



La Nación Gunadule en el contexto binacional Colombia-Panamá : configuración, manejo y luchas por el territorio sagrado

Andrés David Alvarez Castrillón

Universidad Nacional de Colombia sede Medellín
Facultad de Arquitectura
Escuela de Planeación Urbano Regional
Medellín, Colombia
2016

La Nación Gunadule en el contexto binacional Colombia-Panamá : configuración, manejo y luchas por el territorio sagrado

Andrés David Alvarez Castrillón

Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Estudios Urbano Regionales

Director :

Doctor Luis Carlos Agudelo Patiño

Línea de Investigación:Profundización

Universidad Nacional de Colombia sede Medellín
Facultad de Arquitectura
Escuela de Planeación Urbano Regional
Medellín, Colombia

(Dedicatoria o lema)

A la Nación Gunadule cuya lucha se mantiene en la voluntad de permanecer como una de las tantas memorias ancestrales de Abia Yala ,y especialmente a su gente que lleva en su interior un territorio propio como espíritu vivo de la Madre Tierra.

Agradecimientos

En primer lugar quiero agradecer a Manibinigdiginya, Abadio Green Stócel, Doctor en educación con énfasis en Estudios Interculturales de la Universidad de Antioquia, Gunadule, hombre de luz, por permitirme entrar al mundo Gunadule con tanta generosidad y por compartirme su amplia sabiduría como guía en esta hermosa experiencia personal y académica, siempre dispuesto a recibirme en su oficina de DIVERSER a pesar de sus múltiples obligaciones como director de la licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra.

Gracias infinitas a Ignacio Crespo líder de la Comunidad de Armila, Guna yala, hombre que lucha por su pueblo, quien por su amistad con Abadio aceptó de todo corazón y con la mayor disposición recibirme en Armila, ser mi compañero de viaje, traductor, guía por el territorio de Guna Yala y de Ciudad de Panamá y sobre todo por ser mi amigo en las aventuras que implicaron las bellas caminatas por la selva, las comunidades, la ciudad y las travesías por el bello mar de Guna Yala, Muu, la Abuela, y a pesar del pequeño naufragio en el río Armila.

A Luis Carlos Agudelo Doctor en Urbanismo, territorio y sostenibilidad y profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia sede Medellín por su confianza en mi trabajo, su orientación precisa y por las enseñanzas que desde la maestría en Estudios urbano regionales me ha brindado, reflejando siempre su amor por el campo, su compromiso con las comunidades y su conocimiento sobre los territorios indígenas.

A Atiliano Rodriguez por hospedarme en su hermosa casa y por mostrarme Coedup, Nubadup, Mulatupo y contarme historias de la tradición oral Gunadule. Al Sagla Fidel Martinez por sus espirituales palabras y cantos ancestrales que me regocijaron el espíritu, así como también a todos los Saglas por ser la memoria viva del pueblo Dule.

A Enrique Arias por sus valiosos aportes desde su conocimiento del territorio dule como topógrafo y Gunadule comprometido con la defensa del mismo.

A Biodelda Alvarez, Marcelina Cardona, Alición Perez y a los Gunadule de las diferentes comunidades que me brindaron su testimonio en las entrevistas de campo y me compartieron instantes de conversaciones amenas y valiosas para este trabajo.

En general a todos los Gunadule que me recibieron es sus casas compartiéndome el fruto de su cacería en los deliciosos masidules. A los niños, ancianos, mujeres y hombres Dule no solo de Guna Yala, sino también de Arquía, Caimán Nuevo y ciudad de Panamá que son en sí mismos la Nación Guna y su territorio el cual llevan en su interior. A todos *Doggus nuedi*.¹

A mi padre que ya se encuentra de nuevo en el vientre de la Madre Tierra por su fe en mí y por su alegría que nos hace mucha falta. A mi Madre y su incondicional amor, presente a cada momento, pendiente de mí con sus cuidados. A mi hermana por el cariño de sus atenciones que me reconfortaron mientras escribía esta tesis.

A mi amada Anita que me acompañó con su pensamiento y energía mientras viajaba por Guna Yala además de apoyarme con textos y con el contacto de Abadio Green.

A la Fundación Secretos para contar por haberme brindado la posibilidad de conocer Arquía, Caimán Nuevo y muchos territorios indígenas de Antioquia y Colombia.

A Wendy Bogotá por su paciencia a la hora de sentarnos a realizar los mapas de la Nación Dule.

Y finalmente a la Madre Tierra por permitirme danzar sobre su vientre.

¹Muchísimas gracias en lengua Dule.

Resumen

Se pretende describir y analizar como la Nación Gunadule simboliza su territorio acorde a su cultura y cosmovisión, en el marco del proceso histórico de sus luchas políticas contra la dominación occidental, en el contexto de la fragmentación donde esta Nación trata de mantenerse cohesionada territorialmente a ambos lados de la frontera entre Colombia y Panamá en un esfuerzo de adaptación territorial.

El autor inició en Medellín, Colombia, un viaje de quince días hacia, Guna Yala, que culminó en ciudad de Panamá. Mediante observación participante, conoció detalles de la vida cotidiana de los Gunadule ,obteniendo información mediante entrevistas grabadas en campo a diferentes miembros de sus comunidades, así como la toma de registro escrito, fotográfico y gráfico. Estos fueron ensamblados textualmente con diferentes escritos consultados que aparecen en la bibliografía de este trabajo, para abordar aspectos históricos, políticos y culturales y entender el territorio de la Nación Gunadule en el contexto de los mencionados estados-nación.

Se concluye que el vínculo indisoluble entre los Dule y su territorio esta presente en la vida cotidiana, la religión, la forma de habitar, la medicina entre otros aspectos, integrados a los lugares sagrados como un articulador que representa un todo, la Madre Tierra de la cual ellos son solo una parte ,en la que luchan y lucharán por su territorio ,poniendo en duda el discurso de los estados-nación, y así, como lo han hecho por cinco siglos, de una forma paulatina y de acuerdo a su persistencia consolidaran sus objetivos como Nación.

Palabras clave: Territorio Sagrado, Nación Gunadule,observación participante, Gunayala.

Abstract

The purpose is to describe and to analyze how the Gunadule Nation symbolizes their territory according to their own culture and world view, in the frame of historic process of their political fights against hegemonic dominance of west, in the context of the fragmentation in which this nation tries to keep together territorially in both frontier sides between Colombia y Panamá in a effort of territorial adaptation.

The author started in Medellín, Colombia a fifteen days travel toward Gunayala which finished in Panamá city. Trough participant observation he knew details about Gunadadule`s daily life, getting information from community members by recorded field interviews as well also the taking of writing notes, photos and draws. Those ones were assembled textually together with papers consulted in the bibliography of this work in order to approach historic, politics, and cultural topics an so in this way to understand Gunadule Nation`s territory in the context of mentioned State-Nations.

It concluded that the indissoluble link between the Dules and their territory is present in the daily life of them, their religion, the way of inhabiting, their medicine and other aspects, integrated to the sacred places as an articulator which represents a whole, the Mother Earth, whose they are just a part, where they fight and will fight for their territory putting on doubt the State-nation`s speech, and so, in the way how they have done during five centuries in a gradual way and according to their persistence, they will consolidate their objectives as a Nation.

Keywords: Sacred territory, Gunadule Nation, Participant observation, Gunayala.

Contenido

Resumen.....	6
Lista de figuras.....	9
1.Capitulo 1.....	13
2.Capitulo 2.....	37
3.Capitulo 3.....	75
4.Conclusiones.....	100
Bibliografia.....	113

Lista de figuras

Figura 1. Sagla preparándose para dar inicio a cantos sagrados.....	20
Figura 2. Mapa del territorio Gunadule hecho por un Gunadule.....	22
Figura 3. Mujeres Gunadule en la Omaggenednega (casa del congreso), Armila.....	25
Figura 4. Innanega (casa de la chicha) en Armila.....	28
Figura 5. Neguan (cementerio) de Armila.....	34
Figura 6. Mural de la revolución del 25.....	43
Figura 7. Cuadro:Despoblamiento y desplazamiento Guna en urabá. 1880-1983.....	45
Figura 8. Vista de Armila	48
Figura 9. Mapa de la distribución poblacional de la nación Gunadule.....	52
Figura 10. Mapa político de la Nación Gunadule.....	54
Figura 11. Marcelina Cardona de la Comunidad de Anachucuna.....	59
Figura 12. Permiso de desplazamiento para Ignacio Crespo.....	64
Figura 13. Recibo de pago para el tránsito por Guna Yala.....	65
Figura 14. Miembros de la comisión de límites PEMASKY.....	67
Figura 15. Actividades de la comisión PEMASKY en campo.....	67
Figura 16. Aviso informativo en la vía terrestre a Guna Yala.....	70
Figura 17. Puesto de control para el ingreso a Guna Yala.....	70
Figura 18. Restaurante Guna en ciudad de Panamá.....	73
Figura 19 Mujeres Dule cruzando una calle en el centro de ciudad de Panamá.....	73
Figura 20. Sagla Fidel Martínez.....	79
Figura 21. Construcción de una casa familiar, resguardo de Makilakuntiwala, (Arquía)..	89
Figura 22. Casa familiar. Resguardo de Makilakuntiwala (Arquía), Unguía Chocò.....	95
Figura 23. Resguardos indígenas de Unguía, Turbo y Necoclí.....	97
Figura 24. El resguardo indígena Makilakuntiwala.....	98

Introducción

De los primeros pueblos originarios de Abia Yala² que entraron en contacto con los españoles a su llegada a nuestro continente, los Gunadule destacaron por su particular capacidad de adaptación territorial a los cambios que impuso la cultura dominante que poco a poco fue consolidando una hegemonía en todos los aspectos, sean estos políticos, religiosos, culturales y aún territoriales.

Pero a pesar del consabido dominio de la cultura occidental en América, resulta interesante y por qué no esperanzador que un pueblo contrario a la lógica capitalista de los actuales estados-nación, poseedor de un amplio legado cultural, conserve aún muchas de sus tradiciones y de su cultura, de sus formas de apropiación territorial y sobre todo se entienda así mismo como una nación en permanente defensa de su esencia como pueblo con historia propia, que se autodetermina en su territorio sagrado.

Muchas han sido las transformaciones del territorio Gunadule a largo de los últimos cinco siglos, muchas las luchas que han ido desde la confrontación directa con los Españoles o el estado Panameño, hasta la diplomacia con el estado Colombiano; pero en cada una de ellas se ha mantenido la voluntad por persistir como nación, como pueblo, como comunidad unida a su territorio sagrado que a pesar de los cambios se mantiene como un patrimonio fundamental e indisoluble del espíritu colectivo de esta antigua cultura indígena.

Ajenos a la voluntad de las fronteras impuestas por lo que ahora son los Estados de Panamá y Colombia, los Dule resultaron fragmentados en dos partes a ambos lados de una línea fronteriza arbitraria que les ha impuesto una gran dificultad para mantener la unidad como un pueblo que se sabe uno solo, pero en la práctica se ve separado por dos realidades favorables o no tanto, según el contexto de cada país.

Particularmente el contexto en Colombia ofrece dificultades mayores a los Olodule por las características del conflicto armado interno, por la exclusión sistemática a la que el estado de este país ha sometido a los indígenas en general, y porque a diferencia de Panamá, en Colombia el territorio Dule ha sufrido más pérdidas y posee mayores retos

²Nombre Dule para América

para su consolidación territorial, cultural y política.

Acercarse al cómo entienden (simbolizan) los Dule su territorio, cómo interactúan las dos partes fragmentadas y cómo han llevado a cabo sus luchas por el mismo, en el marco político de ambos estados, es un ejercicio de reconocer el valor de la vigencia de las culturas originarias de América, para entender otras posibilidades que tiene el territorio indígena en tiempos de crisis de la actual sociedad capitalista.

Por todo ello, me propuse un acercamiento personal, y por qué no un tanto investigativo, a la realidad Gunadule, o por lo menos a parte de ella, mediante un ejercicio en el que pudiera apreciar los detalles de la vida misma de las personas Dule en su territorio, de una manera que me permitiera tomar nota atenta de los detalles de su día a día, teniendo presente mis intereses académicos pero dejándome llevar por la cotidianidad de un mundo totalmente nuevo y sorprendente para un occidental promedio como yo. El resultado: un trabajo que parte de la mirada y de la observación activa, desde la participación en las vivencias de la nación Gunadule hoy.

De esta forma, y sin proponérmelo, acudí a elementos de la etnografía³, en los cuales la voz y la mirada del investigador en interacción con las comunidades dan cuenta de una experiencia vivida, que se conjuga con unos referentes bibliográficos consultados, dando como resultado un texto particular, donde la primera persona aparece como un testimonio que no se puede marginar ante la narrativa de la experiencia en campo en tanto elemento vital de este trabajo.

³Guber (2015) plantea que la etnografía en tanto enfoque, constituye una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros. Como un método abierto de investigación en un terreno donde caben las encuestas, la observación participante y las entrevistas no dirigidas, la residencia prolongada con los sujetos de estudio, la etnografía es el conjunto de actividades que suele designarse como "trabajo de campo", y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción.

1. Capítulo 1

Pueblos Originarios transfronterizos , territorios Indígenas y la simbolización del territorio para los Olodule

1.1. Las Naciones Indígenas en diferentes estados-nación

El planteamiento del Proyecto para promover la política de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (2003) argumenta que algunos de estos pueblos, hoy separados por fronteras nacionales, se ven obligados a vivir en países distintos. Los Sami, por ejemplo, son un pueblo que habita en regiones pertenecientes a Finlandia, Noruega, Suecia y Rusia, al igual que los Karen, quienes viven en el norte de Tailandia y en partes de Myanmar; los Guna en Colombia y Panamá, y los San en Botswana, Namibia y Sudáfrica. En cualquiera de los casos se trata de pueblos únicos, con la misma identidad cultural, para quienes las fronteras nacionales no interrumpen sus relaciones culturales, sociales, políticas y económicas.

Cabe agregar, como lo plantea la OIT, que muchos de estos pueblos separados por fronteras nacionales han creado sus propias organizaciones transfronterizas. Ellas comprenden entre otras, la Conferencia Inuit Circumpolar, el Consejo Sami, el IMPECT (Mountain Peoples Education and Culture in Thailand) y la COICA (Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica).

El caso del pueblo Sami.

Fjellheim (2012) expone el caso de la comunidad Sami ubicada en el norte de Escandinavia, en el territorio tradicional de Sàpmi ,el cual se extiende por cuatro países: Noruega, Suecia, Finlandia y Rusia. Dicha comunidad tiene su propio idioma, cultura e identidad que se vincula con la tierra y que se distingue de la nación dominante en que se basó la fundación del país.

El pueblo Sami, explica Fjellheim (2012), se estableció en estas tierras mucho antes de

que se establecieran las fronteras entre los países y está reconocido como pueblo originario ante los tratados internacionales, situación que se puede explicar mediante el principio legal llamado “discriminación positiva”, que ofrece a ciertos grupos una protección legal especial para que puedan ejercer sus derechos, como el grupo dominante de la sociedad puede. Plantea la autora que junto con México, Noruega fue el primer país que firmó el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en 1990, reconociendo legalmente el pueblo Sami como pueblo originario y estableciendo los derechos que le corresponden.

Según relata Fjellheim (2012), desde el año 1500 se da una colonización interna, por parte del pueblo noruego al adentrarse en el territorio Sami en búsqueda de recursos. Esta colonización coincidió con una fuerte campaña, lanzada por los cristianos, que señalaba a los Sami como un pueblo pagano.

Fjellheim (2012) añade que por más de 150 años, el gobierno de dicho país llevó adelante una política de asimilación con la intención de crear una nación noruega sin diferencias culturales, que entre otras cosas, significó la prohibición a los Sami de hablar su lengua originaria y el hecho de que su cultura fuera considerada algo negativo. Para la sociedad, los Sami eran borrachos, vagos y atrasados; una amenaza para el desarrollo de la modernidad. En esta época, dice la autora, los Sami fueron objeto de discriminación, y, como consecuencia, empezaron a ocultar su identidad, intentando mezclarse con los noruegos.

Sin embargo, en los años setenta empezaron cambiar las cosas como relata Fjellheim (2012). Se comenzó a hablar de autonomía y autogestión, y siguió un proceso de recuperación de la identidad colectiva Sami. Creció un movimiento juvenil muy fuerte que exigió compensación por la discriminación realizada por el Estado y se comenzó hablar de derechos indígenas.

Fjellheim (2012) concluye que uno de los logros más importantes del levantamiento político y cultural del pueblo Sami fue la fundación y el reconocimiento del parlamento Sami, en 1989. Cada cuatro años, el pueblo Sami elige a sus propias autoridades, que representan partidos políticos en el parlamento. Su tarea principal es representar al pueblo en todas las áreas de trabajo que tienen que ver con los Sami, económica, social y culturalmente hablando. Además, la constitución obliga al gobierno noruego a consultar al parlamento Sami en todos los asuntos que le afectan.

1.1.1. Pueblos indígenas transfronterizos en América Latina

El Portal Territorio Indígena y gobernanza plantea que los pueblos Indígenas transfronterizos son aquellos cuyos territorios ancestrales quedaron divididos por las fronteras entre países, por estos límites político administrativos que son divisiones ficticias o artificiales para estos pueblos, pero no sin consecuencias.

En América Latina existen actualmente 108 pueblos indígenas transfronterizos. Por ejemplo: los Awá, Shuar, Wounan, Pasto, Kofan, Siona y Secoya en la frontera entre Ecuador y Colombia; los Kichwa en la frontera trinacional de Colombia, Ecuador y Perú; los Tikuna en la frontera de Colombia y Brasil; los Emberá y Guna en la frontera entre Colombia y Panamá; y los Bribri, Cabécar, Këköldi, Ngobe y Naso entre Panamá y Costa Rica. Cabe agregar a esta lista el pueblo Wayúu en la península de la Guajira cuyo territorio ancestral se distribuye entre Colombia y Venezuela.

Según el Portal Territorio Indígena y gobernanza la gran mayoría de los territorios pertenecientes a dichos pueblos están divididos entre dos países, pero algunos pueblos tienen sus territorios en cuatro países (los Garifuna entre Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua). Estos Pueblos viven una situación de especial vulnerabilidad con respecto a su derecho al territorio, pues según el portal, los límites político-administrativos de los países no se corresponden con sus territorios ancestrales.

Además, comúnmente se ven afectados por la presencia de militares y conflictos armados. Esta vulnerabilidad demanda la adopción de marcos jurídicos y administrativos específicos y armonizados entre países, que permitan la libre circulación de estos Pueblos, y garanticen sus derechos colectivos. Por ejemplo, es necesario que se garantice su derecho a utilizar los recursos naturales tradicionales (alimentarios y medicinales) independientemente de que se encuentren de un lado u otro de los límites administrativos actuales.

Se debe agregar a lo anterior que los territorios indígenas reconocidos en los territorios de frontera se extienden sobre millones de hectáreas que poseen generalmente una biodiversidad singularmente alta. Estas áreas de grandes riquezas renovables y no renovables representan, a nivel nacional e internacional un interés mayor que plantea un

sin número de dificultades que exponen a los habitantes de estos territorios a una situación difícil que amenaza su misma existencia como pueblos originarios.

Sin embargo, en nuestro continente, únicamente Venezuela reconocía los derechos de los pueblos Indígenas que provienen de países vecinos (ya sea por ser transfronterizos o por haber migrado en busca de una mejor situación o huyendo de la violencia desde Brasil, Colombia o Guyana). Tal es el caso de los Inga, los Wayú y los Makushi, quienes gozaban de los mismos derechos que los indígenas que tradicionalmente residen dentro de las fronteras del país. No obstante actualmente la tensa situación interna de la República Bolivariana de Venezuela deja ver como pueblos como los Sikuni en la frontera con Colombia en el municipio de Arauca, tienen problemas para movilizarse al lado Venezolano desde el Colombiano.

Portal Territorio Indígena y gobernanza plantea que las necesidades particulares de los Pueblos transfronterizos, han surgido dos organizaciones que los representan. Desde el 2007 los pueblos de la región amazónica de Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil, conforman la Red Transfronteriza para la Defensa de los Territorios Ancestrales (RTDTA), con la finalidad visibilizar sus problemáticas como tema de interés regional, y realizar propuestas concretas de integración acordes a los derechos indígenas.

Por su parte, señala el mencionado portal, los Bribri, Cabécar, Këköldi, Ngobe y Naso transfronterizos entre Panamá y Costa Rica conforman la Unión de Pueblos Originarios Transfronterizos (UPOT) y señalan como amenazas a sus territorios el establecimiento de Áreas Protegidas como el Parque Internacional La Amistad (PILA) y el Proyecto Binacional sobre la Cuenca del Río Sixaola. Ambos se ejecutan sin procesos de consulta a los Pueblos Indígenas Transfronterizos que dan uso ancestral a esos territorios y recursos naturales.

El caso particular del pueblo Rapa Nui: "Aislados" por el estado Chileno.

El informe de misión internacional de observadores a Rapa Nui (2011) plantea que desde la anexión de la Isla al territorio chileno, el estado de Chile no reconoce a las autoridades Rapa Nui, entregando la administración de la Isla a privados y luego a estos en conjunto con la armada de Chile. El acuerdo suscrito entre el estado chileno representado por el

marino Policarpo Toro y el rey Rapa Nui Atamu Tekena, el 9 de septiembre de 1888, fue firmado en castellano y rapa nui, tahitiano antiguo, en él se establecen las bases de la relación entre el estado chileno y el mencionado pueblo originario.

En dicho acuerdo , comenta Piergentili (2011), la sesión de soberanía de la Isla a favor del estado chileno, comprometía a éste a entregar educación y desarrollo a los isleños, quienes mantenían sus derechos de propiedad sobre la tierra, y los jefes Rapa Nui sus investiduras. Sin embargo, los sucesivos gobiernos no cumplieron con su parte en este acuerdo, entregando la totalidad de la isla en arriendo a terceras personas como hacienda ovejera e inscribiendo todas las tierras en propiedad a nombre del fisco de Chile.

Hasta el año 1966 no se reconocen derechos civiles y políticos a la población Rapa Nui por lo cual esta no era objeto de derecho. El informe de misión internacional de observadores a Rapa Nui (2011) señala que de hecho los Rapa Nui no tenían la nacionalidad chilena y eran apátridas, calidad jurídica que no sólo les prohibía viajar al continente, salvo raras excepciones, si no que tampoco podían hacer abandono del país al no tener derecho a la obtención de un pasaporte.

El informe de misión internacional de observadores a Rapa Nui (2011) narra que luego de años de resistencia del mencionado pueblo a los abusos a que se le sometió, presiones de diversos actores políticos, de la sociedad civil y, principalmente, a partir de la rebelión de 1964 liderada por el Rapa Nui Alfonso Rapu, en 1966 se dicta la denominada “Ley Pascua”, Ley No 1.644 de 1966, que crea un departamento en la Provincia de Isla de Pascua y fija normas para la organización y funcionamiento de servicios públicos. A partir de esta fecha se reconocen a los Rapa Nui derechos de ciudadanía y otros como la exención tributaria y el derecho a la tierra, estableciéndose un proceso de regularización para dicho pueblo.

Piergentili (2011) describe que en 1979 se dictamina la regularización de la propiedad mediante el otorgamiento de títulos gratuitos de dominio a los poseedores regulares. Con esto se ocasionan nuevas discordias entre la población y el Estado, pues los primeros no aceptaban recibir títulos de dominio entregados por el Estado respecto de tierras que consideraban propias. Los Rapa Nui optan por reconstituir el Consejo de Ancianos como una forma de expresión social para defender la propiedad de la tierra (esto se materializa por medio del Decreto de Ley 2.885).

Piergentili (2011) agrega que en la década de los noventa y coincidente con los gobiernos de la concertación, surge en la Isla un nuevo concepto de visión del desarrollo y gestión del territorio insular. Además se inició, de acuerdo con la autora quien cita a Andueza (2000), un proceso que denominan “Rapanuización” que quiere decir que las instituciones y los espacios políticos, que previamente habían estado bajo el control de agentes externos con mayor incidencia, están siendo reapropiados por los Rapa Nui. Los isleños desde el 2010 piden autonomía y restitución territorial, otros más radicales están a favor de la Independencia de la Isla.

La lucha del pueblo Rapa Nui por recuperar su territorio continua hoy en día. El diario U Chile, del 13 de septiembre de 2014 reporta que a principios del mismo mes diversas familias pertenecientes al Clan Tuko Tuki, volvieron a retomar los terrenos del centro cívico del cual fueron desalojados violentamente el 3 de diciembre del 2010.

Continua comentando el mencionado diario que Wilo Teao, miembro de dicho clan, afirmó que la isla vive un crecimiento y desarrollo descontrolado, lo peor es que los Rapa Nui se están extinguiendo día a día. Teao contó que se está generando mucha basura debido a la gran cantidad de personas que llega a vivir a la Isla y son “cero aporte” porque trabajan o manda la plata a otra parte.

El problema de la movilidad territorial de los pueblos transfronterizos.

En cualquiera de los casos anteriormente mencionados, incluso el del pueblo Rapanui, aunque de forma particular, las fronteras representan una dificultad para dichos pueblos, especialmente para su movilidad como forma de mantener la cohesión y el funcionamiento de sus aspectos básicos como la obtención de alimento, el intercambio

comercial y la misma interacción cultural de las comunidades a ambos lados de estas; es la rigidez de las mismas fronteras la que se convierte en un obstáculo por los controles y procedimientos migratorios que terminan compartimentando los territorios en porciones inconexas.

Según el diario El Espectador (2014) en un artículo del 14 de febrero La Defensoría del Pueblo del Estado Colombiano hizo un urgente llamado a las autoridades nacionales y regionales para solucionar la hambruna que se vive en 13 corregimientos de la Alta

Guajira, agravada por el cierre de la frontera de Venezuela, desde donde se abastecían de comida y elementos básicos siendo los indígenas Wayú los más afectados.

