

La mola: una narrativa textil, pero no solamente*

Sandra Gómez Santamaría

■ Doi: 10.54871/ca26ns09

*Nana llegó en bote al lugar sagrado donde está la historia
de los huesos de la Madre y la vida de la Mola, flor tejida
de hilo que forma los laberintos en el lugar sagrado.*

(Castaño Carvajal y Santacruz Aguilar, 2012, p. 78)

Los gunadule¹ son un pueblo indígena binacional, asentado actualmente a lo largo de la región del Golfo de Urabá en el noroccidente colombiano y hasta el Darién en Panamá. El pueblo gunadule se fragmentó luego de la separación de Panamá

* Este artículo es resultado de la tesis doctoral titulada *La propiedad intelectual de la mola: el mundo Gunadule en entramados legales*, doctorado en Antropología, Memorial University (Terranova y Labrador, Canadá). Quiero dedicar las reflexiones aquí contenidas a las mujeres gunadule que me han enseñado tanto y especialmente a la memoria viva de mi querido amigo, guía de investigación y líder pedagogo gunadule, Milton Santacruz Aguilar.

¹ Acá uso la denominación “gunadules”, en vez de “kunas”, “cunas” o “tules”, de acuerdo con la revisión de su lengua que se realizó en el Congreso Gunadule del año 2011, donde se redefinió la grafía y pronunciación de su nombre, dado que en la lengua dulegaya no existen ni la K ni la T, se reemplazan por la G y la D, respectivamente. Al respecto, ver el *Plan de Salvaguarda Étnica del Pueblo Kuna Tule* (Pueblo Gunadule de Colombia, 2013). Adicionalmente, en la producción escrita de los intelectuales gunadule de Caimán Bajo se mantiene dicha denominación (véase Green Stocel, 2011).

y Colombia en 1903, pero existen relaciones constantes entre los gunadule de ambos países, facilitadas por la salida al mar Atlántico desde Urabá, que se conecta con la frontera marítima y terrestre de Panamá. “Gunadule” puede traducirse del dulegaya (lengua de los gunadule) como “personas/gente de la superficie de la tierra” (Green, 2011; Castaño Carvajal y Santacruz Aguilar, 2012). En Colombia, los gunadule se encuentran en los resguardos de Arquía (Maggilagundiwala), en Unguía (Chocó), y Caimán Nuevo (Ibgigundiwala), que está conformado por las comunidades de Caimán Alto en la Serranía de Abibe, en Turbo (Antioquia), y Caimán Bajo, ubicado entre los municipios de Turbo y Necoclí.

Desde el año 2019, trabajo colaborativamente con el pueblo indígena gunadule de Caimán Bajo y un grupo de compañerxs pensando caminos legales posibles para que obtengan el reconocimiento de la propiedad intelectual colectiva de la mola. La mola se entiende convencionalmente como un tejido hecho a mano de varias capas en el que las mujeres indígenas gunadule incorporan diferentes diseños, cosiendo diferentes capas de tela y que se ha vuelto comercializable como artesanía.

La primera reunión que tuvimos en Caimán Bajo fue parte de la agenda impulsada entre el pueblo gunadule y el Banco de la República, en el marco de la exposición “Molas, capas de sabiduría”.² Esta exposición se inauguró en 2016 en el Museo del Oro y realizó varios recorridos itinerantes en los centros culturales del Banco de la República a lo largo de Colombia. Dicha exposición ha sido muy importante para el pueblo gunadule, puesto que ha contado con una curaduría colectiva que incluyó a una de sus lideresas, Amelicia Santacruz Álvarez, y con la participación de las autoridades tradicionales y otros miembros de las comunidades gunadule de Colombia y Panamá en su diseño y en actividades y charlas complementarias que tuvieron lugar en el marco de la misma.

