bo, boni bo sailamaisadi, boni bo bilaonosa, boni ibo ulusadi, boni bo an argan oyosa* (López, comunicación personal, 2025b).

En ese sentido, Ibeler implementó diversas estrategias para combatir los males; una de ellas consistió en buscar aliados, entre los cuales destaca *amma gorigori* (la cierva o venada), cuyo papel era divertir y distraer mediante sus danzas. Ella ejecutaba movimientos giratorios, corría, pataleaba y emitía ruidos estridentes frente a *Olodiallakiler*, guardián de los medicamentos y de las plantas medicinales que serían empleadas para revivir a su madre.

Asimismo, durante la celebración se comparte chicha fermentada entre los presentes con el propósito de distraer a los hijos de Biler y a sus aliados para finalmente derrotarlos (Wagua, 2007, p. 26). Esta estrategia buscaba obtener y comprender los conocimientos relacionados con los medicamentos utilizados en la lucha. En consecuencia, los abuelos gunadule suelen afirmar que la medicina más poderosa para enfrentar los

conflictos es el aprendizaje que proporciona la propia historia, identificada como *naasailagana*, recurso fundamental empleado por los gunadule para defender a la Madre Tierra (Wagua, 2007, p. 26).

La historia de *Ibeler*, *Olowaili* y sus hermanos es considerada la primera gran lucha y defensa del pueblo Gunadule. Por esta razón, los gunadule afirman: “*We inse anmar bila onosa*”, expresión que significa “este fue el primer momento de *Bila* en la historia gunadule”. Esta referencia ancestral sitúa el origen de *Bila* como un acontecimiento fundacional que marca el inicio de la resistencia, la protección de la comunidad y la afirmación de la identidad colectiva.

Igualmente, *Bila* viene de la historia de la lucha de *Duiren* u *Olonigiginyaler* o *Nismassi* en la región del río Duile (Tuira) en Darién donde se enfrentaron a otros pueblos con lenguas y costumbres distintas para la liberación de su pueblo con los kiuedulegan, bugi-bugidulegan, akebirdulegan, til’lagundulegan, naruasgadulegan, gommesModule, samindulegan, saui-sauidulegan, bayanadulegan, soggodulegan, uruagundulegan, nadiddulegan, samudulegan, piskidulegan, madundulegan, iglidulegan (Wagua, 1995, p. 11).

Según la historia oral gunadule, después de varias lunas nuevas (meses), la comunidad de Duiren comenzó a sufrir, ya que sus miembros eran maltratados y algunas personas desaparecían o perdían la vida a manos de poblaciones enemigas. Un día, un abuelo decidió escapar de la aldea junto con su esposa y su nieta para protegerlos de estos sufrimientos. Durante varias lunas nuevas vivieron alejados, hasta que se dieron cuenta de que la nieta estaba embarazada, sin conocer la identidad del padre. El abuelo, molesto, permitió que el bebé naciera, aunque había manifestado que, una vez nacido, lo abandonaría en la orilla del río para que la corriente se lo llevara. Cumpliendo con su decisión, llevó al bebé al río; sin embargo, en ese mismo momento aparecieron las tías del niño, quienes le pidieron al abuelo que cuidara al bebé solo durante un mes, prometiendo que después regresarían por él. Cuando llegó el momento de cumplir el acuerdo, el abuelo ya no quiso entregar al niño, debido al profundo afecto que había desarrollado por su bisnieto.

Con el tiempo, el niño fue creciendo y comenzó a preguntarle a su abuelo si existían otros pueblos. Al principio, el abuelo le respondía que no, y cada vez que el niño insistía con la misma pregunta, siempre lo negaba. Sin embargo, el niño persistía día tras día, repitiendo la palabra: “Duiren”. Finalmente, ante tanta insistencia, el abuelo le reveló que sí existían otros poblados, pero le advirtió que eran lugares donde las personas podían engañar y hacer daño a sus familiares.

Duiren le dijo a su abuelo que debían defenderse —es decir, *Bila Onoe*— basándose en la historia de Dad Ibe. A partir de ello, comenzó a preparar diversas estrategias y a instruir a su abuelo, su abuela y su madre para protegerse a sí mismos y a su pueblo. Enseñó el uso de flechas con veneno de animales y la aplicación de medicinas para enfrentar a los enemigos. Asimismo, organizó la preparación de chichas fermentadas para emborrachar a los adversarios, aprovechando su debilidad, y planificó fingir embriaguez para sorprenderlos en el ataque. Otra de sus estrategias consistió en construir una casa grande o *galu emagoye* (López, comunicación personal, 2025a), es decir, un espacio con límites definidos y cuatro hileras

de protección que impidieran la entrada de flechas enemigas. Además, instruyó a los jóvenes varones sobre la importancia de atraer a las hijas de los enemigos cuando estas danzaran bajo los efectos de la bebida, con el fin de encerrarlas y aprender de ellas los secretos del adversario.

Luego, los padres de las hijas de los enemigos comenzaron a inquietarse al notar la ausencia de sus hijas y decidieron iniciar el combate. Sin embargo, las jóvenes revelaron las debilidades de sus propios padres, lo que permitió que la lucha se desarrollara a favor de Duiren y contribuyera a la liberación del pueblo Gunadule.