El 16 de mayo de 2016 la frontera colombo-panameña fue cerrada tal como lo reporta el periódico El Colombiano en cuyo artículo comenta que el presidente de Panamá, Juan Carlos Varela, ordenó el cierre de la frontera con Colombia para evitar de esta forma el ingreso de ciudadanos indocumentados. Aunque no se menciona a los Gunadule por ningún lado, este cierre implica por ejemplo que muchos de los productos de los que se abastecen los pobladores de Guna Yala en Panamá y que son obtenidos en Capurganá, que pertenece a Colombia, ya no puedan ser adquiridos, esto sin mencionar otros flujos migratorios de tipo cultural o educativo en ambas direcciones de la frontera se vean seriamente afectados.

Más adelante, en el apartado *Interacciones territoriales en la fragmentación impuesta por los estado-nación*, se retomará el problema de movilidad para el caso específico del pueblo originario del cual trata este texto pero no sin antes haber considerado otros tantos elementos que se desarrollan de aquí en adelante.

1.2.Los Indígenas y el territorio

La fundación Gaia Amazonas (1999) define que al referirse al territorio, los indígenas están hablando del espacio que ha dado nacimiento a sus etnias, en el cual se articulan todos los aspectos de su cultura, de su economía, salud, educación, manejo ambiental, rituales, estructura social y política; en este orden de ideas agrega Gaia Amazonas que en el territorio se integran los ámbitos materiales y espirituales de la vida de estos grupos aborígenes.

En el planteamiento de la fundación Gaia Amazonas, el territorio para el caso de los indígenas es mas que el suelo y la selva, es además el subsuelo y la atmósfera, es toda la estructura del universo, por lo que en palabras de Hammen (1992) citado por esta misma fundación, el manejo del territorio es al mismo tiempo el manejo del mundo, representado por los indígenas como una serie de niveles cósmicos o mundos distintos pero interdependientes.

Adicionalmente Gaia Amazonas complementa su disertación diciendo que la concepción indígena del territorio trasciende hasta lo mas profundo de su cosmovisión y de su forma

de vivir como pueblos en el universo puesto que desde el origen, este fue entregado para vivir en él y no para apropiarse de él y además fue dado por sus ancestros para ser cuidado pensando en sus descendientes. Es así como los pueblo indígenas necesitan mantener una relación con sus lugares de origen, bien sea habitándolos o manejándolos con el pensamiento, a través de recitaciones chamanísticas y de rituales.



Figura 1. Aparte de diario de campo: Sagla preparándose para dar inicio a cantos sagrados. Fuente: dibujo autor.

1.2.1. Territorios ancestrales: la construcción de lo sagrado como espacio vital.

Duque (2012) explica que desde las culturas arcaicas hasta los pueblos indígenas que han tenido la suerte de no desaparecer bajo la presión de un mundo culturalmente globalizante que busca sustraerlos de su esencia simbólica, la relación que se ha establecido entre territorio y hombre, adquiere significaciones ontológicas que van más allá de la llana y vana materialidad o propiedad económica de la tierra.

Comenta Rave (2005) que con la llegada de los españoles se produjo el desplazamiento y una gran movilidad de la población originaria de América, motivo por el cual se dio una fragmentación del territorio, ocasionando que el pensamiento sintético que guiaba a las culturas precolombinas, el cual involucraba los organismos, sistemas sociales y ecosistemas, se viera reducido imponiendo un nuevo paradigma en la construcción del hábitat, el de la fragmentación. Es así, sostiene la autora, que el territorio como concepto inherente al desarrollo de una cultura desaparece y las comunidades indígenas comienzan una lucha de supervivencia en los lugares más inhóspitos.

La fundación Gaia Amazonas (1999) sustenta que aunque los procesos históricos han obligado a la mayoría de las culturas indígenas a migrar y a reasentarse lejos de su origen, en dichos desplazamientos se reproduce y adapta su territorialidad en tanto que el territorio es un espacio vital en el que se establecen relaciones de interdependencia entre la cultura y la naturaleza.

No obstante el panorama adverso para los pueblos indígenas en América, estos han defendido sus territorios ancestrales con concepciones propias como la ley de origen, tal como lo explica Restrepo (2000) citado por Zapata (2010) cuando comenta que en esta ley el territorio es parte de una geografía sagrada, innegociable, donde se guarda el orden del mundo mediante una serie operativa de rituales. Por tal motivo, explica Restrepo (2000) citado por Zapata (2010) que la lucha histórica por la recuperación del territorio ancestral es constante y de primer orden.

Lo anterior, según Zapata (2010), sustenta la gestación de mecanismos de resistencia y permanencia, ya que las múltiples transformaciones a lo largo de la historia se han derivado de las políticas gubernamentales y los distintos fenómenos a los que se han visto sometidos los pueblos indígenas como por ejemplo el cambio de vida y de territorio, la violencia y la pérdidas de identidad cultural, razón por la cual estos pueblos han optado por defender su territorio desde la concepción cosmogónica y desde allí han sustentado su permanencia.

De manera concreta la lucha de los pueblos indígenas por el territorio se evidencia en la aspiración por lograr la delimitación legal de las tierras ancestrales, lo cual, según Herreño (2003) no deja de ser inconveniente para algunos, pues empobrece la concepción genuina del territorio, y para explicarlo, este autor cita a Jaramillo (2003) quien ha problematizado fuertemente la noción de territorio al sostener que no es algo constitutivo de las cosmovisiones e identidades étnicas, sino el resultado de las relaciones entre los grupos étnicos y el Estado.

Comenta Herreño (2003) citando a Jaramillo (2003) que no estaba en la esencia de los pueblos indígenas delimitar territorios para diferenciarse de otros grupos, esto permite entender que el componente que determinaba las relaciones con su entorno o hábitat era la oferta natural de recursos para la subsistencia; esta oferta, cambiante de acuerdo con los ciclos biológicos, favoreció el desarrollo de profundos conocimientos sobre las dinámicas de la fauna y de la flora, que a su vez determinaron el nivel de movilidad de las comunidades.

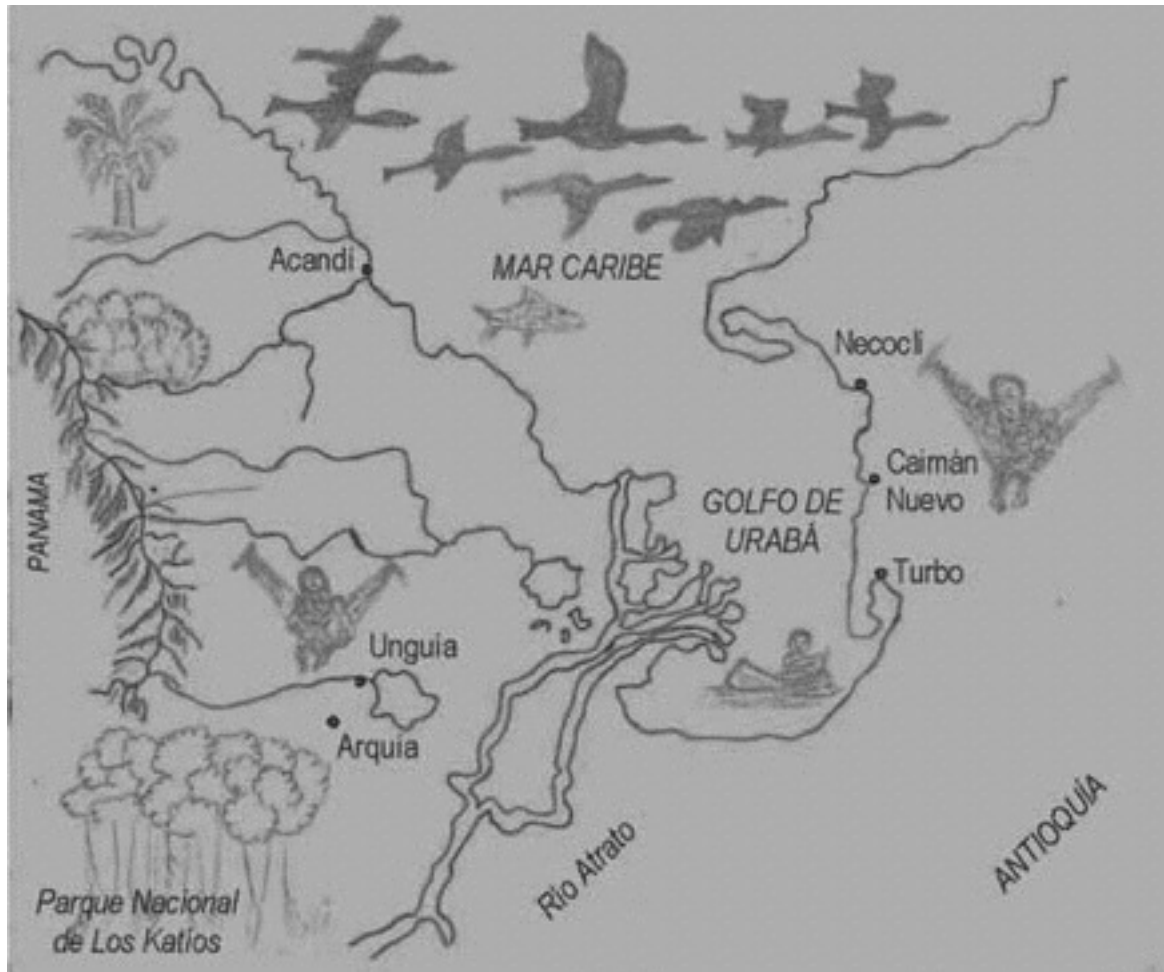


Figura 2. El Urabá propiamente dicho en el dibujo de un miembro de la comunidad Guna de Makilakuntiwala. Nótese la ausencia de las divisiones administrativas y la presencia de otros indicadores de tipo ambiental (animales, bosques, ríos, ciénagas), así como la localización de los resguardos indígenas, indicados por una mujer Guna sentada en una hamaca. Alí (2010). Boceto de Nelson Yabur Andrade. Fuente: Alí (2010).

Sin embargo, la situación en que los territorios indígenas se conforman como espacios delimitados bajo cualquier figura legal, llámese resguardo para el caso colombiano, o comarca para el contexto panameño implica circunscribir cualquier aspiración territorial precisamente a un espacio de por sí reducido si se tiene en cuenta las dinámicas naturales de crecimiento poblacional y de alguna forma deja una sensación de aislamiento.

Lo importante en cualquier caso para los territorios indígenas es observar como dichos pueblos luchan precisamente contra esa lógica de fragmentación que plantea Rave, donde ellos significan ontológicamente más allá de la lógica de la materialidad o propiedad económica de la tierra como lo explica Duque y sustentan la gestación de mecanismos de resistencia y permanencia de acuerdo con lo planteado por Zapata.

La fundación Gaia Amazonas (1999) indica que el orden indígena ha resultado de un proceso de un proceso milenario de adaptación al medio ambiente y de los nuevos elementos que a través de la historia reciente se han introducido mientras que el orden occidental ha sido impuesto por el estado al intentar ejercer su soberanía sobre los territorios indígenas. Como resultado se genera un desorden por la superposición de las dos concepciones anteriores de territorialidad en el que el estado desconoce la forma en que las comunidades manejan su territorio y en el que su accionar genera más perjuicios que soluciones.

Finalmente se debe resaltar que el derecho de propiedad colectiva ejercido sobre los territorios indígenas reviste una importancia esencial para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes. Esta circunstancia es reconocida en convenios internacionales aprobados por el Congreso Colombiano por ejemplo, donde se resalta la especial relación de las comunidades indígenas con los territorios que ocupan.

1.3.Los Gunadule y el territorio

Comúnmente al pueblo Gunadule se le ha conocido como Guna (en escritos en castellano, Gunas en Panamá y Tules en Colombia). Green (2011) explica que una traducción literal de Gunadule sería: “las personas que viven en la superficie de la tierra”, donde Guna quiere decir “superficie de la tierra” y Dule quiere decir “persona”, “ser vivo”, lo cual en su concepción no solamente se refiere a las personas humanas sino también a todos los animales y a todos los seres que viven en la Madre Tierra, de la que dichas

personas son parte fundamental , sin ella, en palabras del autor :“no somos nada, porque ella es nuestra propia memoria”.

Autoreconoserse no solo como persona, sino además en la acción de estar en la tierra, de salvarla como lo plantea Heidegger (1951), bajo la conciencia de vivir como parte de un todo concebido como Madre Tierra, implica una noción territorial que posee connotaciones muy profundas como se muestra mas adelante. La reflexión de Green (2011), quien valga decir es Gunadule, constituye un punto importante de partida para iniciar una revisión de como conciben estos el territorio, que no es “su territorio”, sino el territorio al que pertenecen como otro ser vivo más creado por Babba⁴, el padre.

En el contexto de lo que se viene planteando respecto a la lógica indígena del territorio resulta importante entonces mostrar la visión de los mismos Gunadule en relación a su concepción como pueblo en relación a este:

Los Gunadule somos un pueblo indígena milenario. En Abya Yala (a la que ahora llaman América) fuimos habitantes originarios de inmensos territorios que a lo largo de la historia fueron reducidos a unas pocas hectáreas. Somos poseedores de un poderoso conocimiento ancestral que nuestros abuelos han guardado en sus corazones durante siglos para entregarlo amorosamente a sus hijos e hijas a través de generaciones.

Este conocimiento, esta sabiduría, nos han dado las herramientas para llevar una vida armónica con nuestra madre tierra y son la principal razón de que hayamos sobrevivido a la barbarie de la conquista, e incluso, de que hoy en día podamos guardar la esperanza de un futuro como pueblo indígena, a pesar de las adversidades y las agresiones que todavía recibimos de los actores armados y de la sociedad mayoritaria.(Plan de salvaguarda étnica del pueblo Gunadule de Colombia (2013)).

De alguna manera, los párrafos anteriores constituyen una declaración de principios que ponen de manifiesto una visión de mundo referida al territorio como una construcción simbólica cuyo carácter colectivo da cuenta de una voluntad por permanecer en él, dejando claro el ámbito adverso de una lucha permanente por mantener los valores de su cultura teniendo en cuenta que la Madre Tierra, que en sí misma es el territorio, es un todo del cual los Gunadule son solo una parte.

De otro lado, la memoria no solo como un conjunto de saberes, sino también como la conciencia del devenir histórico como pueblo, hace parte de la concepción territorial

⁴Creador de los Gunadule.

como una dimensión que conecta las aspiraciones de este con el sustrato *del no olvidar* como forma de sobrevivir a la hegemonía de una cultura dominante. En esta medida el territorio también tiene memoria y la simbolización de este es el mecanismo de mantenerla viva.



Figura 3. Mujeres Gunadule en la Omaggenednega (Casa del Congreso, Armila), escuchando la interpretación de los cantos sagrados del Sagla. Fuente: foto autor.

1.3.1. Habitar el territorio : tres casos de la casa (Onmaggenednega , nega, neguan)

De acuerdo con Zapata (2006), las manifestaciones de simbolización territorial van más allá de una simple "ordenación" o configuración de las dinámicas espirituales y culturales porque se vinculan a los comportamientos sociales de las comunidades y suscitan por ello distintas maneras de manejo y apropiación del territorio donde dichas manifestaciones establecen una visión diferente del mismo y configuran las unidades físico-espaciales- espirituales.

Duque (2012) sostiene que para simbolizar su entorno, el hombre establece un referente cósmico arquetípico que identifica como patrón divino, paradigmático, que busca replicar formalmente su cosmología de la configuración espacial de su territorio. Dado esto, según el autor, el hombre ritualiza su espacio y lo hace partícipe de sus mitos, pretendiendo que el lugar que habita, su territorio, es una representación fiel de ese símil universal que le es esencial y necesario para justificar culturalmente su propia existencia.

Para tener un visión concreta de lo que plantean Duque y Zapata contextualizado en la realidad cultural de los Gunadule, muestro a continuación apartes de entrevistas que realicé al señor Ignacio Crespo, líder de la comunidad de Armila, sur de la comarca Guna Yala, Panamá, conocido como archipiélago de San Blas, durante los primeros días de enero de 2016.

Haciendo referencia a la casa del congreso, institución fundamental de los Gunadule llamada Onmaggenednega, lugar donde se llevan a cabo los congresos culturales y políticos, es decir, los cantos religiosos que transmiten las enseñanzas del creador y las discusiones políticas de todos los asuntos comunitarios, el señor Crespo relata⁵:

Dentro de nuestra cultura hay tres valores importantísimos: uno, que es el espíritu del concejo, este es el espíritu esencial del pueblo Guna, de cómo alabar, como crear, como pedirle a Dios por todas las gracias que podemos agradecer. Entonces, este concejo, si no hay este concejo no hay espíritu. En ese concejo, dijo el líder, en esta casa, es donde vamos a deliberar todos los días nuestros problemas sociales, culturales, religiosos; esta es la base primordial, ahí es donde todos los días vamos a educar a los niños, al pueblo, vamos a hablar de trabajo, vamos a hablar de todas las cosas, resolver nuestros problemas, esa es la casa de lbeorgun⁶.

⁵Entrevista realizada en la comunidad de Armila, Guna Yala, enero de 2016.

⁶Héroe cultural de la cosmovisión Guna Dule

Más adelante, destacando la importancia de la casa como símbolo cultural que define un elemento primordial de lo familiar, de lo masculino y femenino, pero también de la estructuración del poder comunitario, el entrevistado narra acerca de la casa, como segundo valor importante, lo siguiente:

¿Por qué la casa de Ibeorgún?, vamos a anteceder un poquito más. Antes de eso según cuenta la historia, es cierto que no solamente el Guna, los hombres vivían en la etapa de la nomadés, era nómada, no teníamos un principio, de repente vivíamos en la copa de los árboles, recogíamos frutas, incluso no sabíamos cómo alabar a Dios, entonces Dios mandó a Ibeorgún aquí a la tierra y él, antes de reunirse con el pueblo, lo primero que hizo fue coger la hamaca y se sentó en ella y empezó a hablar con su pueblo, nunca habló parado sino en la hamaca. Entonces dice: "bueno", y como el hombre vivía en la intemperie, en la copa del árbol, cualquier espacio era para ellos una casa.

Entonces Ibeorgun dice: "No, así Dios no nos ha mandado a ser hombres que podemos vivir, tenemos que construir la casa", y entonces mandó a buscar, entonces él dice: "Ahora quiero que uno de ustedes vaya y me consigan el mejor poste, duro, de corazón durísimo y que perdure para siempre, y cuando reunieron los palos, él empezó a valorar los palos: en el centro va a haber tres palos, estos tres valorarán al líder de la comunidad, ahí está el significado de los postes, al lado va haber otros postes que son un par, esto no puede solo, necesita sogas o bejucos, el bejuco va a amarrar, esto también tiene su significado, lo que quiere decir que el líder nunca va a manejar solo, necesita de otra gente, gente de su pueblo, este es el principio y la esencia".

Otro elemento importante, la mola⁷, cuya elaboración exclusivamente femenina conlleva una simbolización de muchas figuraciones del territorio como manifestaciones de la Madre Tierra, es mencionada someramente dentro del relato que se viene citando:

"La casa por eso es primordial, ahí surge, por eso se le llamó la casa de Ibeorgun, porque él ahí escogió y enseñó a su pueblo de cómo el hombre debe tener su propia casa, y enseñó también a la mujer, a valorar a la mujeres. Vino entonces Nana Naguiriyade que enseñó a coser las molas, agarró el algodón, inclusive enseñó cómo coser las molas, ósea, toda esta esencia."

⁷Forma de arte textil tradicional. Las molas son textiles cosidos en paneles con diseños complejos y múltiples capas usando una técnica de appliqué inverso. En el idioma Guna, "mola" significa "ropa" o "blusa".

Finalmente, como tratándose de la tesis fundamental de su planteamiento y como una conclusión categórica, el señor Crespo comenta lo siguiente:

“Entonces yo creo que la cultura Guna está basada en esto, entonces yo creo y pienso de que la casa debe ser fundamental, nosotros creemos, de que un territorio definido ha sido el valor más importante de nuestros viejos, porque este territorio que hemos tenido es donde hay hoy, como ellos soñaron, podemos desarrollar y mantener nuestra cultura, principalmente nuestra lengua, de esta manera, como no hay tantas influencias, solamente el Guna ha estado viviendo solo en un territorio, la lengua ha perdurado y se ha mantenido. Igual , nosotros en la religión.”



Figura 4. Innanega⁸ en Armila donde se procesa el guarapo para la ceremonia del icoinna⁹.
Fuente:Foto autor.

⁸Casa de la chicha.

⁹Ritual de paso femenino de la niñez a la pubertad.

En los testimonios de Ignacio Crespo acerca de la casa familiar , de la casa del congreso y de el correspondiente relato de Ibeorgun igualmente referido a la casa como arquetipo, es posible observar lo que plantea Zapata (2006) sobre las unidades físico-espaciales-espirituales, la casa representa una unidad de este tipo y es funcional incluso en otra parte del territorio Dule, el cementerio.

Precisamente una de las entrevistas a las que se ha hecho referencia en el texto, tuvo lugar en el cementerio de la comunidad de Armila. Ubicado en una zona cercana a las afueras de la comunidad, el cementerio es como un poblado paralelo conformado por pequeñas cabañas con techo de palma en cuyo piso yacen los túmulos mortuorios de los difuntos los cuales están ataviados con objetos que les pertenecieron en vida.

Para tener una dimensión del significado de la muerte para los Gunas y de la particularidad de fabricar pequeñas casas en sus cementerios, se cita un extracto de la entrevista de campo que realicé a Ignacio Crespo el día 8 de enero de 2016:

‘La forma como tu ves las casas del cementerio, dos palos que se asemeja como unos brazos, para el pueblo Guna la muerte es volver a nacer en la madre tierra, solamente naciendo en la madre tierra el espíritu irá a la morada de Babba, este es el verdadero significado, por eso en la cultura Guna no hay cremación, no puede haber cremación; tiene que ser volver a nacer, que quiere decir, ser enterrado y espiritualmente nacer dentro de la madre tierra , volver al origen pero espiritualmente esta vez’.

1.3.2.Territorios simbólicos de los Gunadule: Representación de lo sagrado y su expresión.

El planteamiento de Duque (2012) antes mencionado, cobra importancia en caso particular de los Dule al analizar la dimensión no territorial del territorio, definición esta, que aunque puede parecer contradictoria, es una forma de darle un nombre a ese aspecto de lo simbólico que trasciende el aspecto físico y tangible del territorio per se. La importancia de los territorios simbólicos radica en que su corpus permite interpretar los hechos contingentes constituyendo una forma de resolverlos en términos de las propias

luchas en defensa del mismo, o constituyendo mecanismos de resistencia que permitan afirmar la identidad cultural con el mismo fin de preservar la autonomía sobre el territorio.

En este caso, los territorios simbólicos que aquí se pretenden conceptualizar a partir de ejemplos concretos para el caso de los Gunadule se refieren a tres situaciones que aprecié en campo y señaladas por autores como Morales (1989).

Morales (1989) en su trabajo sobre el cielo de los Cuna hace una descripción de lo que este territorio simbólico constituye para dichos indígenas. Inicialmente el autor menciona que en la noción del cielo que la cultura Dule se refiere en primer lugar a la residencia de Papdumat el creador y en segundo lugar al destino final de las almas de los hombres, más no de todos, sino de los que han cumplido en vida las normas morales y patrones morales establecidos en la tradición oral.

El mundo de los Guna según Morales, está definido por doce capas o niveles distribuidos a la manera de un gran huevo, seis de ellas debajo de nosotros, y cinco por encima. El nivel donde están los accidentes geográficos, las naciones y los hombres se llama *Olowitarialibili* y corresponde a un gigantesco disco. Por el nivel más inferior o subterráneo de la estructura pasa un río dorado llamado *Oloti* el cual conduce a la casa del creador y en cuya corriente navegan las almas de los muertos cuando van al cielo. Lo particular en esta descripción de Morales es la parte en que se refiere a que el cielo se plantea dentro de la tradición oral actual Dule como una gran ciudad moderna ocupada por edificios, avenidas y jardines de oro donde también se pueden encontrar ferrocarriles, motores fuera de borda y almacenes repletos de mercancías occidentales.

El cielo está prohibido para los infractores repetidos y especialmente para los considerados al interior de la cultura Guna como perezosos, ladrones y mentirosos. Aunque por lo que señala Morales pudiera pensarse que la introducción de estos elementos occidentales en el discurso religioso de los Dule supone una deindigenización o pérdida de identidad étnica, el mismo autor defiende la tesis de que por el contrario, esta situación corresponde a una estrategia de las muchas que utilizan las culturas en contextos interétnicos a modo de sincretismo para absorber la forma de elementos foráneos si alterar en este caso la actividad económica tradicional.

En una de las varias visitas que realicé a Onmagednega, la casa del congreso, en la isla de Coedup, uno de las interpretaciones del Argar me fue relatada por el Señor Atiliano Rodríguez, persona Dule, en ella hace una descripción del cielo Guna como ese lugar a

donde va la gente trabajadora, la que madruga desde temprano a su finca, y realiza su pesca, pero además comparte con su vecino la casería. El Argar según Rodríguez, relataba como en ese cielo dichas personas serían ricas como los "gringos", que podrían viajar y tener muchos dólares, que por eso se fijaran en los gringos cuando pasan por Guna Yala, ya que estos acá en la tierra estaban viajando y haciendo turismo, pero en el cielo ya no lo podrían hacer, en cambio los Gunas obedientes a Paba¹⁰, lo podrían hacer.

La fuerte ética del trabajo que se puede apreciar en muchos de los discursos de la tradición Gunadule, poseedora de rituales como la preparación de vapores a partir de tierra que las hormigas arrieras dejan fuera de sus hormigueros, es un claro ejemplo de como los territorios simbólicos se corresponden con las prácticas culturales en el territorio como tal.

A este respecto, Rodríguez comenta que el propósito de tales vapores es que los niños adquieran la laboriosidad de la hormiga, su capacidad de trabajo en grupo. Otro ritual de carácter medicinal consiste en someterse a la mordedura de las hormigas a manera de prueba de fortaleza donde también se persigue el fin de la adquisición de la laboriosidad pero que en la práctica constituye una forma de sangría, que es muy común en la medicina tradicional de muchas culturas del mundo.

