HAL
open science

En Estado De Sitio: Los Kunas en Urabá

Maurizio Alì

To cite this version:

Maurizio Alì. En Estado De Sitio: Los Kunas en Urabá. Uniandes, pp.196, 2010, Prometeo, 978-958-695-531-7. hal-01058241

HAL Id: hal-01058241

https://hal.science/hal-01058241v1

Submitted on 11 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

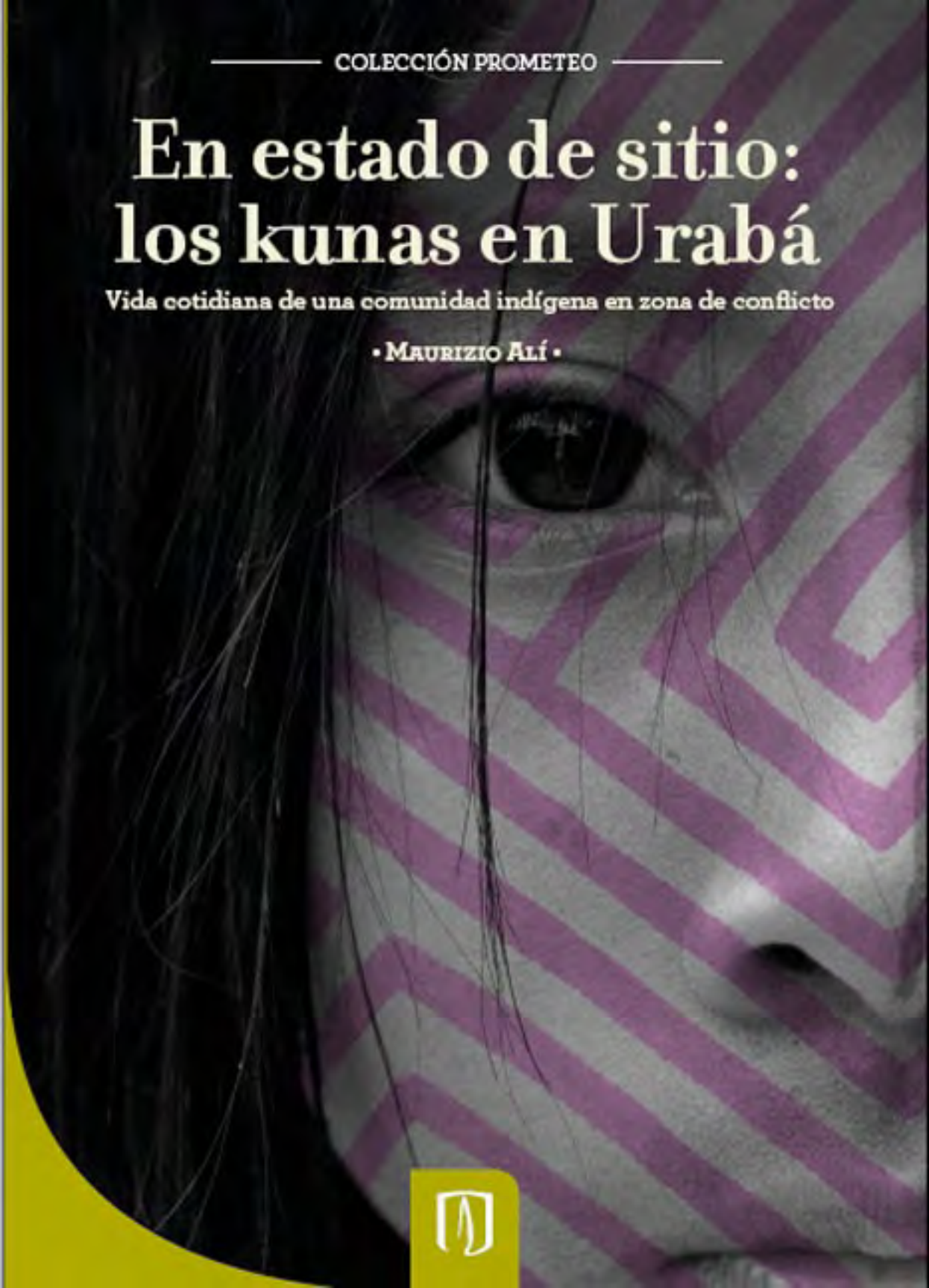
L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

COLECCIÓN PROMETEO

En estado de sitio: los kunas en Urabá

Vida cotidiana de una comunidad indígena en zona de conflicto

• Maurizio Alí •



En estado de sitio: los kunas en Urabá

En estado de sitio: los kunas en Urabá

Vida cotidiana de una comunidad indígena en zona de conflicto

Maurizio Alí

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología
Bogotá, 2010

Alí, Maurizio
En estado de sitio: los kunas en Urabá, vida cotidiana de una comunidad indígena en zona de conflicto / Maurizio Alí. -- Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Ediciones Uniandes, 2010.
196 p. ; 17 x 24 cm

ISBN 978-958-695-531-7

1. Cunas (Indígenas) -- Colombia 2. Indígenas de Colombia -- Urabá 3. Conflicto armado -- Urabá (Colombia) I. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología II. Tít.

CDD. 301.633 SBUA

Primera edición: agosto de 2010

© Maurizio Alí

© Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO)

Ediciones Uniandes
Carrera 1ª núm. 19-27, edificio AU 6, piso 2
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: 339 49 49 - 339 49 99, ext. 2133
http//:ediciones.uniandes.edu.co.
infeduni@uniandes.edu.co

ISBN: 978-958-695-531-7

Ilustración carátula:
Corrección de estilo: Aicardo Sandoval
Diagramación: Magdalena Monsalve

Impresión y acabados: Editorial Kimpres Ltda.
Dirección: calle 19 sur núm. 69 C-17, Bogotá, D. C.
PBX: 413 68 84
info@kimpres.com

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

CONTENIDO

Agradecimientos 13

Introducción 17

La investigación 19

Objetivos 19
Metodología 20
Alcances y limitaciones 21
Herramientas conceptuales 22

I. El Urabá: región, población y conflictos 27

Geografía física y características bióticas 29
El Urabá en la Edad Moderna: caracteres etnohistóricos 32
De la colonización a la industrialización: procesos de antioqueñización y aculturación forzada 34

II. Los kunas de Makilakuntiwala o "los que están acorralados" 37

Algunas generalidades sobre el pueblo kuna 39
Datos demográficos y poblacionales 43
Dinámicas migratorias de los kunas de Urabá 45
El "camino real": viajar hacia Arquía 50

III. Hambre y territorio en Makilakuntiwala 61

Misiones, enculturaciones e imposiciones 68
La escuela de cemento y la escuela entre los árboles 70
El papel de los *kalus* en la ecosofía kuna 75
De cortes y recortes históricos: la reducción del territorio tradicional 79
Conservación o apropiación: el caso del parque nacional de los Katíos 83

Ecosofía indígena frenta a políticas de conservación: formas y lógicas del conflicto en Urabá 86
Cosmos y *oikos*: la dimensión identitaria de la cacería 88

IV. Los kunas entre crisis identitaria y crisis alimentaria: ¿guardar bosques o aguantar hambre? 91

De *mola* y globalización 94
Joyas y dolores de la *omega-nega* 100
Organización del espacio y actividad agrícola en Makilakuntiwala 101
Historias de bonanzas en Urabá 105
Políticas para el desarrollo y esquemas de incentivo ambiental 107

V. Los atentados al territorio ancestral: de conexiones e interconexiones en Urabá 111

Megaproyectos y efectos perversos de la modernidad 114
La conexión terrestre, la carretera Panamericana y el problema del tapón del Darién 115
Los canales interoceánicos y la inútil competencia con Panamá 118
Interconexiones, conductos y oleoductos: proyectos de integración y organización del espacio 120
Comunicación, transporte y discurso político del desarrollo 122

VI. Territorio y violencia paramilitar en Makilakuntiwala 125

Apuntes polemológicos sobre el Urabá 125
Despachos de guerra desde Arquía 132
Políticas públicas para el desarrollo y desarrollo de conflictos 136

VII. De indios bravos e indios mansos 139

Relato de un *onmakket* 142
Acto I. El amanecer de Horacio 142
Acto II. El ingreso 143
Acto III. El inicio 148
Acto IV. La presentación de los casos 150
Acto V. De fútbol, mujeres y cerveza 154
Acto VI. De plásticos y pantanos 155
Acto VII. El polémico caso del Pelao, el paraco 157
Intermezzo I. De autoridades, líderes e informantes: espacios de poder en Makilakuntiwala 159
Intermezzo II. De vigías armados con guadua 161
Acto VIII. El cierre 163
Historias de encuentros y desencuentros 164

VIII. Conclusiones: apuntes sobre un estado esquizofrénico 167

¿Qué es exactamente el desarrollo? 169
Desarrollo, capitalismo y conflictos 171
Territorios de frontera en estado de sitio 174
El Urabá: república independiente de las bananas 175

Bibliografía 179

Índice de figuras

Figura 1. Localización geográfica de Urabá: división administrativa 28
Figura 2. El Urabá: territorio kuna 30
Figura 3. La resistencia indígena a la Conquista 33
Figura 4. Las casas en los arboles 33
Figura 5. Kuna Tule: retratos de algunos miembros de la comunidad de Makilakuntiwala 40
Figura 6. Las comarcas kunas en Panamá 41
Figura 7. Población del Resguardo Indígena de Arquía. Distribución por rango de edad 44
Figura 8. Población de la Comarca Kuna Yala, Panamá. Distribución por rango de edad 45
Figura 9. Población del Resguardo Indígena de Arquía. Variación demográfica 46
Figura 10. Despoblamiento y desplazamiento de las comunidades kunas en Urabá 1880-1983) 49
Figura 11. Medellín-Turbo: La "mítica" carretera al mar 51
Figura 12. La carretera al mar: zona geológica inestable 52
Figura 13. Gonzalo Mejía, impulsor de la carretera al mar 54
Figura 14. Turbo: municipio de Urabá 55
Figura 15. Bocas del Atrato 55
Figura 16. Unguía 57
Figura 17. La trocha de Arquía: el "camino real" 58
Figura 18. La trocha de Arquía: la explotación ganadera 59
Figura 19. La escuela de Arquía 64
Figura 20. La escuela de Arquía: el salón de clase 65
Figura 21. Hercólubus, el planeta rojo de Rabolú 67
Figura 22. Los misteriosos dibujos de Hercólubus 67
Figura 23. Carta conmemorativa del Colegio Indígena de San José de Urabá (1939) 71
Figura 24. Carta conmemorativa de la actividad misionera de padre Alcides Fernández en Urabá 72
Figura 25. Recorte de prensa celebrativo de la actividad misionera de Padre Alcides Fernández en Urabá 72
Figura 26. Misionero en Arquía 73
Figura 27. Las actividades escolásticas de los niños kunas 74

Figura 28. Los *kalus*: sitios sagrados de los kunas 78
Figura 29. El resguardo indígena Makilakuntiwala 80
Figura 30. El comercio en Makilakuntiwala: la tienda de las mujeres 82
Figura 31. La tienda de los hombres 82
Figura 32. La *nega*, vivienda de los kunas 94
Figura 33. Estructura esterna de la *nega* 94
Figura 34. Interior de la *nega* 94
Figura 35. La *nega*, reino de las mujeres kunas y espacio de socialización 94
Figura 36. Las *molas*, artesanía kuna 95
Figura 37. *Mola* con motivos tradicionales: *nacruz* 95
Figura 38. *Mola* con motivos tradicionales: *nacruz tumat* 95
Figura 39. *Mola* con motivos tradicionales: *sul bunnu* 95
Figura 40. *Mola* con motivos geométricos: *sabdur* 95
Figura 41. *Mola* con motivos geométricos irregulares 95
Figura 42. *Mola* con motivo biomorfo: la tortuga 96
Figura 43. *Mola* con motivo biomorfo: la ardila 96
Figura 44. *Mola* con motivo biomorfo: el pez 96
Figura 45. *Mola* con motivo floreal 96
Figura 46. *Mola* con motivo ornitomorfo 96
Figura 47. *Mola* con motivo occidental: un ángel 96
Figura 48. La *mola* en San Blas 99
Figura 49. Exposición y venta de *mola* destinadas a los turistas en San Blas 99
Figura 50. Los cultivos en Makilakuntiwala 103
Figura 51. Ruta de la carretera Panamericana en América Central y Meridional 117
Figura 52. Flujos comerciales en Urabá 117
Figura 53. Proyecto de tramo de carretera Panamericana que atravesará el resguardo de Arquía 117
Figura 54. Proyecto de Puente Terrestre Interoceánico 120
Figura 55. Yacimientos de petróleo y gas en las costas caribe de Colombia 121
Figura 56. Geografía de la guerra y corredores estratégicos 129
Figura 57. La familia kuna: vestimenta, tradición y transculturación 145
Figura 58. La infancia: pareja de hermanos 146
Figura 59. La adolescencia: pareja de hermanos 147
Figura 60. La *onmakket nega* y la distribución de los poderes 149
Figura 61. El *onmakket*: los *sailas* 151
Figura 62. Durante el *onmakket* 153
Figura 63. Desechos en Makilakuntiwala 156
Figura 64. El Urabá: ¿república de las bananas? 176

Agradecimientos

Ello es, Horacio, que en el cielo y en la tierra
hay más de lo que puede soñar tu filosofía...
Shakespeare
Hamlet, acto I, escena 13

Durante tantos años de viaje, a menudo he conocido a personas que experimentaban una profunda intimidad con los lugares en los cuales vivían. Es algo que he podido percibir, por ejemplo, en los pescadores del archipiélago de Solentiname, en el lago Nicaragua, así como en los artesanos de Peguche, en la sierra septentrional de Ecuador, o en los ancianos agricultores de Sicilia, en Italia. Los kunas son algunos de los últimos representantes de este conocimiento tan profundo que relaciona los seres humanos con el entorno natural al cual se sienten pertenecer. Estas páginas están dedicadas a su pueblo y a su lucha incansable por el respeto de su tierra y de su dignidad.

El primer agradecimiento lo debo a la ayuda sincera de amigos verdaderos como Jerónimo, Nelson, Alirio, Edgar, Erminia y Rafael, que me han acogido en sus comunidades y que me han revelado el encanto de la cultura kuna: *nuedi an ai.*

De alguna manera, espero que este libro pueda servir para agradecer también a quienes, como el viejo don Jesús Andrade, el profesor Jorge Morales Gómez y los hermanos Jhon y Óscar Botero, se dedicaron pacientemente, durante largas horas de conversación, a recordarme historias del Urabá y del Darién, de sus selvas, de sus ríos y de sus pobladores.

El mismo agradecimiento lo debo a los investigadores del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, en especial a los profesores Carl Langebaek Rueda, director de este trabajo, Claudia Steiner, Alexander Herrera Wassilowski, Jaime Arocha y a Hilda White, paciente coordinadora del programa de maestría, quienes a través de su apoyo y de sus consejos me permitieron continuar con mi investigación. Además, mi inmensa gratitud a la profesora

Margarita Serje de la Ossa, quien me ha orientado y enseñado mucho como etnógrafa y antropóloga, y siempre creyó en el espíritu y en los objetivos de este estudio.

Tengo una deuda especial con mis compañeros de estudio Andrés Morales, Angélica Ruiz Ramírez, Daniel Basabe Murillo, Matthew Arose Magak y Santiago Martínez Medina, de los cuales nunca olvidaré la sensibilidad, el entusiasmo y la dedicación que siempre han mostrado hacia el rescate de la riqueza, la sabiduría y los valores ancestrales.

Debo también un reconocimiento a los profesores Christian Gros, del Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine de París, en Francia; Elizabeth Lozano, de la Loyola University de Chicago, en Estados Unidos; así como a Massimo Squillacciotti y Luciano Giannelli, de la Universidad de Siena, en Italia, quienes compartieron conmigo la pasión en esta investigación y cuyos preciosos consejos contribuyeron a la conclusión de este trabajo.

Por supuesto, agradezco a los profesores Luis Felipe Ardila, de la Universidad Pedagógica Nacional, y David Amórtegui, de la Universidad Santo Tomás de Aquino, que se desvivieron, literalmente, para corregir las múltiples versiones del manuscrito original, consiguiendo poner orden allá donde reinaba el desorden, en un incondicionado ejercicio de sincera amistad.

Estoy convencido de que todo esto no habría sido posible sin la presencia de compañeros de viaje como Alfonso y Elisa (los *zampopos* que van siempre juntos…), los maestros Carlo Candida, Nidia Callegari y Juan Justiniani, los capitanes Hernando y Camila Higuera (y la vieja Mary Jo), Adel Ben Abdessamia, Alessandra Palma, Alessia Belcastro, Alessia Cecchini, Alessio y Gianluca Di Blasio, Antongiulio Esposito, Carmelo Scordia, Colombe Eymard, Erik Fattorelli, Francesco Chionchio, Manon y Theo Liebe, "los tres Marcos" (Marco Emili, Marco Mancini y Marco Tinelli), Michele Pellegrino, Nir Penner, Rodrigo Carrera, Silvia Ciccarelli, Tom Schneider, Vianny Correales, Roberta Perrone, Giulio Crescenzi "mis hermanos" Stefania y Francesco Maria, así como todos aquellos que, durante mis peregrinaciones, me ofrecieron su casa, su comida y sus palabras.

Sin ninguna duda, esta aventura la debo principalmente a mi familia, a Gabriella & Luca y, sobre todo, a mis padres, quienes despertaron en mí la curiosidad por los viajes, además de haberme consentido durante treinta años de adolescencia.

Finalmente, a mi querida Amasipu que, con amor, me ha permitido seguir corriendo detrás de aquella fugaz mariposa que tiene los nombres de libertad y justicia social.

Sin ellos, estas páginas, que quieren ser un homenaje al pueblo kuna, no hubieran podido ver la luz.

Introducción

Este trabajo es el resultado de un proyecto de investigación etnográfico conducido con el objetivo de documentar algunos aspectos de la vida diaria de la comunidad indígena kuna de Arquía, a partir del contexto conflictivo en el cual se desarrolla su cotidianidad.

La zona objeto de estudio se encuentra localizada en la región del Urabá, al noroccidente de Colombia, cerca de la frontera con la República de Panamá. Ésta es una de las áreas del mundo con mayor riqueza y diversidad de especies animales y vegetales, un "paraíso verde" que, para sus pobladores, se ha transformado en un "infierno verde". Durante los últimos años, tal zona ha sido el epicentro de una crisis humanitaria muy grave que ha obligado a sus habitantes a desplazarse hacia lugares más seguros. A pesar de la información de origen institucional que se niega a admitirlo, el Urabá se encuentra, todavía hoy, en estado de guerra. En la región están presentes grupos armados cuyo objetivo es el control de sus trochas, ríos y selvas, que se han vuelto rutas estratégicas utilizadas para el narcotráfico y el contrabando. Alrededor de los territorios kunas de Arquía todavía se combate, todavía se mata, todavía hay desapariciones y violencia.

En esta comunidad viven alrededor de quinientos indígenas que enfrentan cotidianamente la progresiva y paulatina disminución de recursos para su subsistencia, así como la constante amenaza de los grupos armados, factores que están poniendo en peligro su supervivencia. A pesar de la ya grave situación, a estos elementos se añaden otros y mayores riesgos para su existencia como pueblo, es decir, como una cultura que, en palabras de sus representantes, "vive, lucha y no tiene ninguna gana de desaparecer". Hoy en día, los desafíos

más difíciles que los kunas de Arquía tienen que afrontar se relacionan con la deforestación y la degradación de su medio ambiente, la llegada de empresas sin escrúpulos y los efectos de la actividad ecoturística en la zona, la educación formal (propiciada en sus territorios por el Estado, los misioneros y las Organizaciones No Gubernamentales [ONG], la cual no tiene en cuenta sus conocimientos propios), el abandono de la tradición por parte de los jóvenes, la migración de éstos a las ciudades y, sobre todo, la desaparición del conocimiento de los ancianos, los *sailas*, depositarios del saber tradicional y encargados de resolver los conflictos comunitarios. El trabajo etnográfico realizado en el área ha confirmado que el paisaje ecológico y social en que se desarrolla la cotidianidad de los kunas está sufriendo daños irreversibles.

La investigación

El proyecto que dio origen a esta investigación se fundamentaba en dos hipótesis. La primera de éstas era que, a pesar de la consagración que Colombia ha alcanzado como país multiétnico y multicultural, como la afirma su Constitución, el Estado colombiano debe todavía afrontar su "incapacidad histórica" para aceptar la diversidad cultural que se presenta en su territorio (Bolívar, 2006: IX). La segunda era que los kunas, uno de los pueblos indígenas que constituye esta "diversidad", han estado reaccionando ante la presión originada por la modernidad, representada por aquellos conflictos mencionados en la introducción, a través del desarrollo de mecanismos de adaptación y de resistencia, gracias a la elasticidad de sus patrones socioculturales y a su "filosofía de vida" orientada hacia la no sumisión.

A la luz de este planteamiento, el objetivo general de esta investigación ha sido realizar un diagnóstico de los efectos del conflicto y los impactos de la modernidad en la comunidad kuna de Arquía con el fin de poder describir las estrategias que utiliza este grupo para enfrentarlos.

Finalmente, y en términos más precisos, este trabajo ha querido proponer una etnografía de un grupo indígena que tomara en consideración el contexto histórico, político y económico en el cual se desarrolla su cotidianidad.

Objetivos

Para alcanzar tal meta de carácter general, se ha tenido en cuenta una serie de objetivos específicos:

• Definir el contexto socioeconómico en que se desarrolla el conflicto en el área de estudio.

• Determinar los diferentes tipos de conflicto de origen exógeno que tiene que enfrentar la comunidad de Arquía y comprender el papel del Estado colombiano en su génesis y desarrollo.

• Hacer un diagnóstico de los efectos de la violencia contra los kunas en Urabá.

• Identificar sus estrategias de adaptación y resistencia, así como su eventual participación en el conflicto.

Metodología

El trabajo de investigación se basó en la revisión bibliográfica y en la observación participante en la comunidad objeto de estudio, orientadas a compensar la ausencia de una literatura antropológica actualizada de referencia sobre el argumento. Entre diciembre del 2007 y abril del 2008 se realizaron dos salidas de campo, para un total de tres meses de estadía en la región, con la finalidad de obtener mayor información sobre la dimensión efectiva de la injerencia del conflicto y de las políticas estatales de desarrollo en la vida cotidiana de esta comunidad.

Las particulares características de la zona de trabajo han determinado la necesidad de adecuarse a las normas sobre la confidencialidad de los datos y de la información etnográfica propuestas por la American Anthropological Association (AAA, 1998). Por esta razón, las entrevistas realizadas a miembros de la comunidad tuvieron siempre el carácter espontáneo y abierto de las conversaciones informales, para alejar las eventuales sospechas que hubieran podido afectar a los colaboradores indígenas, puesto que, en palabras de uno de ellos, "los sapos miran y escuchan hasta en el fondo de la selva". Además, por tratar problemas sensibles y considerados de interés estratégico para los grupos armados y criminales, se consideró oportuno respetar estrictamente las reglas relativas a la tutela de la seguridad personal de los coinvestigadores locales. Los alias de Horacio, Pedro y el Pelao sirven para ocultar la identidad de tres reconocidos miembros de la comunidad que, en razón de las amenazas que los persiguen, pidieron mantenerse en el anonimato. En contraste, el señor José

de Jesús Andrade pidió explícitamente aparecer en el texto con su verdadero nombre o, eventualmente, con su apodo don Jesús. Ante mi perplejidad, don Jesús comentó: "Tengo más de ochenta años, ya casi no veo, y no voy a tener miedo de lo que digo". Su nombre aparece en muchos estudios etnográficos sobre los kunas realizados a lo largo del último medio siglo: ha desempeñado, a la vez, el papel de "informante indígena", "coinvestigador local" y "auxiliar de campo" con un sinnúmero de antropólogos, entre ellos, Jorge Morales Gómez, Leonor Herrera, Marianne Cardale de Schrimpff y "un señor de rasgos alemanes" del cual don Jesús no recuerda el nombre, pero de quien conserva una tarjeta de presentación que una vez me mostró y sobre la cual estaba escrito: Gerardo Reichel-Dolmatoff. Etnólogo de Colombia.

Alcances y limitaciones

En su primera fase, el resultado esperado de esta investigación era, en términos generales, relatar el presente del Urabá y la cotidianidad del conflicto tal y como los viven sus pobladores indígenas: los kunas. Sin embargo, ya desde la primera temporada de trabajo de campo en Arquía, aquella misma noción de 'conflicto' sobre la cual se estaba basando el marco teórico de referencia, empezó a ofrecer todas sus limitaciones. La definición unívoca que se había atribuido al término, conforme a la tradición del pensamiento clásico europeo que identifica este concepto con aquel de conflicto bélico y, lato sensu, con aquel de violencia física, no es compartida por los kunas. En su sistema clasificatorio, el conflicto que los afecta es una disputa de mayor alcance entre muchos otros actores que, en palabras de un anciano local, "no visten divisas militares ni llevan armas al hombro".