Dicho pasaje de la historia de Duiren nos hace referencia a que la fuerza de un pueblo no reside solo en sus armas, sino en la inteligencia, la astucia y la cooperación entre generaciones. Duiren y su familia muestran cómo, al unirse y compartir conocimientos, pueden proteger a su comunidad y garantizar su supervivencia. Cada acción, desde preparar medicinas y flechas envenenadas hasta construir la casa defensiva, refleja el valor del saber ancestral y la creatividad para enfrentar amenazas. Incluso los más jóvenes, como las hijas de los enemigos, tienen un papel crucial al revelar debilidades y contribuir a la victoria. Así, la historia nos recuerda que la libertad y la preservación de un pueblo dependen del ingenio, la unidad y el respeto por los conocimientos transmitidos de generación en generación. Por ello, durante los hechos de 1925, el pueblo Gunadule se defendió de los abusos policiales y decían: Bila Onosa. De ahí que la historia de Duiren es considerado el segundo momento de Bila en la historia gunadule.

Durante el periodo colonial, en los tiempos del líder Iguasalibler, se produjeron enfrentamientos y batallas tanto con los españoles como con el pueblo Emberá. Los españoles luchaban por apoderarse de la riqueza de la tierra —oro, plata y otros recursos—, mientras que los pueblos indígenas defendían sus territorios de vida (Werner, 2000, p. 138; Vargas, 1993, p. 57). En este contexto se utilizó el término Bila, y surgieron los urigan (Wagua, 1995, pág. 35), que eran los guerreros o combatientes encargados de la defensa. Por otro lado, al pueblo Emberá se les continuaba llamando Bila, según hemos señalado.

Los urigan eran los que combatían contra los wagas, contra los europeos, contra los invasores. Ellos eran los que iban al frente del combate, enfrentaban la muerte y el peligro. Eran seleccionados entre los mejores cazadores, flecheros y arqueros, los que corrían más, los mejores nadadores, entre los que conocían mejor los escondites de las selvas, entre los que no tenían miedo a morir (Wagua, 1995, p. 36). Los españoles los llamaban urunía eran los más valientes y esforzado, matar a los extranjeros que contra sus leyes se presentan en sus tierras (Baquero y Vidal, 2004, p. 80).

Los urigan eran sometidos a baños medicinales antes del combate, para darle vitalidad, fuerza, para hacerlos correr mejor, para que se ocultaran rápidamente, para que no se perdieran en las selvas, y al final del enfrentamiento volver a bañarse en medicinas para calmar el instinto de lucha (Wagua, 1995, pág. 36). Por lo tanto, con Iguasalibler y otros líderes en el periodo colonial hubo constantes enfrentamientos, negociaciones, acuerdos de paz. Por ello, se dice que los gunadule es pueblo diplomático y negociador, por lo tanto, se dio el tercer momento de Bila en la historia guna.

El siglo XIX fue un periodo clave para el establecimiento de las estructuras políticas y culturales gunadule. Durante este tiempo se crearon los congresos generales, destinados a dictar las políticas de las autoridades guna con mayor unidad, y se estableció la comarca de Tulenega en 1871, sentando así las bases que constituirían los antecedentes del Bila de 1925 en el siglo XX.

Por ello, cuando comenzaron los atropellos y abusos de la policía colonial panameña, así como la implementación de políticas gubernamentales coercitivas en las comunidades gunadule antes de 1925, los líderes retomaron, narraron y cantaron en el onmagednega (casa del congreso) las luchas ancestrales de figuras como Ibeler, Duiren, Iguasalibler y otros héroes míticos, con el propósito de preservar la memoria histórica. Al desencadenarse los sucesos de 1925, figuras emblemáticas como Colman, Nele Kantule e Inabaginia, al constatar la magnitud de los abusos en las comunidades, afirmaron que era necesario el Bila Onogergebe, Uruegergebe, es decir, enfrentarse y luchar para dirigir su propio destino (neggsed), sustentados en el principio de massered iddoged (“somos hombres”), expresión vinculada a wargwen negseed (“somos dueños de nuestra propia casa”), la cual alude al rechazo de toda tutela y subordinación y a la afirmación de una autonomía administrativa (Castillo, 2021, p. 331).

Estas acciones condujeron a que el pueblo Gunadule retomara su historia milenaria de resistencia y defensa—transmitida a través del canto y la tradición oral—para expresar su descontento ante las autoridades panameñas y organizar el levantamiento comunitario. Una vez liberadas las comunidades, levantaron las manos y proclamaron en voz alta: *¡llagwena!* (“estamos listos”). Este gesto marcó el cuarto momento histórico de *Bila*.

El concepto de Bila, por lo tanto, constituye una categoría semántica y epistemológica central para comprender la cosmovisión y la praxis histórica del pueblo Gunadule desde el enfoque decolonial. Su significado, profundamente arraigado en los relatos míticos de Ibeler y sus hermanos, se resignifica a lo largo del tiempo y se actualiza en cada contexto de amenaza, resistencia y defensa colectiva. Por ello, el levantamiento de 1925 no puede entenderse plenamente desde los marcos conceptuales occidentales de “revolución” o “rebelión”, sino desde la lógica propia de Bila, que articula la lucha, la autonomía, la protección de la identidad y la recuperación de la dignidad frente al colonialismo interno. Así, los hechos de 1925 representan el cuarto momento histórico de Bila, expresión viva de una memoria milenaria que continúa orientando la afirmación política y cultural del pueblo Gunadule en la actualidad.