² El sitio web de la exposición es www.banrepcultural.org/exposiciones/molas-capas-de-sabiduria

En la exposición es posible apreciar diversas molas, enmarcadas y exhibidas en una pared de fondo negro, con una luz tenue indirecta que las iluminaba y que permite explorar los detalles de sus puntadas, diseños, colores y las explicaciones en torno a su relación con la historia de origen gunadule, su variedad de diseños, materialidades y algunos de sus usos. Entre molas que ilustran pasajes de la Revolución guna en Panamá en 1925, un helicóptero, el Hombre Araña, el Chapulín y Mickey Mouse también aparecen aquellas cuyos diseños más tradicionales tienen efectos ópticos y que están relacionados con conjurar los peligros que amenazan a las mujeres gunadule, como enfermedades y energías negativas, especialmente a partir del ritual de la pubertad, *Sunba Inna*.

La reunión se organizó para reflexionar en torno a la preocupación por la protección legal de la mola, ante la intensificación del comercio relacionado con ella en las comunidades gunadule de Colombia. Algunos de los participantes gunadule en dicha reunión enunciaron sus expectativas acerca de la reunión aludiendo a la necesidad de tener una protección legal como la que tiene la mola en Panamá,³ la importancia de que el valor del trabajo de las mujeres indígenas fuera reconocido y de que la comercialización se haga con una legislación que proteja los derechos indígenas. Pero en dicha reunión también se aludió a la necesidad de que se reconociera la mola como propia del pueblo gunadule, porque así se protegían también su identidad y pensamiento. Se afirmó que la mola no era solo un textil de costura perfecta y colores llamativos (notas de campo de la reunión del 20 de agosto de 2019).

Por ejemplo, Milton Santacruz, líder gunadule, amigo y conocedor de la mola, insistió en una de nuestras reuniones en que “las telas con las que se hacen las molas vienen de China, la aguja y el hilo tampoco

³ En Panamá, el Congreso Gunadule impulsó la aprobación de la Ley 20 de 2000, en la cual se protege la mola y otros conocimientos tradicionales indígenas y se reconoce la propiedad intelectual colectiva de los mismos a las comunidades indígenas.

son nuestros, pero el *conocimiento* de la mola es nuestro” (notas de campo, reunión del equipo de la estrategia legal, 26 de febrero de 2021).

Estas palabras nos hicieron pensar a todos en que no debíamos pensar en proteger la mola como una artesanía, sino como un conocimiento tradicional. Sin embargo, a medida que desarrollé mi investigación me fue posible advertir que, para los gunadule, el conocimiento implica mucho más que las definiciones de la propiedad intelectual, que intentan fragmentarlo entre oficios, artesanías, botánica y recursos genéticos, como lo hace el derecho.

A medida que fui adentrándome en las prácticas que rodean a la mola en la cotidianidad del mundo gunadule, se fue haciendo más evidente que la mola es un textil, *pero no solamente eso* (De la Cadena, 2015). Por ello, me interesa reflexionar en este artículo sobre cómo la mola es una narrativa textil, pero no solamente: esta *enactúa* el mundo gunadule, es decir, lo constituye, al tiempo que emerge de una red de relaciones que incluyen diversos seres y relaciones, integrados en ese modo particular de existencia. La mola, como “la parte que está en el todo y el todo que está en la parte” (Castaño Carvajal y Santacruz Aguilar, 2012) del mundo gunadule, da cuenta de las múltiples relaciones y seres que lo constituyen y sin las que no puede *ser*. Por ello, efectivamente “las molas cuentan”, como se afirma en el guion de la exposición (Museo del Oro, 2016), pero este *contar* está operando en múltiples registros.

Propongo una reflexión de la mola como un ensamblaje de prácticas, actantes y relaciones de las que emerge, entre ellas, la historia de origen gunadule, que no se entiende solamente como un discurso, sino como “puesta en escena” (Mol, 2002; Blaser, 2013).