Efectivamente, la cotidianidad de este grupo humano se enfrenta, por un lado, con la violencia física perpetrada por los grupos armados y criminales, y por otro, con la violencia simbólica (esa forma de "violencia suave y a menudo invisible" de que habla Bourdieu [2000: 51]) de cuantos, en nombre de un sobrestimado concepto de 'desarrollo', están operando para que su cultura desaparezca. De hecho, los kunas enfrentan una disputa no sólo con las autoridades armadas (que tienen un fuerte impacto sobre la vida diaria de las personas en los territorios que ellas controlan, en la medida en que prohíben o modifican sus prácticas cotidianas

[Madariaga, 2006]), sino también con la actividad administrativa del Estado, con las entidades encargadas de realizar los planes de desarrollo local y con las empresas interesadas en efectuar operaciones en el área. Como anota con precisión el historiador José Mosquera con referencia al Urabá:

> La débil presencia por parte del Estado y la indiferencia de sus acciones, así como la incapacidad para resolver los problemas en el contexto del crecimiento económico ha generado un caos social y una violencia multiforme por la misma escasa orientación y apoyo a los procesos de colonización, la no construcción de una infraestructura física y social y la incapacidad estatal para controlar las diversas formas de descomposición social es lo que ha permitido un clima permanente de inestabilidad en la región (2002: 64).

Al ampliarse la noción de 'conflicto', se amplió también el panorama de referencia para la investigación. Sin embargo, con este trabajo no quise describir todos los intereses en disputa en Urabá ni la totalidad de las dinámicas sociales, políticas o económicas, ni hubiera podido permitírmelo, dada la vastedad del tema. Por esta razón, he privilegiado un punto de vista microsociológico, prefiriendo concentrarme en las implicaciones que esta "disputa por la modernidad" está teniendo para los kunas de Arquía.

Estas dificultades conceptuales, a pesar de haberse presentado como una limitación, me estimularon a lanzarme en un análisis más profundo de la llegada de la modernidad y el conflicto en el área de estudio. Sus resultados fueron consignados en estas páginas para que —por lo menos esto espero— puedan contribuir a una reflexión más cabal sobre la dinámica y la estructura del proceso de transformación social sufrido por los kunas de Colombia en su integración al Estado centralista: un proceso que ha mantenido estructuras similares de relación para los diferentes grupos indígenas del continente desde las épocas de la ocupación española hasta la actualidad.

Herramientas conceptuales

El marco teórico de referencia que dirigió este trabajo ha sido la ecología política, un método interdisciplinario de investigación de origen relativamente

reciente con el cual, en palabras de Jon Schubert: "Los investigadores sociales con preocupaciones ecológicas y los biólogos interesados en el 'factor humano' toman en consideración ideas propias de la economía social y política. [...] Una de las características de la ecología política es que no se trata de una macroteoría coherente: se trata, más bien, de una lente a través de la cual se pueden examinar las interacciones entre el ambiente y la sociedad [traducción mía]" (2005: 9-10).[1]

Paul Robbins, en su fundamental introducción crítica a la disciplina, completaba esta definición añadiendo:

> La investigación está dirigida a la búsqueda de las causas más que de los síntomas de aquellos problemas, como la pobreza, la degradación de los suelos, la falta de tierras, la disminución de la biodiversidad, la crisis de la salud humana, así como aquellas circunstancias, más generales y perniciosas, en las cuales algunos actores sociales explotan a otras personas y al ambiente para obtener ganancias limitadas cuyo costo recae sobre la colectividad [...], explorando al mismo tiempo las alternativas, las adaptaciones y las respuestas de la creatividad humana ante la mala gestión y la explotación [de los recursos naturales] [traducción mía] (2004: 12).

Los investigadores que han hecho uso de esta metodología han aportado importantes contribuciones al estudio de los conflictos inducidos por causas medioambientales, como en el caso de Tobias Hagmann (2005), Thomas Homer-Dixon (1999), Stephan Libiszewski (1992) o Nancy Lee Peluso (1996). Sus trabajos arrojan una nueva luz sobre la importancia de las transformaciones antropogénicas del medio ambiente como posibles factores de disputa; una extensa explicación de estos vínculos se encuentra en Bächler (1998) y Matthew, Brklacich y McDonald (2003). La aproximación que impone la ecología política es, entonces, una invitación a considerar los efectos no sólo de la actividad militar en las zonas de conflicto (Abeer, 2004; Galtung, 1992), sino también de las operaciones industriales que puedan tener alguna consecuencia sobre el medio ambiente que constituye el paisaje cultural de referencia de sus pobladores (Palacio, 2002).

Para el caso de los kunas, este acercamiento permite entender cómo la llegada de un capitalismo desenfrenado a la región ha activado una espiral

[1] Véase también Buttel (1987).

que vincula estrechamente la pobreza de sus pobladores, la degradación de los recursos naturales locales y la violencia ejercida por grupos armados y criminales (Morales y Parada, 2005). En este sentido, he considerado que en Urabá el conflicto ha asumido un carácter ambiental o, más exactamente, de una disputa por el acceso a los recursos naturales, ampliando y adaptando la definición que Simon Mason y Adrian Muller daban del conflicto considerándolo, con una mirada estrechamente politológica, como "una interacción incompatible entre por lo menos dos actores, de los cuales uno es aquel que sufre el perjuicio y el otro es el actor que provoca, intencionalmente o involuntariamente, este daño" (2004: 1).

En un contexto de "interacción incompatible", tal como Urabá, los kunas están actuando a partir de estrategias que responden no solamente a la exigencia de evitar el daño, sino también a aquélla, más urgente, de encontrar una solución a sus necesidades primarias: sobrevivir como pueblo y como cultura. Más precisamente, los kunas están enfrentando los múltiples conflictos que afectan su vida cotidiana a través del desarrollo de estrategias de adaptación: una noción, esta última, por la cual valga la ya clásica definición de Moran, según la cual: "[l]a adaptación es, esencialmente, un compromiso. Los resultados casi nunca son las soluciones 'óptimas', pero representan posibilidad, oportunidad, competencia" (2000: 1-2).[2] En este sentido, se puede considerar que los kunas se hayan adaptado también a la violencia, confirmando así el esquema analítico propuesto por Carolyn Nordstrom y Antonius Robben (1995), según los cuales, basándose en el concepto de 'normalización de la violencia', en contextos de guerra, la violencia no puede más que concebirse como otra dimensión de la vida. El trabajo de campo demostró, efectivamente, que esta misma violencia, ya sea en su forma física, ya sea simbólica, se convirtió en un importante regulador de la vida cotidiana de los kunas de Arquía.

Estas consideraciones quieren ir más allá de los propósitos de la ecología cultural de Julian Steward (1955), cuya única preocupación era demostrar que el cambio cultural se puede explicar en términos de una adaptación progresiva a un entorno determinado. Para entender la cotidianidad de los kunas de Arquía hay que hacer un salto desde lo local hasta lo global, que permita tomar en cuenta el impacto de fenómenos planetarios como la colonización, la globalización y

[2] Véase también Morales (2002).

la transculturación en las sociedades no occidentales (Wolf, 1987). Darcy Ribeiro acuñó, en este sentido, la noción de 'transfiguraciones étnicas' para describir aquel tipo de proceso a través del cual "las poblaciones tribales que se enfrentan con sociedades nacionales llenan los requisitos necesarios para su persistencia como entidades étnicas, mediante alteraciones sucesivas en su sustrato biológico, en su cultura y en sus formas de relación con la sociedad envolvente" (1977: 25). Finalmente, estas mismas alteraciones, a lo largo de la investigación, se convirtieron en objeto de análisis con el fin de determinar de qué manera los kunas están "transfigurándose" como consecuencia del impacto del capitalismo y del conflicto armado en la región.

I
El Urabá:
REGIÓN, POBLACIÓN, COLONIZACIÓN Y CONFLICTOS

El Urabá: región, población, colonización y conflictos

Geografía física y características bióticas

La región de Urabá se encuentra en la parte norte-occidental 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 encuentra el municipio de Turbo. 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. Sin embargo, para las finalidades de esta investigación —y para evitar equívocos geográficos— he utilizado este topónimo para referirme al Urabá propiamente dicho.

Fig 1. El "gran Urabá" y su división administrativa
Fuente: El Espectador

La orografía de la región está formada por la serranía del Darién —cuya máxima elevación, el cerro Tacarcuna, alcanza los 1875 m— y su planicie costera, en las cuales aún se conservan amplias extensiones de selva húmeda tropical (figs. 1 y 2). 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 (Guevara et ál., 2003). En efecto, 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 (Escobar, 2000).

Fig. 2. El Urabá propiamente dicho en el dibujo de un miembro de la comunidad kuna 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 kuna sentada en una hamaca.
Fuente: Boceto de Nelson Yabur Andrade. Elaboración propia

La vegetación natural dominante en el Urabá son los bosques, los cuales, según la altitud topográfica y el régimen pluvial, se clasifican en húmedo tropical, muy húmedo tropical y pluvial premontano. Estas selvas hospedan especies de flora como el cuipo (*Cavanillesia platanifolia*), la bonga (*Areca catechu*), el espinoso (*Mimosa tenuiflora*), el nuno (*Tabernaemontana* spp.), el espavé (*Anacardium* spp.), el membrillo (*Grias L.* spp.) y el guasito (*Guazuma* spp.), así como una variedad extensa de orquídeas, hongos y líquenes. A altitudes menores, alrededor del golfo de Urabá se encuentran manglares —un tipo de bioma, formado por árboles muy tolerantes a la sal— y formaciones de cativo (*Cynometra L.* spp.), un árbol muy apetecido por la industria maderera.

En estos ecosistemas vive una fauna muy diversificada. En los sectores más elevados las especies más significativas son las musarañas (*Soricidae*), ardillas pigmeas (*Microsciuris* spp.), ratones (*Reithdorontomys* spp. y *Peromycus* spp.) y aradores (*Macrogeonys* spp.), así como las guacamayas (*Ara* spp.), harpías (*Harpia harpyja*), pavas (*Meleagris gallopavo*) y pavones (*Crax rubra*), mientras que en las tierras bajas se encuentran zarigüeyas (*Matachirus* spp.), ratas (*Hoplomys* spp.) y ponchos (*Hydrochoerus* spp.), así como primates (el jujuna, *Actus trivirgatus*; el mono colorado, *Ateles geoffroyi*; el mono araña, *Ateles fuscipeps*; y el tití, *Saguinus geoffroyi*) y felinos (jaguares, *Panthera onca*; manigordos, *Leopardus pardales*; y tigrillos, *Leopardus tigrinus*).

Su fauna acuática comprende especies como la anchoveta (*Engraulidae*), el arenque (*Clupea* spp.), el camarón (infraorden *Caridea*), la langosta (*Panulirus argus*), la corvina amarilla (*Cynoscion phoxocephalus*), la pelona (*Cynoscion squamipinnis*), el mero (*Epinephelus* spp.), el pargo (*Pagrus pagrus*), el róbalo (*Dicentrarchus labrax*), el bagre (*Pseudoplatystoma fasciatum*) y el cojinúa (*Caranx* spp.).

El Urabá en la Edad Moderna: caracteres etnohistóricos

Cuando entres al Darién encomiéndate a María;
en tu mano está la entrada, en la de Dios la salida
(Grafito grabado en las paredes de un fortín abandonado en las selvas de Urabá.
Citado en Severino Santa Teresa de Jesús, 1956, vol. IV, p. 280)

Los 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 kunas y los emberas, 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 (figs. 3 y 4) y no permitieron nunca la colonización efectiva de este territorio, lo cual nos ha sido confirmado por los estudios de la antropóloga e historiadora colombiana Patricia Vargas (1990, 1993).[3] En esta región se fundó una de las primeras colonias españolas en el Nuevo Mundo, la legendaria 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 (Burton, 1973*a*; Langebaek, 1991; 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.

[3] Véase también Williams (1999).

Fig. 3 y 4. Los antiguos habitantes del Urabá se defienden de las incursiones de los soldados españoles desde sus casas en los árboles, en un grabado realizado a finales del siglo xvi. Es probable que su construcción surgiera de la necesidad de aislarse de los terrenos pantanosos del río Atrato. Algunas se soportaban en un verdadero bosque de árboles. Sin embargo, a la llegada de los conquistadores, los indígenas les asignaron funciones tácticas como emplazamientos de defensa Fuente: De Bry [1590-1634]: (vi), 4/5.

La fama de sus pobladores contribuyó seguramente a consolidar el aura de leyenda y de misterio que ha siempre circundado esta región, lo que en los siglos siguientes, quizá en razón de una humanísima atracción hacia lo "desconocido" y "prohibido", estimuló a muchos viajeros a aventurarse en sus selvas aisladas y de difícil acceso (cf. Davis, 2005; De Puydt, 1867-1868, 1868; Wafer, 1979 [1679]). Exactamente, esta característica hizo que los bosques de Urabá se volvieran, con el pasar de los siglos, el lugar de acogida no sólo de los ya citados indígenas rebeldes, piratas y contrabandistas, sino también de cimarrones y evadidos, bandoleros, criminales y actores armados. No en vano en los primeros años de 1900 las guerrillas liberales buscaron refugio en aquellas mismas regiones en las cuales, hasta hoy en día, la presencia de los grupos armados responde a la clara exigencia estratégica de poderse esconder (Andrade, 2004). Fue hacia estas áreas, consideradas como tierras baldías, donde el Estado colombiano organizó, a lo largo de todo el siglo xx, numerosos programas de colonización dirigida y masiva estimulados sobre todo por la construcción de la carretera Medellín-Turbo (Steiner, 2000). Se trataba de "domesticar la selva" con los pocos recursos disponibles para enfrentar una empresa tan arriesgada, añadido al hecho de que los únicos dispuestos a alistarse para llevar a cabo esta hazaña fueron los campesinos, obreros y refugiados de la violencia: esto es, los elementos más marginales de la sociedad nacional burguesa de aquel entonces.

De la colonización a la industrialización: procesos de antioqueñización y aculturación forzada

James Parsons (1996 [1967]), autor de *Urabá, salida de Antioquia al mar* (Antioquia's Corridor to the Sea), considerado como el primer estudio regional sobre Urabá, hace remontar la historia de los procesos de colonización de Urabá al siglo XIX, cuando comerciantes e inversionistas introdujeron una racionalidad capitalista en el área a través de haciendas, plantaciones, explotaciones madereras y ganaderas, apropiándose de las tierras y concentrándolas en pocas manos, en detrimento de los derechos territoriales de sus pobladores ancestrales.[4]

En 1906, la llegada de la George D. Emery Company de Boston —conocida localmente como Casa Emery— para explotar la madera de la tagua (*Microcarphas phitelephas*), produjo una oleada migratoria en la que participaron, principalmente, personas provenientes del Chocó y del valle del Sinú. La explotación maderera se convirtió entonces en la principal actividad económica de Urabá durante toda la primera mitad del siglo. En las décadas siguientes, llegaron otras compañías extranjeras, la primera de las cuales fue el Consorcio Albingia de Hamburgo, que operó entre 1909 y 1914, hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, para cultivar 5000 hectáreas en banano. Luego llegó la empresa colombo-holandesa Condesa que, en 1960, compró parte de las tierras bananeras que había pertenecido al Consorcio Albingia para establecer un cultivo de palma africana. Y, finalmente, la United Fruit Company —hoy Chiquita Brands— que en 1959, por medio de su subsidiaria en Santa Marta, la Compañía Frutera de Sevilla, inició un proyecto de desarrollo bananero en el área de Turbo. Estas empresas atrajeron *chilapos* (cordobeses), *paisas* (antioqueños) y bolivarenses en el área y vincularon definitivamente la región a los mercados globales.

Estas y posteriores oleadas colonizadoras determinaron la heterogeneidad que caracteriza, en la actualidad, a la población de Urabá. En su mayoría está compuesta por campesinos mestizos y afrodescendientes y, en menor medida, por colonos y empresarios *paisas*. Sus pobladores ancestrales, los indígenas kunas y emberas, sobreviven en diminutos resguardos o en parcelas ocupadas,

[4] Véase también Le Grand (1988).

compartiendo a menudo su espacio con las Fuerzas Armadas, los grupos guerrilleros Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y Ejército del Pueblo (EP), y varios grupos paramilitares, así como con organizaciones de narcotraficantes y delincuentes comunes (Correa, 2007; Gómez, 2007).

Estas presencias externas han implantado, a lo largo de los años, unas lógicas que han fracturado las experiencias históricas acumuladas durante siglos por los habitantes originarios del Urabá. La tradición cultural nativa se ha sustituido por la épica del colono y de la "antioqueñidad en marcha", en una lectura de la colonización que, como anota el antropólogo Julio Arias Vanegas, se ha limitado a la apología estereotipada de "una gesta efectuada por una sociedad democrática, de campesinos descalzos y enruanados, de familias pobres o de pequeños propietarios que lograron vencer a los latifundistas y las dificultades del terreno" (Arias y Bolívar, 2006: 66). La valoración positiva asociada a esta imagen se nutre de unos valores, como la laboriosidad campesina y la perspicacia empresarial, que han contribuido a la construcción de una imagen ideal de la colonización y que encuentran su sentido en la voluntad únicamente política de hallar referentes populares a las necesidades agroexportadoras de la nación (Arias y Bolívar, 2006). Margarita Serje (2005) ha identificado en estas lógicas de "colonización cultural" y de aculturación forzada, la voluntad de reemplazar los métodos nativos de aprovechamiento de los recursos naturales y de interpretación de sus propias culturas, para imponer las lógicas del "vencedor" e incluso hasta su mismo pasado. En Urabá se ha llegado hasta el punto que la epopeya de su colonización y de su "exitoso" desarrollo industrial ha sustituido, en el discurso histórico "oficial", la realidad del ciclo de violencia en la cual, desde siglos atrás, esta región ha estado atrapada.

II
Los kunas de Makilakuntiwala o "los que están acorralados"

Los kunas de Makilakuntiwala o “los que están acorralados”

Algunas generalidades sobre el pueblo kuna

Los kunas (fig. 5) se denominan a sí mismos “tule”, es decir, “la gente” (Morales, 1992). Sin embargo, cuando hablan de su propio pueblo a gente no indígena, los “libres” o *wagas*, ellos prefieren utilizar el término “kunas”, con una marcada pronunciación de la velar inicial, lo que me induce a preferir la grafía hasta ahora utilizada, a pesar del hecho de que en la literatura antropológica ellos sean denominados con un sinnúmero de otros nombres o grafías como, por ejemplo, cuna, guna, guna-dule, cerracuna, tagarcuna, tulemala, bayano, yule, caribe y otros (Morales, 1992; Sherzer, 1992; Squillacciotti, 1998). Ellos se reconocen como los descendientes de la tradición cultural olotule, es decir, “la gente del oro”, que antes de la llegada de los conquistadores ejercía su influencia a lo largo de la cuenca central y septentrional del río Atrato (Vargas, 1990).

Fig. 5. Kuna Tule: Retratos de algunos miembros de la comunidad de Makilakuntiwala. Arquía, (2007-2008)
Fuente: Fotografías de Maurizio Alí y Marion Le Guen

Desde la cuenca baja del río Atrato, los kunas se han movido, entre el siglo xv y el siglo xviii, hasta lo que hoy es el Urabá. Posteriormente, por efecto de la presión colonizadora que los conquistadores, primero, y los colonos, después, ejercieron sobre sus territorios, los kunas fueron obligados a lo largo de los siglos a una continua dinámica de desplazamiento que ha asumido, con el pasar del tiempo, el carácter de asunto de ordinaria administración. A partir del siglo xix, la escasez de tierras y la amenaza de los colonos indujo a un número siempre mayor de indígenas a buscar refugio más allá de la serranía del Darién, en lo que hoy es territorio panameño, a lo largo de la costa caribe y, especialment,e en las islas del archipiélago de Las Mulatas, más conocidas como islas de San Blas.

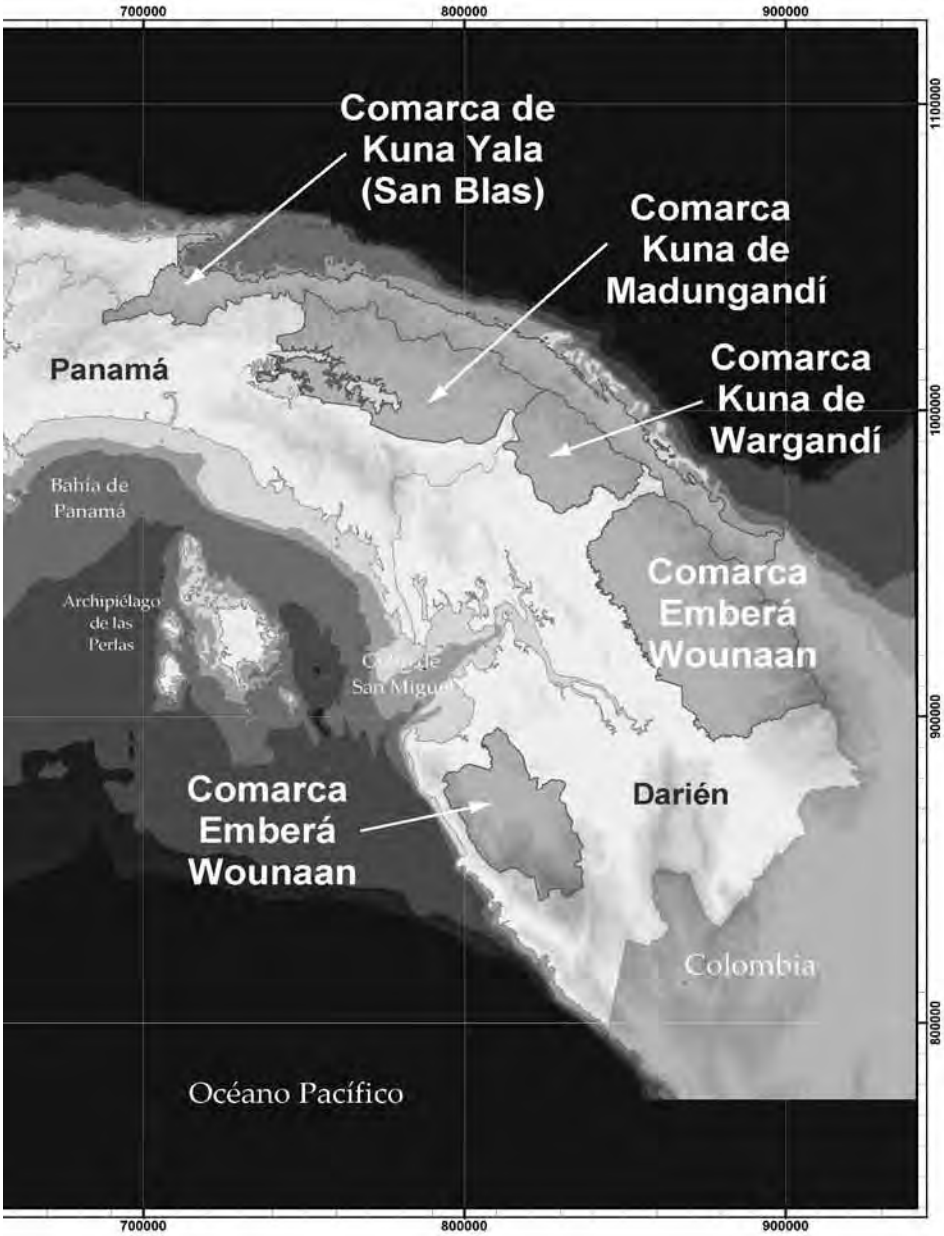


Fig. 6. Las comarcas kunas en Panamá
Fuente: EoN System, S. A. (2000). Indigenous Comarcas and Provinces of Panama. Panama. Consultado el 12 de febrero de 2006 en http://www.trail2.com/graphics/comarcasbig.jpg

Hoy en día, la mayoría de los kunas 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. En el país de acogida, como efecto de las revueltas indígenas de 1925 y 1930 generadas por la presión que los empresarios extranjeros ejercían sobre sus territorios, los kunas obtuvieron el estatuto de "reserva" y, en seguida, de "comarca" para la región de San Blas, consiguiendo titular 235.700 hectáreas bajo el concepto de 'territorio comunitario administrado autónomamente' (fig. 6). El estatuto fue sucesivamente confirmado a través de la ley 16 del 19 de febrero de 1953, considerada por muchos kunas como una constitución política garante de su libertad cultural y territorial, gracias a la cual la jurisdicción de la comarca Kuna Yala y sus autoridades tradicionales están plenamente reconocidas. Este clima de seguridad ha estimulado un fuerte crecimiento demográfico en estas comunidades, hasta el punto de poderse estimar que, hoy en día, en Panamá viven más de 40 mil indígenas kunas, lo cual hace de ellos el grupo étnico mayoritario en el país. Además, en razón de su peso demográfico, en 1972 el Gobierno panameño puso en marcha dispositivos de participación política de los representantes indígenas, orientados a su participación en las elecciones nacionales (Gros, 2003: 11-12).