## Revolución

A diferencia del concepto de Bila, el término revolución, el más utilizado para referirse a los sucesos de 1925, se define según la Real Academia Española (RAE) como un “cambio violento en las instituciones políticas, económicas o sociales de una nación o cambio rápido y profundo en cualquier cosa” (RAE, s.f.). La noción de Revolución Kuna pudo haber estado influenciada por varios antecedentes históricos. Muchos jóvenes Gunadule, al viajar como marineros, escucharon relatos sobre las revoluciones industrial y

norteamericana a finales del siglo XIX. Por otro lado, aquellos que estudiaron en la capital tuvieron acceso a noticias sobre la Revolución Mexicana y la Revolución Rusa de la década de 1920, y al regresar a sus comunidades pudieron interpretar los hechos de 1925 bajo la categoría conceptual de “revolución”.

En 1922, el mexicano Olivio Olivares llegó a las costas de la actual Gunayala y realizó un recorrido por varias comunidades sin contar con permiso, lo que generó alarma entre las autoridades gubernamentales, quienes emitieron una orden para su detención bajo la sospecha de que promovía una revuelta en la zona (Howe, 2004, p. 246). Es posible que Olivares haya transmitido a Colman y a otros líderes Gunadule ideas relacionadas con la Revolución Mexicana, con el objetivo de fortalecer la defensa del territorio y la identidad gunadule. Finalmente, Olivares logró fugarse a Colombia, evitando su captura.

Sin embargo, el caso más destacado entre los académicos fue el del estadounidense Richard Marsh, quien utilizó el concepto de revolución ante las autoridades Gunadule en el congreso de Ailigandí para explicar el movimiento de rebeldía. Marsh tomó como ejemplo la Revolución estadounidense, desde su desarrollo hasta la Declaración de Independencia, y posiblemente también se refirió a otras revoluciones, como la Rusa (1917) y la Mexicana (1910-1920), tal como lo documenta en su libro *White Indians of Darien* (Marsh, 1934, pp. 235-236). Aunque no utilizó directamente este concepto para justificar el levantamiento Guna, sí empleó la palabra “guerra” (war), que para los Gunadule se traduce como urue (lucha, combate). El acta de independencia del 12 de febrero de 1925, influida por estas ideas, consistía en un resumen de la historia y la organización social Guna, la denuncia de los abusos sufridos, la anulación de las pretensiones panameñas sobre su territorio y la proclamación de la República de Tule (Howe, 2004, p. 347).

En este sentido, los siggwimar (secretarios) de Colman, al explicar los hechos de 1925 y plasmarlos en una carta, utilizaron el término “revolución” como una aproximación conceptual a Bila, buscando transmitir la magnitud del levantamiento desde la perspectiva Gunadule. Un ejemplo de esto se encuentra en la carta de Colman durante el viaje de la comisión Guna a Estados Unidos, en la cual buscaban aliados para apoyar la causa del levantamiento, recurriendo al concepto de revolución para comunicar su lucha de manera comprensible a interlocutores extranjeros:

Después de eso comenzamos a mandar una comisión para Estados Unidos para ver si pudiéramos conseguir algo nuevo para el país. En ese tiempo habían muchos pueblos nuestros bajo el mando de los panameños (uagamala). Cuando estuvo siete meses la comisión en E.E. U. nos trajo buenas noticias y de allí; vino la revolución nuestra contra los uagamala para conseguir nuestra libertad (Museo de Cultura del Mundo, 1925a).

De manera similar, en una carta enviada por Inabaginya al Intendente de San Blas el 25 de abril de 1925, respecto a las acciones de Colman durante los sucesos de febrero, a través del secretario de Nele Kantule se hace referencia al concepto de revolución.

Sobre de la Policía Panameña que hellos (sic) abian (sic) peleado con hellos (sic) por que no querían ni quieren la Policía Panameña y también me dicen que no querían la Bandera Panameña que no quieren saber nada de Panamá y entonces, yo les pregunto aber (sic) que quieren ser hellos (sic) y no me contestaron nada en el termino de dos días que ellos estuvieron aquí.

Lo único que me dijeron que mercancía de los buques de Panamá que no querían nada que ellos estaban aguardando a un buque que el americano que estuvo cuando la Revolución les ofrecio traer con mercancía de los Estados Unidos” (Archivo Nacional de Panamá, 1925b).

Esto evidencia que los líderes Gunadule utilizaban dicho término como un recurso para interpretar y comunicar el alcance de Bila, facilitando su comprensión por parte de las autoridades coloniales y externas, y adaptando la experiencia Gunadule a un marco conceptual más cercano a la tradición occidental.

No obstante, para los nacionalistas panameños y varios historiadores de la época, permaneció en la memoria histórica y colectiva la intervención de un estadounidense durante la revuelta de febrero de 1925 para impulsar la creación de la “República de Tule”. Para estos actores, dicha participación constituía una flagrante violación a los asuntos internos del país, al haber instigado a un grupo de indígenas a levantarse contra el gobierno nacional y haber promovido ideales que persistieron durante años. Entre estos académicos se encuentran Ernesto J. Castillero Pimentel y Enrique Arce (1949, pp. 150-151), Rubén Darío Carles (s.f., p. 15), Moisés Chong (1968, pp. 240-241) y Ricardo Arturo Ríos Torres (2019), quienes sostienen que el territorio Guna estaba en riesgo de convertirse en un protectorado estadounidense, es decir, otro enclave colonial.