La mola y la r-existencia del mundo gunadule

Los movimientos sociales y territoriales en América Latina persisten a partir de la defensa de la vida vinculada a sus territorios (Escobar, 2014; Porto-Gonçalves, 2002). Estos movimientos étnicos

o racializados debaten relaciones, sentires y pensares constituidos desde racionalidades “otras”, diferentes a la lógica moderna (Porto-Gonçalves, 2002), lo cual incluye de manera predominante otras relaciones con el territorio. Esta perspectiva teórica abre otros caminos para comprender y narrar las trayectorias del modo de existencia gunadule en Urabá.

En la historia de los gunadule, como en el de muchas otras comunidades indígenas en América Latina, “más que una lucha que resistía a la expansión colonial del capital había una lucha por afirmar sus formas de existencia propias” (Hurtado y Porto-Gonçalves, 2022, p. 2). Es decir, no solo han hecho una fuerte oposición a muchas de las dinámicas territoriales vinculadas con proyectos de desarrollo y la violencia del conflicto armado, sino que han re-existido, es decir, han reivindicado y adaptado su modo de existencia a circunstancias cambiantes, en sus propios términos. Nunca ha sido solamente una lucha por un territorio, sino por su existencia (Porto-Gonçalves y Betancourt Santiago, 2016).

No hablo de la cultura gunadule, sino del modo de existencia gunadule en expresa alusión a la ontología política, que parte de la existencia de diferentes prácticas de construcción del mundo que no se dan a partir de la división naturaleza/cultura (De la Cadena, 2015). Proveniente de una fuerte influencia de la teoría de la red de acción (ANT), la ontología política parte de la existencia de múltiples realidades/formas de vida en constante transformación, enactuadas a través de prácticas y agencias, en redes (Hoolbrad, Pedersen y Viveiros de Castro, 13 de enero de 2014). Por lo tanto, los humanos no son los únicos actores importantes en la red y comparten un estatus ontológico simétrico con los no humanos. La acción no se reduce a poder hablar o no con intención: la agencia es plural y no proviene solo de los humanos, sino que incluye relaciones de parentesco con no humanos (Latour, 2005).

Estos seres no humanos usualmente son considerados parte de la naturaleza en la ontología moderna, por lo cual cuya existencia no puede probarse según los estándares modernos (De la Cadena,

2015; Blaser y de la Cadena, 2018). Además, aquellas relaciones que se establecen con estos seres (como las de cuidado o reciprocidad) se consideran exclusivamente humanas desde una perspectiva moderna (Haraway, 2008; De la Cadena, 2015).

Me interesa particularmente la ontología política como

un campo de estudio que se centra en estas negociaciones, pero también en los conflictos que acontecen a medida que diferentes mundos u ontologías pugnan por sostener su propia existencia al mismo tiempo que interactúan y se entremezclan unos con otros (Blaser, 2013, p. 42).

La mola implica unas prácticas de conocimiento que están enactuando un mundo distinto al moderno, al tiempo que están enredadas con la comercialización, como veremos más adelante.

Los mundos que emergen constantemente de diversas ontologías están *enmarañados*, es decir, son “más que uno, menos que muchos” (De la Cadena, 2015). Además, las conexiones entre mundos diferentes no anulan sus diferencias (De la Cadena, 2015; Blaser y de la Cadena, 2018). Por ello, me ha interesado seguir la pista que los *gunadule* me han invitado a seguir a través de sus prácticas cotidianas con la mola y en torno a ella, que tienen que ver más con “afrontar la vida en el presente” (Quiceno Toro, 2016, p. 10). En el caso de la mola, dicha r-existencia se *enmaraña* con una comercialización creciente de la mola en la última década, la cual se ha vuelto clave para mantener su modo de existencia (Valiente, 2006; Martínez Mauri y Santacruz Aguilar 2023).