Frente a estos datos, no puede más que sorprender el hecho de que en Colombia existan actualmente sólo dos asentamientos de indígenas kunas, ambos en Urabá. El primero, Caimán Nuevo, está localizado a lo largo de la desembocadura del río Caimán, entre los municipios de Turbo y Necoclí, y su población, según las fuentes, comprende entre 800 y 1200 personas (Arango y Sánchez, 2004; Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE], 2005). El segundo asentamiento, localizado a orillas del río Arquía, se encuentra en la jurisdicción del municipio de Unguía, en pleno Urabá chocoano. Antiguamente, era conocido como "reserva indígena de alguí" (del nombre que en lengua kunas 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. A causa de sucesivas variaciones en la geología del territorio, el

río asumió, con el pasar de los siglos, aquella línea sinuosa que lo caracteriza actualmente.

Datos demográficos y poblacionales

A mi llegada a Arquía en diciembre del 2007, la población del resguardo estaba compuesta por 466 habitantes, distribuidos en 84 núcleos familiares (archivo personal de José Andrade). Este dato me ha sido entregado por las autoridades tradicionales del resguardo, las cuales se ocupan constantemente de su relevación y actualización: efectivamente, durante mi trabajo de campo he podido confirmar su exactitud en el transcurso de mis visitas a las familias de la comunidad. En sus archivos escritos, en forma de simples cuadernos escolares almacenados en cajas de madera celosamente custodiadas en algunas cabañas o en la construcción que hospeda la escuela, se encuentran datos anagráficos y series demográficas muy precisas: sus responsables anotan con precisión todas las variaciones que se presentan, desde los nacimientos y las muertes, hasta la proveniencia y localización de las familias que componen la comunidad. Según estas fuentes, en el 2005, año del último censo nacional, en Arquía vivían 423 personas. Pero este dato es fuertemente discordante con respecto a los resultados presentados por el censo oficial del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), en el cual, inexplicablemente, se muestra un número de habitantes que llega a 332, lo cual hace suponer que en estas relevaciones no ha sido tomado en cuenta el 22% de la población efectiva del resguardo (DANE, 2005).

Efectivamente, como se pude constatar, muchas familias no fueron visitadas por los encuestadores del DANE, sobre todo las que se encontraban más alejadas y en zonas de difícil acceso. El hecho de que en el censo oficial una persona de cada cinco no haya sido representada tiene profundas implicaciones de tipo político y administrativo: en primer lugar, porque disminuye significativamente el potencial de representación indígena en las instancias de gobierno local, y en segundo lugar porque, más prosaicamente, reduce también el cúmulo de las transferencias financieras que el Estado, según el dictamen constitucional y las leyes vigentes, otorga a las entidades territoriales reconocidas, entre las cuales se encuentran los resguardos indígenas (como lo previsto por las leyes 715 de

2001 y 1176 de 2007). A esta injusticia hay que añadir las dificultades generadas por la anómala distribución de la población del resguardo en función del rango de edad, la cual aparece evidente teniendo en cuenta que, como resulta de mis relevaciones realizadas entre febrero y marzo del 2008, casi la mitad de su población está representada por menores de 12 años (222 personas, de los cuales 112 son de sexo femenino y 110 de sexo masculino), y que alrededor de un quinto de sus habitantes —81 personas— tiene una edad mayor de 65 años (fig. 7). Estos datos nos confirman que Arquía padece una escasez relativa de población activa, la cual en la actualidad representa menos del 35% del total. El mismo fenómeno parece afectar también el resguardo de Caimán Nuevo, en el cual se presentan índices similares (DANE, 2005). En Kuna Yala la situación es diferente y la población activa representa más de la mitad de la población total de la comarca (Contraloría General de la República de Panamá [CGRP], 2005) (fig. 8).

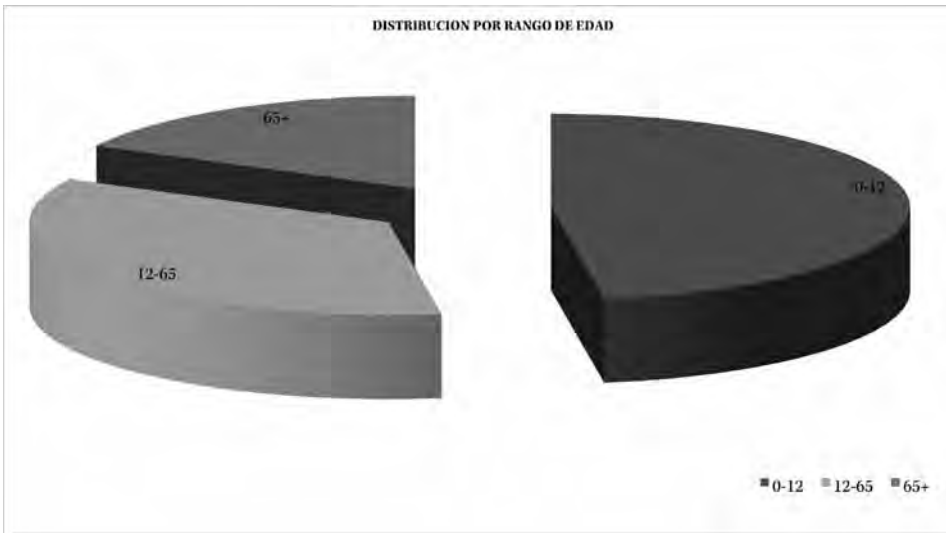


Fig. 7. Población del resguardo indígena de Arquía
Fuente: Elaboración propia

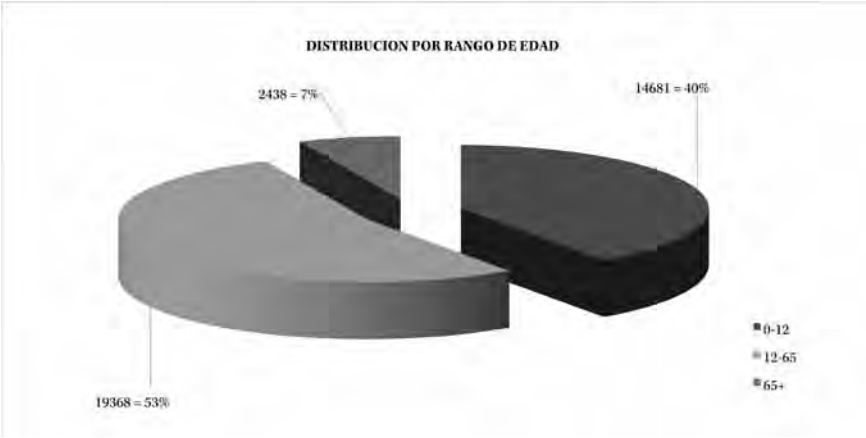


Fig. 8. Población de la Comarca Kuna Yala, Panamá
Fuente: CGRP (2005). Elaboración propia

Dinámicas migratorias de los kunas de Urabá

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 kunas de otras comunidades de Urabá. El padre fray Jacobo Walburger, en 1748, documentaba que en Arquía vivían solamente doce indígenas (Langebaek, 2006). Después de él, durante más de dos siglos, nadie se preocupó por contarlos. Solamente en 1967, gracias a los antropólogos Piedad Peñaherrera de Costales y Alfonso Costales Samaniego (1967), encargados por el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía y financiados por el Battlelle Memorial Institute estadounidense, se pudo realizar el segundo censo no oficial de la entonces Reserva Indígena de Arquía, el cual arrojó el dato final de 175 pobladores distribuidos en 19 familias. Esta cifra se multiplicó rápidamente, hasta llegar al número de 338 vecinos en el 2001 y de 466 en el 2008, como lo declarado por las autoridades tradicionales del resguardo.

Es evidente que la dinámica demográfica en Arquía es fuertemente positiva y que se ha pronunciado a lo largo del ultimo siglo, lo cual, como veremos, se debe más a dinámicas puramente migratorias que a modificaciones de los patrones familiares y al incremento de la natalidad (fig. 9). El anciano don Jesús

Andrade, que fue cacique de Makilakuntiwala durante más de sesenta años, recuerda con tristeza:

> Hasta hace medio siglo, *anmar tule* [nosotros los kunas] 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 kunas 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, Tigle, Peye, Sautata, Cacarica, pero antes eran nuestras tierras.

Fig. 9. Población del resguardo indígena de Arquía. Variación demográfica
Fuentes: Arango Ochoa y Sánchez Gutiérrez (2004); Langebaek (2006); Peñaherrera de Costales y Costales Samaniego (1967). Elaboración propia

Kakirtiwala fue el primer territorio abandonado, probablemente a lo largo del siglo XVIII, en gran medida a causa de la llegada de los emberas y el establecimiento de pueblos de esclavos cimarrones en el área. Lo siguió Akanti, que fue invadido a partir de 1887. El padre carmelita descalzo Severino de Santa Teresa de Jesús (1956), autor de una fundamental historia de la Iglesia católica en Urabá, documenta cómo aquel año 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" que, en aquella época, resultaba particularmente apreciado por la industria manufacturera. Los colonos solicitaron el permiso de las autoridades indígenas kunas para explotar la preciosa madera durante un mes. Sin embargo, aprovechando una epidemia de sarampión, se asentaron en la zona y siguieron, esta vez sin permiso, recolectando madera en las tierras de los kunas. Cuando desapareció el sarampión, al año siguiente, las autoridades tradicionales de Akanti exigieron la salida de los tagüeros, los cuales respondieron enviando una comisión a Cartagena para solicitar la protección del entonces presidente de la República, el doctor Rafael Núñez. Este último, consciente de la importancia de la tagua como instrumento de inserción en los mercados internacionales, acogió el pedido de los recolectores foráneos y dispuso el envío inmediato de un buque de guerra con trescientos hombres al mando del general Alcibíades Rodríguez, 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 (Fernández, 1991).

A lo largo del siglo XX, los kunas fueron obligados a abandonar sus otros asentamientos en Urabá. Cuquetiwala y Tigletiwala se vaciaron entre 1925 y 1930 para escapar de otra epidemia de sarampión traída, también esta vez, por colonos foráneos, causando otro proceso migratorio dirigido hacia Arquía. Similar es también la historia del asentamiento de Onguitiwala que, como recuerda don Pedro, padre de mi amigo Horacio, nativo de aquella comunidad, desapareció repentinamente en 1940 para dejar el sitio al nuevo corregimiento de Unguía. En los recuerdos del viejo don Pedro, todo empezó en 1932, con la llegada a la zona de antioqueños interesados en comerciar con los kunas oro y cacao destinados a la exportación, y de empresarios interesados en el cultivo de azúcar. Ambos grupos instalaron en la zona monocultivos, parcelas y ganade-

ría, así como las estructuras e infraestructuras necesarias para su actividad. El conocido ingenio Sautata, considerado en su época como el proyecto azucarero más importante del país, construyó un ferrocarril de cinco kilómetros para el transporte de la mercancía hasta su propio puerto, localizado a orillas del río Atrato, donde llegaban semanalmente los barcos —muchos de ellos extranjeros— interesados en este comercio (Pacheco, 2004). Estas empresas, obviamente, se realizaron partiendo de la ocupación ilegítima de la tierra de las familias kunas que vivían allí, las cuales se vieron obligadas a escapar y a refugiarse en Arquía: la misma suerte que tocó en seguida a las comunidades de Sapitanel (en 1962) y Cutty (en 1983). En estas últimas localidades, el proceso de colonización fue planeado por los sacerdotes claretianos, dirigidos por el padre Alcides Fernández, con el objetivo de fundar pueblos con la anuencia del Gobierno tanto local como nacional (Fernández, 1991).

Caburgana y Sapsur, a diferencia de los otros asentamientos tradicionales de los kunas, no fueron ocupados: sus habitantes acogieron las ofertas de compradores extranjeros interesados en adquirir aquellas hermosas bahías para convertirlas en centros de descanso. Hoy en día, Capurganá y Sapzurro representan las "perlas" de Urabá, verdaderos sitios de recreo en los cuales los viajeros pueden encontrar estructuras "ecoturísticas" modernas y confortables. El supuesto "ecologismo" de estas prácticas, sin embargo, entra en colisión con su misma historia, basada en el destierro de quienes antes vivían en aquellas tierras cuidando el medio ambiente que los hospedaba. En Capurganá y Sapzurro el observador atento podrá darse cuenta de cómo la receptividad local está más interesada en el aprovechamiento de la naturaleza en cuanto fuente de ganancia, que en su defensa y en su real valorización. De hecho, las dos localidades están asistiendo inertes a una crisis ecológica debida a la falta de sostenibilidad en las lógicas que han guiado su proceso de desarrollo urbano. El factor de crisis, en ambos casos, es la basura producida por los turistas, que si antes, por su escaso volumen, podía esconderse en alguna parcela alejada, hoy en día ya no puede ocultarse: la razón reside en el precio de su eventual traslado a los sitios de tratamiento, así que, al final de cuentas, se prefiere abandonarla por toneladas en las casas de aquellos pobladores locales que han encontrado en el almacenamiento de la basura una nueva fuente de "rebusque". Además, nuestro observador podrá notar cómo, a pesar de haber sido territorio histórico de los

kunas, en estos sitios no se encuentra huella alguna de sus antiguos habitantes, excepto en los nombres "exóticos" de algunas instalaciones receptivas, como el "Tacarcuna Lodge" de Capurganá, o de las embarcaciones que se ocupan de los *tours* en las playas de la zona.

Este recuento histórico muestra cómo el territorio tradicional de los kunas de Urabá ha sido ocupado, a lo largo de los años, a través de la violencia, del desalojo forzado o aprovechando el miedo de sus pobladores, los cuales prefirieron escaparse o vender sus tierras para no enfrentar la eventualidad de riesgos peores (fig, 10). Arquía queda entonces como el último bastión de la presencia kunas en el Urabá chocoano, probablemente por el hecho de encontrarse en una zona más alejada y de muy difícil acceso, cuyo suelo resulta menos fértil y entonces menos interesante para quienes estuvieran interesados en su explotación agrícola.

DESPOBLAMIENTO Y DESPLAZAMIENTO
DE LAS COMUNIDADES KUNA EN URABÁ. 1880-1983.

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	Unguía	*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

Fig. 10. Despoblamiento y desplazamiento de las comunidades kunas en Urabá (1880-1983)
Fuentes: entrevistas con "don Jesús" Andrade (2008); alias Horacio (2007); y alias Pedro (2008). Pacheco Marimón (2004), Fernández (1991). Elaboración propia

El "camino real": viajar hacia Arquía

Llegar a la comunidad kuna de Arquía es, de hecho, muy complicado. El viajero que, como yo, decida emprender el recorrido por tierra desde Bogotá, tendrá que ir hasta Medellín y, una vez allá, aventurarse por la carretera que va hasta Turbo, la legendaria carretera al Mar, cuya construcción encarnó el espíritu moderno de la colonización antioqueña y su voluntad de expansión económica. Lamentablemente, quien la emprenda tendrá que aguantar también más de 1300 kilómetros de huecos, derrumbes y continuas interrupciones. La carretera, sobre todo en su último tramo, es decir, lo que atraviesa el Urabá, ha sido construida sin tener en cuenta la particular geografía de este territorio, lo cual, en las palabras del ya citado don Pedro, "significa que han construido allá donde no debían", dejándola expuesta a la inclemencia de la naturaleza y del clima local (figs. 11 y 12).

Fig. 11. Santafé de Antioquia, Antioquia (abril de 2008). La carretera al Mar. La señal de transito, abajo al centro, advierte que se trata de una "zona geológica inestable"
Fuente: Fotografía del autor

Fig. 12. Uramita, Antioquia (abril de 2008). Derrumbe en la carretera al Mar.
Fuente: Fotografía del autor

A través de la ventanilla del bus en el cual se estará aventurando, nuestro viajero podrá observar paisajes naturales increíblemente vírgenes, alternados con franjas de territorio totalmente áridas, víctimas de una ya pasada deforestación originada por una que otra "bonanza maderera". A lo largo del camino se sentirá obligado a poner a dura prueba su paciencia en razón de los frecuentes retenes militares, operados generalmente por jóvenes menores de 21 años armados con fusiles M-16 de fabricación estadounidense que parecen pesar más que los mismos soldados. Probablemente, podrá observar también otros soldados, esta vez

armados con AK-47, un fusil de fabricación rusa más conocido con el nombre de Kalashnikov: esta arma normalmente hace parte del armamento guerrillero, pero los militares que encuentren uno de estos ejemplares en sus patrullajes en la selva, lo prefieren y lo emplean en cambio del M-16 oficial por sus mayores calidades impermeables y su sencillez de uso. Y posiblemente nuestro viajero, antes de llegar a Apartadó, verá uno que otro militar salir de su escondite detrás de un árbol para preguntarle si le puede llevar un mensaje, un paquete o un casco de bananos a los patrulleros que esperan en el próximo retén. Nuestro viajero sabrá entonces que está entrando en lo que es más conocido como el "eje bananero". La carretera y el paisaje circundante parecen transformarse: aquí la selva, que ha acompañado a nuestro viajero desde Uramita hasta Carepa, da lugar a interminables plantaciones de banano y plátano.

Finalmente, después de un día de viaje, se llegará a Turbo (figs, 13 y 14), donde habrá que esperar una "panga", es decir, una lanchita armada con enormes motores de 300 o 400 caballos de fuerza que, en una hora, cruzará el golfo de Urabá para entrar en la hace un tiempo salvaje y virgen pero ahora sucia desembocadura del río Atrato, ahogada entre miles de bolsas y otros residuos plásticos. Las etiquetas todavía íntegras, testimonian el origen del viaje que los trajo hasta aquel punto: Quidbó, capital del departamento del Chocó, 478 kilómetros río arriba. Superado el caserío de Bocas del Atrato (fig. 15), durante otra media hora nuestro viajero tendrá que sufrir el culebreo al cual lo obligará el conductor de la "panga", quien, para evitar los frecuentes objetos plásticos flotantes arriba mencionados, impondrá un rumbo fatigosamente zigzagueante. De repente, el conductor disminuirá la fragorosa potencia de sus 400 caballos para tomar a la derecha, entre los manglares, entrando en lo que podría parecer un caño y que, en cambio, es el muelle de Unguía, que costó al erario nacional, dicho sea de paso, la suma de 438 millones de pesos (Servicio de Noticias del Estado [SNE], 2006), constituido por una mera colada de cemento que funciona como embarcadero al cual puede acceder un barco a la vez.

Fig. 13. Turbo, Antioquia (enero de 2008). Plaza central y estatua a Gonzalo Mejía, impulsor de la carretera al Mar. El epígrafe en su pedestal recita: "Gonzalo Mejía. Un hombre con visión del mar, el aire y la tierra. Homenaje de Turbo. 1956".
Fuente: Fotografía del autor

Fig. 14. Turbo, Antioquia (abril de 2008). Calle principal
Fuente: Fotografía de Marion Le Guen

Fig. 15. Bocas del Atrato, Chocó (febrero de 2008)
Fotografía de Marion Le Guen

La antigua Onguitiwala ha sido transformada con el pasar del tiempo en un pueblo de campesinos urbanizados, es decir, de antiguos colonos que, por miedo a la violencia y al conflicto armado, han abandonado sus parcelas "en el monte" para establecerse definitivamente en el casco urbano (fig. 16). Unguía alberga actualmente a más de 4300 personas, la mayoría de las cuales está oficialmente dedicada a la agricultura (DANE, 2005). A pesar de esta supuesta propensión hacia el agro, la actividad económica más en boga en el pueblo parece ser el "mototaxismo", es decir, el transporte de personas y mercancías a través de todo el Urabá en motocicletas de pequeño cilindraje. Sus conductores, muchos y jóvenes, a la espera de los clientes, matan el tiempo poblando la plaza principal del pueblo, pasando horas y horas en compañía de la cerveza y de los amigos. En sus brazos exponen a menudo tatuajes de uno u otro bloque paramilitar: muchos de ellos son desmovilizados que, a la espera de un futuro, reciben un subsidio mensual del Estado y nuestro viajero podrá observar cómo lo invierten con celo en la plaza principal y en las galleras locales. Por sí mismo, además, tendrá que imaginar que, a pesar de su reciente llegada, ya todos saben de él, así que no tendrá que preocuparse demasiado si algún desconocido llega a preguntarle qué tal está, demostrando conocer su identidad y las razones de su viaje. La gran mayoría de la población de Unguía está constituida por afrodescendientes. Una diminuta presencia *paisa* se hace percibir por su característico acento mientras se pasea por las calles: los "blancos", aquí, son muy pocos, pero se concentra en sus manos todo el comercio local. Suyas son las ferreterías, suyos los bares y las galleras, esto es, los sitios económicos clave para un territorio de frontera como este.

Fig. 16. Unguía, Chocó (abril de 2008)
Fuente: Fotografía del autor

Es probable que nuestro viajero, mientras aprovecha para pasearse por las calles del pueblo, tendrá que afrontar una patrulla militar y sus bruscos métodos de requisa, además de un extemporáneo interrogatorio acerca de las razones de su viaje hasta allá, puesto que, como una vez me dijeron, "hay que tener una razón para venir a Unguía". En el extremo meridional del poblado, a un centenar de metros del hospital local, está el ingreso de la trocha para Arquía, indicado por un puentecito de cemento en decadencia, construido encima del río Unguía. Ocho kilómetros siguiendo un sendero que, finalmente, llegará a la comunidad kuna de Makilakuntiwala, recorriendo lo que fue un antiguo "camino real" y que hoy en día sólo es una estrecha trocha entre los pastizales (figs. 17 y 18). El viejo don Jesús cuenta que, la última vez que lo recorrió, hace algunos años, lloró al ver cómo la selva que antes circundaba el resguardo había desaparecido. Recordando estos hechos, murmuraba: "Estamos como en una isla… en el medio de un océano de ganado… pero somos nosotros los que están acorralados".

Fig. 17. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (enero del 2008). El antiguo "camino real" que, desde Unguía, lleva hacia Arquía. Hasta hace medio siglo este paisaje era de bosque húmedo tropical
Fuente: Fotografía del autor

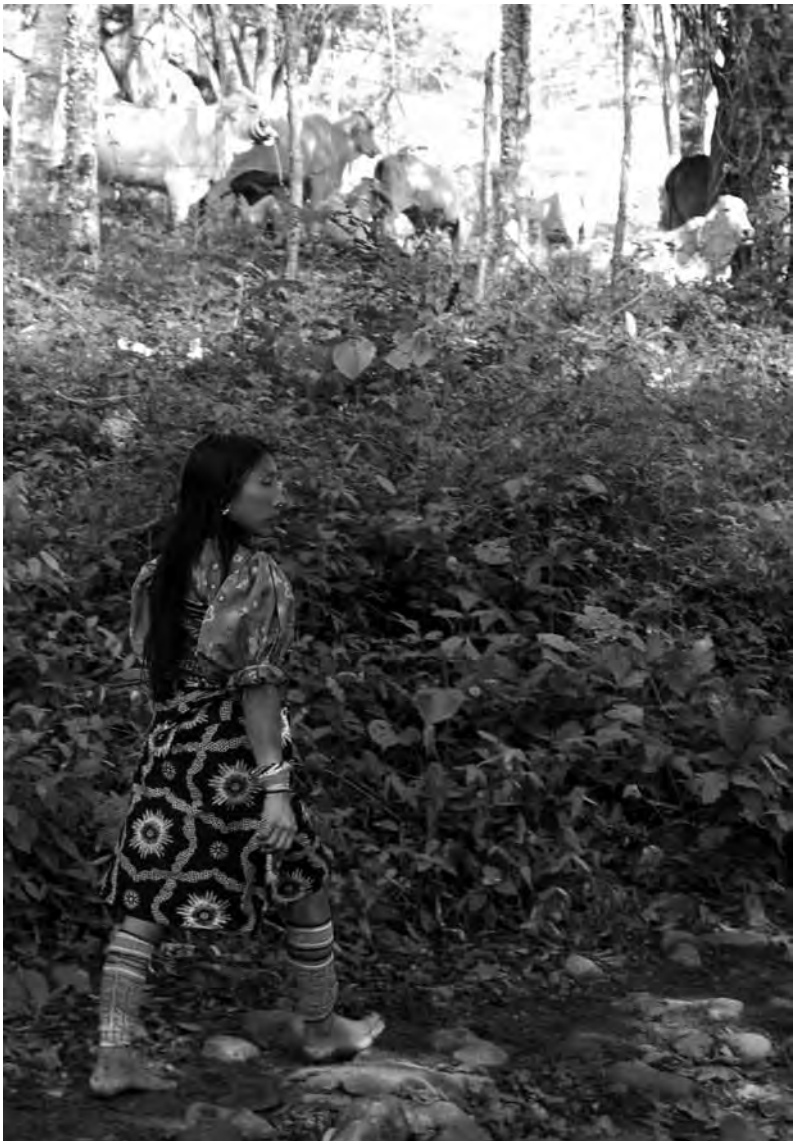


Fig. 18. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (enero de 2008). A lo largo de la trocha que une Unguía a Arquía, la selva ha dejado el pasto a la explotación ganadera.
Fuente: Fotografía del autor

III
Hambre y territorio en Makilakuntiwala

Hambre y territorio en Makilakuntiwala

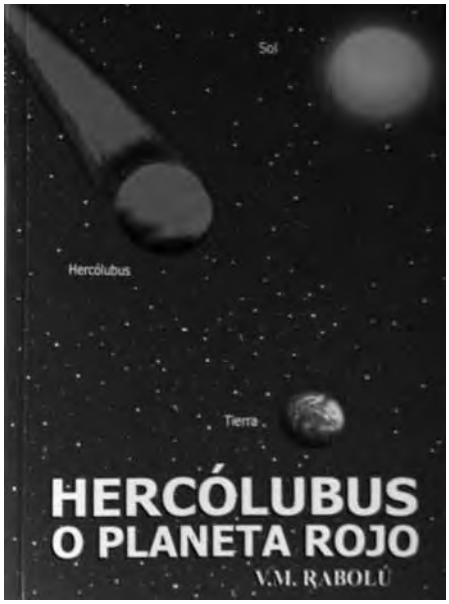
La entrada del resguardo indígena Makilakuntiwala está marcada por dos palos de tagua plantados en el suelo. Mi amigo Horacio me invita a cruzarlos y a ingresar al territorio de su comunidad. Árboles de cacao en hileras nos indican el camino hacia el centro de la aldea, donde se encuentran la escuela y las "oficinas administrativas" del resguardo, hospedadas en pequeñas construcciones de cemento ofrecidas hace algunos años por un *waga* que muchos pobladores de la comunidad consideran como un verdadero benefactor.