Dichos autores de pensamiento positivista no plantearon desde la objetividad histórica los antecedentes de 1925, que llevaron a los gunadule levantarse en armas. Tampoco consideraron que los pueblos indígenas desde los inicios de la república de Panamá no tenían derecho de participación ciudadana y eran considerados salvajes y que se tenía de civilizar. Es decir, se enfocaron en el papel del extranjero y la supuesta amenaza al Estado, sin contextualizar las condiciones estructurales de exclusión de los pueblos indígenas ni su perspectiva propia. Esto refleja un enfoque eurocéntrico y positivista, más preocupado por el orden y la legalidad del Estado que por las causas profundas de la resistencia indígena.

Uno de los primeros en profundizar en el tema de la revolución, intentando ofrecer una visión más objetiva de los hechos de Bila de 1925, fue el jesuita Jesús Erice. Como misionero, convivió con las comunidades Gunadule y conoció a muchos de los protagonistas, quienes le relataron los sucesos de 1925. En su obra *Historia de la Revolución de los Indios Kunas de San Blas* (1948), reeditada en 1975 y 1976 como *La Revolución de los Indios Kunas de Panamá. Primera y Segunda Parte*, así como en *El trágico episodio de Río Azúcar* (1951), Erice documenta estos acontecimientos con detalle. Sin embargo, en sus líneas se observa un grado de subjetividad, pues también atribuye la autoría de la revolución a Richard

Marsh, afirmando: “Al anochecer de este miércoles, arribó a Narganá, procedente de Kartí una comisión, despachada por el autor de toda la revolución, Mr. Marsh” (Erice, 1975, p. 377).

Por su parte, autores Gunadule han empleado el término “**revolución**” influidos por el canon de la academia colonizante y la divulgación de este concepto por los medios de comunicación, al repetir lo que otros autores ya habían escrito sobre los hechos de febrero de 1925 a la sociedad panameña. Tal es el caso de los textos de Aiban Wagua, quien en su libro *Así lo vi, así me lo contaron* ofrece una perspectiva de los sucesos de 1925 basada en la versión del sagladummad (cacique) Inakeliginia (Carlos López), quien transmitió los relatos contados por su suegro Nugelipe, publicados en dos ediciones, 1997 y 2007. En la versión de 1997, Wagua utiliza el término revolución, afirmando: “Con ‘Revolución Kuna’, nos referimos al conflicto frontal, sangriento que irrumpió en febrero de 1925, entre los Kunas, y los agentes de policía colonial” (Wagua, 1997, p. 6). Asimismo, otros autores como Flaviano Iglesias, Jesús Smith Kantule, Atilio Martínez, Artinelio Hernández, Arysteides Turpana, Rodelick Valdés, entre otros, emplean este concepto, aunque desde perspectivas que intersectan la tradición oral Gunadule con categorías occidentales, reflejando la influencia de la historiografía nacional y decolonial en la construcción del relato sobre los sucesos de 1925.

Sin embargo, el término revolución no fue empleado por las autoridades Gunadule tal como se define tradicionalmente, sino que funcionó como un aproximado semántico para traducir la palabra Bila. Desde nuestro punto de vista, se ha consolidado como una referencia histórica para la divulgación de los hechos de 1925. No obstante, si tomamos la definición de Villoro (2010), los acontecimientos de 1925 no constituyen una revolución en sentido estricto, dado que no provocaron un cambio estructural en el Estado ni en la sociedad panameña en su conjunto. Por el contrario, pueden considerarse una rebelión desde la perspectiva del colonialismo interno, entendida como un acto de resistencia o levantamiento frente a la autoridad, orientado a la defensa de los derechos y la autonomía del pueblo Gunadule. Los Gunadule habrían llevado a cabo su levantamiento incluso sin la intervención de Richard Marsh, aunque posiblemente con mayores pérdidas humanas en ambos bandos, guiados por su espíritu de Bila.

El concepto de Bila, por lo tanto, puede considerarse como un acto de carácter revolucionario, no en términos del concepto occidental como un cambio estructural inmediato en el Estado panameño, sino por su capacidad de generar transformaciones significativas en el futuro por la delimitación y creación de la comarca Kuna Yala, lo cual sentó un precedente que luego se replicaría en otras comarcas indígenas del país.

Así, aunque los acontecimientos de 1925 no constituyeron una revolución formal, sí propiciaron un cambio profundo en la organización territorial y la autonomía de los pueblos indígenas del país, evidenciando la potencia transformadora del concepto Guna de Bila.