Coser entre capas, coser entre mundos

La mola es convencionalmente entendida como un textil, cosido a mano por las mujeres *gunadule*, consistente en varias capas de tela superpuestas, en las cuales un diseño previamente trazado se cose con la técnica del *appliqué* inverso. Las mujeres comienzan por

tomar una tela que será la base del diseño. Encima de ella colocan otra y la une con una puntada de aguja e hilo larga, que sirve para mantener unidas las dos telas. Sobre esta segunda tela se escribirá el diseño de la mola, que posteriormente la mujer coserá. La mujer corta delicadamente el trazo del diseño con unas pequeñas tijeras. Posteriormente, hace un dobléz en la tela cortada con la aguja y comienza a dar puntadas muy pulidas alrededor del dobléz, para ir siguiendo el patrón del diseño (Museo del Oro, 2016; Martínez Mauri y Santacruz Aguilar, 2023). Las mujeres gunadule usan la mola en sus camisas, junto con el *sabured*, la tela estampada que se usa como falda, y los *winis*, tejidos elaborados a partir de chaquiras que se usan en la pantorrilla y el antebrazo, y que también contienen diseños de protección.

Imagen 43. Nuptidili González cosiendo la mola en su casa



Fotografía: Sandra Gómez Santamaría

El resultado final hace imposible no detenerse a contemplar visual y táctilmente una mola cuando uno la tiene al frente o en sus manos: los detalles del color, los diseños y las finísimas puntadas han generado mucha fascinación y han sido abordadas de manera preva-lente por antropólogos y académicos que han trabajado con los pueblos gunadule (Mari Lyn Salvador, 1997; Crouch, 2011; Marks, 2016). Dicha fascinación es compartida en el sector artesanal y del diseño de modas, a partir del cual se ha generado un mercado comercial para la mola cada vez más amplio y que incluye molas en vestidos, bolsos, cojines, cortinas, zapatos, lámparas, entre otros artefactos. En el caso de Panamá, este mercado ha crecido ampliamente gracias al turismo en las islas que hacen parte del territorio gunadule en dicho país. En Colombia, la comercialización de la mola ha tomado auge a partir de las ferias artesanales y también a partir de la relación con diseñadores que trabajan con diversos grupos de mujeres en la comunidad desde hace unos años y que llegaron de la mano de proyectos impulsados por Artesanías de Colombia.⁴

En contraste, cuando la mujer gunadule le pide al *sagla*⁵ que le escriba el diseño de la mola, para posteriormente coserlo, no están poniéndose en escena solamente acciones en la materialidad de la mola. Coser no tiene solamente repercusiones en la materialidad de la tela ni en el mundo físico. Para los gunadule, “coser tiene efectos espirituales” (Castaño Carvajal y Santacruz Aguilar, 2012) y de allí se deriva la protección contra *boni*, las energías negativas o espíritus desordenados.

Coser es una acción que está vinculada a la historia origen gunadule y que precisamente la encarna: en cada puntada se evoca a la *nele* (sabia) Olonagegirayay, la única que descendió por los *galus*

⁴ Es una entidad público privada, creada para impulsar la comercialización de artesanías en Colombia, con un enfoque especial en poblaciones indígenas y afrodescendientes.

⁵ El *sagla* es un sabio o sabia en el mundo gunadule. En este caso, es expertx en la mola, quien ha alcanzado un conocimiento mayor respecto a este asunto.

(capas de la madre tierra) y a la que le fue permitido ingresar al *Galu Dugbis*, donde pudo aprender los diseños de las molas que posteriormente enseñaría a las demás mujeres: “Ella cantaba la relación entre los hombres y las mujeres, las plantas y la madre tierra” (Castaño Carvajal y Santacruz Aguilar, 2012, p. 27).

En palabras de Virginia Castaño Carvajal y Milton Santacruz Aguilar:

El trabajo mismo, desde las narrativas, muestra que las Molas de Protección expresan significados, sentidos y saberes propios de la cultura gunadule. Las Molas de Protección son escritas por el experto, escritura que se registra en el papel o directamente en la tela para ser escrita mediante el tejido por las mujeres. A su vez, mientras el *Sagla* escribe, escribe la historia de origen asociada a la Mola que está escribiendo. Igualmente, mientras la mujer teje, escribe la historia de origen asociada a la Mola que está tejiendo (2012, p. 12).