Un grupo de una docena de niños corre hacia nosotros: "la escuela se acabó, en todos los sentidos", como me explica Horacio. No hay más fondos para pagar los profesores, así que desde mañana y hasta nueva orden la escuela estará cerrada. No puedo resistir la curiosidad de visitar este edificio en medio de la selva, absorbido por completo en imaginar cómo habrán podido hacer llegar tal cantidad de material de construcción hasta aquí. "A hombros", me explica serenamente Horacio. La escuela consiste en un paralelepípedo de concreto, de 20 metros de largo, 5 metros de ancho y 2 de alto, dividido en tres aulas, cada una destinada a las clases de dos grados de primaria (figs. 19 y 20).

Fig. 19. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (marzo del 2008). La escuela de Arquía, donación de un benefactor suizo a la comunidad
Fuente: Fotografías del autor

Fig. 20. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (marzo del 2008). La escuela de Arquía, donación de un benefactor suizo a la comunidad
Fuente: Fotografías del autor

Escasas ventanitas dejan entrar escasos rayos de sol que me ayudan a identificar algunos libritos que descansan en una esquina del aula destinada a los grados cuarto y quinto. Tomo un ejemplar entre las manos y hojeándolo me doy cuenta de que se trata de una especie de Apocalipsis en clave moderna, en el cual se vaticina el futuro fin del mundo, previsto para el 2012. En aquel año, según el autor del curioso volumen, un tal V. M. Rabolú, el planeta Hercólubus, perteneciente al sistema Tylo, se acercará a la Tierra provocando graves cambios climáticos que acabarán con la vida de los seres humanos. El exótico alias de Rabolú, como descubriré en seguida, oculta la identidad del tolimense Joaquín Enrique Amórtegui Valbuena, difunto gran maestro del Gran Movimiento Gnóstico Cristiano Universal y gran discípulo de Samael Aun Weor, también exótico pseudónimo de Víctor Manuel Gómez, muy recordado inspirador del movimiento New Age en América Latina, nacido pobre en Girardot y muerto riquísimo en México hace más de treinta años (Guevara, 2006). Horacio parece darse cuenta de la infantil atracción que la historia de Hercólubus está ejerciendo sobre mi curiosidad racionalista. Imágenes fascinantes y símbolos misteriosóficos rellenan aquellas páginas (fig.s 21 y 22). "Es de los misioneros. Nos trajeron un centenar, dicen que para aprender a leer en español… pero nadie los lee… es que son aburridos", me dice.



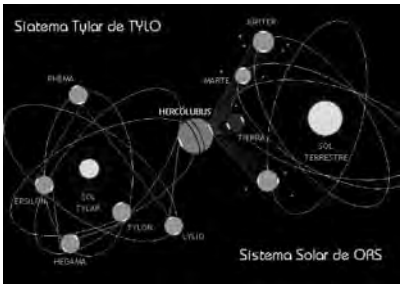


Fig. 21 y 22. La portada y uno de los misteriosos dibujos contenidos en el libro encontrado en la escuela de Arquía: *Hercólubus o el Planeta Rojo* de Joaquín Enrique Amórtegui. Valbuena, *V. M. Rabolú*
Fuente: Guevara F. (2006)

Misiones, enculturaciones e imposiciones

Los misioneros… Reflexiono acerca del papel que han tenido, a lo largo de los siglos, las tantas iglesias que se han lanzado a la selva con el propósito de evangelizar a los "salvajes" pobladores ancestrales del continente americano. En muchas partes han alcanzado su objetivo, pero no en Arquía. Los documentos coloniales ilustran cómo los kunas han sido siempre refractarios a la influencia evangelizadora de los misioneros, a pesar de haber absorbido algunos elementos de estas "nuevas" culturas con las cuales entraron en contacto (Morales, 1969). El ya citado jesuita padre Jacobo Walburger, que emprendió su acción predicadora en la zona entre la primera y la segunda mitad del siglo XVIII, acabó con tan escasos resultados que, en su *Breve noticia de la Provincia del Darién*, tuvo que admitir el rotundo fracaso de su empresa (Langebaek, 2006). En los siglos siguientes, ninguna otra misión de la Iglesia católica ha conseguido instalarse de manera definitiva en algún asentamiento kunas de Urabá. No obstante, el surgimiento y la rapidísima difusión en América Latina de las iglesias protestantes llamadas "evangélicas", han estimulado una nueva oleada misionera por parte de los miembros de estos cultos, dirigida al proselitismo y a la evangelización de las selvas dejadas de lado por la competencia de los misioneros católicos. Las autoridades indígenas les han permitido instalarse en sus comunidades, enseñar sus doctrinas, dejándoles predicar que "hay que romper con la tradición" y que hay que acoger su mensaje de salvación (Gibson, 2006).

La actitud de los kunas frente a estas presencias a lo largo de los siglos, siempre ha sido la misma, manifestada por una relativa impermeabilidad a las imposiciones culturales externas, a pesar de que, desde hace una década (es decir, desde que el conflicto violento en el área ha empezado a afectar directamente a los pobladores indígenas del Urabá y del Darién), algunos kunas han decidido convertirse y, más aún, algunos han alcanzado el título de "pastor de almas". Curiosos pastores de la selva, en efecto. Sobre todo porque, en muchos casos, se trata de hombres ancianos y considerados poseedores de los conocimientos tradicionales. Entendiendo mi interés por el argumento, Horacio me cuenta la historia de Paya y Pucuru, dos comunidades kunas en el Darién panameño a un par de días de camino desde Arquía, en las cuales muchos indígenas han

optado por abrazar la fe evangélica, en un proceso de conversión cuya origen se remonta al 2003, cuando a aquellas comunidades llegó un gran número de misioneros protestantes con el objetivo de "aliviar el dolor" de sus pobladores que, aquel mismo año, acababan de perder casi todas sus *sailas* o caciques, es decir, sus autoridades tradicionales, masacrados brutalmente por una formación paramilitar que les acusó de ser informadores de la guerrilla. Como en un moderno ajedrez, se desplegaron por la ocasión las estrategias concurrentes de la Iglesia católica y de los cultos protestantes, los cuales se enfrentaron en una carrera contra el tiempo para evangelizar aquella última esquina del Darién. "La ganaron los pentecostales", me confirma Horacio.

En Makilakuntiwala la cuestión es diferente: sus pobladores manifiestan todavía un relativo rechazo hacia aquello que consideran como una inoportuna intrusión en sus asuntos comunitarios. El mismo Horacio me hace notar que en la jerga de los más jóvenes la palabra "evangélico" —pronunciada en español— se asocia a una persona cándida, ingenua, pero también torpe y hasta mojigata, y es común escucharla en relación con quienes, por ejemplo, rechazan una totuma de chicha de maíz fermentado o una bocanada de tabaco durante una fiesta tradicional. Analizando el sistema religioso de los kunas, Jorge Morales, el antropólogo que con más atención y precisión ha estudiado sus asentamientos en Colombia, observa que este pueblo indígena:

> [...] ha utilizado todo el complejo del cristianismo llevado por misioneros católicos y evangélicos y le ha dado un significado funcional que cabe más dentro del marco del prestigio que dentro de las estructuras religiosas [...] en el orden religioso, las series de creencias que se han acumulado han tenido que sincretizarse a las tradiciones, modificándolas y modificándose ellas mismas sin crear nuevas actitudes de comportamiento religioso marcadamente diversas a las precedentes a la acción masiva de los misioneros (1969: 141-142).

Esta flexibilidad que se halla en sus patrones culturales permite entonces que ellos puedan considerar como "relativamente admisibles" comportamientos generalmente vetados, como en el caso de las ancianas vigías de la tradición que abrazan cultos foráneos, o en las formas de resistencia expresadas en las bromas de los jóvenes, además aceptadas sonriendo por la mayoría de los adul-

tos. Siguiendo la interpretación de Morales, podemos explicarnos estas conversiones en la selva por su valor simbólico y en términos de reputación, es decir, las religiones foráneas pueden representar un factor de prestigio que algunos ancianos usan para rescatar su "decaída" personalidad en función del disminuido interés de las generaciones inferiores hacia sus saberes y competencias.

La escuela de cemento y la escuela entre los árboles

El viejo Jesús sonríe cuando le cuento de los libros que encontré en la escuela. Se alarga en la hamaca y comienza el cuento:

> Aquella escuela, ¡cuántos problemas que me ha dado! ¿Sabe usted que el terreno sobre la cual está construida se lo regalé yo a la comunidad? Y todavía me pregunto si fue una buena decisión… ya no creo que ha sido una buena decisión: muchas peleas han surgido por ella. Míreme: yo estudié en la escuela de San José (el antiguo Colegio Indígena de San José de Urabá [fig. 23]), algo como en el 25 [1925]. Me trajo el padre Severino, junto con otros ocho muchachos. Uno era de Tolo, otro de Cutty, otro de Caimán. De Arquía nos venimos en dos. Los otros eran katíos (emberas). Nos trajo en avioneta. ¿Usted tiene avioneta? ¿Ah, no? ¿Y cómo es posible? Es que en aquellos tiempos, todos los que venían a visitarnos tenían una avioneta (fig. 24). Bueno, la cuestión es que mis padres no querían que yo me fuera. Yo tenia algo como 8 o 9 años y mis padres querían que yo me quedara en la casa para aprender… aprender a cultivar, a cuidar los animales, a construir la casa, a cazar, bueno, a vivir como se debe. Pero el padre convenció a una tía mía que irme al colegio era para mi bien. La tía habló con mi madre y finalmente partí. Duré nueve años en San José. Padre Luis, que sucedió a padre Severino, quería enviarme a la escuela de Medellín [don Jesús está hablando del Seminario Diocesano de Sonsón]. Pero yo no quería hacerme cura, no. Y, además, yo seguía echando de menos a mi familia y ellos a mí. Así pedí a la tía, la amiga de padre Severino, de ayudarme a sacar un permiso para visitar a mis padres. El cura me lo dio, así fue que me volví para Arquía. Me acompañó el padre

Alcides,[5] en avioneta (fig. 25). El permiso del cura era para quedarme un mes, pero al final no me fui. El cura me esperó, pero yo me quedé. Ellos venían a visitarnos a menudo, pero… [fig. 26]. Bueno, la historia es que, al final, la escuela para mí estuvo bien porque me aprendí el idioma [la lengua española], pero… los jóvenes que ahora van a la escuela tampoco son capaces de decir una palabra en español… es para hacer bulla, ahora, la escuela.

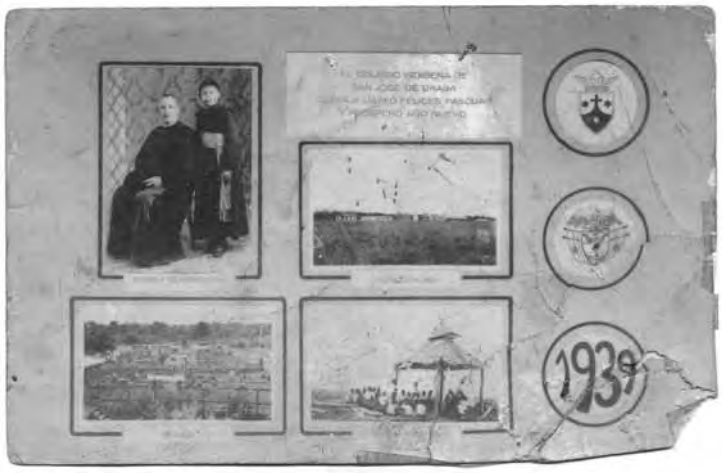


Fig. 23. Carta conmemorativa del Colegio Indígena de San José de Urabá. La dedicatoria recita: "El Colegio Indígena de San José de Urabá desea a Usted Felices Pascuas y Prospero Año Nuevo. 1939"
Fuente: Archivo personal de José de Jesús Andrade

[5] Se trata del padre Alcides Fernández, personaje conocido en todo el Urabá como "el cura con las alas", que durante más de dos décadas viajó hacia los asentamientos más alejados de la región en el desenvolvimiento de su actividad misionera (Fernández, 1991).

FIG. 24. Carta conmemorativa de la actividad misionera de padre Alcides Fernández
Fuente: Archivo personal de José de Jesús Andrade

FIG. 25. Corte de prensa. Origen ignoto. La leyenda recita: "Padre Alcides Fernández. C.M.F., Piloto. Durante 22 años Misionero en el Urabá Chocoano".
Fuente: Archivo personal de José de Jesús Andrade

Fig. 26. Misionero en Arquía
Fuente: Archivo personal de José de Jesús Andrade

Esta última consideración de don Jesús sobrentiende una no tan velada crítica a los métodos escolásticos aplicados hoy en día en la escuela de Arquía que, en su lectura, tendría la función primaria de enseñar de manera adecuada la lengua española y cuyo límite mayor es no alcanzar esta tarea. Efectivamente, son muy pocos los niños escolarizados de la comunidad que consiguen expresarse con un nivel básico del idioma. A esto se añade que, como me hace notar Horacio, su manejo de la lengua kuna, es decir, de la lengua madre, presenta muchos vacíos (fig. 27). Es probable que este desarrollo incompleto de las competencias lingüísticas de los jóvenes kunas en el manejo, sea de su idioma nativo sea del español, pueda ser provocado, por un lado, por la escasa posibilidad que tienen los niños de familiarizarse con la lengua kuna, puesto que pasan casi la mitad del día en la escuela y, por otro, por el rechazo que les provoca el contexto de enseñanza formal en el cual están obligados a aprender la lengua foránea, lo que implica que ninguna de las dos sea interiorizada como un instrumento de comunicación efectivo.

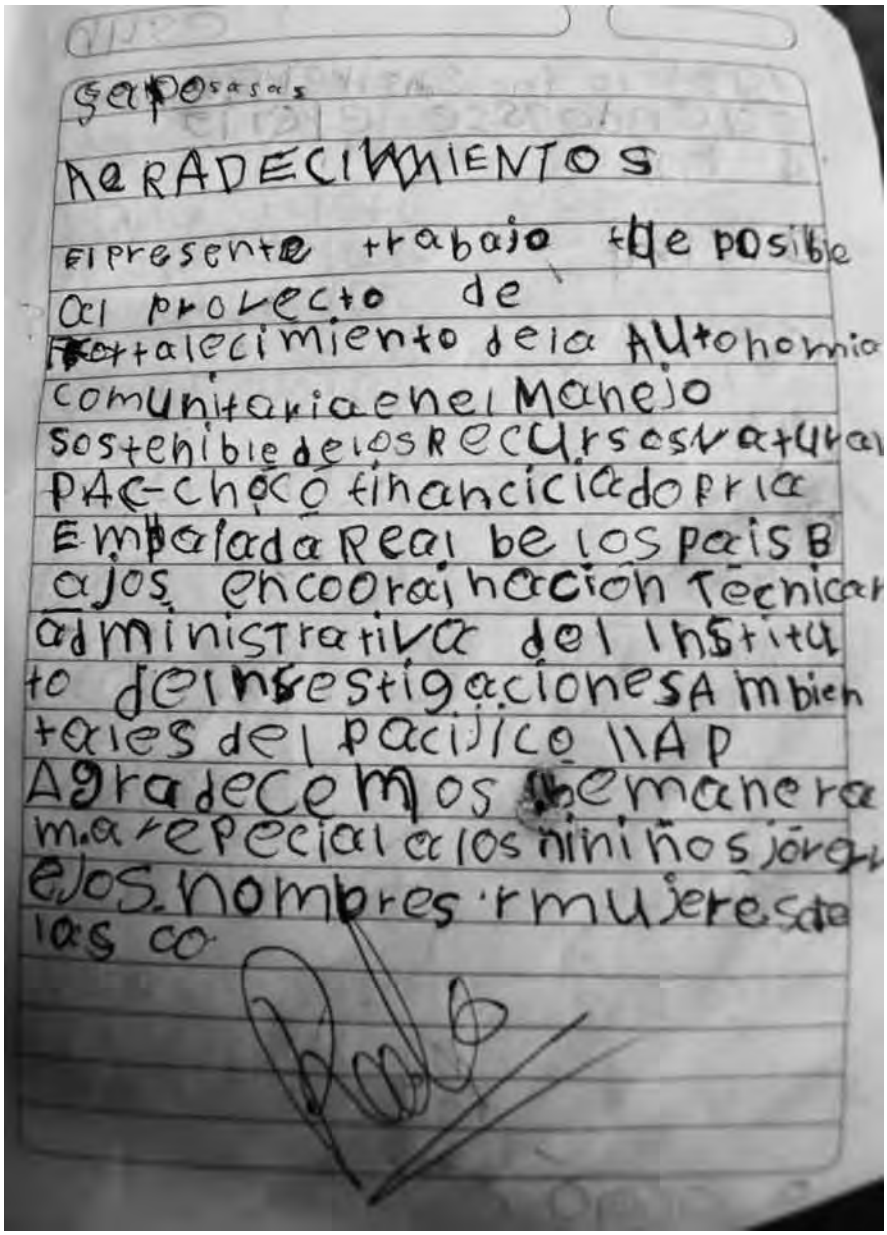


Fig. 27. El cuaderno de una niña kuna de 9 años que frecuenta la escuela de Arquía. En el texto, muestra de las actividades didácticas realizadas, se puede leer: "Sapo… Agradecimientos. El presente trabajo fue posible [gracias] al proyecto de fortalecimiento de la autonomía comunitaria en el manejo sostenible de los recursos natural PAC-Chocó, financiado pr [por] la Empajada Real be los País Bajos en cooperación técnica y administrativa del Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacijico IIAP. Agradecemos de manera especial a los niños, joven e los hombres y mujeres de las co..."

Por lo demás, mis encuentros con los ancianos de la comunidad me han confirmado que la escuela es percibida por ellos como una "pérdida de tiempo", esto es, tiempo sustraído a la formación tradicional de los jóvenes que, entonces, no adquieren los conocimientos culturales considerados necesarios para su identidad comunitaria, como la capacidad de construir una cabaña sólida, de cuidar a su familia, de procurarse de comer o de tejer una hamaca. Los médicos tradicionales de la comunidad, los *inatuledis*, expertos conocedores de la etnobotánica y de las técnicas terapéuticas que constituyen el *corpus medicus* de la terapéutica kuna, se lamentan por no tener quien quiera aprender sus "remedios". Durante una reunión, uno de ellos me preguntó en cuánto tiempo un *waga* puede volverse médico. Les expliqué sin perderme en los pormenores del caso, que los jóvenes que quieren estudiar la medicina *waga* deben emprender un camino que dura ocho años desde el ingreso en la edad adulta. Don Ilario, el más anciano de los *inatuledis* de Makilakuntiwala, agachó su cabeza y con ella entre las manos murmuró: "yo me volví curandero cuando ya tenía más de cuarenta años. Aprendí por más de veinticinco. Muchos años aprendiendo de las plantas, del bosque. Muchos años…".

En las palabras de los pobladores más ancianos de Arquía se refleja toda su relación profunda con la naturaleza, que ellos conciben no solamente como un medio que los hospeda, sino también como una "escuela de vida". Es esta una aproximación que les conecta de manera directa al bosque, *sapur* en lengua kuna, como fuente de sustento y de identidad, del cual sí hay que aprovechar, pero también que aprender. La naturaleza se vuelve, en su acercamiento, como un espacio de formación y de crecimiento espiritual, que debe ser respetado, preservado y comprendido, realizándose así en una *ecosofía*, esto es, una *Weltanschauung* que asigna al entorno "no humano" un papel activo en la "socializacion" de los individuos y de las culturas (Correa, 1990; Descola y Palsson, 1996).

El papel de los *kalus* en la ecosofía kuna

El viejo Jesús, ya casi ciego, me ayuda a comprender estas relaciones y los conceptos que las sustentan mientras, distendido en la hamaca, me habla de sus historias de vida, las cuales, como ama repetir, "valen más que muchas explicaciones". Así es como aprenderé con el tiempo que los kunas argumentan

sus discursos con los cuentos, las narraciones de eventos pasados, los recuerdos familiares y personales. Y es en estos elementos donde ellos encuentran explicaciones a sus inquietudes. Dejo hablar, entonces, al viejo Jesús.

> Lo que te voy a contar pasó hace muuuchos años. Fue cuando volví del colegio. Mi padre, don Lorenzo Andrade, nativo de Paya, y mi madre, la señora Joaquina Pérez, me dijeron que estaba bien porque había aprendido mucho quedándome con los *wagas*, pero ahora tenía que aprender a vivir como un kuna. Mi padre, que era un hombre muy sabio, me enseñó a tejer canastos, a pescar, a cuidar los cultivos y a utilizar el arco y la flecha. Me enseñó también a envenenarlas [don Jesús se refiere aquí a la ya extinta costumbre de los cazadores kunas de embeber las puntas de sus flechas con las secreciones de las ranas de la especie *Dendrobates auratus*, compuestas por unas toxinas, las pumiliotoxinas B y C, y otros alcaloides con un potente efecto neurotóxico que causa contracción de los músculos (Angélica Ruiz, comunicación personal, 2008)]. Cuando ya me había instruido bastante, me mandó al monte. Así, solito. Así fue que aprendí de las cortezas de los árboles, de los cantos de las guacamayas, de las huellas de los saínos [los pecaríes del género *Tayassu*]. Mi aprendizaje como cazador me enseñó a respetar los espíritus del monte, encerrados en enormes edificios escondidos en la selva desde los cuales se ocupan del mundo, que todo vaya bien. Pero, ¿sabe?, está prohibido acercarse a los kalus. Bueno, le cuento que una vez me alejé demasiado de mi camino y me fui allá donde me habían dicho de no ir. Es por allá, hacia Peye, que me iba. Quería ver uno de estos kalus, un sitio sagrado de los cuales me había hablado mi maestro, don Alfonso. Me había dicho que allá estaban muchos animales, pero que no se podían cazar. Pero bueno, yo por curioso me fui. El sendero era difícil y tuve que abrir monte con mi peinilla durante muchas horas. Pero, ¿sabe qué?, al final me devolví… tuve miedo ¿sabe? Sí, porque desde los árboles salían gritos de animales, de tigres, de leones [aquí don Jesús se refiere a los pumas, *Puma concolor*, un tiempo abundantes en el área]. La naturaleza me pareció… enorme, sí… y yo me sentí que tenía que devolverme. Es que hay que respetar a los kalus.

El término *kalu* en lengua kuna sirve para referirse a un sitio delimitado por palos de caña flecha (*Gynerium sagittatum*, la misma especie que se utiliza para la fabricación del sombrero *vueltiao*). Sin embargo, el mismo vocablo se utiliza para definir los sitios que ellos consideran sagrados. Entre 1968 y 1969, Leonor Herrera y Marianne Cardale de Schrimpff estudiaron este aspecto de la

cultura religiosa de los kunas entrevistando en más ocasiones al entonces cacique Alfonso Díaz Granados, el mismo don Alfonso que fue mentor de don Jesús. El resultado de estas investigaciones fue publicado en un interesante artículo en la *Revista Colombiana de Antropología* (Herrera y Cardale, 1974), en el cual las dos antropólogas demostraban la importancia de tales sitios sagrados en la cosmovisión kuna y la función de equilibrio cósmico que éstos desarrollan. En su interpretación, se trata de construcciones culturales que, a través del discurso mitológico, permiten a los kunas compensar su diferencia cultural y tecnológica con los "blancos", los *wagas*. Efectivamente, ellas habían descubierto, a través de los dibujos que don Alfonso tenía custodiados en un cuaderno, que en el imaginario de los kunas, los *kalus* están representados como enormes edificios de muchos pisos, "rodeados por flores, banderas de todas clases, cascabeles de todas clases, de oro y de plata, de relojes y de muchos teléfonos", esto es, como reflejos idealizados de la modernidad occidental (Herrera y Cardale, 1974: 213).

Sin embargo, a la luz de mi estadía en Makilakuntiwala, me ha parecido que esta aproximación presenta algunos límites, porque se basa únicamente en el análisis de los elementos "formales" de los *kalus*, sin detenerse sobre las necesidades culturales que han conducido a su sacralización. Efectivamente, Herrera y Cardale de Schrimpff basaban su hipótesis partiendo de la definición de *kalu* como "fortaleza natural" (Herrera y Cardale, 1974: 203), refiriéndose al uso que el término asume en el registro ritual del idioma. En el registro informal, sin embargo, el término sirve para indicar un recinto de animales. El mismo don Jesús me lo confirma explicándome que no hay muchas diferencias entre el *pequeño kalu* —en el sentido de corral— que tiene detrás de su casa y los *grandes kalus* —en el sentido de sitios sagrados— que se encuentran "en el monte": "lo único es que aquí yo tengo gallinas y pavas, pero allá hay otros animales, más grandes, más feroces".