## Rebelión

Según la Real Academia Española, rebelión es la “acción y efecto de rebelarse. Delito contra el orden público, penado por la ley ordinaria y por la ley militar, consistente en el levantamiento público y en cierta hostilidad contra los poderes del Estado, con el fin de derrocarlos” (RAE, s.f.). Como sinónimos, la RAE menciona conceptos como levantamiento, insurrección, sedición, revuelta y revolución. En este sentido, la rebelión se entiende como un levantamiento armado contra un conjunto de medidas gubernamentales consideradas injustas o ilegítimas (Univisión, s.f.), lo que permite situar los sucesos de 1925 dentro de un marco conceptual más ajustado a la resistencia política y territorial del pueblo Gunadule. Por ello, el concepto de rebelión ha sido utilizado tanto por investigadores no Guna como por autores Guna para explicar los hechos de 1925 en un lenguaje más próximo al sentido histórico de la época.

En 1925, el término rebelión fue empleado por el gobierno panameño, la policía colonial y los medios de comunicación para referirse a los hechos ocurridos en la región de San Blas, hoy Gunayala, describiendo un levantamiento, sublevación o rebelión de las comunidades, así como el uso de la bandera rebelde y la proclamación de Tule. Tal como se expresa en la carta del Intendente Luis Hernández al Secretario de Gobierno de Panamá:

Me permito poner a su disposición a los indios Samuel Morris, Teodoro Acosta, Bolívar Pérez y Manuel Iglesias, -los dos primeros estudiantes- a quienes ha remitido a esta el Teniente Huertas en calidad de arrestados como sindicados de haber tomado parte en la **rebelión** de febrero último. (Archivo Nacional de Panamá, 1925c).

Uno de los investigadores que más ha defendido el concepto de rebelión es Francisco Herrera, tanto en su tesis de licenciatura y maestría como en varios artículos. Herrera sostiene que los sucesos de 1925 no pueden considerarse una revolución, ya que no pretendían modificar las estructuras internas del Estado, sino que constituyeron una reacción específica ante la aculturación forzada y la amenaza de pérdida de sus tierras, y un intento de restablecer el estatus de casi-autonomía que gozaban alrededor de 1900 (Martínez, 2025, p. 37). Según Mónica Martínez, Regina Holloman ya había señalado esta interpretación en su tesis doctoral de 1969 (Martínez, 2025, p. 37). Otros autores, como James Howe, han utilizado el concepto de insurrección, mientras que Richard Chardkoff ha empleado el término revuelta. Desde la perspectiva de la novela histórica, Juan David Morgan publicó *La rebelión infinita*, en la que resalta la importancia de los sucesos de 1925 con un lenguaje sencillo, útil para contextos educativos, y señala que los Gunadule mantienen hasta la actualidad una actitud de rebeldía frente a la defensa de su identidad y territorio.

De igual forma, la antropóloga Mónica Martínez ha sido una de las primeras en analizar con mayor claridad los sucesos de 1925 desde la perspectiva antropológica, comparando los conceptos de rebelión, revolución y Bila. Su enfoque permite comprender los hechos a la luz de la literatura científica de diversos autores y de la manera en que estos conceptos se han difundido en los medios de comunicación contemporáneos (Martínez, 2025, p. 35).

Por su parte, James Howe es uno de los pocos investigadores que ha señalado que los gunadule lograron su levantamiento a partir de un impulso propio, sin la instigación de un extranjero. Howe destaca que “Los Kunas, en una expresión propia de ellos, habían ‘sacado la guerra’, bila onosa” (Howe, 2004, p. 353), subrayando la agencia indígena y la autonomía del pueblo Gunadule en la organización y ejecución del levantamiento de 1925.

Durante la conmemoración de los 100 años de Bila, algunos escritores Gunadule han empleado el término rebelión en sus publicaciones. Tal es el caso de Jesús Alemañia, quien en *Los cien años de la rebelión Kuna de 1925* realiza un recorrido biográfico por los antecedentes del levantamiento de 1925. Por su parte, Bernal Castillo ha aportado nuevas investigaciones sobre el primer mártir de Bila, “Olowideli” (1919), y los legados de Bila en la creación de la Comarca de San Blas, hoy Guna Yala (1938), la unificación política Guna (1945) y la consolidación de su mar territorial y terrestre, destacando el esfuerzo del pueblo Gunadule por fortalecer su autonomía y autodeterminación dentro de la comarca.

Podemos afirmar que los **Gunadule** no hablaban de una **revolución** en el sentido occidental del término, sino que actuaban en defensa de su identidad y su territorio frente a las políticas gubernamentales que buscaban imponer una especie de “limpieza mental” a los jóvenes mediante iglesias, escuelas, destacamentos policiales y la violación de las tierras guna, con el objetivo de que los indígenas olvidaran su identidad y se integraran a una nueva cultura nacional. Por ello, se rebelaron contra el gobierno panameño, especialmente contra la policía colonial, para proteger sus costumbres, su identidad, la vestimenta de las mujeres (mola), sus cantos sagrados, sus medicinas milenarias, su autogobierno y su idiosincrasia.

No obstante, existían intenciones de las autoridades Gunadule de alcanzar una “revolución” o neggsed (autonomía) propia, orientada a la defensa del territorio y del autogobierno. Sin embargo, estas aspiraciones no se materializaron, debido a que las condiciones de la época no eran propicias, y con la firma del Acuerdo de Paz del 4 de marzo, se mitigaron las pretensiones Gunadule, consolidando un marco de paz y regulación territorial.