En el mismo sentido, el Señor Ignacio Crespo de la comunidad de Armila, me relató como existe canciones de cuna, o arrullos en los que las madres cantan a sus niños sobre su deseo de que sean laboriosos, en el caso de ser niñas, que sean atentas con las visitas, buenas cocineras y que en general ayuden a sus padres en todas las faenas de los quehaceres diarios.

En los relatos anteriores se puede apreciar el fuerte elemento de la ética Dule en función del trabajo, de lo que Morales denomina actividad económica tradicional, que es un rasgo fundamental del quehacer de esta cultura como un reflejo tangible de esa parte del territorio simbólico, en este caso la concepción del cielo o los rituales y canciones de cuna mencionados, lo que muestra una adaptación, en el caso del cielo cuna, como respuesta a los valores de la cultura foránea que pretende dominar pero termina favorablemente asimilado al imaginario indígena sin que ello interfiera en el trabajo comunitario, como un hecho importante que permite apropiarse del territorio en favor de obtener beneficios como alimentos, recursos y economías para el sustento en general.

¹⁰Nombre del padre creador de los Gunadule

Lo importante de lo que implica esta economía tradicional es el hecho de que en sí mismo es una acción territorial que permite la apropiación de los diferentes ecosistemas, sean estos bosques, ríos, sistemas agroforestales (cultivos de Cacao, coco, etc), recursos marinos, dentro de un sistema ético y émico que motiva al trabajo como un propósito de comunidad, como una realización cultural colectiva que hace visible ese territorio simbólico del cielo en el día día de la nación Dule acá en la tierra.

Pero más allá de el resultado práctico que genera una vida laboriosa en la apropiación del territorio, que además posee una compleja elaboración desde la ética ambiental, están otros elementos que tienen que ver con la preservación del mismo.

En el discurso sobre el cielo, el oro es una parte importante que implica territorialmente un tema tabú con respecto a la minería que afortunadamente redundó en la proscripción de esta actividad por parte de los Dule. El oro como atributo del paisaje territorial simbólico connota no solo lo que Morales comenta al decir que dicho mineral viene a significar una época precultural, casi que prehumana, él cubre todo el mundo, pero en el momento en que se instala la cultura, va acabándose, o al menos restringiéndose.

De hecho, el nombre de Olodule, significa la gente de oro cuyo héroe cultural Ibelele descendió de un plato de oro a un mundo lleno de oro y esta situación no pasa desapercibida en los rituales, como es el caso del Icoínna, tal como lo comenta Crespo (2016) :“Lo interpretamos de esta manera, es la perforación del septum nasal de la niña, es la primera vez que luce su nariguera de oro, como símbolo de feminidad .

Lo significativo del relacionamiento Gunadule con el oro, es que la minería como se dijo al principio es una actividad proscrita por los ellos, de hecho el mismo Crespo comenta en una de las entrevistas de campo que realicé a este líder de Armila, que los Dule no sacan oro del río, que el oro para las joyas de las mujeres se compra en láminas en Panamá, y que muchos problemas con los blancos o Wagas como ellos los llaman, son por motivo de las incursiones en ríos como el Pito, de donde mineros Colombianos han sido expulsados por los Guna.

Green (2011) relata acerca del nombre del primer hombre, Olobilibebele, que este viene de las palabras olo, “oro”, que dentro de la concepción Dule es columna vertebral de la tierra; billi “capas de la tierra”; i “sensación de vacío” y be “segunda persona singular”, que cuando las unimos, ibe, significan luz, “el sol”, pero también “ser dueño de algo”.

Finalmente viene la palabra lele, “sabio ancestral”.

Este nombre, sostiene Green (2011), está indicando el comportamiento que tuvo este primer hombre con su Madre Tierra, creyéndose dueño de todo lo que en ella existía, incluidas las distintas capas; es decir, dueño de todos los minerales que existen dentro de las entrañas de la madre: *olo* (oro), *mani* (plata), *esnun* (aluminio), *esgorro* (hierro), *gwingwa* (plomo), *olgolo* (cobre), *gwalludi* (petróleo), *sogun* (carbón), entre otros.

Las autoridades tradicionales cuando cuentan esta historia como lo describe Green (2011), realizan la analogía entre Olobilibebele con las grandes empresas multinacionales que también se creen dueñas de todos nuestros recursos, imponiéndonos megaproyectos que no respetan la vida, igual como ocurrió en la primera etapa de la tierra.

Nuevamente en este ejemplo de Olobilibebele se destaca como la tradición oral sirve como sustento para interpretar al mundo, particularmente al territorio, pero también es apreciable en este discurso una fuerte estructura territorial que posee una coherencia narrativa rica en alusiones geográficas, espaciales, descripciones y lógicas que terminan configurando lo que en varias ocasiones he denominado en este texto como territorios simbólicos .

Aunque puede parecer difícil de definir lo que se viene tratando bajo el nombre de territorio simbólico, el caso que a continuación se ilustra, el de los cementerios Gunadule puede ofrecer otros aportes a este respecto.

Morales (1989) narra que cuando algún Dule muere, la norma tradicional de Caimán, comunidad Dule entre Necoclí y Turbo, consistía en enterrarlo en la casa, debajo del sitio donde dormía, allí se depositaba dentro de la hamaca. En Arquía, señala el mismo autor, debido a la influencia de las misiones, se construyó un cementerio y se dejó de inhumar los cuerpos dentro de la vivienda. El cementerio está conformado por ranchos, que semejan casas y que en realidad son un sustituto de la vivienda, cada una correspondiente a una familia extensa donde los muertos se sobreponen unos sobre otros.



Figura 5. Casa funeraria familiar con pertenencias de los difuntos. Cementerio de la comunidad de Armila. Fuente:Foto autor.

En la visita de campo al cementerio de la comunidad de Armila pude apreciar esta otra dimensión de los territorios simbólicos. Ubicado en una zona cercana a las afueras de la comunidad, el cementerio es como un poblado paralelo conformado por pequeñas cabañas con techo de palma en cuyo piso yacen los túmulos mortuorios de los difuntos los cuales están ataviados con pertenencias que en vida fueron de las personas enterradas.

Para tener una dimensión del significado de la muerte para los Gunas se cita un extracto de las entrevistas de campo que realicé a Ignacio Crespo en Enero de 2016:

‘La forma como tu ves dos que se asemeja como un brazo, para el pueblo Guna la muerte es volver a nacer en la Madre Tierra’, solamente naciendo en la madre tierra el espíritu irá a la morada de Babba, este es el verdadero significado, por eso en la cultura Guna no hay cremación, no puede haber cremación; tiene que ser volver a nacer, que quiere decir, ser enterrado y espiritualmente nacer dentro de la madre tierra ,volver al origen pero

espiritualmente esta vez.”

La importancia de la casa presente en diferentes aspectos de la vida cotidiana, adquiere en el mundo ultraterreno de los Dule una dimensión territorial que testifica que incluso después de la muerte se sigue habitando a la Madre Tierra, y la permanencia transita hacia ese lugar importantísimo que es el origen como una constante territorial donde el cementerio es otra forma de ocupar a *Olowitarialibili* , el lugar de la superficie donde está la gente de oro.

2. Capítulo 2

**Configuración del Territorio Dule, una historia de resistencia y adaptación :
Expresiones de territorialidad, interacciones en la fragmentación y características
de la Nación Gunadule hoy.**

2.1. Algunos elementos históricos de la configuración territorial Gunadule.

El golfo de Urabá y la región del Darien poseen una posición geostratégica muy importante desde todo punto de vista, constituyendo un lugar que ha sido el punto de conexión intercontinental más destacado del hemisferio, la puerta de entrada al continente Americano no solo de las especies de fauna y flora que iban y venían de norte a sur y viceversa (lo que explica en parte su gran biodiversidad), sino también de los grupos humanos que desde mucho antes de la llegada españoles se relacionaban en esta zona. La importancia geostratégica del Golfo de Urabá y del Darien en tiempos precolombinos es descrita por González (2011) quien narra:

Hay que tener en cuenta, además, que la región en sí misma tenía una importancia que abarcaba lo continental, pues permitía a través de sus rutas fluviales el intercambio entre los imperios indígenas del sur y mesoamericanos e incluso desde Venezuela con el mismo imperio incaico del Perú, tal como lo testimonió Bartolomé Ruiz, el almirante de la expedición de Francisco Pizarro, quien encontró en las bocas del río San Juan naves indígenas procedentes de Venezuela con destino al sur, que llevan cargamentos de telas y caparzones para elaborar joyas y hacer ofrendas a los muertos.

De acuerdo con lo Anterior es posible inferir el dinamismo territorial que pudo llegar a tener la mencionada región, más si se tiene en cuenta que a la narración de Gonzalez no habla de los posibles intercambios o la influencia de las demás civilizaciones de Centro América que seguramente tuvieron contacto a través del Darien y de Urabá con las pueblos de esta zona y quizás con los pueblos ubicados al sur del continente.

Es esta misma posición privilegiada de la zona de la que se viene hablando, la que posiblemente sedujo a los españoles para establecer asentamientos como Santa María

la antigua del Darien y otros con el propósito de ser la punta de lanza desde donde se diera la conquista de los territorios del sur del continente Americano. Si a lo anterior se le suma el dinamismo territorial ya mencionado, la complejidad y variabilidad de los cambios territoriales que se generaron a partir de esta situación y de ese momento histórico convierten al Darien y al golfo de Urabá en un territorio en disputa cuya historia está llena matices, conflictos y procesos de configuración de acuerdo a los intereses de los actores en confrontación entre los que destacan los Gunadule.

Por lo tanto, si los Gunadule ya poseían una tradición cosmopolita por motivo de su situación en esta zona intercontinental de América y adicionalmente comenzaron a interactuar, dadas las características conflictivas de los invasores españoles, con un nuevo contrincante, pues ya los Dule venían en disputa con los Emberás, nos encontramos en el inicio de una historia algo turbulenta que se va transformando y se puede abordar desde el territorio como a continuación se pretende.

2.1.1. Orígenes y primeros Gunadule antes de la invasión Española a América

La hipótesis de Espinos (2012) expresa que la Nación Olodule tiene sus orígenes en la Depresión Momposina, en los grupos portadores de la cerámica granulosa incisa, asociados a la primera ocupación de la Hoya del San Jorge (entre los ríos Sinú y San Jorge), que posteriormente empezarían un desplazamiento hacia el sur, ocupando territorios de la Serranía de San Jerónimo, continuando su recorrido en dirección al Alto Sinú, para luego ocupar ambos márgenes del Golfo de Urabá, donde fueron reportados por los cronistas y escribanos españoles al momento del contacto con el nombre de Urabaes.

Arango y Sanchez (2014) resaltan que El Guna o Tule es una lengua de la familia lingüística Chibcha, pero para ser más precisos de acuerdo con la misma lengua Dule, esta se denomina *Dulegaya*. De acuerdo con algunas de las conversaciones que sostuve con Ignacio Crespo, palabras Dulegaya como *Bobotá* significan lugar de niebla y *chinú*, que significa topocho (especie de plátano), lo que sugiere junto con otras toponimias y palabras de la lengua Dule que su origen es el Altiplano Cundiboyacense, desde el cual descendieron al territorio del río Sinú, esto guarda concordancia con la teoría de Espinos.

Suarez (2011) argumenta que pesar de las confusiones y la poca claridad, el actual territorio del Darién en términos generales se puede decir que estaba habitado por

indígenas denominados como Cuevas, en la frontera de los cuales estaban otros grupos: los Urabaes que se ubicaban al lado oriental, en la culata y la parte oriental del golfo; los Cunas o Cunacunas al sur, en el área de influencia del río Grande, denominado posteriormente Atrato, y el mar del Sur -océano Pacífico-.

El mismo autor sostiene que eran parte de los Cuna (entiéndase Guna), los Abibaybe, Abanumaque, Abraime y Dabaybe, localizados entre los ríos Sucio, Truandó, León, en el Bajo y Medio Atrato, y en el río Tuira y sus afluentes y que además Balboa estableció relaciones pacíficas con diferentes caciques Cuevas: Careta, Ponca, Careca, Chape, Cuquera, etcétera; pero igual fue a asolar los pueblos cunas del río Grande (Atrato) en donde entró por primera vez en 1511. En 1513 llegó hasta la altura del río Napipí, tierra de Cunas liderados por Abibaibe, y en una isla que llamaron Cañafistula, encontraron otro pueblo de Cunas con tres mil habitantes, para mencionar solo algunos casos.

2.1.2.Desde la resistencia Dule a la invasión hasta el siglo XVII

Green (2011) citando a Severi (1996) relata que la comarca Guna Yala fue una de las primeras tierras continentales a las que llegaron los españoles, quienes dejaron testimonio de su encuentro con una población a la que llamaron “cueva” (asociada en la literatura con los Cuna o Guna) y que destacaron con asombro por su grado de organización social y de cultura.

Como es bien sabido, la forma violenta en que los españoles desplegaron su estrategia de subyugación de los pueblos originarios fue desde su llegada una constante en la zona de los primeros asentamientos continentales en America, esto es, en el golfo de Urabá. Green (2011) en referencia al primer encuentro de sus ancestros con los Ibéricos relata:

“Cuentan los Saglamala (nuestros sabios y sabias) que, cuando llegaron a nuestras costas los primeros barcos de los castellanos, nuestros abuelos y abuelas los recibieron con tantas atenciones que hasta provisiones de alimentos les dieron para continuar su camino y también les arreglaron el barco averiado. Juan de la Cosa vio tanto oro en el cuerpo de las mujeres y de los hombres que pronto regresó con otra expedición a la comunidad de los Gunadule de Osigana (Necoquí). Cuentan los abuelos sentados en sus hamacas ante la comunidad congregada, que en esa ocasión no respetaron a la comunidad y fue mucha la sangre que corrió en esa aldea, donde se celebraba la fiesta de pubertad de una niña.

Fuimos los primeros indígenas en tener contacto con los españoles en los dos primeros asentamientos permanentes que, según su propia historia, estableció el conquistador en la tierra firme, en nuestras tierras: San Sebastián de Urabá (en el actual municipio de Necoclí, Antioquia) y Santa María la Antigua del Darién (en el actual municipio de Unguía, Chocó). De esos poblados que a su llegada levantarán los invasores, hoy no quedan huellas. La respuesta de nuestros abuelos a la codicia y voracidad del español fue una confrontación directa que en mucho marcó la historia de hombre blanco en Abya Yala.”

Sostiene Vargas (1993) que pobladores ancestrales de Urabá, los Cuevas, fueron exterminados por los conquistadores a lo largo del siglo XVI. Poco se sabe de este pueblo, aniquilado en pocos años por la violencia de los españoles y por las enfermedades traídas del Viejo Mundo. Los Gunas y los Emberás, que originariamente se asentaban más al sur, en la cuenca baja del río Atrato, aprovecharon la repentina disponibilidad de tierras originada por la desaparición de los Cuevas y vinieron ocupándolas a pesar de la presencia de los conquistadores.

A diferencia de los Cuevas, los pueblos que los sucedieron en la ocupación de Urabá opusieron una fiera resistencia a la Conquista y no permitieron nunca la colonización efectiva de este territorio, tal como lo confirman los estudios de la antropóloga e historiadora colombiana Patricia Vargas (1993).

En esta región descrita por Vargas se fundó una de las primeras colonias españolas en el Nuevo Mundo, Santa María la Antigua del Darién, que no sobrevivió más de medio siglo a los ataques de los “indios bravos”, los cuales, además, prefirieron mantener relaciones constantes con los piratas y los contrabandistas del Caribe, ofreciéndoles escondites seguros y estipulando alianzas de carácter oportunista con ellos como lo constata Parsons(1967). Tal actitud fue percibida, desde el punto de vista de los españoles, como producto de la deslealtad y de la barbarie de los nativos, pero, desde la perspectiva de estos últimos, pudo garantizarles su independencia con cierto éxito.

Vargas (1993) describe que los conflictos entre los Gunas y los Emberás habrían determinado los movimientos de los primeros. Según esta interpretación, antes de la conquista ya se habría dado un proceso de diferenciación entre los dos grupos, y existirían fronteras bien delimitadas. A la llegada de los castellanos, los Emberás dominaban la parte alta del Atrato, mientras que los Gunas poseían el valle medio y bajo.

Vargas (1993) resalta que a las presiones Emberás (chocó), los Gunas perdieron sus territorios en el Atrato y migraron hacia el este y el oeste del río Tanela, estableciéndose en los ríos Tuira, Chucunaque y en la costa Atlántica, hasta la punta de San Blas y al Este, hasta el río Sinú.

Vargas (1993) argumenta que durante los siglos XVI y XVII los territorios Guna, se mantuvieron independientes del imperio español, no obstante se vieron afectados y transformados por la frontera móvil que los españoles establecieron en la cuenca alta del río Atrato a partir de los centros de colonización establecidos por la época en el valle del río Cauca, en los afluentes orientales del Río San Juan y el istmo de la actual Panamá.

2.1.3.Desde el siglo XVII hasta la migración a Guna Yala.

Alí (2010) comenta que Kakirtiwala fue el primer territorio Dule abandonado, probablemente a lo largo del siglo XVII, en gran medida a causa de la llegada de los Emberás y el establecimiento de pueblos de esclavos cimarrones en el área. Lo siguió Akanti, que fue invadido a partir de 1887 cuando llegó a la zona una cuadrilla de 120 afrodescendientes baruseños y cartageneros con el objetivo de explotar la tagua, un árbol conocido localmente con el nombre de marfil vegetal.

Fernandez (1991) citado por Alí (2010) relata que los colonos solicitaron el permiso de las autoridades indígenas Gunas para explotar la preciosa madera durante un mes, estos, aprovechando una epidemia de sarampión, se asentaron en la zona y siguieron, esta vez sin permiso, recolectando madera en las tierras de los Gunas. Desaparecido el sarampión, al año siguiente, las autoridades tradicionales de Akanti exigieron la salida de los tagüeros quienes respondieron enviando una comisión a Cartagena para solicitar la protección del entonces presidente de la República, Rafael Núñez.

El mismo Fernandez (1991) citado por Alí añade que Nuñez acogiendo el pedido de los tagüeros dispuso el envío inmediato de un buque de guerra con trescientos hombres , con la orden de atacar a los indígenas si no daban permiso para sacar la madera. Los pobladores ancestrales de Akanti, atemorizados, accedieron a las pretensiones del Gobierno, dejando sus tierras y refugiándose en Arquía. Así mismo la tradición oral Guna señala el curso medio y bajo del río Atrato como sus tierras ancestrales.

Hasta principios del siglo XIX no se produjo el movimiento gradual de la población de la costa hacia las islas. Martínez (2013) explica que son varias las razones que parecen haber provocado este desplazamiento. La primera, seguramente no en importancia, obedece a motivos puramente económicos. Hacia 1870 aumentó la demanda de cocos desde Colombia y disminuyó la de productos tradicionalmente explotados por los Gunas (principalmente el cacao y la tagua).

Ante este nuevo panorama, comenta Martínez (2013), los Gunas se adaptaron a las nuevas exigencias del mercado exportando los cocos que plantaron en las islas. En poco tiempo, el nuevo cultivo se convirtió en el principal producto de exportación de la región y dado que el comercio era marítimo, adaptaron sus asentamientos a la nueva fuente de recursos.

Otro factor que favoreció el movimiento hacia las islas fue el impacto de las epidemias y la malaria en la tierra firme, así lo sostiene Martínez (2013) citando a Howe (1986). Los Gunas no habían desarrollado remedios contra esta epidemia y estaban indefensos ante ella. Es muy probable que al valorar que los mosquitos y los otros animales que perturbaban su vida diaria -serpientes, cocodrilos o jaguares- no cruzaban el mar, decidieran abandonar el bosque.

Para tener una idea de como estaba poblado el golfo de Urabá por los Gunas a mediados del siglo XX , el testimonio de Andrade, que fue cacique de Makilakuntiwala durante más de sesenta años, es citado por Alí(2010) quien señala que el primero relata con tristeza:

Hasta hace medio siglo, *anmar tule* (nosotros los Gunas) vivíamos a lo largo y ancho de esta región que llaman Urabá. Había comunidades en Onguitiwala, Etortiwala, Akanti, Caburgana, Sapsur, Sapitane, Cutty, Tigletiwala, Peye, Sagalsapi y en toda la cuenca del Kakirtiwala. Estas comunidades fueron abandonadas durante el siglo XX, sobre todo a causa de los colonos, que eran violentos, que se apoderaban de nuestros bosques y que molestaban a nuestras mujeres, pero también por las enfermedades que ellos traían. Los Gunas que vivían por allá se fueron todos, unos para Caimán, otros para San Blas, pero la mayoría vinieron aquí, en Arquía. Ahora aquellas tierras tienen nombre más españoles, así, como Unguía, Río Tolo, Acandí, Capurganá, Sapzurro, Tanela, Cuti, Cuque, Tigre, Peye, Sautata, Cacarica, pero antes eran nuestras tierras.

2.1.4.Desde la independencia de Panamá hasta la actualidad

Martinez (2011) explica que durante el siglo XIX, con la independencia de España, el conflicto disminuyó para la Nación Gunadule. Los Gobiernos establecidos en Bogotá se olvidaron del Darién la mayor parte del tiempo, permitiendo a los Gunas, muy diezmados por las enfermedades y las guerras coloniales, recuperar su demografía y economía para construir un nuevo hogar en las islas costeras de San Blas.

De acuerdo con Martinez (2011), aunque el Estado panameño no tuvo prisa por controlar las zonas indígenas del país, en el momento en que se produjo la independencia quiso asegurarse de que los Gunas entrarían a formar parte de su jurisdicción nacional. Por este motivo, durante los primeros días de la independencia, se desplazaron tropas a la costa Atlántica e incluso un barco estadounidense custodió las aguas del golfo de Urabá.

Sin embargo, Martinez (2011) añade a lo anterior que esta era de aislamiento y relativa paz terminó de forma abrupta en 1903 con la independencia de Panamá de Colombia y la construcción del canal interoceánico. En pocos años, los Gobiernos panameños empezaron los intentos para pacificar a los Gunas, estableciendo minas, plantaciones e incluso una ciudad en su territorio y, en última instancia, suprimiendo por completo su cultura.

La separación de Panamá de Colombia en 1903 supuso una nueva transformación territorial que dividió la nación Dule en dos porciones territoriales, una en cada país; no obstante a ello, en el primero sobreviven dos pequeñas comunidades que gracias al avance organizativo de la segunda mitad del siglo XX y parte del actual permiten una activa relación con el núcleo mayoritario de Guna Yala, en el archipiélago de San Blas de Panamá.

Según Salazar (2000) el pueblo Dule son gente de gran identidad y la han reafirmado en un acelerado proceso de integración política en los dos últimos siglos, principalmente en el siglo XX como sociedad y pueblo originario. La lucha de los Gunadule para lograr ser reconocidos política, cultural y territorialmente muestra varios episodios tanto del lado panameño como del colombiano que muestran como a pesar de las campañas "civilizatorias" de lo gobiernos, plagadas de acciones violentas, olvido sistemático, desatención y robo de tierras, dicha lucha se ha mantenido y no han podido quebrantar la voluntad de este pueblo por autodeterminarse y mantener su cultura y su territorio.

Relata Salazar (2000) que la Revolución del 25 (año de 1925), en la que los Tules de Panamá se opusieron por las armas a la presencia de guardias del estado panameño quienes pretendían quitarle sus trajes tradicionales, impedir actividades de supervivencia como la caza y suplantar la autoridad tradicional de los Saglas, logró la no presencia de dichos guardias por medio de la confrontación armada, haciendo que en 1936 el Gobierno de ese país aprobara la ley 16 para ratificar un acuerdo de paz con el congreso general Dule que reconoció el territorio y su autonomía en la comarca de Guna Yala.



Figura 6. Mural alusivo a la revolución Guna, poblado de Carti, Guna Yala. Fuente: Foto autor.

La revolución del 25 es un hito de gran relevancia para la Nación Gunadule que puede tener la misma importancia que la fecha de la independencia de cualquier país occidental y sus hechos permitieron ganar un estatus que puso a la Nación Gunadule al mismo nivel de interlocución con el estado Panameño y para el entonces supuso la intervención de los EE.UU como garante de los acuerdos firmados entre las partes de esta confrontación. Sus repercusiones legales se tratan en el apartado de *El contexto Panameño* perteneciente al capítulo 3.

Espinos (2010) narra que en la región de urabá, entre los años treinta y sesenta, conjuntamente con la expansión de latifundio en Córdoba, la afluencia de población se vio fuertemente incrementada por la construcción de la carretera al mar, mientras sucedía todo esto en Urabá, el pueblo Tule de Ipkikuntiwala (Caimán Nuevo) comenzaba una campaña fuerte de legalización de sus territorios, que para esta época consideraban que se extendían desde el actual asentamiento de Cope en jurisdicción del actual Municipio de Turbo, hasta el Río mulatos, cubriendo todas las llanuras costeras y aluviales, así como la vertiente norte de la Serranía de Abibe. En la memoria de los actuales habitantes del resguardo todavía se recuerda la figura de un gran dirigente, que lideró este proceso desde inicios del siglo XX, Inayogga era su nombre.

Espinos(2010) describe que Inayogga era el cacique mayor de la época y emprendió largos viajes hasta Bogotá para encontrarle una salida a la situación territorial de su comunidad que en este tiempo se empezaba a complicar por la aparición de numerosos colonos que estaban llegando desde múltiples lugares de la costa Atlántica, las regiones vecinas y la cuenca del Río Atrato, situación que no habían vivido en épocas anteriores.