En la teología kuna, los *kalus* sagrados tienen todos un nombre y una localización precisa. El *kalu Ibe Saila*, por ejemplo, se esconde en la cabecera del río Arquía; el *kalu Sedogun* se encuentra arriba de la cabecera del río Cuti, frente a la cabecera del río Tanela, mientras que el *kalu Ibaki* y el *kalu Guangun* están localizados en la cordillera de Pucuru, en Panamá. Más allá de la serranía del Darién se encuentran también el *kalu Puredgun*, cerca de Peye, y los *kalu Aruan* y *Tugun*, en la orilla del río Paya (fig. 28). La mitología kuna menciona al menos

otra decena de *kalus* sagrados, pero ni don Jesús ni ningún otro en Makilakuntiwala conoce sus nombres o sus posiciones geográficas.

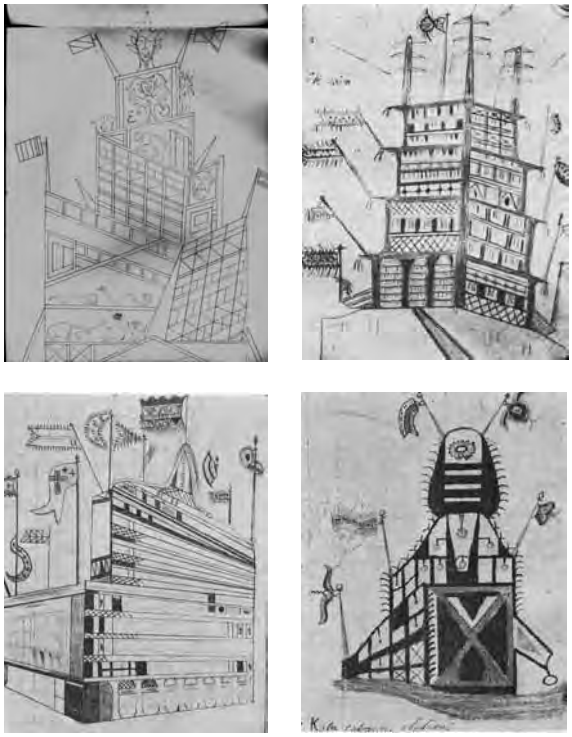


Fig. 28a, 28b, 28c y 28d. El kalu Ibesaila (*a*, boceto de Nelson Yabur Andrade) se esconde en la cabecera del río Arquía. El kalu Sedogun (*b*, boceto de Alfonso Díaz Granados) se encuentra arriba de la cabecera del río Cuti. El kalu Ibaki (*c*, boceto de Alfonso Díaz Granados) está localizado en la cordillera de Pucuru, en Panamá. El kalu Puredgun (*d*, boceto de Alfonso Díaz Granados) se encuentra en la cordillera de Peye.
Fuentes: Archivo personal de Nelson Yabur Andrade; Herrera y Cardale de Schrimpff (1974)

Vianny Correales, bióloga de la Universidad de Antioquia, me explica que los sitios en los cuales los kunas creen que se localizan los *kalus* generalmente corresponden a los lugares preferidos por la fauna del bosque tropical húmedo para refugiarse y reproducirse. Es en las cabeceras de los ríos, así como en las cumbres de la serranía del Darién, donde se desarrolla la que Vianny define una "megaactividad" de interacción entre los pobladores animales y vegetales de la selva. Jorge Morales, en su estudio sobre la relación existente entre los kunas

y su entorno, lo confirma afirmando que "los kalus, pues, tienen funciones de residencia pero también de génesis, y en este sentido revisten gran importancia como origen de los recursos naturales y de la misma especie humana" (Morales, 1993: 176). Su importancia como "fuentes de vida" ha inducido a los kunas a darles un reconocimiento simbólico, otorgándoles el estatus de sitios sagrados, acercarse a los cuales está rotundamente prohibido. La presencia de muchos animales, señalada al joven don Jesús por los gritos que emiten detrás de las frondas de los árboles, en vez de atraer el espíritu del cazador y su gana de conseguir presas fáciles, sirve para recordarle que se está acercando a un *kalu*, esto es, un corral sagrado, y que, si no quiere infringir lo que tradicionalmente es considerado un tabú, será mejor que se devuelva por su camino. Respetuoso de las admoniciones de los ancianos y aconsejado por la justa prudencia, don Jesús se ha devuelto. Nadie más se ha acercado a un *kalu*. Por lo menos, ningún kuna.

De cortes y recortes históricos: la reducción del territorio tradicional

En el territorio de Makilakuntiwala, hoy en día, no se encuentra ningún *kalu*. Una curiosa historia de cortes y recortes territoriales ha restringido, con el pasar de los años, los límites de su territorio tradicional. Anteriormente, y hasta 1982, la entonces reserva indígena de Arquía", cubría un territorio mucho más amplio, de alrededor de 10.000 ha, que, en la polémica observación de don Jesús, "las artimañas de las administraciones nacionales y locales consiguieron reducir hasta volverlo aquel pañuelito de bosque que ahora llamamos *resguardo indígena de Arquía*".

En la actualidad, el resguardo indígena de Arquía se extiende sobre una superficie de 2342 ha, de las cuales menos de una décima parte están representadas por bosques (fig. 29). Estas parcelas están protegidas y, a pesar de no encontrarse ningún *kalu* en el área, las autoridades tradicionales han exigido que en su interior no se realice la cacería, en un esfuerzo para conservar un simulacro de lo que fue el territorio de sus ancestros: la selva. Más de un quinto de la superficie total del resguardo (500 ha) comprende terrenos constantemente inundados y no aptos para la pesca, la caza o el cultivo. Entonces, resulta que los 466 habitantes de Arquía sacan su pancoger de una superficie cultivable de

alrededor de 1600 ha, lo cual significa una disponibilidad real de un poco más de 3 ha de tierra por persona.

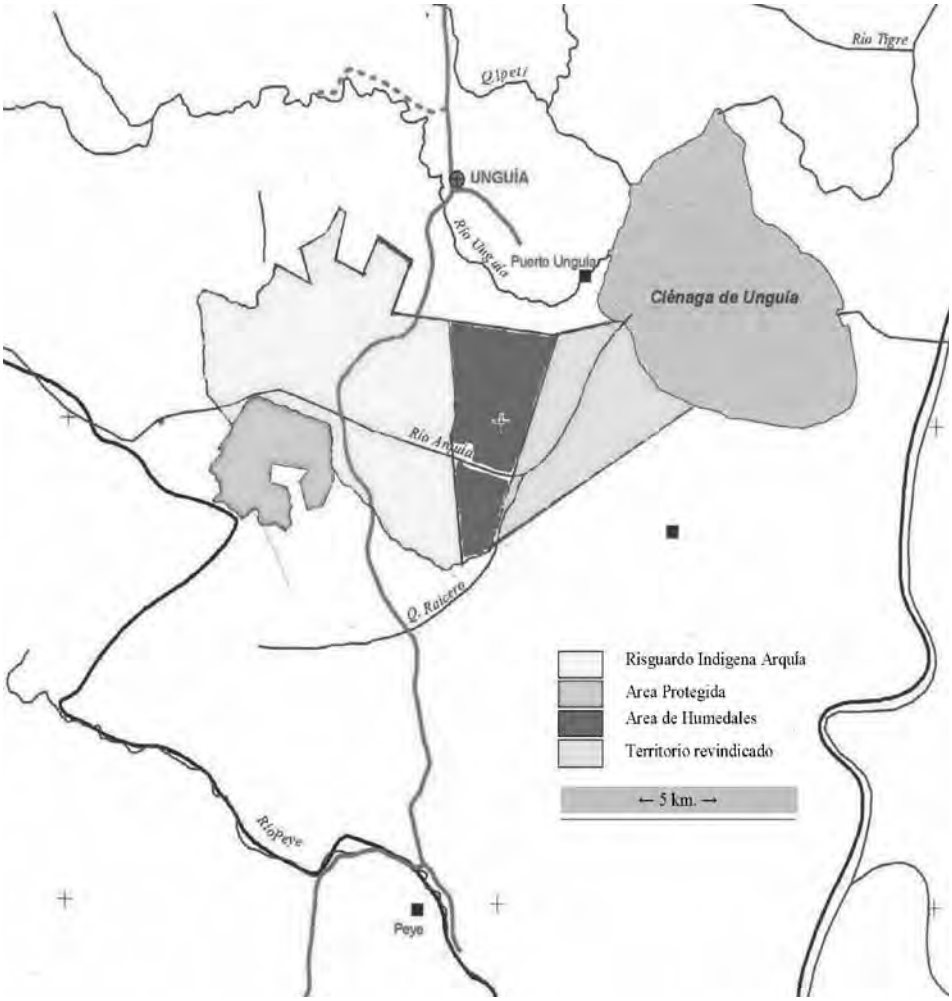


Fig. 29. El resguardo indígena Makilakuntiwala
Fuente: Incoder. Elaboración de Nelson Yabur Andrade

Hay que considerar que en estas parcelas los kunas no cultivan solamente las plantas necesarias para su alimentación, sino también las destinadas a los animales y utilizadas para los remedios tradicionales, además de aquellas empleadas para los trabajos artesanales y la construcción de objetos de su cultura material. Tomados en cuenta estos elementos, no debería sorprender

al lector la conclusión de que los kunas, por causa de la siempre menor disponibilidad de tierras y de la creciente tendencia demográfica en la comunidad, están experimentando una verdadera crisis alimentaria. La cantidad total de los productos recogidos en sus tierras cultivables no consigue proveer a toda la comunidad, lo que obliga a muchos kunas a abastecerse, a precios altos, en los mercados de Unguía, "a 8 kilómetros de pantano de allá".

Como si esto no fuera suficiente, hay que añadir que los kunas, en un tiempo considerados reconocidos cazadores y expertos conocedores de la selva, en la actualidad se encuentran imposibilitados para ejercer este tipo de actividad: en el interior del resguardo por una finalidad de preservación y en su exterior por la prohibición que les ha sido impuesta por quienes ahora son los nuevos dueños —legítimos y titulados— de estas tierras. Tal vez se trata de amos ilegítimos, pero cuyas decisiones se apoyan en la fuerza de las armas, así que los kunas prefieren "no meterse" y, para evitar que les pase lo mismo que a Flavio Padilla, asesinado en 1977 durante una "pelea de cazadores" por mano de un colono que había ocupado ilegalmente una parcela en el interior del resguardo, resuelven su necesidad alimentaria adquiriendo de los *wagas* los alimentos que les faltan.

En el centro geográfico del resguardo, cerca de la escuela, se han organizado dos tiendas en las cuales los miembros de la comunidad pueden encontrar cigarrillos, gaseosas, golosinas, drogas de venta libre y, sobre todo, latas de atún (figs. 30 y 31). No sorprende que los kunas las consideren un manjar, teniendo en cuenta el hecho de que se trata de una fuente de proteínas, esto es, de un sucedáneo de la cacería práctico y barato. Barato, sí, pero, como veremos más adelante, el dinero que necesitan para adquirirlo les está obligando a insertarse, con efectos desastrosos, en la economía de mercado de los *wagas*.

Fig. 30. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (diciembre de 2007). La tienda de las mujeres. El contador, curiosamente, es un hombre
Fuente: Fotografía del autor
Pie de foto:

Fig. 31. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (marzo de 2008). La tienda de los hombres. Entre sus clientes también hay mujeres
Fuente: Fotografía del autor

Conservación o apropiación: el caso del parque nacional de los Katíos

El viejo don Jesús se acuerda riendo de aquella vez, en el 2002, cuando una manada de tigrillos entró en el resguardo:

> Todos los hombres que estábamos nos armamos, quien de escopeta, quien de peinilla, cada quien con lo que tenía. Al final del día habíamos alcanzado a matar a cuatro de estos tigrillos. ¡Qué fiesta para todos! Los inatuledis lo interpretaron como un signo de la benevolencia de nuestro grande padre Paptumat [la divinidad originaria y generadora de la cosmología kuna]. Vendimos las pieles el mismo día a unos *wagas*, en Unguía… eran pocos pesos. Pero, la mañana después nos asombramos al ver que habían llegado otros *wagas*, aquí en Arquía, todos vestidos de verde, que casi parecían militares, pero sin armas. Dijeron que eran funcionarios del parque y que teníamos que pagar una multa por haberles dado a los tigrillos. Una multa como… de un millón de pesos, o más, no recuerdo. Pero aquí nadie sabía lo del parque. De vez en cuando llegaba a la comunidad uno que otro *waga* para conocer el parque, así decían, pero nosotros nada, no sabíamos tampoco dónde quedaba este parque. Hasta que un día nos enteramos de que son nuestros vecinos, los del parque, que el parque está aquí no más, detrás de aquel cerro. Nos dijeron que no podemos cazar en el parque, ni sacar madera, que todo está protegido. Y que teníamos que pagar muchos pesos por haber matado a las bestias. ¿Pero cómo? ¿No podemos cazar tampoco en nuestro territorio, en nuestro resguardo? ¡No!, respondieron. Así alguien se inventó que, si teníamos que pagar la multa, entonces podíamos también pedir una tutela, no sé, un dinero por los daños que habían causado los tigrillos, que nos habían matado a las gallinas pero que éstas no se podían ver porque ya les habíamos dado entierro. Y bueno, los señores tampoco querían muchos problemas, así que se fueron y nada de multa ni nada de tutela. Pero ahora sabemos que allí donde hay las presas ya no podemos ir.

Durante siglos, los kunas han conseguido mantener un real equilibrio con el entorno que los circunda. Los testimonios de los conquistadores del siglo XVI nos describen un Urabá salvaje y virgen, de "selva por todos lados", donde la primacía de la naturaleza consigue asombrar a las tropas españolas a pesar de su armamento y de sus capacidades militares. Hasta la primera mitad del siglo XX, es decir, hasta que los kunas pudieron ejercer su soberanía sobre el territorio de esta región, el Urabá comprendía millares de hectáreas de bosque primario,

así como una enorme biodiversidad, seguramente mayor que la actual. Con la llegada de miles de colonos y la introducción de actividades productivas interesadas en explotar los recursos naturales de esta región, muchas especies animales y vegetales nativas desaparecieron. Éste fue el caso, por ejemplo, de la ipecacuana o raicilla (*Cephaelis acuminata*), una planta muy requerida por la industria farmacéutica europea y estadounidense interesada en las propiedades medicinales de sus alcaloides, cuyos últimos ejemplares en el Urabá septentrional fueron observados en los lejanos años treinta (Taylor, 1991).

El proceso de extinción biológica sigue afectando los hábitats que hospeda esta región. Con el objetivo declarado de contrarrestar esta dinámica destructiva, en 1973 fue instituido el parque nacional natural los Katíos (PNK), ubicado en la parte occidental del Urabá, en jurisdicción de los municipios de Turbo, Riosucio y Unguía, entre los departamentos de Antioquia y Chocó. Está delimitado al noreste por el río Peye, al oeste y al norte por el río Atrato, mientras que al sur el límite corresponde al caño Gumercindo y los ríos Perancho y Cacarica. En su lado noroccidental, el parque comparte 48 kilómetros de límite con el parque nacional del Darién, en Panamá. Su territorio, que originariamente incluía 52.000 ha, cubre actualmente una extensión de 72.000 ha, cobijando atractivos turísticos como los saltos del Tilupo, del Tendal y de La Tigra, así como las lomas de Cacarica y sus inmensos bosques de cativales (*Priora copaifera*), que se encuentran en riesgo de extinción por causa del enorme pedido de esta preciosa madera requerida para el consumo de los países industrializados. El parque representa un biotopo único en el mundo y, por esta razón, fue declarado patrimonio mundial por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) en 1994.

El resguardo de Arquía está localizado en la parte norte del parque, separado de él por tres fincas —Porvenir, La Palmira y Campoalegre— y el desaparecido caserío de Raicero. La legislación relativa al acceso y al aprovechamiento de los recursos que se encuentran en el territorio del parque prevé que "dentro del área [del PNK] quedan prohibidas actividades diferentes a las de conservación, investigación, educación, recreación, cultura, recuperación y control" (art. 2°, resolución ejecutiva 239/1979, Ministerio Ambiente). Estos principios rigen para los *wagas* y las empresas industriales (madereras, mineras o farmacéuticas), pero también para los indígenas que viven desde siglos en aquellos

territorios, a los cuales queda de hecho, y legalmente, impedida la realización de prácticas tradicionales como la caza, la recolección de frutos y de madera. Limitaciones estas que se añaden a las restricciones a la movilidad que les imponen los actores armados, de manera que los pobladores del parque y de sus cercanías tienen una dificultad siempre mayor para conseguir sus alimentos y para el desarrollo de sus actividades culturales, encontrándose confinados a sus diminutos resguardos.

Paradójicamente, el exceso de celo que el Estado colombiano ha manifestado en su discurso proteccionista no parece haber podido limitar la actividad de unas cuantas empresas madereras sin escrúpulos que operan en el territorio del parque a la vista de todos y, obviamente, en situación de absoluta ilegalidad (Tribunale Permanente dei Popoli [TPP], 2007).

La política de conservación total del bosque vigente en Colombia ha generado una fuerte contradicción entre las necesidades de sus pobladores y las funciones que el Estado ha asignado a estos territorios (Correa, 2004). La finalidad social de los bosques, en este sentido, es entendida por las instituciones en términos de posibilidades económicas directas, a través de la explotación de sus árboles y de sus productos no maderables, de la modificación del uso de sus suelos o, como en el caso del parque de los Katíos, transformando el sitio en "objeto turístico".

Ya en 1964 el sociólogo australiano John Forster había advertido a los lectores del *International Journal of Comparative Sociology* acerca de las posibles consecuencias sociológicas del turismo llamado "ecológico" que, en casos como aquel en examen, se sustenta en una verdadera "cosificación" de la naturaleza, la cual se transforma así en una pieza de museo, detrás de una vitrina representada por los confines de un parque, cuyo acceso —monetarizado— está restringido, de hecho, a sus pobladores ancestrales, en un paulatino proceso de mercantilización de la naturaleza (Forster, 1964).

Casi cuarenta años después, su colega estadounidense Charles Geisler, desde las páginas de la *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, una importante publicación editada por la Unesco, aplicaba estas reflexiones al caso de los parques naturales, observando que "el desarrollo de áreas protegidas tiene por objeto administrar la diversidad biológica, mas a la vez es un bien de 'exportación' que atrae divisas, infraestructuras e inversiones en cantidades

significativas que forman parte del paradigma clásico del desarrollo" (Geisler, 2003). El autor relacionaba estos factores observando cómo la política de conservación de un área protegida constituye muchas veces una estrategia de desarrollo en sí misma, una forma de "megaproyecto" que encierra un potencial de desplazamiento impresionante, contribuyendo, por las limitaciones que impone, al empobrecimiento de sus pobladores.

Este problema ha inducido a la comunidad internacional, y a las Naciones Unidas en particular, a implementar una política especifica de protección y tutela de los llamados *refugiados ambientales* 'environmental refugee' lo que demuestra la importancia del tema y su relevancia global (McNamara, 2006; Renner y French, 2004).

Ecosofía indígena frente a políticas de conservación: formas y lógicas del conflicto en Urabá

Todo esto podría parecer incongruente, sobre todo si se tiene en cuenta que los sistemas tradicionales de aprovechamiento de los recursos naturales —y principalmente aquellos de origen indígena— siguen siendo considerados los más sustentables en términos de conservación medioambiental, como lo ha demostrado un importante estudio aparecido en el 2001 en la revista *Land Economics,* en el cual se analizaba la relación entre los derechos de propiedad territorial asignados a los indígenas, su uso de la tierra y la reducción de la deforestación en el Darién panameño (Nelson, Harris y Stone, 2001).[6] En efecto, la filosofía indígena tradicional, o mejor su "ecosofía", no opera una real distinción de funciones entre el hombre y el medio ambiente que lo hospeda. En su constante búsqueda del equilibrio ambiental, los kunas han actuado durante siglos siguiendo un complejo sistema ético dirigido a moderar el aprovechamiento de los frutos de la naturaleza totalmente opuesto a la concepción moderna de recurso natural que, como ya se ha explicado, implica una relación de uso del medio ambiente que deja de lado cualquier valoración distinta de aquella meramente comercial (Rodríguez, 2001).

[6] Véase también Bennett (1962) y World Rainforest Movement (WRM, 2002).

A la luz de estas consideraciones, se puede entender por qué en los últimos años la sociedad civil ha apoyado la causa indígena y sus reivindicaciones ambientales en el ámbito global: las poblaciones nativas están emergiendo como los mejores guardianes de la biodiversidad del planeta (Nazarea, 2006; Pineda, 1997). Un sinnúmero de entidades públicas y asociaciones privadas se ha apropiado, de esta manera, del "discurso indígena" y, tal vez sustituyendo a los mismos nativos, ha adquirido un importante poder de decisión y de representación, sobre todo en virtud de los pretendidos mayores conocimientos técnicos poseídos por sus funcionarios que, supuestamente, tendrían que estimular el "desarrollo" de los grupos indígenas en dificultad (Serje, 2003).

El caso de las difíciles relaciones entre los kunas y el parque nacional de los Katíos es un claro ejemplo de cómo las estrategias de conservación propuestas por las instituciones públicas, los organismos internacionales y las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) no han tenido en cuenta las tradiciones indígenas relativas al manejo medioambiental, ya sea por desconocerlas, ya se por tacharlas de antiecológicas, originando una serie de conflictos —con características tales que se podrían definir como "conocimiento técnico frente a conocimiento nativo" — que, aunque no violentos, sin duda dificultan una rápida solución de la crisis en la región (Guzmán et ál., 2003).

> El salto del Tilupo, sí, lo recuerdo… es muy bello, ¿sabe? Yo me iba a menudo hacia allá, para cazar, para conocer… pero hace muuuchos años que ya no voy… que nadie va… era tierra nuestra, toda… un tiempo éramos dueños de todo el Urabá, desde Sapzurro hasta el Cacarica, pero ahora… ahora no más… es un parque, dicen… y ahora es más fácil entrar para un *waga* que para un kuna…

Las palabras de don Jesús, interpretadas a la luz de cuanto arriba se ha expuesto, subrayan cómo los kunas, en la disputa que los opone a las políticas públicas de conservación y de desarrollo turístico, siguen considerándose los perdedores, debido a las imposiciones y a las limitaciones que han tenido que aceptar, principalmente en su libertad de movimiento y de acceso a los recursos naturales, confirmando la naturaleza excluyente que, desde diferentes posiciones, se ha reconocido a dichas políticas (Lewis, 1992; West, Igoe y Brockington, 2006).[7]

[7] Una posición diferente se encuentra en Monterroso (2006).

Cosmos y *oikos*: la dimensión identitaria de la cacería

Los kunas consideran que sus prácticas cotidianas les han sido enseñadas por Ibeorgun, su héroe cultural bajado del cielo para establecer las normas sociales y ecológicas fundamentales: desde la prohibición del incesto hasta las técnicas agrícolas. De una cierta manera, su misión ha sido aquella de "humanizarlos", puesto que los kunas imaginan que, antes de su llegada, vivían en simbiosis absoluta con la naturaleza, en un estadio que ellos mismos consideran "primitivo". Este monismo en su relación con la naturaleza está presente también en su discurso mítico, en el cual se describe cómo, durante esta edad "primitiva", todo fue cubierto de oro: hombres, plantas, animales, piedras y hasta los ríos (Morales, 2006).

El desarrollo humanizante impulsado por Ibeorgun define las actividades a través de las cuales los kunas construyen su cotidianidad, entre las que hay que mencionar la cacería, la pesca y la horticultura. La cacería, de manera particular, refleja el valor ideológico de la ecosofía kuna. En primer lugar, por su dimensión ecológica: en su práctica se refleja el tabú de los *kalus*, lugares que, como nos recordaba don Jesús, quedan prohibidos a los cazadores en virtud de su importancia como sitios de reproducción, de génesis y, por ende, de vida. En segundo lugar, por su valor cosmológico, puesto que la cacería resulta ser el medio principal para asegurarse una vida ultraterrena. Para los kunas, el acceso a una existencia post mórtem es posible sólo a través de la posesión de un número suficiente de *purba*, principios animados que conforman el carácter y las competencias de los seres vivientes que las hospedan: hombres, animales y plantas. Cada *purba* otorga a su dueño una característica determinada como, por ejemplo, la velocidad, la agudeza visiva, la capacidad de mimetizarse o de moverse en silencio. Algunos seres vivientes pueden poseer más de una *purba*: generalmente, su número es directamente proporcional al tamaño de su "dueño". A través de la cacería es posible la transmisión de estos principios animados, lo cual significa que un cazador competente puede almacenar las *purbas* de sus presas y, entonces, aumentar sus capacidades y sus competencias, esto es, sus "talentos". Sin embargo, la caza de presas innecesarias es considerada un comportamiento socialmente reprochable y, generalmente, censurado.