Actualmente, se habla de un quinto momento de Bila, denominado “*Anmar Bila Nongi Uroe*”, en el que la lucha se desplaza al ámbito del conocimiento. En esta etapa, profesionales Gunadule defienden sus tierras y su identidad a través de la participación política, ocupando cargos como representantes o diputados, y utilizando la tecnología como herramienta de defensa frente a un sistema opresor, incluyendo empresas privadas con apoyo gubernamental que buscan apropiarse de los territorios, aguas y el mar de la región Guna. Según el sagla Eulalio López, este quinto proceso histórico de Bila comenzó en 1953, con la creación de la Carta Orgánica de la Comarca, que estableció las bases de la autonomía territorial de Gunayala. Por ello, los Gunadule sostienen: “*E ibia bisuo, e ibia nis besuo, e gonasu besuo, e daed mer dao, ganar nonigid, ganar inasaoye*”, indicando que ya no se trata de enfrentamientos directos ni derramamiento de sangre, sino de negociación y diplomacia directa con el gobierno o con las empresas, sin intermediarios. No obstante, López observa que los gobiernos panameños y algunas empresas aún no respetan las normas comarcales, por lo que

posiblemente se pueda repetir un enfrentamiento en el futuro, similar al de 1925, especialmente porque los representantes, diputados y gobernadores Guna están subordinados a las banderas de los partidos políticos (López, comunicación personal, 2025b).

De ello se desprende la importancia de la representación simbólica de los conceptos de Bila, entre los que destacan Bila Burba (espíritu de la guerra), Bila Iba (día de la guerra), Bila Igar (camino de la guerra) y Bila Nii (mes de la guerra). Estas terminologías reflejan la acción de luchar y enfrentarse a los enemigos en diversos contextos y escenarios —históricos, culturales y sociales—, siempre en defensa de la madre tierra y de la identidad Gunadule. En este sentido, los conceptos de Bila constituyen una epistemología propia del pueblo Gunadule, que articula su cosmovisión, memoria histórica y estrategias de resistencia.

El término Bilamar (plural de Bila) se refiere a personas consideradas malas y forma parte de la historia de la defensa de la hermana, asociada con la protección de la vestimenta y la identidad cultural. Por ello, los guna expresan: “*anmar bila onosmala*” para referirse a la lucha contra los Bila (wagas, no Guna) (Iglesias, comunicación personal, 2025). Los abuelos gunadule decían hay que buscar aliados, hacer estrategias, usar las medicinas y defenderse. Por eso, se utiliza los conceptos como:

- anmar bila onosmala,
- anmar bila onogergebe,
- anmar bila imagoe,
- an bila se naoe,
- an bila ononaoe,
- an ablis ailosa bilagin.

Estas frases tuvieron un gran impacto en los jóvenes de 1925, motivándolos en la lucha contra el sistema gubernamental. Hoy en día, las mismas expresiones se usan para enfrentar las políticas de dominación del gobierno y de la oligarquía empresarial, cuyo interés es controlar los territorios indígenas.

Asimismo, se ha utilizado la palabra morginid o abemora (Del Valle, comunicación personal, 2025), traducida como *camisa roja*, para simbolizar la vestimenta de la lucha. Sin embargo, este simbolismo es más conmemorativo que histórico, ya que los combatientes de 1925 no usaron camisas rojas durante los enfrentamientos con la policía colonial; iban sin camisa, enrollaban camisas alrededor de sus cuerpos, usaban pañuelos blancos en la frente para distinguirse entre los combatientes, se pintaban la cara con achiote y llevaban colmillos de jaguar y otros animales con sus respectivas ina (medicinas) para afrontar la contienda sin miedo. Durante los enfrentamientos, sus cuerpos quedaron bañados en ablis o abe (sangre), y por ello, la camisa roja (morginid) representa hoy la sangre derramada en 1925 por los urigan (guerreros).

Como lo expresa el teniente de policía Enrique Correa en su comunicación al Secretario de Gobierno y Justicia en 1925:

Muy cerca de Aligandi queda Portogandi y allí se encontraban de la misma manera, es decir: desplegados pero con la circunstancia de no llevar ropa de la cintura para arriba y según informes obtenidos entre los indios es señal de inequívoca de guerra (ANP, 1925d).

El término *morginid* surge en el teatro comunitario como un recurso para recordar los hechos de 1925. Fue instruido en 1943 en la comunidad de Uggubseni (Playón Chico) por el líder Dinuidi (Ávila, comunicación personal, 2025), y en 1949 en la comunidad de Usdub por Olotebiliginia (López, comunicación personal, 2025b), con el objetivo de que la niñez y la juventud recordaran los acontecimientos, protagonizados originalmente por los mismos *urigan* (guerreros) que participaron en la batalla; actualmente, participan hombres, jóvenes y niños.

Asimismo, otras comunidades involucradas en el levantamiento, como Digir (Tigre), Niadub, Usdub y Ailigandi, mantienen estas representaciones anuales de los sucesos de 1925. Hoy en día, nuevas comunidades como Gardi Sugdub, Yandub/Nargana y otras han creado sus propios teatros comunitarios, especialmente en el marco de la conmemoración de los 100 años de *Bila*, consolidando así la memoria histórica y cultural del pueblo Gunadule.