La pérdida de territorios olodule del lado colombiano fue notoria desde finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX . Respecto a los flujos migratorios , en su mayoría tuvieron como destino Guna Yala y en menor grado Makilakuntiwala y Ipkikuntiwala. El siguiente cuadro ilustra la situación que se señala en este párrafo:

Antigua comunidad kuna	Denominación actual	Año de abandono	Numero de habitantes al momento del abandono	Causa del abandono
Sagalsapi	Sautata	1880	Desconocido	Instalación del Ingenio Sautata
Etortiwala	Tolo	1887	5000	Explotación de la tagua
Akanti	Acandí	1887	1200	Explotación de la tagua
Caburgana	Capurganá	1920?	150	Venta de las tierras
Sapsur	Sapzurro	1920?	80	Venta de las tierras
Peye	Peye	1920?	65	Instalación del Ingenio Sautata
Tigletiwala	Tigle	1925	180	Epidemia de sarampión
Cuquetiwala	Cuque	1930	65	Epidemia de sarampión
Sapitanel	Tanela	1935	250	Epidemia de sarampión
Onguitiwala	Ungúa	1940	Desconocido	Instalación del Ingenio Sautata Explotación minera (oro) Cultivo de azúcar, cacao
Cutty	Cuti	1983	160	Ocupación violenta de las tierras por parte de colonos y Embera

Figura 7. Despoblamiento y desplazamiento de las comunidades Guna en Urabá. 1880-1983. Fuente: Tomado de Alí (2010).

2.2.La Nación Gunadule hoy.

La tercera definición de la palabra Nación en el diccionario de RAE dice: Conjunto de personas de un mismo origen y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común; La segunda definición del término: Territorio de una nación. Sucede con el término Nación, lo mismo que con el de territorio, que es también una concepción occidental que se define desde la perspectiva de la narrativa dominante, pero para efectos prácticos y académicos se manejan estos términos para evitar dificultades conceptuales, no sin antes mencionar algunas claridades.

El Convenio 169 de la OIT utiliza el vocablo “pueblos”. En las negociaciones previas a su adopción se llegó a la conclusión de que dicho término era el único que podía utilizarse para describir a los grupos indígenas y tribales.

Sin ir más allá, la Constitución política de Bolivia define al estado Boliviano como Plurinacional reconociendo tanto a los pueblos y Naciones indígenas de dicho país definiendo estos conceptos como se muestra a continuación:

Art. 30. Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.(Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia.)

Los Gunadule se definen así mismo como Nación, por ejemplo, en el portal <http://Gunadule.blogspot.com.co/> , se observa como el título del portal versa: WEB de la Nación Gunadule en Colombia.Muchos documentos Gunadule como el Plan de Salvaguarda que se ha citado en varias ocasiones en este texto también utilizan el término Nación para referirse a sí mismos.

Analizando las definiciones de la RAE en el primer párrafo, el caso de la constitución de Bolivia y el mismo principio de autonominarse como Nación por parte de lo Dule, es claro que la Nación Gunadule es un concepto válido pues incluso su proceso histórico como se ha visto así lo confirma. Bajo estos presupuestos conceptuales los siguientes apartados tratan de caracterizar la Nación Gunadule desde diferentes aspectos.

2.2.1. Características biogeográficas del territorio.

Alí (2010) plantea que la región de Urabá se encuentra en la parte noroccidental de Colombia y marca la frontera terrestre con la República de Panamá. A pesar de su homogeneidad geográfica, su territorio se encuentra dividido entre los departamentos del Chocó y de Antioquia. En la parte chocoana, al occidente del golfo de Urabá, se encuentran los municipios de Acandí y Unguía, mientras que en la parte oriental, perteneciente al departamento de Antioquia, se encuentran los municipios de Turbo y Necoclí.

Algunos consideran que el Urabá es una macroregión que comprende más subregiones, entre las cuales se cuenta el Urabá propiamente dicho, mencionado anteriormente, el “eje bananero” en la parte meridional y la cuenca del medio y bajo Atrato, al oriente y hacia el océano Pacífico. Según Alí (2010) hoy en día, la mayoría de los Gunas ya no vive en Colombia, sino en Panamá, un país que les ha ofrecido un refugio seguro y que les ha otorgado derechos y libertades que en su tierra de origen todavía desconocen.

La orografía de la región como lo manifiesta Alí (2010), está formada por la serranía del Darién —cuya máxima elevación, el cerro Daggargun Yala, más conocido como Tacarcuna, alcanza los 1875 m— y su planicie costera, en las cuales aún se conservan amplias extensiones de selva húmeda tropical. El Urabá hace parte de la llamada ecorregión del Chocó-Darién y más precisamente de la provincia biogeográfica del Chocó, considerada un área prioritaria para las finalidades de la conservación biológica.

En efecto, comenta Alí (2010) citando a Escobar (2000), la rara combinación de una significativa variación altimétrica y climática, así como su peculiar localización en el extremo meridional del istmo mesoamericano, han permitido que en esta región se desarrollara una elevadísima diversidad biológica. A lo largo de millones de años, el Urabá se ha convertido en un laboratorio donde se han encontrado la flora y la fauna en evolución de los dominios neotropicales de América del Norte y Sudamérica. Esta provincia biogeográfica posee una composición biótica que ha sido estimada en un 5% del total mundial, lo cual confirma que se trata de una de las zonas del mundo con mayor riqueza y diversidad de especies animales y vegetales.

Las características biogeográficas del territorio panameño, en la zona del Darién son muy similares a las antes descritas, igualmente son las de un clima tropical muy húmedo en

la cordillera y tropical húmedo en las planicies y el litoral. Destacan la cordillera de San Blas, las llanuras cerca del litoral y las islas coralinas. Los bosques son refugio de muchas especies silvestres. Existen cerca de veinte ríos caudalosos, saltos, cataratas y rápidos, además de una amplia variedad de ambientes marinos: el mar, los arrecifes, las islas, los manglares y las playas.



Figura 8. Vista de Armila , primera comunidad costera de Guna Yala. Fuente: foto autor.

2.2.2.Población y división política

Aunque los Gunas son internacionalmente conocidos por sus logros autonómicos en el plano territorial y gubernamental, las islas y las costas que hoy conforman su territorio sólo son una ínfima parte del espacio vivido por sus antepasados quienes itineraban por su vasto territorio como muestra el testimonio del argar José Davies, citado por Alí (2010), quien afirma que cuando vivían en la tierra firme las comunidades Gunas cambiaban de emplazamiento cada 10 o 20 años.

En la actualidad la nación Guna Dule¹¹ está ubicada en diversos territorios de Colombia y Panamá que de acuerdo con Martínez (2013), está conformada por 80.526 personas de las cuales sólo 1.968 sobreviven en sus territorios ancestrales de origen que están ubicados en Colombia, en los departamentos de Antioquia y Chocó de acuerdo al censo realizado por los mismos Gunas de Colombia para su plan de salvaguarda del 2013.

Espinos (2010) describe como Guna Yala está ubicada en la costa nororiental de Panamá y comprende 5 500 km² de tierra y mar, de los cuales 237,5 km² corresponden al área geográfica continental. La zona insular está formada por 365 islas coralinas. Limita al norte con el mar Caribe, al sur con las provincias de Panamá y Darién, al este con la República de Colombia y al oeste con la provincia de Colón. La parte de tierra firme constituye una franja de tierra comprendida entre la cordillera paralela a la costa y la costa Atlántica. Va desde la provincia de Panamá hasta la frontera con Colombia con una extensión de 230 km.

Martínez (2013) sostiene que en Panamá, los Dule constituyen el segundo grupo indígena del país donde la comarca de Guna Yala se caracteriza por tener 400 islotes próximos a la costa atlántica panameña contando con 38 islas pobladas, dos comunidades situadas en el continente y ocho en la franja costera que en su conjunto constituyen el 3,1% de la superficie del territorio de Panamá.

No obstante lo anterior se debe tener presente que de acuerdo a los datos del último censo de población de la República de Panamá 2010 existe un fenómeno migratorio en la actualidad, tal como lo explica Martínez (2013) cuando comenta que en la provincia de

¹¹Denominación de los Gunadule de acuerdo al texto citado.

Panamá viven 40.620 indígenas de la etnia Dule y en la comarca de Guna Yala la población total es de 33.109 personas que se autoidentifican como Gunas¹².

En Panamá los Gunadule habitan en tres comarcas reconocidas por el estado y –de manera paradójicamente irregular– en el Parque Nacional Darién, donde permanecen sin el reconocimiento del estado panameño dos comunidades: Paya y Pucurú. Estos dos poblados ancestrales constituyen junto con el resguardo de Arquía en territorio Colombiano, los primeros que existieron, ubicados a las faldas del cerro sagrado del Takar Guna (cerro más alto de la serranía del Darién) considerados por los Dule su lugar de origen según su cosmovisión ancestral.

Se estima que el total la población Gunadule en Panamá está distribuida en tres comarcas, un parque nacional natural y ocho barriadas Gunadule en la ciudad de Panamá. Las comarcas tienen una extensión total de 5.380 kilómetros cuadrados. Estos territorios han sido reconocidos por el estado panameño luego de agitados procesos de reivindicación y revolución social, acontecidos a partir de 1925. Las comarcas creadas y reconocidas en Panamá son tres: La comarca Guna Yala (Anteriormente llamada archipiélago de San Blas), la de Madungandí y la de Wargandí, estas dos últimos en territorio continental, al sureste de Panamá.

Los Gunadule que habitan en Colombia, de acuerdo con Green (2011) ocupan un área aproximada de diez kilómetros cuadrados (unas 10.300 hectáreas) distribuidas en dos resguardos en los que se asientan tres comunidades, integradas por 1.968 indígenas Gunadule.

El plan de salvaguarda del pueblo Gunadule 2013 plantea que los resguardos y comunidades reconocidos por el estado colombiano son el de Caimán Nuevo, Ipkikuntiwala con área aproximada de 8.200ha, integrado por dos comunidades: Caimán Alto en el municipio de Turbo, con una población de 403 personas y Caimán Bajo en el municipio de Necoclí con una población de 978 personas, ambos municipios pertenecientes al departamento de Antioquia.

Morales (1989) explica que Caimán Nuevo está situado en el departamento de Antioquia, pertenece a la jurisdicción del municipio de Turbo y en la actualidad se puede llegar a esta comunidad por la carretera que va desde Turbo a Necoclí. Al norte limita con el

¹²Guna y Dule se seguirán usando indistintamente como sinónimo de Gunadule, al igual que olodule que significa gente dorada o gente de oro.

corregimiento del Totumo; al sur con los caseríos de Tié ; al oeste con el mar Caribe y al este con las cabeceras del río Mulatos.

Rojas (2009) habla de que dicho territorio se caracteriza por ser una de las zonas más productoras de plátano, hecho que otorga el nombre de “zona bananera” a la región. Igualmente el resguardo se encuentra rodeado por una gran diversidad étnica ya que en este departamento predominan las negritudes además de otros grupos indígenas como los Emberá-Katíos. Además el resguardo se encuentra atravesado por una carretera que logra facilitar la comunicación con miembros no pertenecientes de la comunidad.



Figura 9. Mapa de la distribución poblacional de la Nación Guna. Fuente: Elaboración propia en colaboración con Wendy Bogotá.

Alí (2010) relata que Arquía antiguamente, era conocido como “reserva indígena de alguí” (del nombre que en lengua Gunas define a una especie de pez parecido a la mojarra y que, hace tiempo, abundaba en el río homónimo), pero sus habitantes lo reconocen como Makilakuntiwala, es decir, “cuenca del río que corre derecho”. Este nombre se refiere al antiguo curso del río Arquía que en la antigüedad, como lo testimonian muchas leyendas locales, bajaba en línea recta desde su fuente, en el cerro Tacarcuna, hasta su desembocadura en la ciénaga de Unguía

El resguardo de Makilakuntiwala, se localiza a 8° 26' de latitud norte y 78° 43' al oeste de Greenwich. Posee una población de 587 personas, una extensión de 2.169 ha, y está ubicado en el municipio de Unguía en el departamento del Chocó.

Morales (1989) describe que Arquía limita al norte con el caserío de Tigre, ocupado por colonos y con el de Cutí, hasta unos pocos años poblado por indígenas Guna; Por el este linda con la ciénaga de Unguía; al sur tiene de vecinos los asentamientos de "blancos" conocidos como Aguacate, Raicero, El Limón, Peye y Sautatá; en el oeste cierran su territorio las elevaciones de la cordillera del Darién, que separa a Panamá y Colombia.

A medida que se avanza desde Unguía hasta el poblado indígena, va cambiando el relieve del terreno. Arquía está a 200 metros sobre el nivel del mar y el cerro de Tacarcuna, ubicado sobre la cordillera fronteriza internacional, alcanza los 1875 metros de altura.

El río Arquía recorre toda la población en sentido oeste-este hasta desembocar en la ciénaga de Unguía (parte de la hoya del bajo Atrato). El río Arquía recorre toda la población en sentido oeste-este hasta desembocar en la ciénaga de Unguía (parte de la hoya del bajo Atrato).



Figura 10. Mapa de la Nación Gunadule. Aunque para los Dule el territorio no significa el mapa, esta propuesta es pretende un dialogo entre la territorialidad Guna Dule y la Visión cartográfica occidental que aunque no refleja el conflicto territorial entre ambas concepciones, si ilustra una situación geográfica de dicha Nación originaria. Fuente:elaboración propia en colaboración con Wendy Bogotá.

2.2.3 Interacciones territoriales en la fragmentación impuesta por los estado-nación.

Consideraciones sobre el estado-nación.

No es el propósito del presente texto dilucidar el concepto de estado-nación debido a la amplitud de la discusión representada en la vasta bibliografía existente sobre el tema que puede ser consultada para tener referentes informativos en el caso que se requiera.

Las consideraciones sobre el estado-nación en este aparte están orientadas a entender el problema de la fragmentación territorial en el caso de la nación Guna Dule para lo cual se tratan los valiosos aportes de Orlando Fals Borda, dada la vigencia de su pensamiento y a la pertinencia de su forma al abordar el tema particular del estado-nación bajo lo que el considera como su evolución y erosión.

Fals Borda (2000) comienza su disertación diciendo que el estado-nación es el contenedor o recipiente territorial más importante y visible cuyo origen europeo se remonta a 1648 como decisión de los gobernantes de la época para poner fin a la guerra de los treinta años en lo que se denominó como el tratado de Westfalia, este , en virtud de las políticas colonialistas e imperialistas de entonces terminó reproducido sin discusión por el resto del mundo.

Sostiene Fals Borda (2000) que a partir de dicho tratado se puede abordar el estudio del territorio como construcción social desde los ámbitos las fronteras nacionales y el de la soberanía. Las primeras, señala el autor, fueron trazadas cuidadosamente entre las naciones, con base en accidentes arcifinios o por caprichos dinásticos, aunque claros. Los gobernares del tratado determinaron pensando en la permanencia de los hitos (de lo contrario habría guerra), dando origen a una concepción inconveniente: la de una fijación territorial delimitada, basada en un cierto fetichismo que determinaba como natural y permanente la territorialidad del estado así concebida.

Continúa Fals Borda (2000) su análisis diciendo que que la territorialidad estatal así concebida no admite el juego de otras formulas de construcción social como estrategias históricamente determinadas como las que implican división, accesión, centralización o limitación por diversos factores (sociales, raciales, religiosos, políticos) en los pueblos mismos. Al combinar territorio con la soberanía inspirada en el derecho divino, se reforzó

como comenta Fals Borda (2000) la característica estática del sistema Westfaliano, con todo su potencial bélico, nacionalista a ultranza y etnocéntrico.

Fals Borda (2000) sugiere entonces que bajo las condiciones arriba mencionadas, el cambio geopolítico solo se ha aceptado por conquista, anexión o secesión realizada por los mismos soberanos en el ámbito externo, mientras que en el interno, el cambio se ha tolerado (a veces con violencia o a regañadientes) sólo como ajustes verticales, de arriba abajo, obedeciendo a mecanismos políticos o imposiciones personales de los gobernantes o de los grupos dominantes, así en sistemas federados. No se ha respetado, según el autor, la voluntad popular, ni se ha tomado en cuenta la realidad de los procesos locales o regionales de naturaleza económica, social o cultural, ni los desplazamientos demográficos inducidos o espontáneos, ni la construcción de vías que modifican la orientación espacial de los habitantes.

Asegura Fals Borda (2000) redondeando su argumentación, que los soberanos modernos al ignorar los procesos arriba mencionados, han cometido un grave error: negar la historicidad dinámica del propio estado y de sus componentes, creando tensiones políticas y sociales que dificultan la gobernabilidad.

Si se considera el aparte de *Elementos históricos de la configuración territorial Gunadule* tratada con anterioridad, se pueden constatar las consideraciones de Fals Borda al respecto del estado-nación, quedando así allanado el camino para abordar las formas como opera lo que aquí se considera fragmentación en el caso de los Guna Dule a raíz de la evolución y si se quiere, erosión de los estados-nación de Panamá y Colombia.

Interacciones territoriales a pesar de la fragmentación.

Morales (1989) plantea que las relaciones de Arquía y Caimán (Colombia) con las islas de San Blas (Panamá) han sido importantes en los últimos cien años. Muchos de sus pobladores de Arquía nacieron en islas del archipiélago y van a visitar parientes por lo menos dos veces en su vida. Sostiene el mismo autor que los indígenas de San Blas vienen con alguna frecuencia a las comunidades colombianas con el objeto de renovar lazos familiares y de amistad.

En su poema Nele Kantule, Ernesto Cardenal (1992) relata aspectos de la vida del líder de la revolución Guna y héroe histórico del pueblo Dule. En los siguientes apartes del poema se muestran las alusiones a lo que se puede interpretar como interacciones territoriales por motivo de los intercambios de conocimiento ancestral entre los Guna de Panamá y de Colombia:

..A los diez años iba con su padre a buscar plantas a los ríos e islas. A los 12 fue al río Caimán (Colombia) a estudiar con el viejo Nele Inayoga. Primero: La conducta necesaria para ser Nele¹³: ser amable y no tener orgullo.

Y de allí fue a Arquía (Colombia) donde el maestro Orwity para aprender la historia de los antiguos caciques por que sabía que algún día lo sería de la islas. Orwity era el que mejor conocía la historia de los caciques y tenía veinte alumnos que esperaban ser caciques y Nele Kantule comenzó ya hablar en los congresos.

Después quiso conocer la civilización moderna y fue a Quibdó (Colombia) donde el maestro indio José Manuel que se bachilleró en Cartagena. Acabado el curso le dijo al maestro que si quería saber de las naciones de América fuera donde Charles Aspinwal que vivía en Acandí, Colombia ,el lindo Acandí, y en la choza de Aspinwal, bajo los cocoteros seguramente frente al mar recibió la instrucción de las naciones de América y de la independencia. (Cardenal (1992)).

Alfí (2010) cuenta como la población de Arquía es el resultado de una serie de oleadas migratorias que, a lo largo de los últimos dos siglos, ha hecho de esta comunidad el puerto de acogida para los Gunas de otras comunidades de Urabá.

En las entrevistas y conversaciones que llevé a cabo en el trabajo de campo, a la pregunta de como perciben los Dule de Guna Yala a los de Caimán y Arquía en Colombia, las respuestas en cerca de 6 de estas entrevistas muestran que los primeros reconocen en las comunidades de Colombia lugares importantes para su cultura, donde se encuentran los hombres sabios que saben y conservan el conocimiento de la misma y que es de esos lugares y otros más en Colombia de donde provienen sus antepasados.

¹³Hombre de gran sabiduría, líder espiritual.

A continuación se muestran algunos de esos testimonios con el objetivo de poder describir algunos aspectos de la interacción entre las diferentes comunidades a lado y lado de la frontera colombo-panameña. El primero pertenece a la señora Marcelina Cardona de la comunidad de anachucuna y fue obtenido en entrevista que llevé acabo el 7 de enero de 2016, la siguiente es la traducción del señor Ignacio Crespo quien fue el interprete:

Había un señor de aquí, se llamaba Odilón, el se iba a vela hasta Caiman Nuevo, allá había muchos palos para hacer botes, y hacían botes y venían. Entonces un día trajo a un muchacho joven, vino para pasear con él y al muchacho le gustó el ambiente, creció , cuando ya se hizo varón, le dijeron , no te vallas quédate mejor aquí, te casas aquí.

Odilón tenía una hija y bueno el muchacho era muy trabajador, parece que le entregaron la hija, al señor, se caso con la primera hija del señor Odilón. De ese matrimonio nacieron tres hijos, Odilón, Fernandito y la muchacha que murió, luego la muchacha se enfermó y murió la señora y como ya el se hizo de aquí, ya se ambientó al ambiente, a su lugar, ya tuvo familia y no se quiso ir y así se quedó la historia de él , por eso no volvió más Caimán por que desde muy joven llegó , se enamoró , se casó , hizo su vida y nunca más volvió a Caimán . El tiene mucha familia allá . Ese señor fue Antonio Carmona mi papá.¹⁴

¹⁴Entrevista realizada en la comunidad de Anachucuna, Guna Yala el 7 enero de 2016



Figura 11. Marcelina Cardona de la Comunidad de Anachucuna relatando la como llegó su padre desde Arquía. Fuente : Foto autor.

La segunda entrevista que realicé recoge el testimonio del señor Alición Pérez también de Anachucuna:

Hace más de 40 años vino la primera delegación, pero ellos vivían en Acandí, arriba, en Cutí, pero la invasión y la violencia, a lo mejor obligaron a estas gentes a venir en las primeras brigadas, por ejemplo el Sagla Samber, ya los hijos son grandes. Después hace 20 años, vino otra delegación por la otra violencia de Caimán Nuevo. Anterior a eso también vino otro grupo, que por la invasión de los colonos de Acandí, ellos decidieron abandonar el lugar, vivían allí, dejaron sus fincas y todo. Como Anachucuna era una comunidad pequeña, se necesitaba de gente y les permitieron, y como no había tanta gente les dijeron, hay mucho terreno , trabajen y siguieron trabajando.

Hubo un señor llamado Octavio y los hijos de Gabriel Bolivar, ellos se quedaron, uno si se volvió para Caimán por que se le murió la mujer, se sintió muy solo y se fue. Casi como siete familias fueron los de esa oleada. Ellos llegaron como toda una familia numerosa, por ejemplo Gabriel, el viejo, trajo a sus hijos, Octavio, Evaristo González el Sagla y Peláez de Caimán que vinieron a pasear.

Hace un año llegó una familia de Arquía y una muchacha de acá, Ludina de León que se fue a vivir a Caimán como hace 10 años. Mas fácil se ambientan los Gunas de Colombia acá, que los de acá en Colombia. Esto acá tiene mar y allá casi el mar no les favorece y los Gunas son hombres de mar.¹⁵

Otros testimonios hablan de Eulencio Martínez quien vino muy pequeño de Caimán Nuevo, vivió en Anachucuna y se regreso. O el testimonio de Margarita González quien cuenta que en 1989 acompañó a una familia de Anachucuna en busca de sus parientes en Cutí pero solo pudieron ir hasta Titumate, en Unguía, por el tema de la violencia. Ricardo González relata como en 1992 realizó un viaje para visitar a sus tíos en Caimán Nuevo utilizando una canoa con un motor 15, el viaje le llevo 7 horas, regresó de la misma manera por el puerto de Turbo pero el mismo relata que cuando trató de regresar en otro viaje posterior no lo pudo hacer debido a que las autoridades le exigieron pasaporte para poder cruzar.

Biodelda Alvarez, una mujer relativamente joven quien vino con su esposo Reynaldo Castrillón hace 13 años de Caimán nuevo y sus cuatro hijos me contó que hasta el momento siempre se ha sentido bien en la comunidad de Anachucuna donde su esposo se desempeña como cazador, pero que a veces extraña a sus padres y no los puede visitar debido a que extravió su cédula colombiana y es por esto que vive una especie de ilegalidad binacional en la cual no puede viajar a Colombia y no se puede desplazar dentro del territorio panameño.

En junio de 2006, como es mencionado en el plan de salvaguarda del pueblo Gunadule (2013) la totalidad de autoridades ancestrales del pueblo Olodule constituidos en Onmaggged Dummad Namakaled (Congreso General de la Cultura) se reunieron en el resguardo de Arquía, Colombia, en un encuentro histórico después de cien años de separación por la división territorial de Colombia y Panamá. Los caciques generales decidieron hacer esta reunión como consecuencia de la indiferencia de los estados

¹⁵Entrevista realizada en la comunidad de Anachucuna, Guna Yala el 7 enero de 2016.

nacionales de Colombia y Panamá frente a la masacre de la que fueron víctimas en en 2003 a manos de los paramilitares colombianos,

En aquella ocasión según el diario La Prensa de Panamá (2016), unos 150 hombres fuertemente armados procedentes del sector colombiano asesinaron a los Saglas Gunas Ernesto Ayala y Pascual Ayala, así como al comisario Luis Enrique Martínez, e igual hicieron con el cacique del poblado de Púcuro, Gilberto Vásquez. A ello sumaron el secuestro de cuatro dirigentes y la quema del poblado y sus pertenencias. La incursión forzó a la movilización de 600 personas que debieron refugiarse en Boca de Cupe, a dos horas del lugar.

En el encuentro de Arquía ratificaron su unidad como pueblo a pesar de las divisiones impuestas por la aparición de la frontera entre Colombia y Panamá. También tomaron decisiones trascendentales que se vienen desarrollando a partir de ese momento. Estas decisiones fueron:

1. Declararse como una nación indígena, por encima de las divisiones político territoriales de Colombia y Panamá.
2. Establecer que una de las prioridades como pueblo es la protección y fortalecimiento cultural de las comunidades que hay en territorio colombiano.
3. Definir la imperiosa necesidad de establecer un sistema educativo propio que respeta las particularidades culturales Gunadule como la lengua y la historia propia.
4. Constituir el Congreso General de la Nación Gunadule, entidad con personería jurídica reconocida en los dos países que integre la totalidad de comunidades Gunadule de Colombia y Panamá.

De acuerdo con el plan de salvaguarda del pueblo Gunadule 2013, un ejemplo reciente de interacción entre los núcleos de ambos lados de la frontera colombo-panameña fue la del proceso de articulación e integración del modelo etnoeducativo Gunadule de Colombia con el proyecto de Educación Bilingüe Intercultural que se ha adelantado en Panamá con apoyo del Ministerio de Educación de ese país y la Agencia Española de Cooperación Internacional. En el año 2012 se llevó a cabo el primer congreso binacional en la comunidad de Arquía y está previsto un segundo encuentro.