Cabe añadir que esta dimensión cosmológica se refleja también en el ámbito terapéutico y en el chamanismo: en la mitología kuna, los *neles*, en sus viajes catárticos hacia los *kalus*, se comportan como cazadores que, en su intento de curación, ponen trampas y se enfrentan a los espíritus de la enfermedad, los *ponis*. En tercer lugar, es importante anotar que los kunas manifiestan un evidente rechazo hacia el uso alimentario de los animales domésticos, "gallinas, marranos, bueno, los traídos por los waga", a los cuales es asignado, en general, un destino comercial. Sin embargo, las dificultades alimentarias que han tenido que enfrentar a lo largo de la última década han estimulado un relativo laxismo hacia esta norma: a pesar de que es posible observar un rechazo simbólico todavía vigente hacia las carnes porcinas y bovinas, hoy en día alimentarse de productos avícolas es una práctica generalmente aceptada entre los kunas.

Finalmente: "La cacería además de ser un medio muy importante para proveer de almas, dada la relación misma con los animales, implica vincularse los hombres a ellos y con ellos a la historia mítica y a los sitios reservados donde se acumulan y brotan para la relación ecológica. Se trata de una pluralidad de ámbitos sobrenaturales y naturales de gran amplitud y complejidad" (Morales, 2006: 296).

Sin embargo, en la actualidad el ejercicio de la cacería es inexistente entre los kunas de Arquía. La prohibición de esta actividad, impuesta sobre todo por los paramilitares, ha basado su vigencia en la amenaza, la violencia y hasta en los asesinatos. El acceso a las zonas de caza y a la ciénaga de Unguía está controlado por estos actores armados y, puesto que "el miedo es superior a la necesidad" (Morales, 2006: 298), los kunas han implementado en su dieta elementos foráneos como el atún en lata o el sancocho de gallina para suplir la imposibilidad contingente de abastecerse de dantas, saínos y pavas de monte.

Las amenazas al territorio de los kunas constituyen, entonces, un serio peligro no sólo para la mera supervivencia física de este grupo humano, sino también para su cotidianidad y su *weltanshauung* que, no sobra recordarlo, se fundamenta en la convicción de que sólo la armonía entre la dimensión cosmológica y aquella ecológica permite alcanzar el equilibrio existencial.

IV
Los kunas, entre crisis identitaria y crisis alimentaria: ¿guardar bosques o aguantar hambre?

Los kunas, entre crisis identitaria y crisis alimentaria: ¿guardar bosques o aguantar hambre?

La mayoría de los núcleos familiares de Arquía está constituida por familias extensas que siguen el patrón de asentamiento tradicional, que es uxorilocal y entonces prevé que las parejas casadas deben vivir bajo el mismo techo de los padres de la esposa. Sin embargo, desde hace algunos años, se observa un fenómeno de atomización familiar debido a que muchas jóvenes parejas han decidido constituir núcleos familiares autónomos y alejados de los padres, siguiendo el modelo familiar nuclear de los *wagas* (Morales, 1992). Tradicionalmente, los hombres se ocupan de la caza, la pesca, la construcción de las viviendas y las labores agrícolas más pesadas (como, por ejemplo, la "tumba del monte" y la recolección de los frutos), mientras que las mujeres se ocupan de realizar algunas tareas agrícolas más ligeras —como la siembra y la recolección de las plantas medicinales— y son responsables del buen funcionamiento de la casa, la *nega* (figs. 32-35). Desde la primera infancia, son ellas las que se preocupan de cuidar a sus hermanos y a los primos menores de edad. Durante la pubertad aprenden a tejer y a cocinar, competencias que podrán poner a disposición de la comunidad durante los años de la adolescencia. Una vez adultas, finalmente, son capaces de gestionar los asuntos domésticos y de realizar las preciosas *molas*, probablemente la artesanía kuna más conocida fuera de sus resguardos.

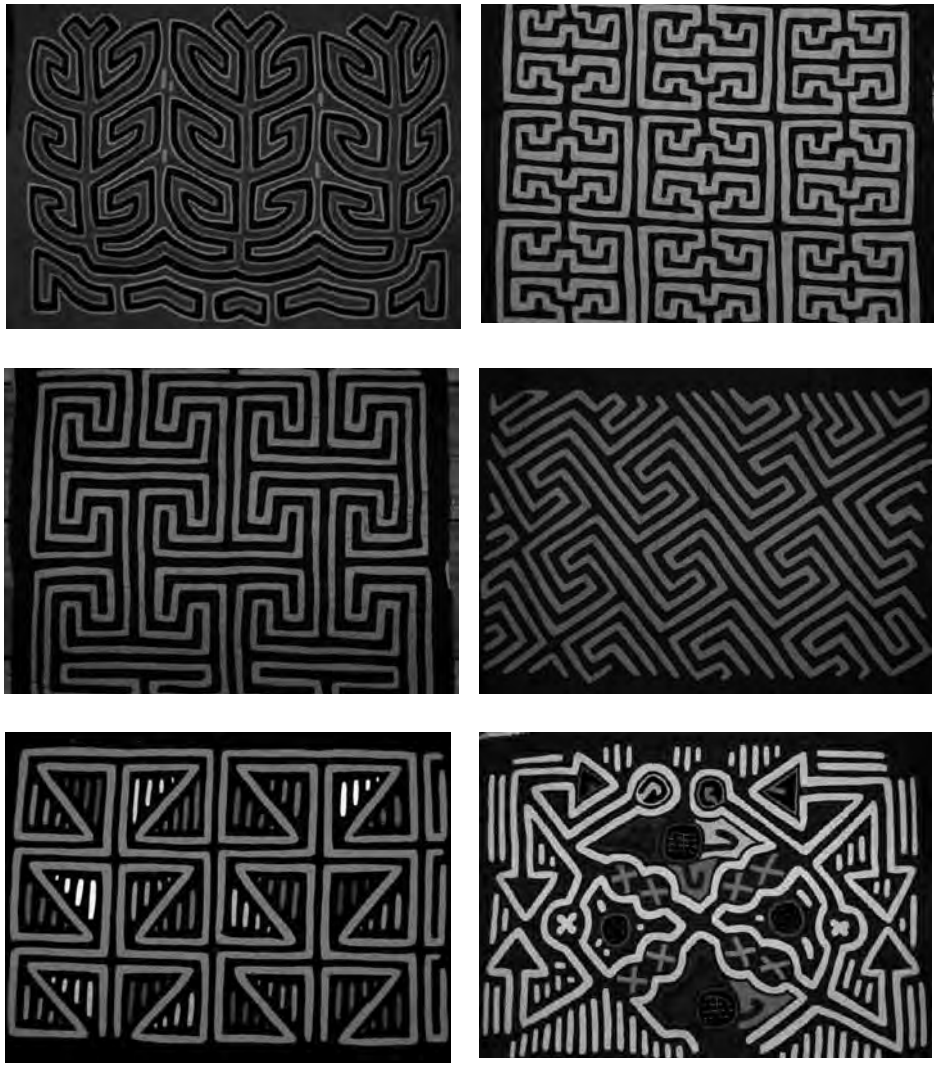
Fig. 32 y 33. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (marzo de 2008). La estructura externa de la *nega*, vivienda de los kunas
Fuente: Fotografías del autor

Fig. 34 y 35. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (febrero de 2008). En el interior de la *nega*, "reino" de las mujeres kunas y espacio de socialización
Fuente: Fotografías del autor

De *mola* y globalización

En su lengua, la palabra *mola* significa blusa y, lato sensu, ropa. Se trata de una forma de arte textil tradicional basado en una técnica de *appliqué* inverso con rectángulos de tejido de varias dimensiones que adornan sus coloridas vestimentas, las cuales comprenden también un envoltorio de tela que actúa como falda, generalmente azul y llamado *saburet* (Perrin, 1998; Presilla, 1996). Las mujeres kunas cosen las *molas* sobre sus blusas al nivel del pecho y, simétricamente, en la espalda. Estas obras de arte representan con suma maestría signos

y símbolos de su tradición cultural (figs. 36-41), así como otros componentes de su imaginario, esto es, plantas, flores o cualquier otro elemento que pueda haber despertado su creatividad (figs. 42-47).



Figs. 36-41. *Mola* con motivos tradicionales.
Fuente: Fotografías de Maurizio Alí

Figs. 42-47. *Mola* con motivos modernos. La *mola* abajo a la derecha (núm. 47) representa un ángel: la mujer que la lleva sostiene que ha copiado el dibujo de una imagen que, hace años, le trajo un misionero
Fuente: Fotografías de Maurizio Alí

En la comunidad kuna de Chichimé, en una isla del archipiélago de San Blas, encontré hace algunos años una *mola* cosida por una niña en la cual se representaba un helicóptero, algo inusual en aquellas latitudes. La pequeña me contó que había visto uno, una vez, y que "hacía mucho ruido". El ruido del extraño objeto no quería dejarla en paz y la acompañó durante muchas noches, impidiéndole dormir. Decidida a resolver el problema, le pareció normal dibujarlo en una de sus *molas*, como en una especie de "exorcismo simpatético" (Frazer, 1944)[8] que, como me admitió en seguida, funcionó a la perfección y le permitió volver a soñar tranquilamente.

En Arquía, no hay mujer que no sepa coser y todas, una vez acabadas las tareas domésticas, se preocupan por realizar sus *molas*. Es fácil argüir que, dada la cantidad limitada de blusas que se encuentran en sus vestuarios (cada mujer no tiene más de tres o cuatro), se trata de *molas* destinadas a la venta, las cuales constituyen un ingreso adicional cuyo manejo, además, recae directamente sobre las mismas mujeres. Don Jesús, como siempre y sobre cualquier argumento, tiene una anécdota lista también para este caso:

> ¿Sabe usted cómo empezó lo de las molas? Bueno, le cuento que antiguamente las mujeres no iban vestidas así, tenían justo una tela larga que las cubría hasta las rodillas. Mis abuelos iban así [don Jesús se refiere aquí a la antigua vestimenta kuna en uso hasta los primeros años del siglo XX, constituida por una túnica monocolor, generalmente azul, de corte muy sencillo, bordada tal vez con motivos geométricos]. Pero, así me contó mi padre, un día alguien encontró en una playa el vestido de una mujer *waga*. Las mujeres de aquí, cuando lo vieron, les gustó mucho y quisieron tener lo mismo. Así que comenzaron a coser molas como las que tienen ahora, más bonitas, más finas. Las cosían dibujando los mismos dibujos con los cuales nos pintábamos [referencia al hecho de que antiguamente los kunas se pintaban el cuerpo con los extractos del achiote y de la jagua, para defenderse de los ataques de los espíritus malos, los *nyas*]. Entonces, un gringo que quería conocer a los kunas, se fue para San Blas y le encantó mucho el trabajo de las mujeres. Le gustaron los dibujos y los colores que tenían las molas, así que compró algunas y las trajo a la ciudad para regalarlas a sus amigos, así dijo.

[8] Véase también De Martino (1997 [1973]).

Cruzando las informaciones presentadas por don Jesús con los datos resultantes de la literatura académica sobre el argumento, descubro que hasta los años sesenta no existió un verdadero fenómeno comercial de las *molas*. Su historia es reciente y se puede remontar a 1963, cuando un grupo de jóvenes y motivados miembros de los *Peace Corps*, "gringos" también ellos, decidió instalar la Cooperativa de Productoras de Mola en San Blas con el objetivo de mejorar el nivel de vida de aquellas que consideraban comunidades "pobres y primitivas" (McGeary, 1986).

En la actualidad, la cooperativa panameña emplea más de 200 mujeres indígenas que, trabajando ocho horas diarias, permiten una producción que tiene actualmente ventas totales por unos 100 mil dólares anuales, de los que 35 mil corresponden a las realizadas en el exterior, a los cuales se añaden las contribuciones del Banco Interamericano de Desarrollo y del Estado panameño en su plan de fomento de la artesanía nacional (Urriola, 2004). La cooperativa dispone de un sitio Internet y de un poderoso sistema de *e-commerce* que le permite realizar sus transacciones en tiempo real con clientes localizados en los cinco continentes.

En todo el archipiélago, hoy en día, la fabricación de *molas* se ha vuelto una importante fuente de ganancia (figs. 48 y 49). Llegan compradores e intermediarios desde Francia, Japón o Canadá que por 10 o 15 dólares pueden llevarse el precioso tejido para exponerlo en sus moradas, regalarlo o venderlo. Sin embargo, como me cuenta Horacio, que conoce muy bien las costumbres de sus compañeros panameños por viajar a menudo por aquellas comunidades, las mujeres indígenas de San Blas "empiezan a cuidar más a sus molas que a la familia", palabras que me hicieron recordar las lamentaciones de mi abuela paterna, campesina siciliana, quien, confrontándose al surgimiento de los movimientos de emancipación femenina en Italia y a la inclusión de las mujeres en el sistema económico capitalista, se preocupaba cándidamente por la nefasta suerte que hubiera podido ocurrir a los hogares de sus hijos y nietos.

Fig. 48. Isla de Chichimé, Panamá (2008). Hombre y mujer kuna cosiendo una *mola* en San Blas
Fuente: Fotografía del autor

Fig. 49. Isla de Chichimé, Panamá (2008). Exposición y venta de *mola* destinadas a los turistas en San Blas
Fuente: Fotografía del autor

Joyas y dolores de la *omega-nega*

Durante algo más de un mes y medio, mi casa en Arquía fue la *omega-nega*, es decir la "casa de las mujeres", construcción con las paredes de madera y el techo de zinc cuya edificación fue financiada por el mismo benefactor que procuró los fondos para la escuela. "Es un suizo", me dicen, pero nada más. El *sailatumat*, es decir, el cacique mayor, dispone que, en mi calidad de huésped, reciba un tratamiento digno y que me sea asignada la *omega-nega* como hospedaje y laboratorio de investigación.

Aquello que al comienzo me pareció un acto particularmente cortés por parte de las autoridades de la comunidad, demostró su lado negativo desde la primera noche. El techo de zinc consigue retener el calor húmedo tropical en el interior de la casa, volviéndola literalmente un horno, razón por la cual de mis noches en la *omega-nega* tengo un recuerdo estrechamente ligado a la compañía del insomnio. Durante el día, algunas mujeres vienen a la casa para encontrarse, charlar y "recochar". Pero, sobre todo, para coser.

Cuando la casa fue inaugurada, en el 2000, casi todas las mujeres del resguardo acudían a ella, cada una con su canasto lleno de hilos y telas, todas concentradas en coser el mayor número posible de *molas*. Las mujeres cosían con la pía ambición de venderlas, aprovechando la breve temporada de "bonanza de la mola" en Arquía, a unos intermediarios de Apartadó, Medellín y Bogotá.

Con el tiempo, la bonanza "se fue así como vino", y hoy en día las mujeres de la comunidad consiguen vender afuera del resguardo un número limitadísimo de sus obras. En la actualidad, ellas tienen un único cliente, una cooperativa francesa de comercio equitativo que compra sus *molas* al precio de 30 mil pesos la unidad para venderlas en su tienda parisina a 30 o 40 euros, es decir, a tres o cuatro veces su precio de adquisición. El provecho de la venta de su trabajo permite a las mujeres kunas de Arquía adquirir algunos bienes que ellas consideran esenciales para sí mismas y para su familia: latas de atún, arroz y, "cuando alcanza", carne o pescado.

Las mujeres redondean sus ganancias ofreciendo su disponibilidad para trabajar en una de las tiendas comunitarias, lo que les implica la responsabilidad de cuidar la buena administración de aquella que parece funcionar como una cooperativa de comercio. La otra tienda es manejada por los hombres y, en total

contradicción con todas las leyes de mercadeo territorial, se encuentra a menos de 15 m de aquella de las mujeres y vende exactamente los mismos productos. La razón es que, originariamente, las tiendas no tenían como objetivo generar ganancias, sino que se disponían como sitios de abastecimiento para aquellos géneros que, de otra manera, hubieran sido disponibles sólo en Unguía, "a ocho kilómetros de pantano de allá".

La tienda de las mujeres se encuentra en la misma *omega-nega*. Una pared de listados de madera separa la parte destinada al comercio de aquella destinada a la socialización, donde dispuse mi campamento temporáneo. Vivir en la *omega-nega* y compartir la vida cotidiana de la mujer kuna de Arquía, me ha permitido observar cómo su repentina inserción en el sistema económico y monetario "moderno" ha sido el origen directo de una serie de conflictos que ha tenido como arena propia "mi" *omega-nega*. En la opinión de Horacio, "en la *omega-nega* se discute siempre de dinero… que ella gana más que yo, que a mí no me pagaron bastante, que quiero ganar más, que quiero trabajar más".

Es en este espacio, en efecto, donde las mujeres se enfrentan y dirimen sus disputas económicas que se resuelven, en la mayoría de los casos, en una animada discusión arbitrada por otra mujer que cumple el papel de juez imparcial. En el caso de no encontrar satisfacción en este foro, las partes en causa pueden acudir a las autoridades tradicionales y al juicio de la comunidad reunida en su plenaria, el *onmakket*, que se encargará de emitir una sentencia basada en la jurisdicción y en sus costumbres tradicionales.

Organización del espacio y actividad agrícola en Makilakuntiwala

Los hombres kunas, por su lado, pasan la mayoría de su día trabajando "en el monte", es decir, en los cultivos localizados en parcelas alejadas de la "zona habitada". Las labores del campo se realizan en grupos de 20 o 30 personas, según un sistema de producción comunitario que se basa en la cooperación durante todas las fases del proceso de cultivo y en la repartición final de los frutos de la cosecha. Los terrenos cultivables se localizan todos hacia los límites del resguardo, alrededor de un núcleo central en el cual se encuentra concentrada casi toda la población de la comunidad. Antiguamente, el patrón de asentamiento

de este grupo humano era diferente: las familias vivían alejadas las unas de las otras y se limitaban a cultivar las tierras que circundaban sus *negas*. Pero en la actualidad, ellas no disponen de una cantidad de tierra suficiente alrededor de sus casas, hasta el punto de que, en algunos sectores del resguardo, las cabañas distan entre sí menos de un par de metros. Para explicarme este proceso de concentración demográfica, el viejo Jesús, volviendo a una metáfora que parece repetir, me dice que "nos tienen como ganao, ¿sabe? Las bestias que cuando duermen están todas pegadas". Horacio, con más precisión, añade: "Las parcelas más lejanas son también las más peligrosas. Tal vez entran los paracos, por allá. Cortan árboles, queman todo, roban comida, pero ¡si tampoco nosotros tenemos lo suficiente para comer! Así fue que los que vivían allá se vinieron, por miedo".

Abandonadas sus cabañas, las familias que habitaban estas parcelas más alejadas han sido obligadas a acercarse al centro del resguardo y a construir allá sus nuevas casas, en un repentino proceso de "desplazamiento local e interno" que, a pesar de ser poco visible, es uno de los tantos efectos directos que la presencia de actores armados y violentos en la zona ha causado a los pobladores ancestrales de Makilakuntiwala.

A pesar de estas dificultades, los kunas siguen manteniendo un patrón de producción esencialmente agrícola. El trabajo "en el monte" es una actividad que comprende el cultivo de numerosas especies vegetales, comestibles y no comestibles, como el cacao, el café, el maíz, el arroz, la yuca, el ñame, la batata, el plátano, el banano, el guineo, el algodón, la piña, el mango, la papaya, la guanábana, el zapote, el noni, el coco, el aguacate, la ahuyama, la calabaza, el ají, el limón y la mandarina, así como la jagua y el achiote, de cuyos frutos los kunas obtienen los extractos con los cuales realizan las pinturas corporales tradicionales, pero también el barbasco y otras plantas medicinales (fig. 50).

LOS CULTIVOS EN MAKILAKUNTIWALA

Nombre kuna	Nombre vulgar	Nombre científico	Uso
Asue	Aguacate	*Persea americana*	Alimentación y venta
Bacu	Borojo	*Borojoa patinoi*	Alimentación
Biseba	Albahaca	*Ocimum basilicum*	Alimentación
Cabi	Café	*Coffea spp.*	Alimentación
Cabur	Ají	*Capsicum spp.*	Alimentación
Cagandurba o Arro	Arroz	*Oryza sativa*	Alimentación
Caosì	Ají dulce (pimentón)	*Capsicum annuum*	Alimentación
Caya o Cainis	Caña	*Saccharum officinarum*	Alimentación y producción de la chicha
Cuatcual	Papaya	*Carica papaya*	Alimentación
Guagub	Ñame	*Dioscorea alata*	Alimentación
Maam	Yuca	*Manihot dulcs*	Alimentación
Madun / Wawadun	Plátano	*Musa paradisiaca*	Alimentación y venta
Mambi	Mamey	*Pouteria sapota*	Alimentación
Man	Mango	*Mangifera indica*	Alimentación y venta
Mara	Guama	*Inga dulcis*	Alimentación
Mogue	Ahuyama	*Cucurbita maxima*	Alimentación
Naa sabit	Barbasco de raíz larga	*Lonchacarpus spp.*	Medicina y pesca
Naa salet	Barbasco de raíz corta	*Lonchacarpus spp.*	Medicina y pesca
Nalu	Chontaduro	*Bactris gasipaes*	Alimentación y venta
Nani	Zapote	*Diospyros digyna*	Alimentación
Naras ostiquit	Naranja	*Citrus × sinensis*	Alimentación
Naras prué	Mandarina	*Citrus reticulata*	Alimentación
Naras solet	Limón	*Citrus limon*	Alimentación
Naras tumat	Toronja	*Citrus × paradisi*	Alimentación
Nasisi	Totuma	*Crecentia cujete*	Alimentación y artesanía
Nava	Calabacín	*Cucurbita pepo*	Alimentación
Nisal	Achiote	*Bixa orellana*	Pintura
Noni	Noni	*Morinda citrifolia*	Alimentación y medicina
Nunqui	Cilantro	*Coriandrum sativum*	Alimentación

Fig. 50. Los cultivos en Makilakuntiwala
Fuente: Elaboración propia

los cultivos en makilakuntiwala

Nombre kuna	Nombre vulgar	Nombre científico	Uso
Oba	Maíz	*Zea mays*	Alimentación y producción de la chicha
Ogob	Coco	*Cocos nucifera*	Alimentación y venta
Or	Árbol de bálsamo	*Toluifera balsamum*	Artesanía
Osi	Piña	*Ananas comosus*	Alimentación
Palu	Cebolla	*Allium cepa*	Alimentación
Punnul	Palma iraka	*Carludovica Palmata*	Construcción de las viviendas
Sia	Cacao	*Theobroma cacao*	Alimentación y venta
Sitchi o Sapdur	Jagua	*Genipa americana*	Pintura
Sosca	Palma amarga	*Sabal mauritiaeformis*	Construcción de las viviendas
Suite	Guanábana	*Annona muricatta*	Alimentación
Targua	Batata	*Ipomea batatas*	Alimentación

Fig. 50. Los cultivos en Makilakuntiwala
Fuente: Elaboración propia

Hasta hace algunos años se cultivaban doce variedades diferentes de maíz, pero ahora sólo se utilizan tres, puesto que las otras nueve se consideran de menor productividad. "Producir… ¡qué problema, ahora, la producción!", exclama Horacio. Trasluce en sus palabras toda la dimensión problemática que asumió la realidad del "producir" para un grupo humano, como los kunas de Arquía, cuyo nivel de producción agrícola no es suficiente para alimentar a todos los miembros de su comunidad y cuyos miembros deciden, increíblemente, destinar a la venta una parte de su escasa cosecha.

Una vez a la semana, de norma el sábado, los miembros adultos de las familias, casi nunca acompañados por los menores, "bajan al pueblo", es decir que van a vender los frutos de su trabajo en Unguía, donde encontrarán compradores *wagas* dispuestos a adquirirlos. Los productos más requeridos son el plátano, el chontaduro y el mango. Son siempre los hombres quienes se ocupan de esta actividad, puesto que son ellos los que manejan mejor el idioma y en respuesta a su justificado temor a que los compradores *wagas* puedan aprovecharse, como pasa a menudo, de los menores conocimientos escolares de las mujeres para engañarlas en el cálculo de las sumas debidas.

El esquema de sustentamiento de los kunas de Makilakuntiwala parece entonces refutar la hipótesis de Chayanov (1974 [1925]), el notable sociólogo rural soviético considerado uno de los "padres fundadores" de la moderna disciplina de la economía rural, el cual consideraba que los campesinos tienden por naturaleza a la mera sustentación y, a pesar de su eventual inserción en el esquema capitalista local y global, a la reproducción de su modo de producción tradicional. Como hemos visto en Arquía, exactamente para sustentarse, los kunas se ven obligados a modificar sus patrones económicos tradicionales y a cultivar para vender, porque sólo vendiendo pueden adquirir los complementos necesarios para enfrentar una crisis alimentaria, en una dinámica que, menos idílicamente de lo que podía imaginar Chayanov, nos enfrenta con el problema de la "proletarización" del campesinado moderno y de los pueblos indígenas que adoptan el modo de producción agrícola (Taussig, 1993).