Aunada a la relacionalidad presentada en la cita anterior, otros académicos indígenas gunadule afirman que la mola está en permanente conexión y alimenta las energías de la vida gunadule y del territorio (Santacruz Álvarez, 2018, p. 130), y que es la expresión más representativa de la vida gunadule como un “tejido continuo que va y viene” (Green Stocel, 2011, p. 17).

Coser molas es parte de la vida cotidiana de las mujeres gunadule en Caimán Bajo. Es una práctica que tiene lugar luego de las labores de cuidado. En la intimidad del hogar, de día o de noche, las condiciones para coser pueden variar. Con la luz del día, luego de hacer todos los quehaceres de la casa y alimentar a niños, adultos, animales y plantas, las mujeres se sientan en la hamaca o en el espacio común de la casa para coser la mola. Durante mi estadía, las mujeres de la casa cosían en la sala del televisor, mientras los niños jugaban con sus primos afuera o algunas veces entre ellos, al lado de ellas. En esta ocasión cosían la mola para una nueva “fiesta” o “chicha”, un nuevo ritual de *Sunba Inna* que se avecinaba.

Para cada fiesta o ritual de *Sunba Inna*, la niña debe usar la mola para su protección y también las mujeres que la acompañarán en él. “Los rituales de la pubertad, corazón de la cultura gunadule, fiesta que celebra el paso de niña a mujer, están íntimamente asociados a la escritura y al tejido de *Mola naga*” (Castaño Carvajal y Santacruz Aguilar, 2012, p. 53).

El ritual de *Sunba Inna* alude al encierro y a la chicha que tienen lugar una vez que la niña gunadule tiene su primera menstruación. Se avisa a la comunidad, pues este acontecimiento es toda una celebración que implica muchas labores colectivas que no pueden ser llevadas a cabo únicamente por la familia de la niña, por varias razones: por la enorme demanda de trabajo que implica, pero al tiempo porque es un encuentro colectivo el que se abre con esta celebración. Tanto hombres y mujeres concurren para construir *Sunba*, un cuarto hecho con hojas de diferentes árboles donde la niña estará hasta que la *Inna*, la chicha, esté lista. Ambos procesos se dan desde cero: van desde conseguir lo necesario para construir *Sunba* y preparar *Inna*, hasta terminar la construcción de la primera y esperar la fermentación de la última (Castaño Carvajal y Santacruz Aguilar, 2012).

La mola cumple en este encuentro/ritual un lugar central: el de proteger a la niña de las energías negativas que pueden generar desequilibrios espirituales. Para las niñas gunadule, este momento marca una transformación muy importante, pues de acá en adelante serán tratadas como mujeres. Las mujeres gunadule que participen del ritual deben usar la mola y lo usual es estrenar nuevas molas, confeccionadas por ellas mismas.

Hoy en día muchas mujeres gunadule cada vez ocupan más tiempo de su costura cotidiana para las molas por encargo. La actividad comercial de venta de mola les ha permitido a muchas de ellas tener ingresos económicos con los que antes no contaban. Los ingresos monetarios se han vuelto muy importantes en las comunidades gunadule, pues cada vez son más los productos y

alimentos de la canasta familiar que tienen que comprar y menos los que se pueden cultivar.

Imagen 44. Molas cosidas por una de las mujeres Gunadule de Caimán Bajo



Foto: Sandra Gómez Santamaría

Como el tiempo no alcanza para la costura propia, esto ha generado la necesidad de comprar molas a otras mujeres para las fiestas (los rituales de la pubertad *Sunba Inna* o “la chicha”). En su casa, una de las mujeres me dijo:

Con todos los pedidos, ya no queda tiempo de hacer la mola. La mando a hacer con mis otras compañeras, las molas que yo me pongo. A veces podemos parar dos meses sin trabajo y a veces hay hasta cuatro pedidos al mismo tiempo. Cuando no hay trabajo, ahí nos dedicamos a coser para nosotras (entrevista a mujer gunadule, 19 de julio de 2023).