A pesar de la fragmentación que imponen las fronteras de los estados-nación de Panamá y Colombia, es posible observar en las situaciones antes descritas, como la fuerza de la cultura, la tradición y la persistencia en mantener una unidad territorial está presente en la lucha del pueblo Gunadule no obstante las dificultades que situaciones como el conflicto interno Colombiano, el cual supone la vulneración de la integridad física de los Guna sin importar la nacionalidad.

La lengua común, la historia compartida y la necesidad de mantener vivo el intercambio de saberes ancestrales como parte fundamental del territorio muestran como este pueblo busca la manera de mantener una comunicación que mantenga viva la memoria de una Nación que se reconoce como tal, consciente de los desafíos que impone la lógica dominante occidental.

De acuerdo a lo anterior, la reivindicación de los Dule de Caimán Nuevo y Arquía en su plan de salvaguarda que exige al gobierno la estructuración, formalización y aplicación de un acuerdo binacional entre Colombia y Panamá para garantizar el libre tránsito de los Gunadule en sus territorios a través de la frontera colombo-panameña es expresada en los siguientes términos:

Se solicita al Ministerio de Relaciones Exteriores que diseñe y tramite, a través de la comisión de vecindad colombo panameña, un acuerdo de libre tránsito para los Guna Dule de los dos países, ya que este contacto permanente es un mecanismo de protección y fortalecimiento cultural que ha sido severamente afectado por los trámites migratorios que obstaculizan el intercambio cultural de nuestro pueblo. (Plan de salvaguarda del pueblo Guna Dule 2013)#

2.3.Apuntes sobre el manejo del territorio en Guna Yala .

Al tratarse de un viaje que implicó cruzar el territorio Guna desde puerto Obaldía extremo sur de Guna Yala, hasta Carti en la parte norte, pude observar aspectos de como opera el control territorial en Guna Yala.

Un primer aspecto que resulta particular es como en el paso de Capurganá a Puerto Obaldía, cuando nuestra lancha se encontraba en aguas panameñas, esta fue

interceptada por una embarcación de la armada de ese país tripulada por tres Guna uniformados, dos jóvenes y otro un tanto mayor. Estos en Dulegaya, nos solicitaron los pasaportes de cada uno, pero en castellano. Obviamente por tratarse de zona fronteriza, la presencia del ejército panameño es notable, pero en Armila pude constatar la existencia de un pequeño puesto militar con soldados Guna.

La presencia militar de efectivos panameños en territorio de Guna Yala es evidente, pero lo particular de esta presencia es que los militares son en una alta proporción Gunadule. Según me explicó el señor Carlos Blanco, Gunadule¹⁶ de Armila exmiembro del SENAFRON, esta situación obedece a que el congreso general Guna exige al gobierno panameño que los soldados en su territorio sean preferiblemente gente de su pueblo, por asuntos básicos como la lengua, la identidad y en cierta medida por un principio de precaución que permite confiar en su propia gente.

El congreso general, y en especial, el Sagla, tienen la facultad de expedir certificados de movilidad o permisos para desplazarse entre las comunidades o para salir de Guna Yala, ellos regulan la movilidad de los lancheros y estos permisos están sujetos a la condición de estar a paz y salvo con la comunidad en lo que tiene que ver con multas, aportes y otros impuestos que se tengan, relacionados con la inasistencia a las labores comunales, a reuniones del congreso y en general a las actividades colectivas.

Particularmente pude observar en un desplazamiento que realicé junto con el señor Blanco y el señor Crespo de Armila a Anachucuna, distantes a 20 minutos entre sí, como la encargada del control de movilidad de esa población, al enterarse de nuestra presencia en Anachucuna, se dio a la tarea de buscarnos y tras encontrarnos, exigió el permiso a Nacho Crespo y Carlos Blanco. Al no tener dicho certificado pues sencillamente mis compañeros Guna no habían hecho el trámite con el Sagla; la mujer procedió a recordarle al primero de ellos que él bien sabía que la situación conlleva una multa de diez dólares, la cual fue pagada tal como también lo hizo el dueño de la embarcación, el señor Blanco.

Cuando me dispuse a partir de Puerto Obaldía para desplazarme a la isla de Coedub, más conocida como Caledonia, lo primero que se me advirtió fue que debía pagar un valor de 20 dólares de entrada a Guna Yala y que de igual forma debía guardar el certificado. La persona encargada de esta labor es una mujer afro quien me explicó que

¹⁶En conversación personal que sostuve con el señor Blanco en Armila.

ella trabaja para el congreso General y que el corregimiento de Puerto Obaldía es territorio Guna, que son ellos la autoridad y que las casas solo están asentadas en dicho territorio por lo cual los pobladores Waga, como son llamados los no Dule, no tienen propiedad plena de sus inmuebles.



Figura 12. Permiso expedido por la comunidad de Armila al señor Ignacio Crespo para su desplazamiento a la ciudad de Panamá. Fuente :Foto autor.

Una vez en Coedup tras un viaje de 2 horas, mi anfitrión, el señor Atiliano Rodriguez me explicó minuciosamente las reglas de la isla. Primero están prohibidas las fotos sin consentimiento de los pobladores, de igual manera está prohibido dar dulces a los niños ,medida esta por motivos que buscan prevenir problemas de azúcar en la población infantil. Posteriormente el señor Rodriguez me explicó que debía reportarme ante el Suwaribed¹⁷ para dar aviso sobre mi presencia y realizar el pago de un dólar a manera de impuesto de permanencia.

¹⁷Custodio de la comunidad.

Cuando llegué al puerto de Carti ,donde las autoridades Guna poseen un puesto de control me fue exigido el certificado que la señora Afro de Puerto Obaldía me expidió, y como en cualquier puesto fronterizo , estamparon el sello que certificaba que podía salir de Guna Yala y proseguir hacia Panamá.



Figura 13. Recibo de pago para el tránsito por Guna Yala, este es exigido por las autoridades indígenas en puestos de control y en las comunidades. Fuente: foto autor.

Todo el transporte, desde el fluvial, al terrestre incluyendo el transporte a pie por motivos turísticos está a cargo de los mismos Gunas. Ellos movilizan a todos los turistas que pretenden visitar o cruzar Guna Yala pero también a los mismos Gunas que se movilizan entre las 49 comunidades del archipiélago. Incluso la flotilla de carros 4x4 que realizan la ruta Carti-Panamá-Carti son propiedad de personas de Guna Yala, pues no está permitida la operación de carros foráneos de propiedad de Wagas.

A unos veinte minutos de Carti, hay dos puestos de control, el primero Guna en el margen izquierdo y el segundo del Ejercito, en el margen derecho a una distancia aproximada de 100 metros. El primer puesto verifica los permisos de salida de sus comunidades de los Gunas y los certificados de ingreso con el sello de salida a los no Gunas.

Cuando la carretera de Carti a Panamá en el sentido oriente-occidente se conecta a la vía troncal Sur-Norte que va a Panamá, se puede apreciar el aviso que informa que se ha ingresado a Guna Yala y las respectivas restricciones y advertencias (ver figura 18 y 19).

La tenencia de lanchas a motor es otro asunto objeto de control por parte de los diferentes congresos de las comunidades y la causa principal de este control es el narcotráfico. En efecto, el propietario de una embarcación debe demostrar con suficiencia la procedencia de esta como también la procedencia y la forma en que se obtuvieron los dineros para su compra.

2.3.1. Comisión de límites proyecto PEMASKY

El informe del congreso general Guna de 2012 que me fié facilitado por Ignacio Crespo y el cual pude leer y registrar fotográficamente, en uno de sus apartes, muestra el informe del proyecto de manejo de áreas silvestres de Guna Yala (PEMASKY). Este señala que tras varios años de inactividad por razones que no se explican en el documento, a partir del congreso general de Yanpsidiar de 2011, se decide reactivar la comisión de límites.

Dicho informe señala que la labor del control territorial es grande y requiere recursos de tiempo, dinero y de personas para realizar una inspección adecuada de los límites. Dicho informe plantea que la introducción de colonos a Guna Yala no es por el territorio sino por la extracción del oro en forma artesanal, la casa furtiva y el cultivo de la floresta.

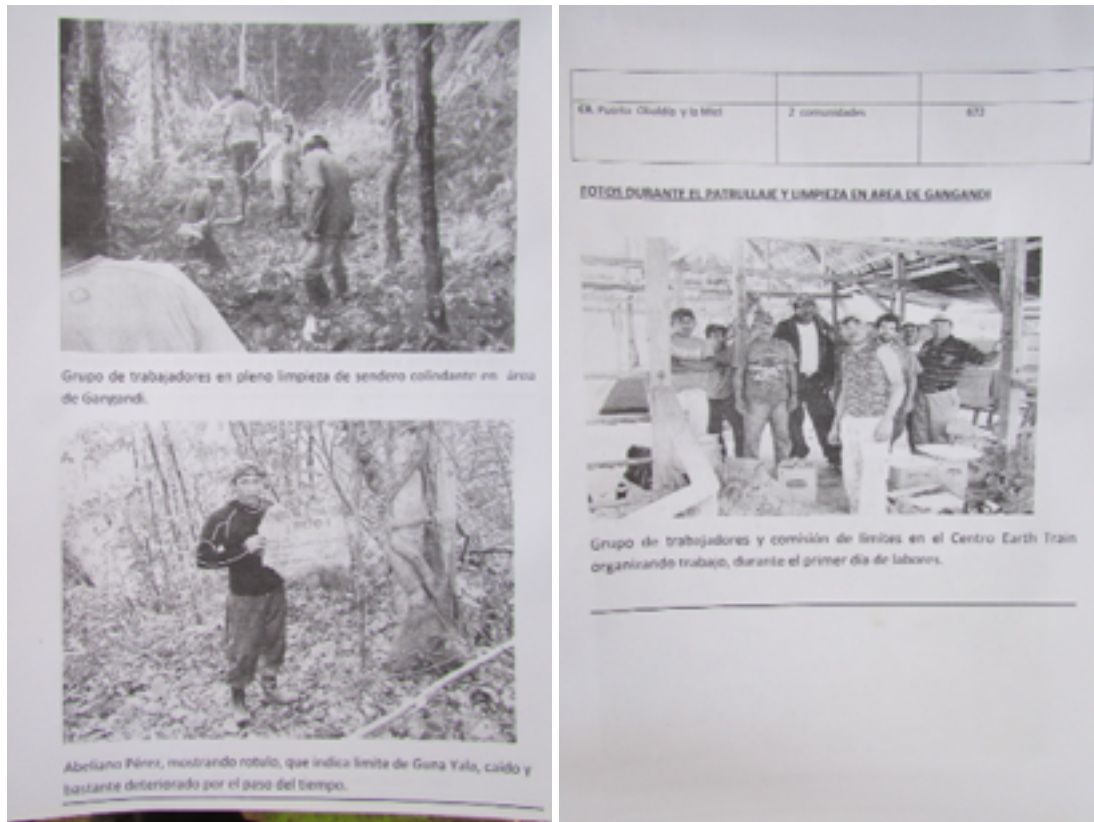


Figura 14 y 15 .En la figura se puede observar imagen tomada del informe de la comisión de límites PEMASKY donde se aprecia a sus miembros. La figura muestra algunas de las labores realizadas.Fuente: Informe de la junta ejecutiva del Congreso General Guna, Guna Yala (2012).Fotos autor.

En un periodo de seis meses dicha comisión realizó trabajos de supervisión en varias áreas limítrofes como el distrito de Chepo (Sur de Panamá), patrullajes en la cordillera de Gargandí y verificación de la caseta del campamento Desosky, límite occidental de Guna Yala. También se hizo un viaje de reconocimiento a Guayabal, en la zona de Urgandí donde se estaba presentando una intromisión de colonos en territorio de Guna Yala.

En otro aparte se señala la conformación la Comisión de límites con su respectiva junta directiva , planteando un presupuesto para las actividades de mantenimiento de los hitos,patrullaje y reuniones de coordinación y reuniones de la comisión. El presupuesto detallado plantea un salario de 5 balboas diarios(USD 5) para 10 personas por siete días laborales, además de un rubro de alimentación con el fin de realizar mantenimiento de hitos y patrullajes.

También se estipulan salarios por reuniones de coordinación y otras actividades que se estiman en 20 balboas por persona y rubros para transporte , herramientas, medicina comunicación etc. de acuerdo al tiempo y a la distancia de los lugares a patrullar.

Un aspecto interesante del accionar de PEMASKY es el relacionado con la vigilancia comunitaria conjunta con cuerpos estatales como el SENAFRON y otros cuerpos de seguridad del estado Panameño.

La conformación de subcomisiones de límites en coordinación con los Saglas es otro punto a resaltar. Tal es el caso del corregimiento insular de Tubuala- Yansidiwar donde se plantea una reunión con los dirigentes para el accionar del control territorial. De esta forma se lleva a cabo la reunión para el establecimiento de la subcomisión, donde además se evalúan las áreas vulnerables por la introducción de inmigrantes indocumentados, transporte de drogas y extracción de oro del Rio Pito, en límites con Colombia.

La comisión también propone convocar a los jóvenes a participar de las actividades de control del territorio para formar nuevas generaciones en la defensa de este, para entrenarlos y estimularlos en dicha actividad, por lo cual se proponen los nombres de cuatro jóvenes de diferentes comunidades para tal fin. Más adelante el documento narra como actividad realizada, una charla con los jóvenes donde se les refiere el hecho de que en 1984 se llevó a cabo el desalojo de 70 familias campesinas que vivían dentro del límite de Guna Yala.

Un mecanismo de control territorial es el establecimiento de Gunas en las zonas limítrofes ,quienes tienen clara su misión de control a los colonos no Gunas, y precisamente una de las tareas que relaciona la comisión de límites es la visita a dichas personas para evaluar su situación y conflictos como el uso indebido de los recursos naturales, o la relación de colonos que están entrando al territorio o de los Gunas de frontera que por alguna razón han emigrado.

La forma del relato en clave topográfica da cuenta como dicha comisión lleva el registro de distancias, de trochas con ubicaciones amarradas a hitos naturales y toponímicos, como también de censos donde se verifica quien está y quien no está para establecer controles de las personas no autorizadas que invaden el territorio Guna.

En una entrevista¹⁸ que sostuve en ciudad de Panamá con el topógrafo Guna Enrique Arias, miembro de la comisión de límites PEMASKY, la cuál actualmente se encuentra en pleno funcionamiento, comenta que esta comisión de límites funciona desde 1982 y que uno de los logros importantes no solo de la comisión, sino de los Gunas en general es la declaratoria en 1994 de Guna Yala como área silvestre protegida bajo la propia administración del pueblo Dule, hecho que ha supuesto una autonomía que hace obligatoria la consulta a estos para el desarrollo de proyectos dentro de la zona, lo cual ha sido efectivo en la conservación de los ecosistemas del territorio,

Respecto a la comisión de límites, el señor Arias me explicó que durante los seis meses del accionar de la comisión en el año 2012, un grupo de 15 personas, en periodos de 10 días cada 15 días, patrullaban las áreas limítrofes de la divisoria continental perteneciente a Guna Yala, en dichos recorridos se hacía una marcación con estacas cada kilometro para reemplazar o establecer las marcas de los límites territoriales.

También me contó el entrevistado que en marzo de 2012 la comisión de límites llevó a cabo el trabajo de fijación de los puntos cartográficos para la división político administrativa de la propuesta de nuevos corregimientos de Guna Yala, conjuntamente con el tribunal electoral del estado Panameño.

Otro aspecto que me explicó el funcionario Guna, es el de la estrategia de diálogo con los colonos, quienes de entrada pedían ser indemnizados, pero al final, tras un proceso de conversación terminaban entendiendo la situación para reconocer finalmente la autoridad y el carácter del territorio Dule. Cuando interrogué al señor Arias sobre si ha habido algún tipo de altercado con los colonos, el señala que la habilidad del pueblo Guna es la palabra y que por el contrario los campesinos terminan siendo buenos amigos, después de las amistosas conversaciones.

A manera de anécdota, el señor Enrique me relató como tras la salida del comando sur en Panamá, la intensión del Gobierno Norteamericano y del Panameño, era que dicho comando se estableciera en Fuerte Escocés, en la parte sur de Guna Yala, con fines antisubversivos a lo cual las autoridades del Congreso Guna se opusieron rotundamente.

Otra anécdota que me relató el señor Arias es como los funcionarios del ministerio de gobierno y la oficina de asuntos indígenas de la asamblea de diputados, proponían subdividir tanto a los 4 corregimientos de Guna Yala por motivo de la gestión de

¹⁸Entrevista realizada por el autor en ciudad de Panamá el 718enero de 2016.

proyectos, a lo cuál la comisión de límites presentó una contrapropuesta de división en siete corregimientos diferente a los 11 corregimientos de la comisión interinstitucional, mostrando esta anécdota la importancia que tiene la comisión PEMASKY en el tema del control del territorio y en general la Nación Gunadule.



Figura 16 y 17. La primera foto muestra un aviso informativo en la carretera que comunica a Carti con Panamá. La figura 19 muestra el puesto de control Guna donde se verifican los permisos de entrada y salida de y hacia Guna yala. Fuente: Fotos autor.

2.4.La territorialidad Urbana: observaciones sobre los Gunadule en ciudad de Panamá.

La población de los indígenas Dule en la provincia de Panamá es de aproximadamente 40. 620 habitantes establecidos en barriadas que según Davis (2009) no sólo están integradas de manera mayoritaria por Gunas, sino que además de ello cuentan con Juntas Locales regidas por estatutos y reglamentos propios, que en cierto modo dan continuidad a las prácticas tradicionales de esta cultura en materia de organización comunitaria, pero en la ciudad. Por otro lado, existe una Junta Directiva de las Barriadas Gunas en la Ciudad de Panamá, que aglutina a las Juntas Locales de las Barriadas. Dicha Junta Directiva funge como mecanismo de intermediación con el Gobierno de la ciudad en aras de buscar soluciones a los problemas de las comunidades Guna en las Barriadas.

Las mencionadas “barriadas” son: KosGuna (en Veracruz), El Cristal o Abbia Yala, Las Nubes o Moguiyala, y Boo Yala (en Arraiján, distrito norte ciudad de Panamá), Dagarkunyala (en Vacamonte). Por otro lado, la Barriada Gunanega o Chivo Chivo en el Distrito de San Miguelito.

No obstante a que la ciudad en sí misma no hace parte del territorio de la Nación Dule, si hay una territorialidad expresada en los espacios que cotidianamente habitan los miembros de esta etnia en el contexto urbano de la ciudad en mención, y esta situación concuerda con lo que plantea Sepulveda y Zuñiga (2005) al referirse a los Mapuche de la ciudad de Santiago, Chile, describiendo su proceso migratorio desde las comunidades de origen a la ciudad caracterizando las modalidades de constitución de una territorialidad Mapuche urbana que permite hablar de un proceso de territorialización, a través del cual un grupo se apropia simbólica y materialmente de un determinado espacio, inscribe su identidad, lo dota de significado y lo convierte finalmente en territorio, usando para ello un variado repertorio de acciones y mecanismos.

Sin buscar extender los alcances de este trabajo, es importante revisar algunos aspectos de la vida de los Dule en el contexto urbano a partir de las observaciones particulares que pude apreciar estando en la capital panameña, pues todo lo que se ha venido analizando respecto al territorio Dule se expresa de manera particular en los espacios urbanos de la mencionada ciudad. De esta forma es posible contrastar el espacio natural del territorio Guna Dule con otro totalmente complejo y hasta adverso como el ciudadano, permitiendo otra mirada quizá más desprevenida que complementa y enriquece la visión que se trae de las comunidades en la propia Guna Yala.

Caminar las calles de la Avenida 5 de mayo es una experiencia colorida y particular que para una persona que no pertenece a esa cotidianidad, resulta interesante en cuanto a la dinámica de los Guna en el ámbito urbano de la ciudad. Las mujeres con sus trajes tradicionales, el wini¹⁹, las molas que poco se diferencian de las mujeres en Guna Yala, contrastan con los transeúntes occidentales promedio, que pueden ser cualquier urbanita del mundo.

A cualquier hora del día es posible cruzarse con un Dule por la calle, o encontrar un puesto de jugos atendido por uno de ellos, y cuando se tiene la posibilidad de asistir a los lugares de encuentro, los espacios sociales, como tuve oportunidad, es posible apreciar la territorialidad Gunadule que expresa esa particularidad que puede hacer pensar que cada indígena de este pueblo es un territorio en sí mismo, constituido por su lengua, su vestimenta y el imaginario que lo mantiene vinculado a su territorio tradicional en formas particulares de organización comunitaria, los capítulos.

Los capítulos Gunadule, permiten su encuentro de acuerdo a la procedencia, es decir, de acuerdo a la comunidad a la que pertenecen; tienen fines recreativos, familiares y como forma solidaria para coleccionar dinero y enviarlo a las comunidades en Guna Yala. De esta forma, la territorialidad urbana no se desliga del territorio ancestral y por el contrario mantiene unas interacciones constantes, una comunicación permanente a pesar de los problemas que la ciudad puede generar en cualquier persona, como la degradación social, el individualismo, la pérdida de valores.

Lo descrito en el párrafo anterior guarda similitud con los planteamientos de Sepulveda y Zuñiga (2005) quienes argumentan en que la continuidad existente entre el medio urbano donde han migrado muchos indígenas y el universo comunitario de origen, invita a repensar tanto el sentido como la validez de la categoría "indígena urbano", agregando que los que viven dentro y fuera de la ciudad son parte de una misma comunidad indígena, y las ciudades y las reservas, para nuestro caso las comarcas, se conectan en la medida que los individuos circulan entre estos espacios.

Dules médicos, abogados, marineros, maestros, artistas y hasta chefs fueron entre muchos los que pude conocer en los largos recorridos por ciudad de Panamá de la mano del señor Ignacio Crespo, lo que me permitió estar en medio de sus conversaciones en Dulegaya, muy cortésmente traducidas por mi guía en muchas ocasiones, o en otras participando de las mismas pues transcurrían en castellano.

¹⁹Tejidos con cuentas que usan las mujeres Dule en sus pies.

Lo interesante de la experiencia que acabo de describir, consistió en estar en los sitios de socialización propios de los Dule en ciudad de Panamá, percibir esa atmósfera única de la territorialidad Guna en la que la palabra conecta a través de las historias personales, las noticias de las comunidades, la actualidad política del Congreso Guna , las dificultades y problemáticas y hasta las transacciones económicas .



Figuras 18 y 19. Restaurante Guna en el centro de Panamá atendido por su propietaria (Izquierda). En la imagen de la derecha, mujeres Dule cruzando una calle céntrica de ciudad de Panamá. Fuente :Fotos autor.

Las historias de vida en la ciudad que escuché de mis interlocutores Dule hablan de una dura lucha por salir adelante junto con sus familias en un ambiente de discriminación; hablan de la nostalgia por sus territorios ancestrales y sus costumbres y como en los casos de Ignacio Crespo, de Atiliano Rodríguez y otros tantos personajes con los que conversé, hablan también del regreso a sus comunidades después de estar cansados de trabajar por muchos años en la ciudad a la que el señor Crespo denomina en sus escritos autobiográficos ,“la pesadilla panameña” en contraposición al famoso sueño americano.

3.Capitulo 3

La Nación Gunadule entre dos estados nación: Luchas políticas por el territorio, contrastes entre Panamá y Colombia y conformación de entidades territoriales indígenas en el caso de Ipkikuntiwala y Makilakuntiwala

3.1.Contexto Regional de la legislación sobre los territorios indígenas

Barabas (2014) analiza que la legislación internacional en relación con los territorios indígenas ha avanzado mucho desde 1989 como es el caso de La Declaración de la ONU sobre Derechos de los Pueblos Indígenas(2007) la cual se refiere en bloque a “tierras- territorios y recursos”, y es más clara en cuanto a los derechos territoriales de los pueblos originarios, según varios de sus artículos.

El documento mencionado dispone que los estados aseguren el reconocimiento y la protección jurídica de las tierras, territorios y recursos, pero no es jurídicamente vinculante. Algunos países la han rechazado y otros, como México, han puesto obstáculos al articulado relativo a los derechos de autodeterminación y a los territoriales como expresa Barabas (2014).

Según Barabas (2014) es la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la Organización de los Estados Americanos (OEA), con el documento 56 de diciembre de 2009, llamado Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales, el organismo que se ha puesto en la avanzada de las legislaciones internacionales sobre derechos territoriales indígenas.

La declaración de las Naciones Unidas (2007) sobre el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, señala que existe una relación directa entre esta y los derechos sobre la tierra y los recursos naturales, por lo que la falta de acceso al territorio ancestral les impide el ejercicio de la libre determinación, que según Barabas (2014), amplía la noción jurídica de territorio: el conformado integralmente por las tierras y los recursos naturales que contienen, a lo que agrega el mismo autor , que los territorios ancestrales tienen un profundo valor espiritual para los pueblos indígenas y son un elemento constitutivo de su cosmovisión y religiosidad.

Aunque la OEA acepta el derecho de los estados miembros a reservarse la propiedad de los recursos hídricos y del subsuelo, asevera que los pueblos indígenas tienen derechos de propiedad sobre los recursos naturales presentes en sus territorios ancestrales, y agrega que el derecho de propiedad sobre las tierras indígenas implica la titulación colectiva del territorio, el reconocimiento de un título colectivo de propiedad comunitaria.

Los Estados deben tomar medidas efectivas para asegurar esos derechos de propiedad ante lo cual asegura Barabas (2014) , en el mejor de los casos, hasta ahora se reducen a la consulta con el pueblo afectado acerca del uso que propone el Estado, el consentimiento previo, la indemnización y ocasionalmente beneficios, e ir más allá, porque los pueblos indígenas y sus miembros tienen derecho a la delimitación, demarcación y titulación de sus territorios por el estado mediante procedimientos especiales –como la consulta al pueblo indígena en relación con las fronteras de su territorio –, que deben ser diferentes de los mecanismos generales de titulación de la propiedad agraria disponibles para otros sectores de la sociedad.