## Conclusión

Los sucesos de *Bila* de 1925 permanecen profundamente arraigados en la memoria histórica del pueblo Gunadule. Cada año, a través de cantos tradicionales, dramatizaciones comunitarias y los discursos de los *saglagan* en las asambleas, se renueva el recuerdo de la resistencia de sus abuelos y abuelas frente a una política estatal de imposición cultural y disciplinamiento territorial. Estas prácticas de memoria no solo conmemoran el pasado, sino que también funcionan como mecanismos de transmisión intergeneracional del conocimiento, reafirmando la importancia de la identidad, la autonomía y la defensa del territorio en el presente.

Sin embargo, la interpretación de estos hechos ha estado marcada por tensiones epistemológicas. Durante décadas, los conceptos de *revolución* y *rebelión* fueron utilizados para explicar los sucesos de 1925, reproduciendo marcos interpretativos heredados del pensamiento colonial y de la historiografía oficial occidental. Tales categorías, aunque útiles en algunos contextos comparativos, no logran capturar la complejidad simbólica, política y espiritual del levantamiento gunadule. Su uso repetido en libros de texto, investigaciones académicas y documentos oficiales ha contribuido a invisibilizar las categorías propias del pueblo Gunadule y ha reforzado un tipo de lectura que desancla los hechos de su matriz cultural originaria.

En contraste, *bila* emerge como un concepto genuinamente gunadule, profundamente enraizado en su epistemología y en su cosmovisión. No es solo un sinónimo de lucha o combate: es una categoría

ontológica que articula defensa, identidad, cohesión comunitaria, protección espiritual y continuidad histórica. Incorporar *bila* en el análisis de los hechos de 1925 significa avanzar hacia una escritura de la historia que respete los marcos interpretativos propios del pueblo Gunadule y que contribuya a desmontar el *epistemicidio* señalado por autores como Boaventura de Sousa Santos. Significa también reconocer, como plantea la teoría de la colonialidad de Aníbal Quijano y Walter Mignolo, que la modernidad no solo impuso sistemas políticos o económicos, sino también formas de nombrar, clasificar y comprender el mundo.

Por ello, los gunadule insisten en que la lucha continúa, aunque hoy adopte otras formas: la defensa del derecho a la identidad cultural, la preservación de la lengua, la transmisión de los relatos de *Dad Ibe*, la reivindicación de sus territorios y la exigencia de respeto hacia los pueblos milenarios dentro de la sociedad panameña. A cien años de *Bila*, su legado está lejos de agotarse. Se manifiesta tanto en los desafíos cotidianos que enfrenta la comunidad como en el fortalecimiento de su pensamiento político y espiritual, en su búsqueda de reafirmación histórica y en su compromiso por mantener viva su epistemología frente a los embates de la modernidad global.

*Bila*, por lo tanto, no es únicamente un concepto, un acontecimiento del pasado, sino que es un proceso en movimiento, un símbolo de continuidad y un recordatorio de que la decolonización del conocimiento y de la memoria sigue siendo una tarea pendiente, necesaria y urgente para comprender de manera más justa y plural la historia de Panamá.

## Referencia Bibliográfica

- Archivo Nacional de Panamá. (20 de abril de 1925c). *Carta de Luis Hernández al Secretario de Gobierno y Justicia*. El Porvenir. Cajas de San Blas desde 1915 y posterior. Caja 1. Carpeta 4 Varios asuntos de 1925.
- Archivo Nacional de Panamá. (25 de abril de 1925b). Carta de Inapaquiña al Sr. Intendente de San Blas. Sasardi. Cajas de San Blas desde 1915 y posterior. Caja 1. Carpeta 4 Varios asuntos de 1925.
- Archivo Nacional de Panamá. (18 de abril de 1925d). *Carta de Leónidas Pretelt, Comandante Primer Jefe de la Policía Nacional al Secretario de Gobierno y Justicia*. Caja 3, Carpeta 4, Fondo Documentales, 1914-1932 Intendencia de San Blas.
- Ávila, B. (2025). *Morginnid y el surgimiento del teatro en Uggubseni. comunicación personal*, Panamá, 10 de marzo.
- Baquero, Á. y Vidal, A. (compiladores) (2004). *La gobernación del Darién a finales del siglo XVIII: El informe de un funcionario ilustrado*. Ediciones Uninorte.
- Carles, R. *El Archipiélago de San Blas Tierra de los Cunas*. Imprenta La nación, s/f.
- Castillero Pimentel, E. y Arce, E. (1949). *Historia de Panamá*. Cuarta edición, Panamá.
- Castillo, B. 2021. Neggsed (Autonomía): avances y desafíos del autogobierno del pueblo gunadule de Panamá. En Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor, José Marimán, Pablo Ortiz-T.,