Esto resuena con lo expresado por otra de las mujeres respecto a los ritmos de costura de las molas cuando se cose por encargo y cuando cose para ella misma, quien me dijo en una entrevista: “Trabajo más rapidito si es para un pedido y relajada cosiendo la mola para mí” (entrevista a mujer gunadule, 28 de julio de 2023).

Las molas son encomendadas a mujeres de la comunidad que no pueden salir a venderlas por su edad o por alguna discapacidad. Esto ha generado entre ellas una economía particular, en la que se consideran aspectos como la necesidad económica que apremia a algunas de esas mujeres, pero también la calidad de su puntada y la belleza de sus molas. Así, la comercialización también ha abierto una red de prácticas y relaciones que son dirigidas al cuidado del mundo *gunadule*, de las mujeres, de la mola, a través de esa compraventa de molas al interior de la comunidad, que redundo en garantizar la participación de las mujeres en los rituales de pubertad que van teniendo lugar día a día y en que la mayoría de ellas tenga ingresos económicos provenientes de coser molas, así no pueda salir de la comunidad a venderlas. Es una parte de la extensa red de cuidados que propicia el coser la mola (Pérez Bustos, 2023).

La mola como ensamblaje textil y puesta en escena: la mola enactuando el mundo *gunadule*

Coser la mola, la celebración de los rituales de pubertad y la historia de origen *gunadule*, así como la comercialización, son hoy en día parte de esa extensa red de prácticas y relaciones de las que emerge la mola como una narrativa textil, “pero no solamente” (De la Cadena, 2015): está enmarañada en su materialidad con los relatos de los *gunadule*, pero también en su comercialización, bastante apetecida en el mundo de los *wagas* (los no *gunadule*).

En la ontología moderna, las dicotomías sujeto-objeto generan efectos distintos a los que el foco en las relaciones genera en las ontologías relacionales. En ellas, “las entidades existen solo como efecto de las relaciones que las constituyen” (Blaser, 2013, p. 131). La mola rompe la lógica moderna de la representación y da lugar a la enactuación, es decir, a *ser* a partir de las relaciones que la constituyen y que esta, a su vez, alimenta (Mol, 2002).

Por ello, tomarse en serio que la mola sea una narrativa textil, pero “no solamente” implica lo que para Mario Blaser (2013, p. 45) constituye “la diferencia significativa entre las narraciones académicas y las narraciones indígenas”: la diferencia radica en que “relatar como práctica de conocimiento” es una puesta en escena de prácticas que se despliegan y que están constituyendo otros mundos, aun cuando estén conectadas parcialmente con prácticas del mundo moderno. Así, la mola no *es* sin la historia de origen o de los rituales de la pubertad y tampoco sin su comercialización. Al estar enmarañadas, ninguna de las redes de relaciones de las que emerge puede determinar que sea exclusivamente una práctica ancestral o una artesanía.

De ahí que la mola no solamente narra o representa el mundo *gunadule*: lo *enactúa*. Enactuar la mola requiere de la participación de diversas agencias y, como ya vimos, el acto de coser tiene efectos más allá de la materialidad de la tela, el hilo, la aguja y los diseños ancestrales. La mola solamente existe a partir de su constitución en prácticas concretas en el mundo *gunadule*, que se desprenden también de la puesta en escena de la historia de origen con este hacer de la mola.

La mola emerge de las narraciones orales y con ellas, y esto la conecta con la lengua *gunadule*, la cual abre una multiplicidad de significados y prácticas que se relacionan tanto con la historia de origen como con la reflexión en el presente sobre las relaciones de los *gunadule* entre seres humanos y seres de la naturaleza (Castañón Carvajal y Santacruz Aguilar, 2012, p. 32). Por ello, “La narrativa es fundacional. Distribuye, asigna. Establece vínculos entre las entidades que crea” (Law and Benschop, 1997, p. 173).