Los kunas, cuyas tierras ancestrales les han sido sustraídas, han tenido que encontrar una estrategia creativa, "transfigurándose" para satisfacer sus necesidades en términos de superviviencia y, por absurdo que pueda parecer, han optado por vender una parte de su producción total, que de cualquier forma no hubiera sido suficiente para sustentar sus necesidades alimenticias, con el fin de obtener un pago que les servirá para adquirir otros alimentos, sobre todo aquellos con alto contenido proteico. Don Jesús, recordando cómo su generación tuvo que asistir a estos cambios drásticos, solía decir, con tono nostálgico: "Cuando éramos jóvenes la tierra era rica y fértil y nos daba todo lo que necesitábamos. Había mucha tierra, antes, suficiente para todos. Trabajábamos duro para cuidar la tierra, esto sí, pero no como ahora. Hoy en día los padres de familia tienen que trabajar muy duro para cuidar a sus cultivos, tienen que abonarlos y algunos deben aplicar químicos. La tierra ya no es la de antes."

Historias de bonanzas en Urabá

La historia reciente de Urabá es una historia de "bonanzas", es decir, de breves temporadas en las cuales el *boom* de un determinado producto ha permitido enormes ganancias a quienes detentaban una participación, por mínima que fuera, en su cadena de producción y comercio. La tagua y la raicilla constituyeron los primeros productos nativos de Urabá que, hacia finales del siglo

XIX, atrajeron el interés de los mercados occidentales. Para explotarlas, como vimos, miles de colonos llegaron a la región y, una vez acabado este fenómeno, decidieron instalarse en el área. Posteriormente, el Urabá participó también en la fugaz bonanza del caucho colombiano, impulsada por el aparato industrial estadounidense, un milagro de corta duración que se desvaneció frente la supremacía de los materiales plásticos y derivados del petróleo (Davis, 2005).

A partir de los primeros años del siglo XX, la región asistió a la llegada de otro *boom*, el del banano, un proceso económico que hizo de esta fruta tropical el producto de su género más consumido en todo el mundo, fácil de encontrar en cualquier esquina del globo a precios relativamente constantes, razón por la cual, en el ámbito económico, se le considera un *commodity*, esto es, un producto que el mercado global considera necesario obtener fácil y cómodamente. Como resultado de esta exigencia de los mercados, vastas áreas de selva fueron arrasadas para establecer plantaciones de banano tipo Cavendish, obviamente, luego de aprovechar los recursos madereros disponibles, lo que ha resultado en la desaparición de especies como la caoba (Fam. *Meliaceae*) y el cedro amargo (*Cedrela odorata*). En la actualidad, se estima que en la región se dedican más de 30.000 ha al cultivo de banano y plátano destinados a la exportación (Food and Agriculture Organization [FAO], 2008).

Los kunas de Arquía cultivan estas especies, pero su venta es limitada y se realiza siempre por cantidades al por menor. Al contrario, la comunidad de Caimán Nuevo dispone de extensas bananeras y plataneras cuya producción está destinada exclusivamente a la venta, a través de intermediarios locales que actúan por cuenta de empresas extranjeras. Cada semana, los intermediarios consignan a las familias indígenas con las cuales "hacen negocios" una determinada cantidad de cajas de cartón vacías con el logo de la empresa exportadora para que, a la semana siguiente, los kunas las devuelvan, esta vez llenas de plátanos y bananos, a transportadores locales que se ocuparán de hacerlas llegar al puerto de embarque más cercano. Cada caja es retribuida con 5000 pesos, pero, una vez desembarcada en su puerto de llegada, su valor llegará a alcanzar los 20 euros por kilo en los mercados europeos y un valor ligeramente inferior en los estadounidenses (World Bank, 2008).

A diferencia de los kunas que viven en otras comunidades, los pobladores de Arquía parecen preferir no establecer relaciones comerciales directas con

el exterior de su comunidad. Ésta es una característica distintiva del grupo en examen, puesto que, tradicionalmente, este grupo indígena ha sido considerado como un pueblo de comerciantes reconocidos por sus competencias en el intercambio de mercancías, lo cual es demostrado por los estudios realizados en las comunidades de Caimán Nuevo y de San Blas (Sherzer, 1994; Squillacciotti, 1998; Vergara y Velasco, 1974 [1901]). En tales zonas, la participación de los kunas en el sistema económico de conquistadores y piratas, en los siglos pasados, y de empresarios y turistas, hoy en día, es percibida como una importante estrategia de supervivencia cultural que, de hecho, les ha permitido alcanzar, además de la supervivencia física, una cierta autonomía en la administración de sus territorios (Howe, 1998).

La globalización económica es un factor que ha sido aprovechado por los pobladores de Caimán Nuevo y de San Blas que, en la actualidad, comercian sus cosechas en el ámbito global para el provecho de las corporaciones transnacionales. Los kunas de Arquía, por una estrategia exactamente inversa, han decidido limitar sus contactos comerciales fuera del resguardo a la venta de pequeñas cantidades de frutos, de manera directa y no organizada, en razón del miedo, de la presión psicológica a la cual podrían ser expuestos, y sobre todo porque, como lo explica tajantemente Horacio, "habría que pagar vacuna…".

Políticas para el desarrollo y esquemas de incentivo ambiental

Otra bonanza se está perfilando en el horizonte de los pobladores de Urabá: aquella de la "teca", el nombre que los pobladores locales utilizan para referirse al *teak* (*Tectona grandis*), una especie arbórea frondosa nativa del subcontinente indiano y del sureste asiático. A pesar de las calidades de su madera, la teca puede producir, si es cultivada intensivamente en terrenos húmedos como los de Urabá, una deterioración y una erosión de los suelos (Centeno, 1993; Romeijn, 1999). Sin preocuparse de estos peligros, numerosos pobladores de la región, incluidos aquellos indígenas que tradicionalmente son considerados estrenuos defensores del medio ambiente, han sido atraídos por las perspectivas de rápido enriquecimiento ofrecidas por el cultivo de esta especie, motivados, además, por los programas estatales de desarrollo agroindustrial y los esquemas de incentivo

ambiental planificados por el Gobierno, de los cuales el más conocido es el Programa de Familias Guardabosque (PFGB).

El PFGB se enmarca dentro del Programa contra los Cultivos Ilícitos (PCI) de la Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional (APASCI) y de la estrategia de Desarrollo en Zonas Deprimidas y de Conflicto. Quienes se vinculan a él reciben una contribución económica para participar en actividades orientadas a desincentivar los cultivos ilícitos y a estimular los cultivos productivos. Hasta la fecha, se han vinculado al PFGB más de 53 mil familias en todo el país y, según las cifras de la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (UNODC), el índice de éxito ha sido del 80%, lo cual significa también que todavía existe un 20% de miembros del programa, equivalente a unas 10.600 familias, que sigue cultivando coca, amapola o marihuana en sus parcelas (Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional-Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito [APASCI-UNODC], 2007).

En la actualidad, en Arquía más de 50 núcleos familiares participan del PFGB, atraídos por las ventajas publicitadas por sus patrocinadores y, sobre todo, por los 600 mil pesos mensuales que hacen parte del paquete de incentivos económicos ofrecidos por el Estado a quienes decidan vincularse al programa. Las familias participantes se han comprometido a instalar en sus tierras cultivos como aquellos del cacao de exportación, la teca o la palma aceitera (*Elaeis guineensis*), considerados de "interés nacional", es decir, ventajosos para los objetivos agroexportadores de la economía global.

Durante mi estadía en el resguardo conocí a Santiago Wills, quien, por cuenta de las Naciones Unidas, se ocupa de la realización de talleres y de actividades formativas destinadas a las familias que se han vinculado al PFGB. Su tarea consiste en explicar a los kunas las ventajas de implementar el cultivo de algunas variedades de cacao, específicamente las selecciones Ocumare 73, Santa Cruz 10 y sus progenies con Sca 6, las cuales presentan una significativa resistencia a la plaga de la *Phytophthora* y producen un cacao considerado de alta calidad, según un juicio que, obviamente, pertenece exclusivamente a los gustos de la clientela occidental y de las empresas comercializadoras. Durante los talleres, Santiago explica a los representantes de la comunidad cómo realizar los implantes y como gestionar "económicamente" todo el proceso productivo, desde

el uso de un libro de cuentas hasta el manejo de las relaciones con las empresas extranjeras interesadas en la compra. El papel de Santiago no es fácil y, en su opinión, los kunas parecen relativamente refractarios a su discurso. Durante las reuniones que ha tenido con los líderes comunitarios, ha podido darse cuenta de cómo la participación real ha sido muy inferior de la esperada, tanto en términos de presencia numérica como de profundidad en las relaciones e interacciones construidas. Además, Santiago ha tenido que enfrentar la dificultad de explicar los objetivos del programa a los miembros de la comunidad a través de traductores indígenas, puesto que la mayoría de los kunas adultos no tiene un conocimiento suficiente del vocabulario técnico y agronómico que él utiliza y que, como observa agudamente Horacio, "él es un *waga*... y los *waga* no consiguen aprender nuestro idioma".

A estos factores hay que añadir que, para los kunas, la propuesta de Santiago y del PFGB implica la introducción en sus cultivos de especies foráneas que no hacen parte de su ecosistema de referencia y que no participan en su cultura tradicional, ni en términos de uso ni de significado: para ellos se trata de meras fuentes de ganancia, esto es, de recursos no simbólicos. La irrupción de nuevos elementos en el espacio cultural tradicional es el origen de la aporía que está surgiendo entre quienes los rechazan, porque los perciben como un elemento de disturbio para el equilibrio de su cosmos —la mayoría de los cuales ancianos y sostenedores de los valores "de los ancestros" como nuestro don Jesús— y, por otro, quienes los aprovechan, porque los valoran en su función económica y de mejoramiento de las condiciones de vida, como aquellos que se vincularon al PFGB.

El PFGB se ha vuelto un importante factor de discusión, y quizá de crisis, en una comunidad indígena como la de Arquía, no sólo por esta razón sino por el entero esquema lógico sobre el cual se sustenta. Este programa ha sido diseñado sin tomar en cuenta las características fundamentales de los grupos humanos para los cuales estaba destinado: una escasa atención hacia el conocimiento etnográfico que ha sido la causa de las reacciones de desconfianza que ha generado y que siguen acompañándolo. Dos ejemplos pueden ayudar a comprender de manera más contextual el problema.

En primer lugar, el Estado ha aplicado una estrategia que incentiva a las mujeres para que se vuelvan titulares del programa, es decir, titulares de los

pagos y de la responsabilidad económica de la actividad productiva, sin tener en cuenta que, a pesar del patrón matriarcal y matrilocal de esta cultura, las mujeres kunas no se han ocupado nunca, por tradición, de asuntos comerciales, sobre todo "para preservarlas de la impuridad del dinero", en palabras del viejo Jesús. La "irrupción" del dinero en el sistema de valores de las mujeres kunas ha generado, como era previsible, una larga cadena de efectos que sus maridos suelen resumir con el termino de "gastadera", debido a que muchas mujeres gastan una buena parte de los ingresos del PFGB para productos efímeros y sin utilidad para la familia: no más latas de atún, arroz, carne o pescado, sino gaseosas, golosinas y maquillaje.

En segundo lugar, hay que considerar que una parte de los incentivos del PFGB debería ser destinada para el ahorro y dirigida a la compra de tierras y a la expansión de la frontera agrícola para los ya mencionados "cultivos de interés nacional". Esto ha sido, desde sus orígenes, un punto débil del programa y, en el caso de Arquía, parece haber estimulado un viraje individualista en unos cuantos kunas que no han querido destinar sus ganancias para la compra de tierras comunitarias y la ampliación de las fronteras del resguardo, sino que han preferido adquirir títulos privados con el objetivo de seguir multiplicando sus ingresos. Es decir que el PFGB ha conseguido, finalmente, lo que quinientos años de colonización no habían alcanzado: abrir una grieta en el sólido comunitarismo de la sociedad política kuna, ofreciendo una válvula de escape a las tendencias egoístas de aquellos miembros fascinados por el discurso de la modernidad y del desarrollo, esto es, por el poder del dinero en detrimento de los intereses de su comunidad.

V
Los atentados al territorio ancestral: de conexiones e interconexiones en Urabá

Los atentados al territorio ancestral: de conexiones e interconexiones en Urabá

"Y a ver si la hacen, esta Panamericana…". Con indisimulado sarcasmo, el viejo Jesús parece casi desafiar la llegada de la modernidad en su tierra. Desde siglos atrás la inclemencia de la geografía y la resistencia de los indígenas han contribuido al mito del infranqueable tapón del Darién: infranqueable, esto es, para el engreído discurso del desarrollo en su interpretación industrial. "El tapón queda tapado, hasta que estamos nosotros", añade Horacio, de forma contundente. En sus palabras, parece escucharse el eco de los cinco siglos de lucha que los kunas han tenido que enfrentar para defender la integridad del territorio que ocuparon posteriormente a la desaparición de los cuevas, hoy en día amenazado no solamente por la existencia de un antiguo y todavía irresuelto conflicto armado en la zona, sino también, y quizá más, por la llegada de una modernidad inesperada que está acabando con su hábitat natural: la selva.

Varios autores nos señalan que el frágil ecosistema de Urabá corre, hoy en día, un grave peligro cuyo origen es posible reconocer en las perspectivas de industrialización del área (Escobar, 2003; Escobar, 2000). En la actualidad, hay muchas empresas nacionales y extranjeras que están mirando al Urabá como sede privilegiada para la realización de proyectos y megaproyectos con un fuerte impacto socioambiental, contando con la ya observada anuencia del Estado, en función de su interés hacia todo lo que pueda impulsar el desarrollo económico del país. El objetivo manifiesto de estas empresas es aquello de "destapar" el Darién y franquear así aquella barrera de selva que impide una comunicación directa entre las dos mitades del continente americano, dotándolo también de una infraestructura industrial y de transporte.

Es necesario, a estas alturas, proponernos una lectura alternativa de las razones que históricamente han justificado tales planes de conexión y que no corresponden con la voluntad de dotar a la población local con un sistema de transporte popular masivo y comercial, sino que hay que interpretarlas como una respuesta a meras exigencias de seguridad —económica y militar— interna y continental (Uribe, 2004).[9] Una aproximación semiótica al discurso que subyace en estos megaproyectos puede ayudarnos a entender cómo, efectivamente, sus términos de referencia se basan en las exigencias ínsitas en el propósito integracionista americano, planteado ya a partir del siglo XIX a través de la llamada Doctrina Monroe y perseguido, con formas diferentes pero con objetivos idénticos, hasta hoy en día.

Megaproyectos y efectos perversos de la modernidad

Paul Gellert y Barbara Lynch realizaron, en el 2003, un interesante análisis de corte antropológico de los megaproyectos, reconociendo en los objetivos materiales de estas obras aquellos elementos que subyacen en la ideología de la modernización. Entre los elementos clave de esta perspectiva, Gellert y Lynch (2003) identificaban, en primer lugar, la idea de que los individuos deben sacrificarse para el bien común, la cual se basa en la aplicación en el ámbito social de la noción económica de 'utilidad media individual'; en segundo lugar, la definición de progreso como una "evolución hacia la vida urbana", y, finalmente, la noción de 'control racional de la naturaleza' y de la indiscutible primacía de la ciencia y la tecnología occidentales. En palabras de estos investigadores, "tomados en conjunto, esos elementos de la ideología de los megaproyectos interpretan la separación real y ontológica entre el "hombre" y la "naturaleza" como una evolución progresista" (Gellert y Lynch, 2003: 18). Subrayando la naturaleza "socionatural" de estas obras, afirmaban también que:

> Las presas, carreteras, puertos, ordenaciones urbanas, oleoductos y centrales petroquímicas, minas y vastas plantaciones industriales son un reflejo y a la vez constituyen ejemplos de los proyectos sociales de mayor envergadura del colonialismo, el desarrollo y la globalización. Hacer hincapié en los megaproyectos

[9] Véase también Saad (2004).

> nos ayuda a establecer la relación existente entre esos procesos abstractos y la transformación biogeofísica y social de determinados paisajes. Los megaproyectos están situados en el espacio y el desplazamiento es inherente a ellos (Gellert y Lynch, 2003: 73).

Y es más: ampliando la acepción que Schumpeter asignaba a la noción de 'destrucción creativa' (1983 [1942]), nuestros autores sostienen que "los megaproyectos entrañan una 'destrucción creativa' en un sentido material: transforman los paisajes de manera rápida y radical, desplazando las cumbres de las montañas, los ríos, la flora y la fauna, así como a los seres humanos y sus comunidades" (Gellert y Lynch, 2003: 11-12).

Los caracteres aquí descritos se aplican perfectamente al caso de Urabá, en el cual es posible reconocer diferentes géneros de megainstalaciones implicadas en este diseño de "destrucción creativa". En primer lugar, están las actividades de explotación minera, dedicadas a la extracción, a menudo a cielo abierto, de oro, molibdeno y cromo, localizadas sobre todo en Unguía y en la cuenca alta del Cacarica. En segundo lugar, es necesario considerar las numerosas instalaciones productivas e industriales —muchas de las cuales ubicadas en la zona colindante con el "eje bananero" — y, en tercer lugar, aquellas dedicadas al consumo, a la edilicia y al turismo, como las instalaciones receptivas de Capurganá o Necoclí. Finalmente, es necesario tomar en cuenta también los importantes proyectos de infraestructura diseñados para la región y hasta el momento no completados, como nos recordaban Horacio y el viejo Jesús: la carretera Panamericana, los canales interoceánicos y las interconexiones energéticas. A pesar de estar en fase primaria, es interesante, para las finalidades de esta investigación, un sumario análisis de esta última clase de megaproyectos para el Urabá.

La conexión terrestre, la carretera Panamericana y el problema del tapón del Darién

El problema del tapón del Darién surgió a partir de las inquietudes de los proyectistas del denominado ferrocarril troncal que, entre 1880 y 1895, se empeñaron y fracasaron en el intento de diseñar una línea de trenes que cruzara el continente americano "desde el Alaska hasta la Patagonia" (Caruso, 1951). La

inercia política y la falta de un adecuado ambiente de inversión contribuyeron a este fiasco y un importante geógrafo de la época, interpretando el espíritu de la opinión pública sobre el argumento, podía afirmar que "duele al patriotismo de todo colombiano tener que ocuparse en el asunto ferroviario, por cuanto el cuadro que se trace es negro en demasía si se respeta la verdad" (Vergara y Velasco, 1974 [1901]: 874).

Abandonada esta idea, en 1925 se lanzó un proyecto de carretera interamericana que tuvo más éxito y que en la actualidad cubre casi todos aquellos 25.800 kilómetros entre Alaska y Patagonia previstos para la PanAmerican Railway: faltan sólo los 108 kilómetros del tapón del Darién, 58 de éstos en Panamá y 50 en Colombia (Burton, 1973*b*; Rudolph, 1943). Las características biogeográficas del área han impedido, hasta el momento, la culminación de esta importante obra de infraestructura, debido a la densidad de la selva, al ambiente inhóspito y a la presencia de enfermedades endémicas (Felstehausen, 1971).

En 1966, el Instituto Hudson, financiado por el aparato militar e industrial estadounidense, realizó un proyecto que preveía abrir el camino para la carretera, en la ruta Atrato-Truandó, con el sistema más barato disponible en la época, es decirm a través de una serie de explosiones nucleares (Frenkel, 1998). Afortunadamente, el *lobby* ecologista y los movimientos ambientalistas reunidos alrededor del influyente Sierra Club consiguieron bloquear estos planes, demandando y ganando ante el Tribunal del Distrito de Columbia, en 1975 (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente [UNEP], 2004).

En aquellos mismos años, Hanbury-Tenison, desde las páginas de *The Geographical Journal*, advertía de los posibles impactos negativos de la construcción de la carretera sobre las comunidades indígenas del área, afirmando que "hasta que no aparezcan reales necesidades económicas, políticas o sociales, debería dedicarse más tiempo y plata para estudiar las implicaciones de su realización antes de apurarse para alcanzar la meta de esta expedición [traducción mía]" (1973*a*: 52).[10]

A pesar de las advertencias, en 1994 el Instituto Nacional de Vías de Colombia (Invías), encargado por el Gobierno, presentó ante el Ministerio de Medio Ambiente el proyecto denominado *Carretera Panamericana - Tapón del Darién - Palo de Letras a través del expediente "Conexión Terrestre Colombia - Panamá n.° 166"*.

[10] Véase también Hanbury-Tenison (1973*b*).

Tal proyecto es considerado por el actual Gobierno como un imperativo para la integración del país a los mercados norteamericanos (figs. 51-53).

Fig. 51. Ruta de la carretera Panamericana en América Central y Meridional
Fuente: DNP (2006)

Fig. 52. Conexión de los centros de producción y consumo con el Urabá
Fuente: DNP (2006)

Fig. 53. Proyecto de tramo de carretera Panamericana que atravesará el resguardo de Arquía
Fuente: Consultado el 2 de enero de 2007 en http://www.proyectoarquimedes.com

La idea de construir la pequeña brecha del Darién fue presentada por el Departamento de Planeación Nacional dentro del plan de desarrollo Colombia 2019 como una de las prioridades en materia de infraestructura e integración, y para su realización se ha previsto una inversión superior a 200 millones de dólares. Sin embargo, el entusiasmo del Gobierno colombiano no es compartido por la población del istmo, que no está de acuerdo con la idea de abrir el paso a través del Darién, sobre todo por los riesgos medioambientales, así como por las posibles infiltraciones del paramilitarismo y de la guerrilla colombiana en territorio panameño. Además, los pobladores locales han manifestado sus inquietudes puesto que la carretera está concebida para vincular las regiones que atraviesa a la economía de Estados Unidos y que podría perjudicar el desarrollo de mercados regionales y locales ("¿A quién beneficiará la Panamericana?", 2004). En este sentido, merece reportar lo anotado por el varias veces ministro del Ambiente Carlos Uribe Castaño, según el cual:

> Lo que resulta bastante obvio, como se ha podido observar en los últimos 50 años, es que las vías son el principal detonante para la explotación y el aprovechamiento de los recursos naturales, así como para el crecimiento de la población que, lentamente, utilizando las vías de penetración, inicia los procesos de cambio y transformación del uso del suelo, modificando los patrones de uso de la tierra e incluso los patrones de asentamiento del país (2004: 409).

Los canales interoceánicos y la inútil competencia con Panamá

La ubicación geoestratégica del Urabá hace de la región un puente entre dos océanos. Desde hace dos siglos se han redactado un sinnúmero de proyectos, nunca realizados, para construir, en Colombia, un canal interoceánico que pusiera en conexión su costa atlántica con la pacífica (Ammen, 1879; Collins, 1874; "The Interoceanic Ship Canal...", 1879).[11] No obstante, la geografía de la región ha dificultado —y siempre hecho fracasar— estas empresas. A pesar de su importancia estratégica, reconocida ya por los conquistadores, esta zona fue explorada —y parcialmente cartografiada— sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX y gracias al incentivo económico de las empresas interesadas en la

[11] Véase también Mokray (2003).

construcción de un canal en el delta del río Atrato (Vann, 1959). Mientras tanto, en Honduras, México, Nicaragua y El Salvador se estudiaban proyectos similares aunque, como en Colombia, no han sido nunca realizados (Peralta, 1876; Stevens et ál., 1872).

La idea de una conexión interoceánica en Colombia resurgió hace dos décadas y desde entonces los diferentes gobiernos que se han sucedido en el país han implementado en sus políticas de desarrollo diferentes proyectos de canales interoceánicos secos, es decir, sistemas que integran el transporte vía terrestre, aérea, marítima o fluvial, de grandes cantidades de mercancías a través de medios interoperables. Entre estos, los más conocidos son el puente terrestre interoceánico (PTI) (fig. 54) y el canal seco interoceánico (CSI). Esta última propuesta está todavía vigente y, para su construcción, se ha previsto un presupuesto de 4500 millones de euros (Departamento de Antioquia, Secretaría de Obras Públicas [DASOP], 1996). Los patrocinadores del proyecto —las gobernaciones de Chocó y Antioquia y las empresas constructoras— subrayan su ventaja comparativa con respecto al congestionado canal de Panamá, puesto que este último fue construido siguiendo estándares que tienen más de un siglo y que ya no responden a las necesidades de las actuales flotas mercantiles y militares. El canal del Urabá podría ser construido teniendo en cuenta estas necesidades y especializándose en el tránsito de barcos de grandes dimensiones, como cruceros, portacontenedores, petroleros, portaaviones y submarinos. El proyecto de CSI prevé la construcción de un ferrocarril de trocha ancha y un poliducto, para permitir la transferencia de carga entre los terminales y los puertos de gran calado de las costas atlántica y pacífica (Duque-Escobar, 2007). Cabe anotar que esta ventaja comparativa no hubiera tenido que tomarse en consideración ya a partir del 2002, cuando la autoridad del canal de Panamá (ACP) definió un proyecto autónomo de ampliación del canal, cuya obras han empezado a principios del 2007 y que, una vez terminado, quitaría toda posibilidad de desarrollo a otro canal situado a poca distancia, pero más lento, más largo y, sobre todo, más costoso (ACP, 2007).