Señala Barabas (2014) que además, la CIDH-OEA determina que los Estados deben revisar sus leyes, procedimientos y prácticas para asegurar los derechos territoriales de los pueblos y personas indígenas y están obligados a abstenerse de tomar medidas legislativas o administrativas de carácter regresivo que puedan afectar el disfrute de esos derechos. La Comisión ha sostenido que el respeto por los derechos colectivos de los pueblos indígenas sobre sus tierras y territorios ancestrales es una obligación de los Estados miembros de la OEA y que el incumplimiento compromete la responsabilidad internacional de los Estados.

Este panorama que se acaba de describir pareciera mostrar un situación favorable en materia de legislación respecto a las garantías de que gozan los pueblos indígenas a nivel del continente desde los organismos supraestatales que como la OEA exhiben unos incluyentes, progresistas y considerados tratados aparentemente acordes con las necesidades de tales pueblos, pero desde la perspectiva de estos últimos, ha sido la larga tradición de lucha, la convicción y en general la acción movilizadora que ha forzado la formalización de unos derechos que por largo tiempo han sido sistemáticamente negados por los estados asociados a los organismos internacionales.

A continuación entonces se exponen los elementos que muestran como han sido las luchas políticas por el territorio a pesar de las mismas leyes“ favorables” arriba mencionadas y a pesar de los estados-nación que muy a su pesar deben reconocer unos derechos por mucho tiempo negados,

3.1.2.El contexto Panameño

El primer hecho relevante de la política estatal de Panamá respecto a lo pueblos indígenas, es la no suscripción al convenio 169 de la OIT, lo cual pone de manifiesto su intención de invisibilizar en el ámbito internacional la importancia de sus pueblos indígenas que precisamente se han hecho visibles por su propio accionar.

Martínez (2011) explica que la población indígena de Panamá, no obstante de representar un 10% del total poblacional del país, es célebre por haber logrado, a través de la constitución de Comarcas, un alto grado de autonomía política respecto al estado. En este sentido se debe resaltar que el precedente del sistema comarcal fue posible por la acción de los Guna con el reconocimiento por parte del estado en 1938 de la comarca de Guna Yala como fruto de la Revolución de 1925 de la cual ya se ha hablado en un aparte anterior de este texto.

El tiempo transcurrido entre los hechos de la llamada revolución del 25 y la creación de la primera Comarca indígena en Panamá es indicativo de que este proceso no fue fácil, más si se tiene en cuenta que solo hasta 1953 se ratifica legalmente por el Estado mediante la ley segunda de 1953.

Martínez (2016) argumenta que solo hasta 1996, mediante la ley 24 de 1996, los Guna de Madugandí pudieron ser reconocidos como Comarca por el estado Panameño y los de Wargandí hasta Julio del 2000, no sin antes haber pasado por múltiples conflictos con el estado cuyo interés en los territorios indígenas está determinado por la lógica capitalista del "desarrollo", entendiéndose este como carreteras, proyectos mineros y energéticos.

Durante los años 70, señala Martínez (2011), en Madungandí, el gobierno de Omar Torrijos llevo a cabo la construcción de una central hidroeléctrica en contra de la voluntad de los Dule pertenecientes a esa comarca. Solo dos décadas después les fueron reconocidos sus derechos, y como me lo comentó Enrique Arias miembro de la comisión PEMASKY²⁰ de Guna Yala, en entrevista sostenida a mediados de enero de 2016, fue hasta hace poco que tras un largo proceso de demandas llevadas a cabo por las comunidades Dule a nivel internacional, se logró que el estado Panameño indemnizara

²⁰Proyecto de estudio y manejo de áreas silvestres de Guna Yala.

los Dule de dicha comarca por el desplazamiento al que fueron sometidos por la construcción de esta hidroeléctrica.

Señala Martínez (2011) que a pesar de existir cinco Comarcas Indígenas en todo el territorio Panameño y de que estas constituyen un paso adelante en el reconocimiento de derechos territoriales indígenas, el 48% de los indígenas de dicho país no reside en comarcas y tiene pocas garantías respecto a la permanencia en sus territorios.

Si se tiene en cuenta que de las cinco Comarcas Indígenas de Panamá, tres pertenecen a los territorios Gunadule donde reside gran parte de la población de este pueblo, con excepción de los habitantes de la Provincia de Panamá y de los asentamientos de Pucurú y Paya que como se dijo de ellos anteriormente no han sido reconocidos territorialmente por el estado, el estatus de la etnia en cuestión es relativamente bueno en lo que a territorios y autonomía se refiere con relación a los demás grupos indígenas de Panamá.

Aunque no existe una vocería unificada de los pueblos indígenas panameños, situación esta que resulta desventajosa para el conjunto de esta población en ese país, en la visión de Martínez (2011) si ha sido beneficioso para los Olodule contar con una vocería directa en la que cuentan además con sus propios diputados, senadores y gobernadores comarcales quienes están en las instancias estatales; teniendo eso sí muy claro, que es el Congreso General Guna la máxima autoridad en todas las materias a nivel interno dentro de las comunidades y a nivel externo como la instancia que define la última palabra en cualquier relacionamiento con el estado.

Enrique Arias, en la ya citada entrevista que sostuve con él, relata que muchos son los intereses del estado panameño en los territorios indígenas que se vienen tratando, desde numerosas solicitudes mineras (16 en Guna Yala), intenciones de bases aéreas, proyectos turísticos de como el propuesto en 2004 por el entonces ministro de turismo Rubén Blades. Todas ellas han sido analizadas por el congreso General, y en los ámbitos de diálogo con el gobierno estatal han sido fuertemente criticadas y en la mayoría de los casos, sino ha sido aplazada su discusión, han contado con la negación del Congreso General Guna fundamentado en la autonomía que hasta hoy ha logrado construir esta Nación en Panamá.

Ahora bien, la tensión permanente que genera la presión sobre las comarcas Gunas, no solo por parte del estado Panameño sino también por colonos, narcotraficantes, inmigrantes ilegales, y turistas, hacen que la fuerte organización de todas las

comunidades esté siempre alerta a un control efectivo del territorio con mecanismos como comisiones de verificación de límites, patrullajes de zonas en conflicto y dispositivos de reportes de movilidad que se rigen por permisos escritos con autorización de cada Sagla comunal, los cuales se verifican a lo largo y ancho de las comarcas tanto para entrar como para salir de la misma, tal como lo pude apreciar en el trabajo de campo a la Comarca de Guna Yala en enero de 2016.



Figura 20. Aparte del diario de campo: El gusto por la palabra, la argumentación y el debate están siempre presente en la vida Dule tanto en lo cotidiano como en sus luchas. En la figura el Sagla Fidel Martínez de Armila pronunciando un discurso sobre la importancia del trabajo. Fuente: dibujo autor.

3.1.3.El contexto Colombiano

Colombia es suscriptor del acuerdo 169 de la OIT el cual fue ratificado por medio de la ley 21 de 1991. Este hecho implica estar al nivel de los otros países del continente suscriptores del mismo y su última constitución muestra avances en materia de derechos para las comunidades indígenas.

Analizando el contenido de los derechos consignados en la Constitución Política colombiana de 1991 se pueden mencionar en primer instancia los derechos de identidad cultural donde el estado reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (artículo 7), la oficialidad de las lenguas indígenas en sus territorios, la etno-educación y la enseñanza bilingüe (artículo 10, literal e; artículo 68, numeral 5); la defensa del patrimonio cultural (artículo 72), la igualdad y dignidad de todas las culturas como fundamento de la nacionalidad (artículo 70). Además, la facultad de ejercer su propia justicia (artículo 246).

En la misma Constitución de 1991, están también los derechos de autonomía territorial donde se reconoce el derecho de propiedad colectiva de los resguardos considerando estas tierras como inalienables, imprescriptibles e inembargables (artículo 63). De otro lado se establece que los territorios indígenas son entidades territoriales con autonomía para gobernarse y gestionar su desarrollo (artículo 286) y los resguardos se asimilan a los municipios, con el propósito de que participen en los ingresos corrientes de la Nación y así proyecten de manera autónoma su desarrollo (artículo 357).

Se encuentran además los derechos de autonomía política y social el derecho a elegir dos representantes indígenas para el Senado de la República (artículo 171); la posibilidad de elegir un representante más en la Cámara y el reconocimiento de la doble nacionalidad de los indígenas de territorios fronterizos (artículo 96, literal c). El derecho de ejercicio autónomo de una jurisdicción especial indígena que puede ser ejercido por las autoridades indígenas en su ámbito territorial.

Salazar (2000) comenta que en los inicios del siglo XX los Dule de la región de Urabá tanto de Antioquia como de Chocó llevaron a cabo una lucha por la titulación de sus resguardos llegando a constituir los de Tolo en Acandí y el de Caimán nuevo en Turbo, los que en el curso del siglo fueron invadidos por las oleadas colonizadoras de Córdoba y del interior de Colombia.

Cuenta Salazar (2000) que los Saglas Innayoga y Capilele llevaron a cabo constantes gestiones para lograr el resguardo de Caimán Nuevo, cuyo nombre verdadero es Ipkikuntiwala, siendo este reconocido por el gobierno nacional, pero posteriormente fue desconocido al no haberse sentado la escritura en la notaría respectiva. Por tal razón, en 1965 la comunidad quedaba con unas cuantas hectáreas y estudiaba la posibilidad de emigrar a Panamá. Como respuesta el INCORA estableció una reserva en 1968 y adquirió cerca de 600 hectáreas entre 1968 y 1972 convirtiéndose posteriormente en resguardo.

Para recuperar las nueve mil Hectáreas del resguardo, los Dule de Caimán tuvieron que luchar 20 años más durante los cuales desarrollaron un importante participación en la Organización Indígena de Antioquia y en diversas movilizaciones por la tierra en un contexto de conflicto armado interno, en el que han sido víctimas del accionar de los grupos armados tanto ilegales como del estado tal como lo señala el plan de salvaguarda del pueblo Dule (2013):

La última guerra que hemos padecido en Colombia, ha recibido el nombre de conflicto armado interno y según la Corte Constitucional colombiana ha afectado de manera más dramática a nuestra gente que a cualquier otro grupo humano en el país. En el caso del pueblo Guna Dule de Colombia las heridas han sido profundas: El 15% de nuestro pueblo posee un familiar que ha sido víctima de la guerra entre guerrillas, ejército y paramilitares. Este indicador es particularmente preocupante en la comunidad de Arquía que asciende al 40%.

Salazar (2000) relata que en Colombia, el pueblo Gunadule de Caimán Nuevo logró recuperar la casi totalidad de sus tierras y que su territorio fuera nuevamente declarado resguardo en el mes de Noviembre de 1992, sólo mediante un largo proceso organizativo, unido al de otros pueblos indígenas de la región y el país, lo que dio lugar al nacimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia-ONIC en 1982 y la Organización Indígena de Antioquia-OIA en 1985.

Según el mismo Salazar dicho movimiento trajo a su vez la lucha por una mayor autonomía en sus procesos educativos, lo cual se expresó en la salida de las misioneras católicas de la Madre Laura en 1989 de Caimán Nuevo y el diseño de una propuesta curricular propia, que se viene implementando, no sin dificultades, por el enorme peso del currículo oficial, a pesar del logro del movimiento indígena colombiano porque se incluyeran en la Constitución de 1991 derechos específicos para los pueblos étnicamente diversos, en particular una propuestas escolares culturalmente pertinentes.

3.2. Autonomía Gunadule: Diferencias en la fragmentación

El análisis que se viene realizando en este texto desde diferentes aspectos (históricos, sociales, políticos, territoriales) de como el pueblo Gunadule ha construido su Nación por más de quinientos años, muestra como la autonomía lograda por medio de su lucha se concreta en un territorio que si bien se encuentra actualmente fragmentado por la realidad dominante de dos estados-nación, constituye la muestra concreta de como esta autonomía es una realización dinámica que requiere la defensa constante y cotidiana en todos los ámbitos (cultura, control territorial, luchas políticas) por parte de las diferentes comunidades tanto de Colombia como de Panamá.

Definir exactamente lo que es la autonomía en el caso de la Nación Dule, no se remite a un mero concepto global que resuelva de golpe lo que significa este gran logro para los mismos Dule y mucho menos para una aproximación occidental(en este caso los estados) de lo que pretenda este y cualquier ejercicio académico.

Se necesita, como se ha venido haciendo en este ejercicio, abordar desde diferentes aspectos los elementos que muestran que la autonomía está presente en todos ellos como una posición clara de un *consciente colectivo*(el de la Nación Dule) que tiene clara la importancia de su lucha como forma de pervivir como pueblo originario, único, que se sabe autónomo en contraposición, muchas veces en confrontación, a unos estados-nación que representan un modelo que tiene al territorio Gunadule como una oportunidad económica por consolidar, o si se quiere como un gran botín de recursos por explotar.

De acuerdo con lo anterior, la autonomía del pueblo Dule no es una sola, tiene varios grados de consolidación si se atiende a que las formas de gobierno de este pueblo poseen su propia autonomía, que valga la redundancia, permite la autonomía de todas las comunidades a través de sus congresos desde el Congreso General hasta el de cada comunidad en particular.

De manera general se puede hablar de dos niveles de autonomía en función de las partes en que se encuentra fragmentado el territorio de la Nación en cuestión, un gran territorio del lado Panameño (Guna Yala, Madugandí, Wargandí, Paya y Pucurú) y dos territorios del lado colombiano como lo son Caimán Nuevo y Arquía. El primero, como ya se ha analizado, con un nivel de autonomía muy alto y consolidado, principalmente desde lo territorial con sus propias entidades territoriales cuales son las Comarcas reconocidas

por el estado, pero también desde lo económico, político y cultural como fruto de la autogestión; el segundo con una autonomía altamente amenazada en todos los aspectos y con unos retos que desde lo político-administrativo están ahora mismo dentro de la hoja de ruta de la luchas que se vienen dando desde estas comunidades del lado colombiano.

Teniendo en cuenta lo que se acaba de plantear respecto de la autonomía de los Gunadule en Panamá y Colombia y habiendo abordado diferentes elementos que permiten tener una perspectiva de la Nación Guna y su territorio en el contexto binacional de estos países, se procede a continuación a abordar con más detalle el caso de los Olodule en Colombia, en particular los aspectos político-administrativos de las luchas que se están dando y se deben dar en esa dirección dentro del marco legal vigente colombiano en materia territorial respecto al tema indígena.

Esta lucha político-administrativa es la misma que ahora están dando muchos de los otros pueblos indígenas colombianos que de una u otra manera demandan de que se ponga en funcionamiento lo que la Constitución del 91 denomina las Entidades Territoriales Indígenas (ETÍ's). En este orden de ideas, los siguientes elementos de este aparte tratan de dilucidar las ETÍ's teniendo en cuenta la reivindicación de los Dule en este sentido y en el contexto de lo que significa este concepto en el marco legal vigente de Colombia.

3.2.1. Acuerdo 169 de la OIT y consulta previa: una garantía para la protección de los derechos indígenas .

Bastidas (2009) describe que en el campo internacional, indiscutiblemente el Convenio 169 de la OIT es un instrumento muy importante. Su antecedente es el Convenio 107 de 1957, del mismo organismo. El convenio 169, sostiene Bastidas (2009), avanza frente al 107, pues mientras éste propende por la integración, el 169 aboga por el reconocimiento y el respeto de los pueblos aborígenes. Las propias organizaciones indígenas participaron para que se diera el cambio en esta normatividad internacional.

La expedición del Convenio 107, según Bastidas (2009), se da al final de la etapa reduccionista y la del 169, se enmarca en la época que se ha denominado de reconocimiento, lo cual muestra la correlación entre la tendencia Colombiana y la internacional, al menos hasta el año 1991, ya que después la tendencia se distancia ampliamente a esos dos niveles.

El Proyecto para promover la política de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (2003) es claro al decir que una vez que un gobierno ratifica el convenio, se le pide que envíe a la OIT memorias periódicas sobre la forma en que se está aplicando en su país. Estas memorias deben comprender informaciones sobre los temas pertinentes, tanto en lo que se refiere a la práctica como a la legislación en vigor. Las memorias deben enviarse a las organizaciones de empleadores y de trabajadores más representativas del país para recabar sus comentarios.

El Convenio 169 en palabras de Courtis (2009) ha sido empleado e invocado por las propias comunidades y pueblos indígenas, que han actuado en defensa de sus derechos e intereses y parte del empleo de ese instrumento internacional ha consistido, justamente, en el litigio ante los tribunales locales y, en su caso, ante los órganos del sistema regional de derechos humanos.

Chavarro (2010) argumenta que a través de la ley 21 de 1991, Colombia ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT (La Convención Americana de los Derechos Humanos) , el cual hace referencia a los principios básicos que todos los estados firmantes están obligados a considerar en el momento de elaborar leyes y políticas relacionadas con los grupos étnicos, o que afecten a estos grupos.

Esta ley, según Chavarro (2010) es principio fundamental de los derechos indígenas sobre sus territorios, y de la obligación que tienen el estado de Colombia, de proteger esos derechos, entre los cuales los más destacados se encuentran en los artículos 13 y 14 que a continuación se citan:

ARTICULO 14 ídem.- -Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados en utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

Courtis (2009) narra que en algunos países, al Convenio 169 se le ha asignado una categoría similar a la de la constitución. Entre estos países se destacan Bolivia y Colombia, que han operado esta asimilación del Convenio 169 a la Constitución por vía del empleo de la noción de bloque de constitucionalidad, de esta forma la incorporación de este convenio al derecho interno obliga al intérprete constitucional a leer

conjuntamente los derechos fundamentales incluidos en la constitución y los derechos humanos incluidos en dicho tratado.

Los Gunadule como pueblo tribal transfronterizo encuentran en el Convenio 169 un soporte importante que respalda su condición en términos de las garantías que debería brindar el estado Colombiano para la relación con sus hermanos en Panamá, tal como lo plantea el Proyecto para promover la política de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (2003) quien explica que los gobiernos deberán garantizar que los integrantes de pueblos

ARTICULO 13 Ley 21 de 1991.- “Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación (...).que viven en países distintos puedan comunicarse y moverse libremente a través de las fronteras. A estos efectos, los gobiernos pueden recurrir a acuerdos internacionales o bilaterales.

En especial el artículo 32 del convenio se refiere a la condición transfronteriza de particular interés para la nación Dule. Este artículo expresa lo siguiente:

Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

Otro aspecto de gran importancia para los pueblos indígenas en Colombia en general y para los Dule en este caso, es el relacionado con la consulta previa. Refiriendose a este tema Courtis (2009) resalta que el instrumento internacional vinculante donde este derecho aparece plasmado con mayor claridad es el Convenio 169 de la OIT y el mismo autor añade que la Corte Constitucional de Colombia ha establecido claramente la necesidad de consulta a los pueblos indígenas, fijando las bases de interpretación de la exigencia de una consulta apropiada, e invalidando actos administrativos y legislativos adoptados sin cumplir plenamente con ese requisito.

Como ejemplo concreto de la importancia de la consulta previa se tiene el de la Ley General Forestal (Ley 1021 de 2006), la cuál omitió la consulta previa establecida por el

artículo 6 del Convenio 169 de la OIT a las comunidades indígenas y afrodescendientes afectadas, esta situación determinó, para la Corte, la inconstitucionalidad de la norma.

El caso de el pueblo U'wa también es representativo de la importancia de la consulta previa, puesto que su omisión fue el principal motivo para que la corte constitucional en su sentencia respecto al caso U'wa concediera el amparo transitorio, ordenara suspender la licencia ambiental otorgada a la multinacional OXY y realizar la consulta debida.

Para el caso concreto del pueblo Gunadule se cita la certificación numero 1704 del 11 octubre de 2014 del Ministerio del Interior sobre la presencia o no de comunidades étnicas en las zonas de proyectos, obras o actividades a realizarse, emitida por el director de consulta previa. En esta se solicita se expida certificación de presencia o no de comunidades étnicas en el área del proyecto: plan de ordenación y manejo de la cuenca hidrográfica (pomca) del río Turbo y Currulao.

En la información cartográfica y de soporte presentada por CORPOURABA que aparece en el certificado del que se viene hablando, se hace una relación de los resguardos indígenas y consejos comunitarios de la zona de influencia, entre los que se encuentra el de Caimán Nuevo

Conforme a lo anterior, el ministerio del interior certifica que si la parte interesada decide ejecutar el proyecto de que trata esta certificación, deberá solicitar a la dirección de consulta previa el inicio del proceso de consulta conforme a los lineamientos del artículo 330 de la Constitución Política, los artículos 6 y 7 de la Ley 21 de 1991, el artículo 76 de la Ley 99 de 1993 y la Directiva Presidencial 10 de 2013.

En los tres los tres ejemplos que se acaban de citar, es evidente la importancia de la consulta previa y de el convenio 109 de la OIT como herramienta legal para la protección de los derechos ,incluyendo los territoriales, de las comunidades indígenas en Colombia.

3.2.2. Autonomía indígena en Colombia

Ya se planteó en el apartado *Autonomía Gunadule: diferencias en la fragmentación*, una aproximación contrastada de los niveles autonómicos al interior de la nación Dule quedando clara que la entidad territorial indígena en Panamá esta altamente constituida en lo que se conoce como Comarcas. El propósito en los siguientes cinco párrafos es abordar la categoría autonomía en el ámbito colombiano para aproximar de manera contextual el estado de la misma en las comunidades Dule de Colombia y tener una idea de como se puede concretar territorialmente hablando en la conformación de una posible ETI o ETÍ's Gunadule.

Zapata (2010) expone que los procesos históricos vividos por los pueblos indígenas en Colombia han generado debates interesantes en temas relacionados con el territorio, la jurisdicción, la economía, la política y otros aspectos relevantes para la vida de la sociedad colombiana. Sin embargo este reconocimiento, añade el autor, otorgado por el constituyente no ha sido suficiente para la recuperación de los territorios tradicionales ni

tampoco en el avance de una política que involucre la autonomía como un reconocimiento efectivo de las acciones culturales y tradicionales que estas comunidades reclaman, las cuales se ven limitadas por las leyes estatales.

Zapata (2010) refiriendose a las limitaciones anteriormente señaladas, sostiene que estas se evidencian en las políticas de uso y manejo de los territorios que se traslapan con los territorios indígenas, la explotación de los recursos forestales, mineros entre otros.

Los proyectos de desarrollo y megaproyectos que se realizan en territorios indígenas: hidroeléctricas, operaciones de minas, recursos naturales, explotación petrolera, etc, tienen efectos negativos con respecto al medio ambiente y la tierra misma; lo que en términos de Zapata(2010) desintegra la vida cultural y comunal de los pueblos indígena y desgarran el sistema de relaciones entre el cosmos, el suelo y el subsuelo, al mismo tiempo se omite el convenio 169 de la OIT, el cual establece el derecho de los indígenas a la consulta previa libre e informada sobre cualquier proyecto que afecte sus vidas.

En el caso de Colombia se tiene el caso de la ley 388, que de acuerdo con Agudelo (2006) omite la existencia, dentro de muchos de los territorios municipales, de otras entidades territoriales reconocidas constitucionalmente, los territorios indígenas. En el caso de la extensión de algunos resguardos, estos espacios someten a las poblaciones indígenas a una situación territorial nueva, en la que las prácticas de producción colapsan ante el confinamiento.

La autonomía de los territorios indígenas de acuerdo con Agudelo (2010) se ejerce en cuanto es a ellos mismos a quienes corresponde establecer la forma de administrar los recursos naturales sin confundir con la absoluta independencia económica y política de los pueblos indígenas, cuyo movimiento social ha ganado el respeto y el reconocimiento de la sociedad dominante, a la cual se ha venido insertando en medio de la lucha por conservar su identidad.



Figura 21. Construcción de una casa familiar, resguardo de Makilakuntiwala (Arquíá). Fuente: foto autor.

3.3. Antecedentes, Contradicciones y situación actual de las ETÍ'S en Colombia.

Baena (2015) esgrime el argumento de que el problema fundamental que el pluralismo cultural plantea en Colombia es el de la inexistencia de las entidades territoriales indígenas y de su autonomía, y de la negligencia que las tres ramas del poder público han demostrado a la hora de solucionar dicho problema. El legislador ha omitido sistemáticamente el deber constitucional de dar vida jurídica a la categoría de entidades territoriales indígenas, el ejecutivo ha expedido normas de dudosa validez que suplen tímidamente la omisión legislativa, y el poder judicial se ha mostrado poco dispuesto a saldar las discusiones que surgen en la materia.

Baena (2015) continúa su argumentación diciendo que las normas constitucionales en materia de organización territorial, especialmente las que consagran autonomía, en cabeza de las entidades territoriales, y las normas superiores que reconocen múltiples

derechos especiales a los indígenas como individuos y como comunidades, se hace urgente la necesidad teórica y práctica de reconocer la existencia de una categoría de autonomía reforzada a favor de las entidades territoriales indígenas, dificultad conceptual mayúscula, pues tal categoría específica de entidad territorial carece hoy por hoy de existencia jurídica.

A pesar que el gobierno y los congresistas han esgrimido diferentes argumentos para objetar la conformación y la delimitación de las entidades territoriales indígenas, la hipótesis de la monografía de Bastidas (2009) plantea que tras estos argumentos se ocultan los intereses de diferentes sectores políticos y económicos del país para quienes no resulta conveniente la conformación y delimitación de las entidades territoriales indígenas. Este proceso como lo argumenta Bastidas (2009) supone, entre otros, la reconfiguración del mapa político administrativo colombiano, lo que a la vez se traduce en la desaparición de algunos municipios y departamentos o, por lo menos, la disminución de su territorio y la redefinición del mapa electoral, lo cual afectaría intereses de la clase política tradicional; la redefinición sobre la explotación de los recursos naturales y la distribución de los rendimientos y transferencias.