La mola no puede aislarse de las prácticas en las cuales es enactuada (Mol, 2002): son diversas las relaciones y agencias que participan en la emergencia de la mola y, asimismo, las que se advierten en la enactuación del mundo *gunadule* cuando la mola es cosida, usada, vendida. Por ello, la mola no es un conocimiento individual, es colectivo:

Entendemos por saberes presentes en las narrativas de las Molas de Protección las diversas relaciones entre los seres de la naturaleza y de la cultura que se expresan en las Molas y sus narrativas. La salida y la caída del sol, el viento, el agua, los animales, las plantas, los minerales. La Madre Tierra y su cuidado conforman una red de saberes ligados a la cosmovisión gunadule. Este trabajo reconstruye en parte el tejido de saberes propios que se expresan en las Molas y sus narrativas (Castaño Carvajal y Santacruz Aguilar, 2012, p. 64).

La mola y los mundos enmarañados

Virginia Castaño Carvajal y Milton Santacruz afirman que “si se protege a la niña, se protege a la mujer, se protege a la comunidad, se protege a la Madre Tierra” (2012, p. 108), lo cual alude a la relacionalidad que constituye la mola. Dicha relacionalidad implica una transformación constante de las prácticas y actantes que hacen posible las entidades: hoy en día las prácticas de comercialización de la mola están completamente enmarañadas con el mundo gunadule y lo alimentan, seguramente con consecuencias que también deben explorarse más a fondo.

La insistencia de Milton de proteger la mola más allá de la comercialización está directamente relacionada con proteger a la mola como el ensamblaje de relaciones y prácticas que hemos presentado. Por eso sigue siendo complejo comprender qué se espera de una estrategia legal dirigida a proteger una mola que es múltiple y que involucra una red de relaciones extendida entre las mujeres gunadule, los rituales, las telas, los hilos, los diseñadores e, incluso, los compradores. Hay que seguir considerando ese común heterogéneo (Stengers, 2005) al que seguimos refiriéndonos abogadx, antropólogxs y gunadules cuando hablamos de “la mola” y de “protegerla”.

Esa multiplicidad también hace parte de aceptar que la comprensión siempre será parcial (Blaser, 2013; De la Cadena, 2015),

pero aun así podemos disponernos a cultivar una atención que nos permita seguir haciendo visibles trazos del pluriverso, es decir, de múltiples modos de existencia que la ontología moderna ha invisibilizado.

En la belleza y versatilidad de esa mola que compramos en una feria y en la r-existencia del modo de vida gunadule es posible apreciar cómo el mundo gunadule coexiste con el mundo moderno, enmarañados en la comercialización, que es una práctica moderna. Mi intención también ha sido la de mostrar cómo en esas prácticas comerciales, o en lo que se obtiene de ellas, no solo está en juego un intercambio económico, sino el mantenimiento de relaciones de reciprocidad que hacen posible que la mola se siga cosiendo día a día y, con ello, se mantenga vivo el mundo gunadule.

Adicionalmente, he querido presentar relatos y prácticas que permitan la emergencia de prácticas ontológicamente divergentes. Asimismo, reforzar la idea de que los conceptos etnográficos, como la mola, no son posibles sin sus conexiones y relaciones (Blaser y de la Cadena, 2018).

Proteger la mola requiere también proteger a las mujeres, la red de relaciones que la hacen posible: los conocimientos ancestrales, los abuelos, la historia oral, los cantos, seguir cosiendo la mola. Seguir insistiendo en narraciones del mundo gunadule, que hagan visible esta relacionalidad, contribuye al proyecto de proteger la mola y, con ello, al mundo gunadule, a seguirle abriendo espacios para que sea y para seguir explorando con mucha atención los (des)encuentros entre este mundo y el moderno, como se trasluce en la comercialización de la mola.

Bibliografía

Blaser, Mario (2013). *Un relato de la globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.