- Ritsuko Funaki (coord.), *Autonomías y autogobierno en la América diversa*, (p.323-348). Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Chong, M. (1968). *Historia de Panamá (según el programa oficial)*. V°. Bachillerato. Panamá.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.  
[https://periferiaactiva.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/03/descolonizar-el-saber\\_final-de-souza-santos.pdf](https://periferiaactiva.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/03/descolonizar-el-saber_final-de-souza-santos.pdf)
- Del Valle, G. (2025). *Morginnid en Uggubseni. comunicación personal*, Panamá, 23 de octubre.
- Dussel, E. (2018). *Descolonización cultural* - Enrique Dussel. YouTube. Carlos Ometochtzin.  
[https://youtu.be/Hp77HW9adSQ?si=uk1z6h5QfRL\\_5HJO](https://youtu.be/Hp77HW9adSQ?si=uk1z6h5QfRL_5HJO)
- Erice, J. (1975). La Revolución de los Indios Kunas de Panamá. Segunda Parte. D *Estudios Centroamericanos*, No. 320, San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", julio.
- Escobar, B. (2013). *Terminología de uso común en los servicios de salud del primer nivel de atención en Guna Yala del guna al español*. OPS, OMS, Editora Sibauste.
- Howe, J. (2004). *Un Pueblo que no se arrodillaba: Panamá, los Estados Unidos y los Kunas de San Blas*, Guatemala, CIRMA / Plumsock Mesoamerican Studies.
- Iglesias, B. (2025). *Bila. comunicación personal*, Panamá, 17 de mayo.
- Marsh, R. (1934). *White Indians of Darien*, G. P. Putnam's Sons, New York.
- Martínez, M. (2025). Revolución, rebelión, bila Burba, reflexiones sobre el tiempo y el espacio en la cosmopolítica guna (Panamá). *Revista Tareas* No. 181, septiembre-diciembre, p.35-54.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa Editorial.  
[https://monoskop.org/images/8/8f/Mignolo\\_Walter\\_La\\_idea\\_de\\_America\\_Latina\\_2007.pdf](https://monoskop.org/images/8/8f/Mignolo_Walter_La_idea_de_America_Latina_2007.pdf)
- López, E. (2025b) *Bila y otros significados en la historia de Bila de 1925*. Comunicación personal, Panamá, 1 de noviembre.
- López, I. (2025a). *Bila y otras historias*. Comarca de Gunayala, 27 de junio.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, p. 201-246. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, julio.  
<https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14087/1/lander.pdf>
- Real Academia Española (a). *Revolución*. Diccionario de la lengua española (2001).  
<https://www.rae.es/drae2001/revoluci%C3%B3n>
- Real Academia Española (b). *Rebelión*. Diccionario de la lengua española (2024).  
<https://dle.rae.es/rebeli%C3%B3n>
- Ríos Torres, R. (2019). *Richard Marsh y la Revolución Tule*. Metro Libre. 2 de agosto.  
<https://www.metrolibre.com/opinion/richard-marsh-y-la-revolucion-tule-KTML90581>
- Univisión. *Diferencias entre una revuelta, una rebelión y una revolución*. 2 de abril de 2018.  
<https://www.univision.com/explora/diferencias-entre-una-revuelta-una-rebelion-y-una-revolucion>

- Vargas, P. (1993). *Los embera y los cunas: Impacto y reacción ante la ocupación española siglos XVI y XVII*. Instituto Colombiano de Antropología.
- Världskultur Museet (Museo de cultura del mundo). (30 de marzo de 1925a). *Carta de Colman. Ailigandí. Documentos y manuscritos guna de Rubén Pérez Kantule y de Guillermo Hayanas que reposan en Goteborgs Museum*. Scaneados por Atilio Martínez y Mónica Martínez, miércoles 28 de junio hasta 2 de julio de 2025. Documento traído por Atilio Martínez en su viaje como comisionado del Centenario de los Congresos Generales Guna.
- Villoro, L. (2010). El concepto de revolución. *DevenirEs*, XI(22), 7–15. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/466/349>
- Wagua, A. (recopila, sintetiza y traduce) (2007). *Así lo vi y así me lo contaron. Datos de la Revolución Kuna*. Versión del Sailadummad Inakeliginya y de kunas que vivieron la Revolución de 1925. Segunda edición, Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación.
- Wagua, A. (recopila, sintetiza y traduce) (1997). *Así lo vi y así me lo contaron. Datos sobre la verdad de la Revolución Kuna, según la versión del Saila Dummad Inakeliginia y de kunas que tomaron las armas*. Congreso General de la Cultura Kuna.
- Wagua, A. (traducción y síntesis) (1995). *Noticias de sangre de nuestro pueblo*. Congreso General Kuna de la Cultura.
- Werner Cantor, E. (2000). *Ni aniquilados, ni vencidos. Los emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español. Siglo XVIII*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

## Declaración de Autoría

**Conceptualización:** Bernal Damián Castillo Díaz; **Investigación:** Bernal Damián Castillo Díaz; **Metodología:** Bernal Damián Castillo Díaz; **Redacción – Borrador original:** Bernal Damián Castillo Díaz; **Redacción – revisión y edición:** Bernal Damián Castillo Díaz; **Autor de correspondencia:** Bernal Damián Castillo Díaz.

## Conflicto de interés

El / la autor (a) / los autores de este manuscrito certifican que no existen conflictos de interés de ningún tipo, ni financieros ni personales, académicos o políticos, que pudieran haber influido de manera inapropiada en la realización, análisis o interpretación de los resultados de esta investigación.

## Información adicional

La correspondencia y las solicitudes de materiales sobre este escrito deben dirigirse al autor de correspondencia al correo electrónico proporcionado.

Las impresiones y la información sobre permisos están disponibles en el siguiente enlace: [https://www.revistas.up.ac.pa/index.php/contacto/acceso\\_reuso](https://www.revistas.up.ac.pa/index.php/contacto/acceso_reuso)