Las comunidades indígenas como plantea Baena(2015) pueden organizarse territorialmente bajo la forma de entidades territoriales con su autonomía, pero así esta prevista por la Carta Magna no resulta suficiente porque soslaya problemas de orden histórico y cultural que no se solucionan con simple independencia relativa en los ámbitos político, administrativo y financiero además de que las entidades territoriales indígenas, no tiene hoy por hoy vida en el mundo jurídico.

Baena(2015) expone que la función de producir normas que conformaran, junto con los enunciados constitucionales pertinentes, un edificio terminado en lo que a la organización territorial se refiere, fue efectivamente cumplida por el legislador mediante la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, pero no enteramente ya que no se ocupa en ninguna de sus normas de dotar de estructura y contenido a la categoría de entidades territoriales indígenas. El principio de autonomía como expone el autor, que debería ser denominador común entre de las distintas categorías que se agrupan bajo la genérica de entidades territoriales, no se aprecia en la práctica puesto que el ordenamiento jurídico colombiano cuenta aún con importantes lagunas en la materia.

Baena (2015) concluye que actualmente se está dando un incumplimiento grave por parte del legislador colombiano, ya que la Constitución delegó en él la regulación de las entidades territoriales indígenas a través de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial,

que ya fue promulgada y que no satisface el deber constitucional impuesto constitucionalmente al Congreso.

La expedición del Decreto 1953 de 2014 en octubre de 2014, en el que aspira a poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas hasta que el Congreso expida la ley de que trata el artículo 329 de la Constitución Política, no soluciona el problema, pues como lo plantea Baena (2015), la regulación aludida es reserva de ley orgánica, porque en rigor no busca formalizar las entidades territoriales indígenas, y porque podría no ser válido, no solo en cuanto se omitió el deber de consulta previa, sino en cuanto la promulgación de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial por parte del Congreso eliminó la competencia que en virtud del artículo 56 superior en algún momento pudo detentar el Gobierno para expedir una norma de ese contenido.

3.3.1. Aproximaciones e intentos para la concreción de las ETÍ's en Colombia.

Chavarro(2010) sustenta que por falta de atención gubernamental y en protesta por el aplazamiento de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIS) previstas en la ley orgánica, algunas comunidades indígenas han procedido a organizar lo que llaman Mesas Regionales con representación de sus resguardos. El más prominente y activo es el de la Región Amazónica, con sedes alternas en Leticia y Mitú, que reúnen a casi un centenar de resguardos. La futura Región Amazónica, así en preparación, comprenderá los actuales departamentos de Amazonas y Vaupés, y partes de Putumayo y Caquetá.

De la misma manera y en lucha por la tierra trabajan hoy, con gran eficacia, los grupos indígenas del Cauca y de Risaralda según Chavarro (2010). En la Costa, bajo graves peligros de violencia, sólo quedan los resguardos de San Andrés en Córdoba, los Cunas de Urabá, los de San Ángel de los Chimilas, los de la Sierra Nevada de Santa Marta y los Wayúu de la Guajira.

Fals Borda (2000) expone que los Wayúu son los mejor posicionados para organizarse en Mesa Subregional mientras se aprueban las ETIS, y reemplazar así parcialmente al actual departamento. Hay que preparar bien este paso fundamental, comenta el autor, para la autonomía zonal, porque la península de la Guajira, como el Vaupés, es 90 por ciento territorio indígena. En palabras de Fals Borda (2000), estas dos secciones serían los primeros Departamentos-ETIS del país, si se deciden a hacerlo.

Fals Borda (2000) plantea un ejercicio hipotético a partir de los argumentos de varias comunidades indígenas, en el cual estudia como sería en el Amazonas y el sur de Colombia una regionalización del territorio a partir de la ETI. Algunas, argumenta el autor estarían incluidas en municipios, como en el caso de Puerto Nariño, donde el área real del municipio es de 4.2 Km² y la de Leticia de 7Km². Pero si se toman en cuenta los resguardos que circundan a estas dos cabeceras municipales, se tendría el esbozo de una unidad territorial que se podría llamar provincia y que combinaría a las ETI con todos sus resguardos y al municipio respectivo en la cabecera.

En ese municipio o cabecera podrían quedar los comerciantes, los colonos, todos aquellos que no se sientan miembros de una ETI real, como por ejemplo el caso de la Pradera. En el predio Putumayo según Fals Borda (2000), donde hay sitios sagrados como Araracuara, pero también hay cuatro corregimientos como también muchos más resguardos y grupos indígenas, por lo que en el predio Putumayo se tendría otra provincia muy especial que incluiría a todos estos resguardos o grupos indígenas de la parte norte del predio Putumayo desbordando al otro lado del río Caquetá y tomando parte del municipio de Solano que es el más grande de los municipios que sirve para poco más que tener una base militar.

Fals Borda (2000) agrega a su disertación que en cambio se reconoce que los indígenas que viven en Solano y por lo tanto la provincia de esa parte norte del predio Putumayo incluiría parte del departamento del Caquetá y la provincia del predio Putumayo lo cual resulta interesante para el autor por que se estaría desconociendo una frontera irreal como el río Caquetá.

Al darse la batalla por el Predio Putumayo ampliado hacia el norte, comenta Fals Borda (2000) a sus interlocutores indígenas, se acaba el departamento del Amazonas y también el de Caquetá pues además la región del Amazonas no puede ser solo el departamento del Amazonas por lo que este debe buscarse un compañero para decretarse región, que sería el departamento del Vaupés con sus tres municipios que en su mayoría son de cultura indígena siendo estos otras ETI importantes, en los municipios como Mitú vendrían a ser pequeños. Concluye el autor su ejercicio afirmando que quedarían varias provincias en la región Amazónica: Trapecio Amazónico (con dos organizaciones), Predio Putumayo (con dos organizaciones), Bajo Caquetá-Mirití-Paraná-Apaporis (con tres organizaciones) y Vaupés.

3.3.2.Elementos de discusión para el caso de las ETÍ s de los Gunadule en Colombia

Los resguardos de Arquía y Caimán Nuevo constituyen la categoría legal que actualmente poseen los territorios Dule en Colombia. Ya se hablado de su ubicación, extensión y otros aspectos que nos brindan una idea de su estado actual. Como primer elemento para la discusión respecto al hipotético caso de la conformación de las ETÍ s o la ETI Gunadule, está el de la categoría de resguardo, que actualmente es la única figura real que le da sustento jurídico a la existencia del territorio Dule dentro del intrincado mundo de la legislación Colombiana.

El Resguardo Indígena está definido en el artículo 2o del Decreto número 2001 de 1.988, que establece:

Es una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una comunidad o parcialidad indígena, que con un título de propiedad comunitaria, posee su territorio y se rige para el manejo de éste y de su vida interna por una organización ajustada al fuero indígena o a sus pautas y tradiciones culturales.

En otras palabras, un resguardo no es una entidad territorial sino una forma de propiedad colectiva de la tierra, por lo que la necesidad de conformar una entidad territorial indígena tiene un sustento válido que pone de manifiesto la ambigüedad de la figura del resguardo, que dicho sea de paso es una figura colonial suscrita entre el imperio español y los pueblos originarios que lograron ser reconocidos tras muchos años de confrontación, y paradójicamente ha sido la figura legal más importante que valida la posesión de los territorios desde la colonia hasta los tiempos actuales de los estados-nación "modernos", para nuestro caso el Estado Colombiano.

No obstante es necesario, como condición importante para la conformación de la o las entidades territoriales indígenas Gunadule , llevar a cabo un proceso que permita restituir la tierras que el territorio de la nación Dule ha perdido por diversas causas en términos de la figura de resguardo.

Las reivindicaciones de los Olodule del lado Colombiano son claras en el tema de la recuperación de su territorio tal como lo señala su plan de salvaguarda (2013):

Se solicita al Ministerio de Agricultura, a través de la Unidad de restitución de tierras y el INCODER, al Ministerio del Interior, a la Gobernación de Antioquia, la Gobernación del Chocó y a las demás instancias responsables en la materia, articular un programa de ampliación y saneamiento que garantice la recuperación de un mínimo de Diez mil hectáreas (10.000 ha) que los Gunadule hemos perdido en los últimos años como consecuencia de los procesos de despojo, que se llevaron a cabo en medio del conflicto armado interno colombiano.

Estas diez mil hectáreas corresponden a cinco mil hectáreas (5.000ha) pertenecientes al resguardo de Arquía, y cinco mil hectáreas (5.000ha) pertenecientes al resguardo de Caimán Nuevo. Estos territorios permitirán que nuestro pueblo cuente con los recursos necesarios para evitar su exterminio físico.

En cuanto al saneamiento de los resguardos el Plan de salvaguarda expresa la solicitud al INCODER para que de cumplimiento a los compromisos contraídos con la comunidad de Arquía desde el año de 1996 y ratificados el 24 de enero de 2004 para la expedición del título del resguardo con los ajustes e incorporaciones de tierras que aparecen en el acta de esa misma fecha que reposa en poder de la comunidad.

De igual manera se solicita en el Plan de salvaguarda a la procuraduría que investigue la expedición irregular de títulos realizada en 2005, donde se otorgan tierras pertenecientes al resguardo de Arquía a pesar de que los linderos de ese territorio habían sido debidamente documentados al INCODER.

Se solicita también en el mencionado plan a la Gobernación de Antioquia terminar el proceso de normalización y saneamiento del resguardo de Caimán Nuevo para la expedición de un título unificado que concuerde con los documentos de constitución del mismo, ya que se han identificado algunos títulos individuales dentro del resguardo lo que genera inseguridad jurídica al territorio.

Según el portal actualidad étnica (2014) ,actualmente la Unidad de Restitución de Tierras, en las demandas que serán interpuestas ante los jueces designados pretenden restablecer los derechos territoriales de más de 2.500 familias de las cuales 128 familias hacen parte de la comunidad indígena de Arquía en el departamento del Chocó quienes buscan recuperar 2.345 hectáreas.



Figura 22. Interior de una casa familiar. Resguardo de Makilakuntiwala (Arquía), Unguía Chocó. Fuente: Foto autor

Claramente el plan de salvaguarda de los Gunadule (2013) exige se les otorgue a los resguardos Gunadule la calidad de Entidades Territoriales Indígenas para garantizar la posibilidad real y efectiva de ejercer la autonomía y el gobierno propio, es decir para garantizar la supervivencia cultural del pueblo Gunadule donde la medida más importante será el cumplimiento de la Constitución Nacional en sus artículos 286 y 287. Por lo tanto, reza el Plan de Salvaguarda, se solicita a la Corte Constitucional tomar medidas para que estas disposiciones postergadas por más de 20 años se concreten.

3.3.3. Diferentes posibilidades para la conformación de la o las ETÍ's Gunadule.

La influencia de la estructura político-administrativa vigente del estado Colombiano en la organización político-administrativa de los resguardos indígenas es notoria. El aspecto de las transferencias de la nación a los resguardos pasa por las jurisdicciones de los municipios, por lo que cada resguardo depende del municipio para acceder a sus propios recursos.

De igual forma el tema organizativo indígena posee la misma influencia de ámbitos político-administrativos estatales, por ejemplo los departamentos, como sucede con la OREWA que es la organización indígena que agrupa al 80% de las comunidades indígenas del Chocó y la OIA que agrupa a las comunidades indígenas de Antioquia, reflejando claramente el carácter departamental que determina la organización de los pueblos indígenas no obstante que se trate de un mismo pueblo pero en dos departamentos diferentes. En este orden de ideas otros temas como el electoral, el de las zonas protegidas entre otros, plantean una dominancia del estado Colombiano en las jurisdicciones indígenas que subordina su autonomía.

Las posibilidades asociativas, político-administrativas y territoriales que brindan las ETÍ's son diversas de acuerdo a las particularidades de los pueblos indígenas. Esa así que el panorama que resultaría de un escenario donde las ETÍ's se logran concretar sería un terreno por explorar por parte de los mismos pueblos indígenas que ya tiene un camino adelantado en el tema.

Tras haber abordado el tema de la ETÍ's en Colombia y la situación de los resguardos Dule bajo el supuesto de unas condiciones mínimas para una hipotética conformación territorial de este tipo, los siguientes párrafos pretenden contemplar las diferentes escenarios posibles en los cuales se podrían dar estas entidades.

Como punto de partida se debe tener en cuenta la situación de los resguardos indígenas en el contexto de cada municipio en el que está ubicado para lo cual se tiene la siguiente tabla con la extensión de cada resguardo:

Municipio	Extensión Municipio (Ha)	Nombre del resguardo	Etnia	Extensión resguardo (Ha)	Total área resguardos	Porcentaje del área del municipio (%)
Necoclí	136100	El volao	Zenú	363,6862	5901,6862	4,4
		Ipkikuntiwala	Gunadule	4728		
Unguía	119000	Arquía	Gunadule	2343,56	6724,56	5,6
		Dogibi (Eyákerá)	Emberá Dóbida	3157		
		Tanela	Emberá Katio	980		
		Cuti	Emberá	244		
Turbo	305500	Dokerasavi,	Emberá Katio	684,7346	5412,7346	1,8
		Ipkikuntiwala	Gunadule	4728		

Figura 23. Extensión de resguardos indígenas de Unguía, Turbo y Necoclí. Fuente: Elaboración propia.

Los datos sobre la extensión del resguardo de Ipkikuntiwala poseen inexactitud, por ejemplo, el Plan de ordenamiento territorial, municipio de Turbo diagnóstico sociocultural (2000) habla de 7.718,7 Ha; de otro lado el Plan de Salvaguarda del Pueblo Gunadule (2013) habla de 8200 Ha, mientras que Espino(2012) sostiene que según información obtenidaporOIAyCORPOURABA(2002)elresguardodelpkikuntiwala poseeunaárea de 9.456 Ha.

Otra particularidad es que la división municipal entre Turbo y Necoclí no corresponde con la división real del resguardo de Caimán Nuevo que generalmente aparece en los mapas mostrando una mayor extensión del lado de Turbo. Las mismas comunidades del resguardo, Caimán alto y Caimán Bajo decidieron asumir otra división correspondiente a la del Río Caimán de manera que la primera comunidad está en jurisdicción del Municipio de turbo y la segunda en el de Necoclí generando dos jurisdicciones territorialmente proporcionales, esto para facilitar el tema de las transferencias de la Nación. Por esta razón en la tabla se asumen con igual extensión, es decir , cada comunidad con la mitad de la extensión total del resguardo asumida a partir de la propuesta de Espinos (2012).

Un primer esquema de ETI Olodule sería aquel en que cada resguardo se constituyera como una entidad de manera separada, resultando dos ETÍ's: Ipikikuntiwala ubicada en los límites de Turbo y Necoclí tal como corresponde al resguardo del mismo nombre, pero independiente de la jurisdicción de dichos municipios. La segunda, Makilakuntiwala correspondiente al territorio del resguardo de Arquía, en el municipio de Unguía pero independiente de la jurisdicción de este municipio.

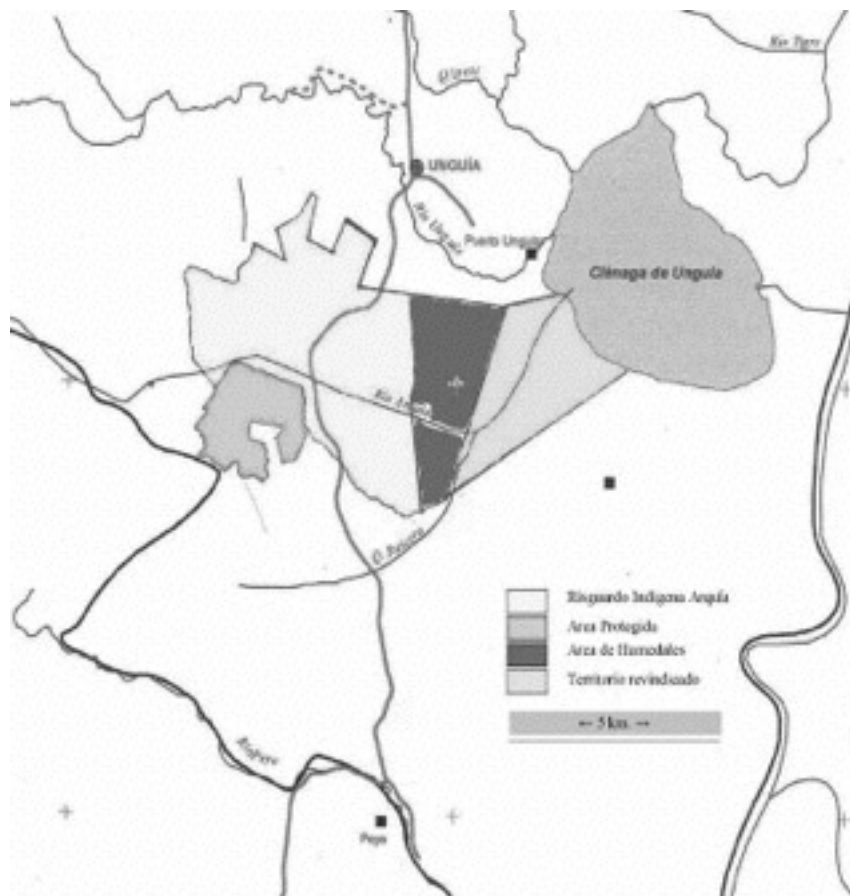


Figura 24. El resguardo indígena Makilakuntiwala según el Incoder. Elaboración de Nelson Yabur Andrade. Fuente: Alí (2010).

Un segundo esquema podría ser aquel en el que las dos ETÍ's descritas en el párrafo anterior, bajo un esquema asociativo o bajo la figura que planteó Fals Borda para el caso del Amazonas, esto es el de provincia, genere una provincia Gunadule, la cual estaría muy acorde a lo que este pueblo exige en el plan de salvaguarda que se ha venido citando respecto a un solo Congreso General Gunadule de Colombia:

En aras de garantizar la autonomía y el fortalecimiento cultural del pueblo Guna, solicitamos el apoyo y acompañamiento de las entidades públicas en la conformación del Congreso Gunadule de Colombia, como persona jurídica que agrupe las tres comunidades Gunadule del país y sirva de interlocutora directa con diversas organizaciones indígenas regionales, con entidades de sociedad civil, tanto de Colombia como del exterior y con el mismo Estado colombiano. Esta entidad será la encargada de administrar los recursos destinados al desarrollo y fortalecimiento cultural de los Gunadule, así como agenciar el proceso de integración binacional con las comarcas y comunidades Gunadule de Panamá.

Este segundo esquema con un congreso Gunadule de Colombia plenamente articulado y fortalecido sería la condición ideal de organización, en teoría, para los Dule; a lo que habría que añadir las posibilidades que esta situación brindaría a la articulación con el Congreso General Gunadule de Panamá. La ETI resultante de esta propuesta contaría con una población aproximada de 1968 habitantes y un territorio de 11799ha correspondiente al 2% del total de la extensión territorial del municipio de Unguía, al 3.5% de la extensión de Necoclí y al 1.5% de la de Turbo.

Un tercer esquema, menos probable pero con alguna validez, sería el de una provincia conformada por ETÍ's surgidas a partir de todos los resguardos indígenas de Necoclí, Turbo, Unguía y eventualmente de Acandí atendiendo a las posibilidades de comunicación que brinda el golfo de Urabá en términos geográficos, esta tendría una extensión sumada de 1,8038.9808 ha que representa el 3.3% del total de las áreas sumadas de los tres municipios.

5. Conclusiones

Consideraciones finales a manera de conclusiones.

Agudelo (2005) citando a Gómez (1988) explica que territorio proviene de terra (tierra) “Parte superficial del planeta no ocupada por el mar; país, región” + itorium (terminación nominal que indica utilidad para. Palabras como consultorio, dormitorio...son similares.

Sin pretender realizar un juicio de valor sobre la anterior definición de territorio, una interpretación puede sugerir la aproximación al concepto occidental actual del concepto, en tanto lo utilitario como servicio que pueda prestar un determinado espacio geográfico usado , esto último en palabras de Agudelo (2005).

Por tanto el territorio en estos tiempos de globalización capitalista se cosifica como el espacio geográfico que tiene la posibilidad de generar valor ya sea por sus servicios ambientales, por su posición geostratégica o por su valor político como bien soberano.

Los elementos que en el texto se han expuesto sobre el territorio indígena proponen otra visión quizá contrapuesta a la definición actual de territorio para occidente. Si bien es necesario para los grupos indígenas referirse a sus lugares sagrados, a la tierra en que han habitado en toda su extensión, en la que han vivido desde antes de la llegada de los españoles, con la misma palabra que usan los estados-nación; la concepción, los valores y la visión de territorio para los pueblos originarios de América es mucho más rica y compleja de lo que para la modernidad representa dicho concepto.

Es esa riqueza y complejidad la que muestra como para los pueblos indígenas el territorio es una parte indisoluble de su cultura, de su identidad y de su vida, de su trasegar como sujetos históricos, como Pueblos y Naciones que se autodefinen como tal, precisamente en un territorio definido, en confrontación o contraposición a la idea dominante que pretende borrar la tradición de los primeros, con el propósito de establecer los propósitos (del estado-nación) en la lógica del capitalismo, imponiendo fronteras tanto nacionales como internacionales, demarcando unos límites, la mayoría de las veces arbitrarios para lo que han sido y deberían ser los territorios indígenas, en palabras de Fals Borda, recortes políticos de realidades históricas.

Surge entonces una condición o un estado de cosas derivado de la situación anterior, específicamente por motivo de los límites fronterizos entre países, abordada en este texto bajo el nombre de *Pueblos indígenas transfronterizos*, que pone de manifiesto la fragmentación como un problema determinante de las Naciones Indígenas que ven dividido su territorio, interrumpido y si se quiere incomunicado entre partes de un mismo conjunto sociocultural. Para los Gunadule esta situación entraña dificultades que van desde el impedimento para el intercambio de saberes tradicionales, para la movilidad demográfica, como también del flujo de bienes y servicios producidos en las comarcas en Panamá y en los resguardos en Colombia y en general todo intercambio necesario para el fortalecimiento como Nación.

Volviendo a la importancia del territorio para los indígenas, al analizar las características de la simbolización del este para los Gunadule, se logra ahondar en las relaciones que operan en el imaginario de este pueblo para comprender la fuerza de un vínculo indisoluble entre los Dule y su territorio, del que ya se ha hablado. La vida cotidiana, la religión, la forma de habitar, la medicina por mencionar algunos aspectos se integran en los lugares sagrados como un articulador que representa un todo, la Madre Tierra de la cual los Dule son solo una parte.

El territorio para los Gunadule como un todo con muchas dimensiones, está claramente definido en ámbitos integrados que se expresan en unidades físico-espaciales-espirituales de manejo, o en términos más occidentales, en unidades de paisaje como lo plantea Matapí (2013) cuando habla de las zonas boscosas, que para los Dule reciben el nombre de *negseled*, áreas que cuando se ubican en lugares de relieve pendiente por lo general corresponden a *galu* o sitios sagrados y cumplen una función como un espacio de vital importancia, pues de allí derivan numerosas medicinas, además de los alimentos considerados más puros y saludables, por poner solo un ejemplo.

Entonces, de lo arriba tratado es posible entender como la simbolización del territorio en los Gunadule es un argumento fundamental para interpretar la esencia que ha movilizó a esta Nación, para luchar en defensa de sus valores que se mantienen como una constante a lo largo de la historia tanto oficial como de su propia historia narrada de generación en generación, que se mantiene viva en sus cantos sagrados y tiene una concreción en una territorialidad propia tal como se describe en el apartado *Manejo del territorio*.

La comisión PEMASKY es un ejemplo claro de lo fundamental que resulta para los Dule cuidar la Comarca de Guna Yala de una manera efectiva como un ejercicio de lo que se conoce comúnmente como soberanía.

La territorialidad Olodule va más allá de las propias entidades tradicionales de su geografía, llega incluso a la provincia de Panamá donde existe una población considerable viviendo la agitada modernidad citadina, pero desde sus referentes culturales, con vínculos sociales referenciados en espacios construidos para habitar colectivamente la ciudad, con la mirada puesta en las Comarcas como lugares sagrados de los que provienen y a los que regresan ; con vínculos claros y redes solidarias que dejan ver el ser Guna a pesar de la inevitable amenaza aculturadora de la urbe.

Los Dule en la ciudad como se ha descrito en este texto, no hacen más que reafirmar lo que pasa en los Territorios sagrados, llámense comarcas o resguardos, por qué, ¿de que otra manera se puede explicar que un grupo humano se mantenga fiel a su cultura en la homogeneizante atmósfera de la ciudad?.

Valga decir a propósito del territorio Gunadule que la experiencia que viví *in situ*, descrita en anteriores párrafos, aparte de ser una constatación de las ideas expresadas por los autores citados, es también un testimonio de una parte de la realidad Dule, aparte de ser una gran experiencia académica personal, gracias a la documentación que realicé de algunos aspectos desde el interior del territorio Dule, vivido en su real dimensión, en el cotidiano, en la posibilidad de haber sentido y compartido el territorio mismo con su verdaderos actores tanto en la comarca de Guna Yala, en la ciudad de Panamá y aunque con brevedad, en los resguardos de Makilakuntiwala e Ipkikuntiwala.

De otro lado, la mencionada fragmentación y al mismo tiempo la configuración del territorio de la Nación Olodule se observan en el aparte que habla sobre algunos aspectos de su historia en los cuales han sucedido profundas transformaciones territoriales, en la permanente adaptación por permanecer ante los diferentes actores que han pretendido imponer la lógica occidental hegemonzante, desde el imperio español, pasando por la naciente República de la Nueva Granada y los Estados "modernos" de Colombia y Panamá.

En primera instancia se pensaría que dichos actores han determinado a la Nación Guna en la configuración de sus territorios, pero desde otra mirada, esta Nación ha determinado también la configuración de los territorios de los estado-nación de Panamá y Colombia. Desde la época de los primeros asentamientos españoles a su llegada a América, los cuales fueron abandonados por el asedio de los antepasados Dule; o de los límites del Virreinato teniendo presente la resistencia beligerante de la *Gente de oro*, que constituyó una amenaza permanente a la frontera móvil de los invasores temerosos de la alianza anglo-cuna como la denomina González (2011) , que por mucho tiempo hizo de la zona de influencia Guna un territorio hostil sin beneficio de inventario para los Españoles.