Blaser, Mario y de la Cadena, Marisol (2009). Introducción. *Red de Antropologías del Mundo*, 4, 3-9. http://ram-wan.net/old/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf

Blaser, Mario y De la Cadena, Marisol (eds.) (2018). *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.

Castaño Carvajal, Ruth Virginia y Santacruz Aguilar, Milton. (2012). *Yala Burba Mola ¿Qué nos dicen las Molas de Protección?* [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia.

Crouch, Edith (2011). *The Mola: Traditional Kuna Textile Art*. Atglen: Shiffer.

De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, Londres: Duke University Press.

Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.

Green Stocel, Abadio (2011). *Anmal gaya burba: isbeyobi daglege nana nabgwana bendaggegala. Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra* [Tesis de doctorado]. Universidad de Antioquia.

Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hoolbrad, Martin; Pedersen, Morten Axel y Viveiros de Castro, Eduardo (13 de enero de 2014). *The Politics of Ontology*:

Anthropological Positions. Theorizing the Contemporary, *Fieldsights*. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>

Hurtado, Lina María y Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2022). Resistir y re-existir. *GEOgraphia*, 24(53), 1-10. doi.org/10.22409/GEOgraphia2022.v24i53.a54550

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press.

Law, John y Benschop, Ruth (1997). Resisting pictures: Representation, Distribution and Ontological Politics. *The Sociological Review*, 45, 158-182. <https://doi-org.qe2a-proxy.mun.ca/10.1111/j.1467-954X.1997.tb03460.x>

Marks, Diana (2016). *Molas: Dress, Identity, Culture*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Martínez Mauri, Mónica y Santacruz Aguilar, Milton (2023). *Mola Of The Gunadule People*. [En publicación].

Mol, Annmarie (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University press.

Museo del Oro (2016). *Molas: capas de sabiduría*. Bogotá: Banco de la República.

Pérez Bustos, Tania (2023). *Gestos textiles. Un acercamiento material a las etnografías, los cuerpos y los tiempos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Perrin, Michel (1999). *Magnificent Molas: The Art of the Kuna Indians*. Londres, Nueva York: Flammarion.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2002). Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. En Ana Esther Ceceña y Emir Sader (coords.), *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). Buenos Aires: CLACSO.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter y Betancourt Santiago, Milson (2016). Encrucijada latinoamericana en Bolivia: El conflicto del TIPNIS y sus implicaciones civilizatorias. En Armando Bartra, Carlos Walter Porto-Gonçalves y Milson Betancourt Santiago, *Se hace terruño al andar: Las luchas en defensa del territorio* (pp. 17-49). México: UAM-Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, ITACA.

Pueblo Gunadule de Colombia (2013). *Plan de Salvaguarda Étnica del Pueblo Kuna Tule en Colombia*.

Quiceno Toro, Natalia (2016). *Vivir Sabroso: luchas y movimientos afrostrateños, en Bojayá, Chocó, Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Salvador, Mari Lyn (1997). *The Art of Being Kuna: Layers of Meaning Among the Kuna of Panamá*. Los Ángeles: UCLA, Fowler Museum of Cultural History.

Sánchez Zárate, Pedro Uriel (2015). *Kuna: La riqueza iconográfica de una cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Santacruz Álvarez, Amelicia (2018). *Doddogana igal agwed igala Gunadule negwebur ibgigundiwala gined. Crianzas de la Vida y Pedagogías Propias desde la Cultura Gunadule (Kuna-Tule) de la Comunidad Ibgigundiwala (Caimán Nuevo, Municipio de Necoclí, Departamento de Antioquia, Colombia* [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia.

Stengers, Isabelle (2005). The Cosmopolitical Proposal. En Bruno Latour y Peter Weibel (eds.), *Making Things Public* (pp. 994-1003). MIT Press.

Valiente, Aresio (2006). *Régimen jurídico de protección a la mola como manifestación cultural* [Tesis de licenciatura]. Universidad de Panamá.