Y así sucesivamente hasta el siglo XIX con los intentos de empresas estatales y privadas, caucheras, tagüeras o madereras por colonizar las tierras de los Guna que no fueron muy fructíferos o resultaron en fracaso precisamente por la tenacidad de los Olodule por defender su territorio de la amenaza occidental, defensa que también llevó acabo gestiones diplomáticas mediante iniciativas que llevaron a los propios líderes Dule a hablar personalmente con diferentes presidentes del siglo XIX de la entonces indivisa Colombia, o mandar misivas a la reina de Inglaterra para invocar alianzas favorables a su protección.

Llega pues el siglo XX con dos hechos fundamentales para la historia Olodule. El primero la secesión de Panamá de la república de Colombia que determina la división de la Nación Guna en dos porciones territoriales, que a partir de ese momento toman rumbos aparentemente separados, ya que la evolución de cada una adquiere particularidades en el correspondiente devenir político-administrativo y de la consolidación territorial, que para el lado Panameño es más favorable, permitiendo lograr una mayor autonomía e igualmente un mayor territorio que por el contrario en Colombia es menor, con mayores problemas autonómicos y conflictos como el armado interno, el cual signa la existencia de esta parte de la Nación Guna planteando retos mayores a su gente.

El segundo hecho es la Revolución del 25 que representa el mayor logro histórico de la Gente de Oro, al lograr sentar al gobierno Panameño en la mesa, generando unos acuerdos que dejan claro el estatus de autonomía de los territorios Guna a un nivel casi de tratado internacional que aun están vigentes, siendo este el referente de un nuevo panorama más favorable para este pueblo indígena que fortalece su dignidad en perspectiva de seguir vivo como cultura originaria.

A partir del escenario que plantea una Nación Indígena dividida por obra y gracia de las fronteras estatales, surge la dificultad para el relacionamiento de dichas partes, poniendo en evidencia la necesidad de un derecho consagrado en tratados como el convenio 169 de la OIT que protege a lo que esta organización llama pueblos indígenas transfronterizos. Los hechos descritos en este trabajo dan cuenta de que a pesar de las líneas limítrofes, las relaciones entre comarcas (en Panamá) y resguardos (en Colombia) se sigue dando a pesar de las dificultades.

Existen vínculos de solidaridad, proyectos educativos conjuntos, flujos de personas, conocimientos y saberes ancestrales que de una u otra manera validan la necesidad de que la frontera Colombo-Panameña sea más líquida y facilite la comunicación entre las partes de la Nación Guna, lo cual es una reivindicación común de todas las comunidades Guna pero especialmente de las del lado Colombiano que están en alguna medida un poco más aisladas entre sí y respecto a sus pares de Panamá.

Se llega luego al análisis de el contexto político-administrativo en términos de la autonomía indígena mostrando contrastes entre ambos países, teniendo como referencia la situación de la nación Guna que para Panamá es particular por que a pesar de no ser signataria del convenio 169 de la OIT, las condiciones (territoriales, autonómicas, socio- económicas) para las diferentes Comarcas Guna es mejor en comparación con los resguardos de la misma etnia en Colombia, pues por el contrario posee unos marcos legales en teoría más favorables a los pueblos indígenas además de que este último país es signatario del convenio 169 de la OIT.

En este orden de ideas, con la claridad de los niveles autonómicos de las Comarcas en Panamá, que de hecho constituyen un equivalente a lo que en Colombia se denomina ETÍ's, se continúa en este texto con el tema de la autonomía indígena en Colombia para llegar a la especificidad Guna respecto del tema territorial. Un elemento importante en la discusión sobre la autonomía territorial indígena en Colombia tiene que ver con el de la aplazada implementación de la ETÍ's (entidades territoriales indígenas), su constitución política la contempla, la reciente ley 1953 del 2014 las pone en funcionamiento, pero la realidad muestra un vacío jurídico que hasta la fecha no arroja ningún resultado mientras tales entidades indígenas no se concretan para los territorios de los grupos originarios, no obstante sus reivindicaciones, propuestas y gestiones por lograr esta figura autonómica.

De hecho la ley orgánica de ordenamiento territorial en Colombia reconoce las ETÍ's y por lógica no necesitaría de otra ley para ponerlas a funcionar, de aquí que la autonomía indígena en Colombia no tiene por que necesitar una parafernalia que ha entregado la autonomía en dosis.

Quedan sobre el tapete interrogantes acerca de las luchas pendientes por el reconocimiento de los territorios de Paya y Pucurú en Panamá, de las 10000 ha que reivindican las comunidades de Ipkikuntiwala y Makilakuntiwala en Colombia, la adopción del convenio 169 de la OIT por parte Panamá, la realización de las ETÍ's Gunadule en Colombia y el establecimiento de un tratado bilateral entre los Estados de Colombia y Panamá que permita la libre circulación de los Dule a lo largo y ancho de su Nación. En tanto se logren resolver los aspectos que se acaban de relacionar se podría hablar de una *desfragmentación* , de una especie de integridad territorial bajo el horizonte de una nación Gunadule con facultades para encarar los retos de una globalización muy interesada en apropiarse de estos territorios.

Afortunadamente para el planeta , el buen estado de conservación en la actualidad de los ecosistemas del territorio de la Nación Dule es un resultado directo de la existencia de esta por el manejo que desde sus prácticas ancestrales brindan a esta zona altamente biodiversa y necesaria para contrarrestar los efectos de la actual crisis ambiental planetaria, a la que los Dule tienen mucho que aportar desde sus saberes ancestrales en el manejo adecuado de los recursos naturales.

Por lo pronto queda claro que es la propia Nación Gunadule quien, como siempre lo ha hecho, debe continuar con su lucha, con sus reivindicaciones, sin esperar mucho de los estados que pretenden sojuzgarlos y en la perspectiva de defender a la Madre Tierra sobre la cual están en pie, que para nosotros los occidentales es simplemente su territorio.

Sin duda los Dule luchan por su territorio y lo seguirán haciendo, poniendo en duda el discurso de los estados-nación, y en esa medida, como lo han hecho a lo largo de cinco siglos, de una forma paulatina y de acuerdo a su persistencia consolidaran sus objetivos que son claros y legítimos, ojalá en futuro próximo reconocidos por los estados-nación de Panamá y Colombia.

A.ANEXO

Diario de campo

La siguiente descripción pretende dar una idea del recorrido que realicé por Guna Yala y ciudad de Panamá, para tener una dimensión mínima del día a día de este viaje. En ningún caso se profundiza en los detalles, pues una buena parte de estos, para el propósito de mi trabajo aparecen en el mismo, de acuerdo a los apartados que así lo requieren. Sin embargo fueron muchas las vivencias, conversaciones, fotografías y un diario de campo que para mí son muy significativos como memoria de esta linda y gratificante experiencia.

2 de enero

Salida de Medellín a las 1 pm vía terrestre hacia el municipio de Necoclí, llegada 11 pm.

3 de enero

Salida del embarcadero de Necoclí a las 9:00am vía marítima hacia el municipio de Capurganá Chocó, llegando a las 11am; una vez allí realizo el trámite de sellar la salida del país. A las 11am salgo hacia Puerto Obaldía en una embarcación de una familia Guna de Armila.

Durante el trayecto una patrulla marítima del SENAFRONT (Servicio Nacional de Fronteras) tripulada por tres uniformados Gunadule hace parar la lancha en la que vamos dos mujeres Dule, un niño en brazos, el motorista chocoano y yo, para pedir los pasaportes. Tras una pequeña discusión en lengua Dule que muestra la indisposición de nuestra tripulación, continuamos media hora más llegando a puerto Obaldía.

Comparecimos ante el puesto de control fronterizo para una minuciosa requisa del equipaje y para sellar el pasaporte, un trámite largo que toma cerca de cuatro horas debido a la verificación de antecedentes, pero también por motivo de la situación de crisis humanitaria del numeroso flujo de inmigrantes cubanos que están represados en la frontera.#

Para llegar a Armila se debe continuar a pie en una caminata de hora y media por la costa y por el borde de selva junto al señor Ignacio Crespo, indígena Gunadule de dicha comunidad. Una vez allá me instaló en una cabaña que generosamente me facilita el señor Crespo. A las 6:30 pm, después de comer, le explico el motivo del viaje, iniciando con él una entrevista corta sucedida de una visita al Congreso de la comunidad gracias a su invitación.

En el congreso puedo apreciar a la comunidad que escucha a los Saglas²¹ en sus cantos y posteriormente entrevisto en su casa al anfitrión; allí le detallo los propósitos de mi visita y los alcances y posibilidades de la misma.

4 de enero

Me invitan a participar del ritual comunitario de la producción de chicha. A partir de las 6:00 am comenzamos a extraer el guarapo de la caña mediante molinos artesanales, a lo que le sigue la recolección de los guarapos distribuidos en diferentes puntos del poblado, estos deben ser llevados a la casa de la chicha, donde las mujeres hacen chocolate que se comparte entre todos los participantes.

En la tarde parte de la comunidad lleva a cabo una actividad de arreglo del estanque de peces de la cual participo. En la noche puedo asistir de nuevo al Congreso, esta vez político, donde puedo ver la forma en que se lleva la discusión de las problemáticas de la comunidad.#

5 de enero.

Visita el puerto de la Miel, Panamá. Tomo parte en una actividad de aprovisionamiento de víveres, en la cual interactúo con diferentes personas de la comunidad con diálogos y entrevistas. En la noche nuevamente visito el Congreso Cultural, escuchando cantos de los Saglas que son traducidos e interpretados por mi guía en esta instancia.

²¹Autoridad religiosa y política de las comunidades Gunadule. Se pronuncia Sahila en español.

6 de enero

Visita al interior de la selva para conocer los cultivos y presenciar la extracción de madera para construcción de una casa. Para ello cruzamos en canoa el río Armila y durante el camino conocemos al botánico de la comunidad. En la tarde hago registro de documentos inéditos que me suministra Ignacio Crespo. En la noche nuevamente accedo al congreso político donde se discute la importancia de la época de preparación de los terrenos y el asunto particular de la ruptura de una tubería.

7 de enero

Con ocasión de los arreglos a una lancha, vamos con el experto de la comunidad en estos temas y su auxiliar, también con Ignacio Crespo, a la segunda comunidad Costera de Guna Yala conocida como Anachucuna. Allá llevo a cabo varias entrevistas a pobladores hijos de Gunas venidos de Arquía y Caimán Nuevo. De nuevo en Armila, en la noche, como en los días anteriores asisto al congreso cultural en su horario habitual de 7 a 10 pm.

8 de enero

Registro de documentación inédita, visita al cementerio de Armila y entrevista en la noche con el Sagla Fidel Martínez.

9 de enero.

Desplazamiento a Puerto Obaldía para realizar el trámite de ingreso a Guna Yala. Pago el impuesto de entrada e inicio el viaje hacia la isla de Caledonia (Coedup). Este recorrido toma aproximadamente 2 horas. En la Isla me hospedo en la casa del señor Atiliano Rodríguez. En la tarde realizo un recorrido por la Isla y en la noche asisto al congreso de la cultura con el señor Rodríguez quien me traduce la interpretación del Argar²² acerca del cielo Gunadule.

²²Persona que interpreta los cantos de los Saglas, dignidad previa para ser sagla

10 de enero.

En horas de la mañana partimos con el señor Rodríguez en su bote hacia la Isla de Mulatupu a la cual llegamos como a las 10 am en un recorrido de 30 minutos. El propósito es visitar la casa de la familia de Abadio Green, estando allá con su sobrino Leocadio Green este me guía en un recorrido por la isla en el cual entramos a las dos Casas del Congreso, pues particularmente existen dos comunidades en la misma , cada una con su propia estructura administrativa pero compartiendo territorio.

En la tarde vamos a la isla de Nubadup , allí visitamos a familiares del Señor Rodríguez, recorreremos el lugar e interactuamos con Cornelio Rodríguez quien nos invitó a almorzar el tradicional masidule²³ con carne de puerco de monte fruto de la cacería del día anterior.

En la tarde regresamos a Caledonia y en la noche el señor Atiliano me relata cuentos de la tradición oral Dule, sobre la medicina y la importancia de las hormigas arrieras, de las labores y la vida en la isla y de como se relacionan con el continente en función del agua, la agricultura y la cacería en las fincas que los pobladores de la isla poseen allá.#

11 de enero

El señor Rodríguez me facilita algunos textos de historia indígena de Panamá, uno diccionario Dule-Español y otros textos de los cuales tomo registro. En la tarde se lleva a cabo una conversación con el señor Atiliano sobre los aspectos del trabajo comunitario, los aspectos administrativos de la isla y anécdotas personales.

En la noche asisto al Congreso Cultural , el tema de los cantos son los 5 sentidos y las creencias de los Dule. El Argar en su interpretación exhorta al trabajo que está siempre presente en la vida de los Dule y la presencia constante de los antepasados.#

²³Plato tradicional de los Dule.

12 de enero

En la mañana se lleva a cabo una faena comunitaria de pesca a la cual soy invitado; el Señor Rodríguez me explica detalles de la pesca mientras vamos al borde interno del arrecife, allá puedo apreciar como se lleva la pesca artesanal bajo el concepto cooperativo de repartición común de los beneficios.

En la tarde el señor Ignacio Crespo me recoge en la isla de Caledonia para llegar al puerto de Carti en un recorrido de 3 horas que atraviesa el archipiélago pasando por varias Islas como isla aguja, hacemos una parada en el poblado de Narganá, llegamos a la 7:00 pm al puerto de Carti pero pasamos la noche en Sugdup, una Isla frente a Carti.

13 de enero.

Una vez en el puerto de Carti, Extremo norte de Guna Yala debemos realizar el trámite de salida en el puesto de control Dule donde el documento de entrada es sellado. Este documento debe ser presentado en el reten Guna de la vía hacia Panamá. En un recorrido de 2 horas de los que 80 km son casi que en línea recta, es decir, el desplazamiento de la costa este al extremo oeste de Panamá, se lleva a cabo el desplazamiento a la ciudad de Panamá en una camioneta 4x4 de propiedad Guna Dule, pues ellos tienen el monopolio del transporte entre Panamá y Carti. La llegada a la capital es a las 11 am.

14 de enero

El lugar de mi hospedaje está ubicado en la avenida 5 de Mayo, una vía peatonal altamente concurrida del centro de la ciudad de Panamá. Durante el día recorro el sector con Ignacio Crespo conociendo la cotidianidad de lo Gunadule en la ciudad, para destacar en ese día, realizamos la visita a una cafetería de propiedad de dos mujeres Guna en el centro de Panamá en la que puedo hablar con don Humberto Iglesias, Dule, marinerero de profesión quien me cuenta la historia de su madre quien era originaria de Arquía.

En la noche vamos a un kabirnega, nombre Dule para los bares, donde pude observar el entorno urbano en un punto de encuentro social donde se realiza karaoke, particularmente escuché vallenatos en lengua Dule.

15 de enero

En compañía del señor Crespo visitamos el centro de artesanías del centro de ciudad de Panamá, cerca a la plazoleta 5 de mayo. Una vez allá el señor Crespo me pone en contacto con diferentes artesanos Gunadule tanto de Guna Yala como de la región del Bayano²⁴ quienes me explican algunos significados de las molas, las diferencias entre las molas de ambas regiones y también me cuentan sobre su cotidianidad en la ciudad.

En la tarde visitamos el cerro Ancón, cerro tutelar de la ciudad donde hay réplicas de construcciones típicas de Panamá a manera de pueblitos, entre ellas varias réplicas de casas Gunadule donde también artesanos venden sus productos. El señor Ignacio Crespo me relata historias sobre su vida como vendedor de artesanías en este lugar en compañía de sus antiguos colegas artesanos.

16 de enero.

Junto con el señor Humberto Iglesias acompañamos al señor Crespo en un recorrido para llevar a cabo algunas diligencias personales de este último. Nos desplazamos en metro hacia la estación Allbrook que conecta con el terminal de transporte terrestre de Ciudad de Panamá. En la tarde visitamos algunos comedores populares donde puedo conversar con Gunas de diferentes comunidades de Guna Yala y del Bayano.

17 de enero

Visitamos la plaza 5 de Mayo, lugar de encuentro y conversación de la comunidad Gunadule en el centro. En este lugar pude realizar registro fotográfico y conversar con Gunas que llevan muchos años en la ciudad y viven en barriadas Dule como Kunanega.

En la tarde visitamos los kabirnegas cercanos a la plazoleta 5 de mayo donde pude compartir con diferentes Gunas apreciaciones sobre mis experiencias en Guna Yala, y en un ambiente menos formal fue posible conocer un poco más de las profesiones, experiencias y anécdotas de diferentes personas del pueblo Dule en ciudad de Panamá. #

²⁴Región perteneciente a la comarca Guna de Madugandí.

18 de enero

Entrevista con el Topógrafo Enrique Arias, miembro de la comisión de límites PEMASKY ,en el bar céntrico de los Guna Dule conocido como Mamitupu.

Visita al centro popular de artesanías donde se realizó registro de las diferentes molas, entrevistas y explicaciones sobre el tema de la confección de las mismas.

19 de enero

Regreso a Medellín por vía Aérea.

6. Bibliografía

Agudelo, L. (2005). "Sobre la noción de territorio en la planificación" En: Gestión y Ambiente, vol. 8(2), pp. 39-48.

_____. (2006). La ciudad sostenible. Dependencia ecológica y relaciones regionales. Un estudio de caso en el área metropolitana de Medellín, Colombia. Medellín: Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia sede Medellín.

Alí, M. (2010). En estado de sitio: Los Gunas en Panamá. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Arango, R., Sánchez, E. (2004). Los Pueblos Indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Bogotá: DNP.

Baena, S. (2015). La autonomía de las entidades territoriales indígenas. Revista Digital de Derecho Administrativo n.o 13, Universidad Externado de Colombia, pp. 99-133. Consultado en: <http://revistas.uexternado.edu.co/index.php/Deradm/article/view/4188/4811>

Barabas, A. (2014). Enoterritorios: legislaciones, problemáticas y nuevas experiencias. En: Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina. Hugo Trincherro, Luis Campos Muñoz y Sebastián Valverde (Coordinadores). Buenos Aires: CLACSO.

Bastidas, E. (2009). Entidades territoriales indígenas: objeciones para su conformación y delimitación. Consultado en: <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/318/1/pol90.pdf>

Cardenal, E. (1992). Nele Kantule. En: Los ovnis de oro. Poemas Indios. Madrid: Visor.

Ministerio del interior. Certificación numero 1704 de 21 octubre 2014. Consultado en: <http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/documentos/ConsultaPrevia/CERTIFICACIONES2014/1704.pdf>

Chavarro, C. (2010). Entidades territoriales indígenas. ETI. Consultado en: http://www.unesco.org/culture/natlaws/media/pdf/colombia/colombia_constitucion_politica_1991_spa_orof.pdf

Courtis, C. (2009). Apuntes sobre la aplicación del convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas por los tribunales de América latina. Consultado en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r23739.pdf>

Davis, E. (2009). Gunas y Emberá Wounaan en la ciudad de Panamá. Entre la invisibilidad y la incorporación de la interculturalidad en la atención a su salud y a su calidad de vida. Consultado en: www.paho.org

Diario U Chile. (2014). Pueblo Rapanui reclama autonomía de la Isla de Pascua. Consultado en: radio.uchile.cl/2014/09/13/pueblo-rapanui-reclama-autonomia-de-la-isla-de-pascua/

Duque, J. (2012). Territorios indígenas y estado. A propósito de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.

El Colombiano (2016). Panamá cierra frontera y anuncia cambio en política migratoria. En: <http://www.elcolombiano.com/colombia/panama-cierra-frontera-y-anuncia-cambio-en-politica-migratoria-DE4116720>

El Espectador (2014). Cierre de frontera con Venezuela agrava crisis de hambre para indígenas Wayúu en La Guajira. Febrero 14 de 2014. Consultado en: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/cierre-de-frontera-venezuela-agrava-crisis-de-hambre-in-articulo-474764>.

Enrique Arias, Topógrafo de la comisión PEMASKY. El control del territorio Guna. Entrevista realizada por Andrés Álvarez, enero de 2016.

Espinos I. (2012). Aspectos históricos del resguardo de ipkikuntiwala. En: <https://idespinosa.wordpress.com/2012/10/17/aspectos-historicos-del-resguardo-de-ipkikuntiwala/>

Fals, O. (2000). El ordenamiento territorial: perspectivas después de la Constitución de 1991. En: Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía. Vieco, J., Franky, C. & Echeverry, J. (Eds.) Bogotá: Editorial Unibiblos.

_____. Acción y espacio: autonomías en la nueva república. Bogotá: Tercer mundo editores.

Fjellheim, E.(2012). La lucha de los Sami, los “indios blancos”, en Noruega. Consultado en: <https://desinformemonos.org/la-lucha-de-los-sami-los-indios-blancos-en-noruega/>

Fundación Gaia Amazonas. (2000). Ordenamiento territorial indígena: Clave para el futuro del Amazonas. En: Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía. Vieco, J., Franky, C. & Echeverry, J. (Eds.) Bogotá: Editorial Unibiblos.

Green, A. (2011). Anmal Gaya Burba: Isbeyobi Daglege Nana Nabgwana bedaggegala Significados de Vida: Espejo de nuestra memoria en Defensa de la Madre Tierra. Tesis Doctoral en Educación en Estudios Interculturales. Medellín: Universidad de Antioquia.

González, L. (2011). El Darién. Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica. Medellín: Colección Bicentenario 200, Instituto Tecnológico Metropolitano.

Guber, R.2015. La etnografía: método, campo y reflexividad. México, D.F.: Siglo XXI editores.

Heidegger, M. (1951). Construir, habitar, pensar. Consultado en: www.geoacademia.cl/docente/mats/construir-habitar-pensar.pdf

Herreño, A. (2004). Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia. En: El otro derecho, número 31-32. Agosto de 2004. ILSA, Bogotá D.C., Colombia. Consultado en :lsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/od/elotrdr031.../elotrdr031-32-10.pdf .

Ignacio Crespo, líder de la comunidad de Armila, Guna Yala, Panamá. El territorio Gunadule. Entrevista realizada por Andrés Álvarez en la comunidad de Armila, Guna Yala, enero de 2016.

Informe de la Junta ejecutiva del Congreso General Guna, Guna Yala.(2012).Texto impreso.Guna Yala.

Informe de Misión de Observadores a Rapa Nui. (2011). Los derechos del pueblo Rapa Nui en Isla de Pascua. Consultado en: <https://observatorio.cl/wp-content/plugins/download-attachments/.../download.php>

La Prensa. (2016). Recordarán masacre de Paya y Pucurú. Consultado en: http://impresa.prensa.com/nacionales/Recordaran-masacre-Paya-Pucuro_0_3845615496.html

Martínez M. (2011). Panamá: pocos avances y muchos retrocesos en el reconocimiento de los derechos indígenas sobre tierras, territorios y recursos naturales. En: Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina. Aparicio, M. (Ed.) Barcelona: Icaria editorial.

———. (2011). La autonomía indígena en Panamá: la experiencia del pueblo Guna (siglos XVI-XXI). Quito? Ediciones Abya Yala.

———. (2013). La movilidad Guna (Panamá): Habitando bosques, islas y ciudades. En: Periferia Número 18(2), diciembre de 2013. Consultado en: <http://revistes.uab.cat/periferia>

Morales, J. (1987a). Cuna. En: Introducción a la Colombia Amerindia. Instituto colombiano de antropología. Bogotá: Editorial presencia.

———. (1987b). La imagen del cielo entre los cuna. Consultado en:<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10142/8327>

OIT (2003). Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales: un manual. Consultado en:http://pro169.org/res/materials/es/general_resources/Convenio%20num%20169%20-%20manual.pdf

Parsons, J. (1967). Urabá, salida de Antioquia al mar. Geografía e historia de la colonización. Medellín: Corpurabá.

Piergentile, N. (2011). Análisis político-institucional del conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo Rapa Nui. Consultado en: www.sociedadpoliticaspublicas.cl/...Politica.../Anlisis_conflicto_Estado_Rapa_Nui.pdf.

Plan de desarrollo del municipio de Unguía 2012-2015. Consultado en: <http://cdim.esap.edu.co/BancoMedios/Documentos%20PDF/ungu%C3%ADa.pdf>

Plan de ordenamiento territorial, municipio de Turbo diagnóstico sociocultural. (2000). Consultado en: http://cdim.esap.edu.co/BancoConocimiento/T/turbo_-_antioquia_-_pot_-_2000/turbo_-_antioquia_-_pot_-_2000.asp.

Plan de salvaguarda del pueblo Gunadule. (2013). Consultado en: <http://Gunadule.blogspot.com.co/p/plan-de-salvaguarda.html>

Rave, J. (2005). Planificación de territorios Indígenas. Escuela de planeación urbano regional. Medellín: Universidad Nacional de Colombia sede Medellín.

Salazar, C. (2000). Dayi Drua -Nuestra Tierra-. Comunidad y territorio Indígena en Antioquia. Medellín: Gobernación de Antioquia.

Sepúlveda, B. & Zúñiga, P. (2015). Geografías indígenas urbanas: el caso Mapuche en La Pintana, Santiago de Chile. Revista de Geografía Norte Grande, 62: 127-149(201257).

Consultado en: www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-34022015000300008

Vargas, P. (1993). Los Emberá y los Cuna: Impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos XVI y XVII. Bogotá: CEREC, Instituto Colombiano de Antropología.

Wagua, A. & Reuter, O. (2012). Diccionario escolar Gunagaya-Español. Panamá: Fondo mixto hispano-Panameño de cooperación.

Zapata, J. (2010a). Espacio y territorio sagrado. Lógica del "ordenamiento" territorial indígena. Medellín: Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia sedeMedellín.

_____. (2010b).Espacio y territorio sagrado. Lógica del "ordenamiento" territorial indígena. Síntesis Conceptual de la Tesis de Grado. Medellín: Facultad de Arquitectura .Universidad Nacional de Colombia sede Medellín