Fig. 54. Proyecto de Puente Terrestre Interoceánico. La línea curva en lápiz indica el trazado previsto, mientras que la línea recta que une bahía Gloria (antes conocida como bahía Severa) con bahía Cupica indica el trazado ideal
Fuente: Consultado el 2 de febrero de 2007 en http://www.elperiodiko.20m.com

Interconexiones, conductos y oleoductos: proyectos de integración y organización del espacio

El Urabá no posee en su subsuelo recursos energéticos ni yacimientos de hidrocarburos (fig. 55); sin embargo, su localización geográfica resulta estratégica para la industria petrolera interesada en dotar la región con una red de oleoductos para poner en conexión las redes de distribución suramericanas con las estructuras existentes en América Central. El Gobierno de Colombia ha decidido aprovechar esta ventaja geopolítica financiando, en el marco del Plan Puebla Panamá, un importante proyecto de interconexión eléctrica combinado con un gasoducto y un poliducto (Energy Information Administration [eia-us], 2006).

Fig. 55. Yacimientos de petróleo y gas en la costa caribe de Colombia. En Urabá no existen actividades extractivas, pero resulta evidente su importancia estratégica en función del transporte del "oro negro" y de otros hidrocarburos hacia los mercados de América Central y sobre todo Septentrional.
Fuente: Consultado el 2 de febrero de 2007 en http://www.elperiodiko.20m.com

En la actualidad, se encuentran en estudio cuatro alternativas para el proyecto de interconexión eléctrica: dos con líneas de transmisión tradicionales y dos que combinan líneas superficiales con cableado submarino. Los tramos variarían entre 500 y 600 km de longitud total y el costo proyectado va de 172 a $ 221 millones de dólares, considerando que el cable submarino es generalmente más costoso que las líneas terrestres (EIA, 2006).

Estos proyectos de integración se están discutiendo en el seno de la Iniciativa de Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), para alcanzar la meta de conectar las zonas donde se encuentran los recursos naturales con las grandes ciudades y con los mercados globales. El proyecto IIRSA es un proceso multisectorial que pretende desarrollar e integrar las infraestructuras de transporte, energía y telecomunicaciones de doce países —Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Guyana, Paraguay, Perú, Surinam, Uruguay y Venezuela— antes del 2010.

La propuesta de un sistema sudamericano de integración de la infraestructura surgió en el 2000, a instancias del Banco Interamericano de Desarrollo (BID), como un ambicioso plan para la ejecución de proyectos físicos y cambios en las legislaciones, normas y reglamentos nacionales en el lapso de una década, con el objetivo de facilitar el comercio regional y global (Banco Interamericano

de Desarrollo [BID], 2000). Se trata de organizar el espacio geográfico según el desarrollo de una infraestructura física constituida por servicios de transporte terrestre, aéreo y fluvial; de oleoductos, gasoductos, hidrovías, puertos marítimos y fluviales, así como por tendidos eléctricos y de fibra óptica, entre los más destacados. Para poder llevar adelante este megaproyecto de "destrucción creativa", volviendo a la terminología de Shumpeter, es necesario remover las "barreras" físicas, normativas y sociales existentes, lo que supone realizar grandes obras, armonizar las legislaciones nacionales de los países implicados en la IIRSA y ocupar los espacios físicos clave y las regiones estratégicas como el Urabá.

Comunicación, transporte y discurso político del desarrollo

A estas alturas es interesante reflexionar sobre el discurso político de cuántos —administraciones locales, empresas constructoras y entidades varias— a lo largo del último siglo, han empujado estos planes. A partir de las fuentes documentales se puede determinar cómo en este discurso el concepto de 'integración' es entendido en términos puramente económicos, esto es, como "motor para el desarrollo", sobre todo para aquellas áreas que son consideradas subdesarrolladas (Gaviria, 2006; Scaperlanda, 1966). Puede resultar interesante, entonces, citar aquí la posición de un funcionario de la Secretaria de Obras Públicas del Departamento de Antioquia, el cual, refiriéndose al carácter "sostenible" del proyecto del CSI, declaraba que "[e]ste canal atravesará las selvas del Chocó con un mínimo impacto ambiental, ya que se construirá utilizando las mejores técnicas de prevención y corrección de daños al ambiente, a la vez que no dará origen a la colonización de las tierras que atraviesa por ser expreso" (DASOP, 1996).

A pesar de tan alentadoras palabras, y como lo demuestran los estudios de impacto ambiental realizados por otras autoridades independientes, sigue siendo más probable que la implementación de este plan de desarrollo, bajo la égida de los intereses económicos del capital transnacional, tendrá como consecuencia la destrucción de una amplia área de bosques, la desviación de los ríos, la erosión de los suelos y la cementación de amplias áreas de selva (Heckadon, 1993). Los redactores del proyecto del CSI, así como aquellos que se han ocupado del diseño de cualquier tipo de megaproyecto en Urabá, han

manifestado un patológico desconocimiento de todos aquellos mecanismos de integración sustancial que, en el momento de tomar cualquier tipo de decisión con implicaciones territoriales, deben tener en cuenta la participación efectiva de los pobladores de aquellas zonas donde se quieran desarrollar planes infraestructurales, admitiendo la posibilidad de que los mismos pobladores puedan dar la negativa y rechazar aquellos proyectos que no consideren en línea con su propia concepción de desarrollo.

Pero afortunadamente, y a pesar de tanto celo demostrado por los propugnadores del moderno discurso del desarrollo para el Urabá, hasta ahora y según las previsiones de Horacio, "el tapón queda tapado".

VI
Territorio y violencia paramilitar en Makilakuntiwala

Territorio y violencia paramilitar en Makilakuntiwala

"La guerra todavía no entró en Makilakuntiwala. La violencia, ella sí, entró… más y más veces…". En las palabras de Horacio ahora vuelve la preocupación. Y las palabras de mi amigo parecen traslucir toda la preocupación de una comunidad que, hasta nuevo orden, tendrá que compartir su territorio ancestral con los actores armados de la Brigada XVII del Ejército, el Frente 57 de las FARC-EP y los Bloques Águilas Negras y Elmer Cárdenas de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) (Correa, 2007; Gómez, 2007).

Técnicamente, Makilakuntiwala no hace parte del teatro de operaciones oficial declarado por las partes en disputa; sin embargo, algunos miembros de la comunidad me confirman que en numerosas ocasiones las confrontaciones armadas se han realizado en el resguardo, sobre todo en sus parcelas más alejadas, "las que van hacia Peye". El hecho de no ser considerada sensu stricto como una zona de guerra ha limitado el interés de los organismos humanitarios hacia sus pobladores que, a pesar de la violencia subida, se sienten abandonados por quienes tendrían que protegerlos.

Apuntes polemológicos sobre el Urabá

La presencia de tantos actores armados en la región y el origen del violentísimo conflicto que desde años la afecta, responden a la exigencia estratégica de controlar un área clave en el escenario geopolítico continental. Para entender estos eventos en su dimensión histórica, es necesario hacer referencia a la decisión que, a mitad de los años setenta, tomó la dirigencia del Ejército

Popular de Liberación (EPL) de "bajar del monte" y de moverse hacia el eje bananero, a lo largo de la zona de la planicie costera, para impulsar el desarrollo de movimientos de trabajadores, su sindicalización y la constitución de gremios (García, 1996). Esta medida provocó la reacción violenta de algunos empresarios y terratenientes locales que dieron cuerpo a verdaderos ejércitos privados, entonces conocidos como "juntas de autodefensa", con el objetivo de defender los intereses privados de los "patrones" y de eliminar los focos sindicales en sus instalaciones. Además, esta decisión aisló todavía más la región porque el Estado colombiano, en su afán de imponer finalmente su soberanía y acabar definitivamente con las actividades guerrilleras en Urabá, aplicó una estrategia de militarización del área que, como efecto perverso, facilitó el surgimiento del fenómeno paramilitar.

Brevemente, podemos afirmar que, si por un lado la guerrilla radica su presencia en la zona en las posibilidades de escondite disponibles, el Ejército, por su parte, intenta hacer valer la soberanía del Estado sobre una de las últimas esquinas de su territorio, en la cual todavía no ha conseguido imponerla. Los grupos de autodefensa paramilitar, cuyo ingreso en el conflicto se remonta a los primeros años ochenta, funcionan como ejércitos privados a sueldo del mejor oferente, generalmente latifundistas y terratenientes pero también grandes empresas multinacionales o las mismas fuerzas armadas regulares en virtud de las conexiones que, como nos lo confirma la actualidad jurídica de este país, se han construido a lo largo del tiempo entre ambos bandos (Romero, 2003). Finalmente, las redes criminales internacionales, aprovechando el caos político en la región, han impuesto su presencia en Urabá aliándose, a la vez, con los otros actores armados y han podido actuar con una libertad casi total gozando de sus servicios de protección.

El objetivo principal de los beligerantes es el control de los dos corredores estratégicos que desembocan en el golfo de Urabá, los cuales sirven para el comercio de un sinnúmero de productos ilícitos: drogas, precursores químicos, licores o cigarrillos de contrabando (UNODC, 2006). El primer corredor, conocido desde la época de la Colonia, se origina en la región del Norte de Santander, en la frontera con Venezuela, atravesando Santander, Córdoba y Antioquia; el segundo, en vía de conformación, se origina en el Valle, conectando Cali y Quidbó con las costas de los océanos Atlántico y Pacífico (fig. 56). Estas rutas sirven

también para abastecer teatros de conflicto regional de primaria importancia como el Arauca, el oriente antioqueño, los Montes de María y la Serranía del Perijá, tanto que la UNODC ha denunciado que "la frontera colombo-panameña se ha convertido en el principal punto de ingreso de armamento proveniente de otros países centroamericanos [se trata de remanentes de los conflictos armados en El Salvador, Honduras y Nicaragua], pero también de cargamentos de armas provenientes de los Estados Unidos y países de Europa, Asia y Medio Oriente [...], identificando los principales nudos de este tráfico en Acandí, Capurganá, Turbo y Unguía" (UNODC, 2006: 35).

Fig. 56. Geografía de la guerra y corredores estratégicos en Colombia
Fuente: Cinep (s. f.)

A partir de 1997, la difusión del paramilitarismo ha convertido la región en el teatro de una serie de terribles oleadas de violencia y de desplazamiento que, en indiscutible violación de las ya bárbaras reglamentaciones de la guerra moderna, ha afectado salvajemente a la población local (Madariaga, 2006; Romero, 2003). El pretexto para justificar estas acciones reside en la tesis del extinto líder histórico de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU), Carlos Castaño, según el cual los civiles objeto de masacres, desmembramientos y otras atrocidades "no son civiles sino guerrilleros vestidos de civil" (Zuluaga, 2006), siendo esta una hipótesis que parece ser compartida por los mandos militares que operan en la región.

Efectivamente, como lo demuestran los manuales de contrainsurgencia utilizados para la planeación estratégica de las operaciones del Ejército colombiano, los cuales se basan en el homónimo manual de operaciones publicado anualmente por el Pentágono estadounidense, esta actividad de "establecimiento de la soberanía del Estado" debe basarse en dos ejes clave: la vinculación de la población al conflicto, lo que justifica y estimula el surgimiento de las autodefensas paramilitares, y la eliminación de los focos de inconformidad presentes entre la población civil.

Partiendo del principio axiomático según el cual "el crecimiento y continuación de una fuerza irregular depende del apoyo suministrado por la población civil" (US Army Combined Arms Center [USACAC], 1962: 5), se llega a determinar que la guerra moderna consiste en enfrentarse "a una organización establecida en el mismo seno de la población" (USACAC, 1963: 64) y que, por extensión, "en la población civil se fundamenta la existencia de los grupos subversivos" (Comando General de las Fuerzas Militares de la República de Colombia [CGFM], 1979: 32; CGFM, 1987: 35). Lo cual, dicho sea de paso, significa también que la estrategia contrainsurgente contempla de hecho a la población civil como blanco principal del conflicto. Al soldado colombiano le ha sido enseñado que:

> [...] el habitante, dentro de este campo de batalla, se encuentra en el centro del conflicto [...], es el elemento más estable. Quiéranlo o no, los dos campos [insurgencia y contrainsurgencia] están obligados a hacerlo partícipe en el combate; en cierta forma se ha convertido en un combatiente (USACAC, 1963: 34), [y que] es entre los habitantes que se desarrollarán las operaciones de guerra; las

> actividades de la población se verán limitadas en todos los campos de acción (usacac, 1963: 51).

De hecho, en un paranoico paroxismo, "[al soldado colombiano] se le debe hacer comprender que, en guerra irregular, el enemigo está en todas partes y a toda hora" (cgfm, 1979: 29). Caracterizando indiscriminadamente a la población civil como uno de los actores, o el actor principal de la insurgencia, la doctrina militar colombiana se basa en el principio que "la población civil es uno de los objetivos fundamentales de las unidades del Ejército" (cgfm, 1987: 147). Como si no fuera suficiente, el mismo esquema estratégico asigna a los mandos locales la responsabilidad de trazar estrategias de control y sometimiento social, puesto que "la conquista de la mente del hombre, el control de sus actividades, el mejoramiento de su nivel de vida y su organización para defenderse contra amenazas, son respectivamente los objetivos de las operaciones psicológicas, de control, de acción cívica y de organización que se desarrollan a través de todas las fases de contraguerrilla" (cgfm, 1987: 147).

Lo cual puede realizarse, como lo recomienda el Manual de Contrainsurgencia de 1963, a través de operaciones policivas que no tendrán necesariamente que conformarse al Derecho Internacional Humanitario vigente, admitiendo de hecho que:

> Para extirpar la organización terrorista del seno de la población, ésta será duramente atropellada, reunida, interrogada y requisada. Tanto en el día como en la noche, soldados armados harán repentinas incursiones en las casas de habitantes pacíficos para proceder a efectuar arrestos necesarios; se podrán producir hasta combates que tendrán que sufrir todos los ciudadanos [...]. Pero bajo ningún pretexto, un gobierno puede en este aspecto dejar que surja una polémica contra las fuerzas del orden que sólo favorecerá a nuestro adversario [...] La operación policiva será por tanto una verdadera operación de guerra (usacac, 1963: 50).

La actividad contrainsurgente de las Fuerzas Armadas colombianas, formalmente dirigida contra la guerrilla de las farc, ha obligado a lo largo de los últimos años a entre 15 y 20 mil a abandonar sus tierras y a refugiarse en los municipios de Turbo, Quidbó, Pavarandó, Mutatá y Bocas del Atrato (Human Rights Watch [hrw], 1998). Muchos han escapado hacia las ciudades, engrosando los

cinturones de miseria de Medellín, Barranquilla, Cartagena y Bogotá. Otros, sobre todo los kunas y los emberas que se asentaban en la serranía del Darién, han cruzado la frontera, buscando refugio en Panamá (Cruz Roja Panameña [CRP], 2003). El tratamiento oficial que les ha otorgado el hermano país ha sido el de "inmigrantes ilegales" y, en una gran mayoría, éstos han sido deportados, en una abierta violación de los principios internacionales del derecho al refugio de quienes, huyendo de la guerra, traspasan la frontera nacional e ingresan a otros países (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [UNHCR], 2005).

Despachos de guerra desde Arquía

Horacio mira hacia Peye, donde hace un tiempo existió una comunidad kuna y donde ahora se encuentra uno de los tantos cuarteles generales de las AUC en la región.

> Todo empezó... ¿qué año era? Sí, era el 99... un compañero nuestro, Ricardo Martínez... le dieron a las espaldas, poco afuera del resguardo. Se iba para Unguía el hombre. Nadie vio nada, pero sí escuchamos. Muchos disparos, rápidos, tarataratataratata [simulando empuñar un fusil automático]. Esto no es de escopeta, no, esto es de arma grande, de armas que nosotros no tenemos. Pero bueno, una semana después llegaron los de la Fiscalía para indagarnos... ¡Sí, a nosotros!, que tampoco tenemos arcos y flechas.

Horacio empieza así a contarme los inicios de la última oleada de violencia que ha afectado a los pobladores de Arquía, que él hace coincidir con el asesinato —a mano de ignotos, según el resultado de las investigaciones de la Fiscalía— del poblador del resguardo Ricardo Martínez en 1999. El año siguiente:

> Fue el turno de Tony Andrade, que era primo mío. Bueno, aquí somos todos primos, ¿sabe? Bueno, al pobre Tony le dieron en el mismo sitio de Ricardo, de la misma manera, tarataratataratata... Esta vez la Fiscalía tampoco vino, dice que por miedo. Entonces comenzaron a venir los paracos y el ejército, venían hasta aquí, en el resguardo, dice para defendernos de la presencia de los guerrillos. Pero, cada vez que venían, nos pedían algo, que sé, un par de gallinas, una pava, una vez hasta un marrano. Y nosotros, pa' no dar papaya, le dimos todo.

La presencia paramilitar a lo largo del camino que separaba el resguardo de la cabecera prosiguió hasta todo el 2003 y, en su violento ejercicio de la soberanía territorial, puso en marcha una importante serie de medidas restrictivas constituida por frecuentes patrullajes, retenes, requisas y revisiones de los documentos, así como por la vigilancia de las personas consideradas "poco colaboradoras", esto es, de aquellas autoridades comunitarias que hubieran manifestado cualquier signo de inconformidad a sus órdenes y a sus disposiciones. Aquel año, como recuerda con tristeza el viejo Jesús:

> Las comunidades de Paya y Pucuru, a pocas horas de trocha de aquí, pero ya en Panamá, fueron atacadas por los paracos porque decían que allá eran todos guerrillos. Pero ¿cómo? Que a nosotros no nos gusta la guerra, ¡nosotros no nos metemos! Bueno, vinieron en muchos, como un centenar, y estaban en la entrada de la trocha que nosotros, como nos enseñaron nuestros abuelos, utilizamos para visitar a nuestros compañeros de allá. Nosotros viajábamos a menudo hacia allá, tenemos nuestras familias allá. ¿Recuerda? También mi padre era de allá, de Paya. Bueno, los paracos habían escuchado que nosotros conocíamos el camino para cruzar el Darién, así que esperaron que alguien de aquí se fuera para allá. Aquel día Daniel [Daniel Gutiérrez, un miembro de la comunidad] se iba para Pucuru, así que cuando lo vieron que llegaba lo pararon y lo amarraron para que le[s] indicara el camino de Paya. Cuando se lo contó todo, le dieron. Sí, lo tumbaron, allá, en el monte. Sus huesos nunca los vimos. En el cementerio, del otro lado del río, hay todavía un sitio que lo espera. Bueno, con las indicaciones de Daniel, los paracos llegaron a Paya que era mediodía. Allá estaban festejando la *surba-inna* de una niña [la ceremonia de celebración de la menarquia, un importante rito de pasaje para la mujer kuna que se celebra con la asunción por parte de los participantes de abundantes cantidades de chicha de caña fermentada], así que estaban todos borrachos. Pero cuando nosotros nos emborrachamos no somos bravos como los *wagas*. No, nosotros bailamos, danzamos y tocamos el *calpibi* [la flauta tradicional hecha con la tibia de un águila], pero nada de pelea. Bueno, cuando llegaron los paracos nadie le paraba bola. Primero dijeron que eran del Frente 57, así ¡Somos las FARC! y claro, nadie les creyó. Tenían el pelo rapado y los camuflados de los gringos, y éstas no son cosas de la guerrilla. Después hicieron un llamado para que todos los que tenían relaciones con la guerrilla se acercaran que ellos tenían que hablarles. Nadie vino, así que se pusieron bravos. Se pusieron a gritar que todo el pueblo eran guerrillos, mientras que algunos compañeros les decían que no, que nosotros los kunas somos pacíficos, que no nos metemos en estas. Pero los paracos no les creyeron. Así

> que tomaron al *saila-tumat* [Ernesto Ayala, entonces cacique mayor] y le volaron la cabeza así, de un machetazo. Después al otro *saila* [Pascual Ayala, entonces cacique menor] le hicieron el "corte de corbata"... sí, le abrieron el cuello y le sacaron la lengua. A Luis [Luis Enrique Martínez, nativo de Paya], que acababa de llegar, le dieron también, para no dejar testigos. Se salvó solo Cacildo [Cacildo Ayala, otro habitante de Paya], porque se hizo el muerto y fue el que nos contó todo. Pusieron minas y bombas y se fueron para Pucuru. Obligaron a Gilberto [Gilberto Vásquez, entonces cacique de Pucuru] a conducirlos hasta su comunidad, porque no conocían la trocha. Pobrecito, él había venido a Paya para tocar el *calpibi* y festejar la *surba-inna*. Bueno, mientras que Gilberto acompañaba a los paracos, alguien se había ido corriendo y había advertido a los de Pucuru y todos se habían escapado para Bocas de Cupe [un caserío poco distante habitado por afrodescendientes]. Así, cuando los paracos llegaron allá, el pueblo quedaba vacío. Se pusieron bravísimos, entonces, así que le dieron al pobre Gilberto. Después le cortaron la cabeza y se pusieron a darle patadas en el medio del pueblo. Antes de irse, quemaron todas las casas, mataron las bestias, le dieron hasta a los perros... no dejaron nada.[12]

Desde entonces, la trocha que une Arquía a Paya ha quedado cerrada, presidida por la presencia paramilitar. Las familias kunas que tenían relaciones a los dos lados de la frontera han sido divididas sin ninguna esperanza de poderse encontrar hasta que no finalice el conflicto en el área. Antes les separaba una jornada de camino, mientras que ahora, para circunnavegar la zona de crisis, estarían obligadas a emprender un viaje de más de 700 kilómetros: un viaje que, desde Arquía, les obligaría a pasar por Unguía, a tomar una panga que les traiga a Turbo y de allá, con otra panga, hasta Capurganá de donde, una vez cumplidas las previstas formalidades de frontera, podrían tomar una lancha con destino a Puerto Obaldía, en Panamá. De allí tendrían que esperar una enésima panga que les lleve hasta Cartí, en la parte más septentrional de la comarca Kuna Yala, de donde volverían a emprender un camino por ríos y senderos que, cruzando las comunidades de Bayano y el pueblo de Yaviza, les permitiría llegar, finalmente, a Paya. Si antes eran suficientes pocas horas de viaje a pie, ahora son necesarios por lo menos ocho días de travesía vía mar, tierra y río, sin contar que todos los traslados tendrían un costo aproximado de más de 500 dólares, un precio francamente prohibitivo para los habitantes de Arquía.

[12] Véase también CRP (2003), Ibe Kuna (2003) y Lacoste (2003).

Como consecuencia de los ataques paramilitares a las comunidades de Paya y Pucuru y del desplazamiento de sus más de 700 pobladores, los habitantes de Arquía, atrapados por el miedo, pidieron inmediatamente refugio en Panamá, solicitando al Congreso General de Kuna Yala ser acogidos en las comunidades del archipiélago de San Blas (Batista, 2003). Se realizaron numerosas reuniones plenarias, los *onmakkets*, y después de largas consultas en las cuales se consideraron los problemas de la falta de comida y de seguridad que había en el área, los pobladores de Makilakuntiwala decidieron en conclusión quedarse y no escapar.

También los caciques sobrevivientes de los poblados de Paya y Púcuro pidieron a los moradores de estos territorios permanecer en sus aldeas, "ya que fue en ellas donde nacieron, y estos terrenos les han dado de comer a todos sus ancestros por generaciones enteras" (Anel, 2003). Sin embargo, el clima de angustia y terror en la zona siguió aumentando hasta el punto de que, tres años después, Arquía amaneció sin su *saila* principal, Aníbal Padilla Pérez. Había huido en la noche hacia Panamá por el golfo de Urabá con su hija, su yerno y cuatro nietos ("Heridas abiertas", 2007). Allí se quedó en la isla de Ustupu, aconsejándose con los *sailas* de San Blas y decidiendo, tiempo después, devolverse a su aldea natal (Navia, 2008). El *saila* Aníbal ha vuelto a su encargo de cacique de Arquía y su experiencia se ha convertido en un recuerdo que él no pierde ocasión de cantar durante todas las reuniones comunitarias.

La historia de Aníbal se ha vuelto una amonestación importante para los habitantes del resguardo y, a través de su transposición épica en el canto ritual, ha convencido a los otros habitantes del resguardo que escapar no es la mejor solución. Hasta ahora, y no obstante que la presencia de los actores armados en el área no muestra indicios de disminución, los pobladores de Arquía se han quedado en sus *negas*. A pesar de tanta violencia, los kunas siguen viviendo en sus territorios o, por lo menos, en las tierras que les han sido "otorgadas" como tales.

Políticas públicas para el desarrollo y desarrollo de conflictos

Este escenario se está configurando en un contexto contradictorio: por un lado, la Constitución del 1991 que otorga derechos colectivos sobre los territorios que los indígenas ocupaban tradicionalmente, y por otro, las políticas de apertura económica que, desde más de una década, asignan un nuevo valor estratégico al Urabá. Para estos efectos, la titulación colectiva (a cargo del Instituto Colombiano de Reforma Agraria [Incora], actualmente en liquidación, antes, y del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural [Incoder], después) se volvió un obstáculo frente a los programas de desarrollo previstos por el esquema productivo nacional.

Como anota Porto-Gonçalves (2006), una de las causas de las masacres que se han realizado en Urabá durante los últimos años puede ser atribuida a este mismo proceso de atribución territorial, reconocido en la Carta Magna, debido a que, de una cierta manera, ha "motivado" a los titulares de los derechos sobre las tierras objeto de conflicto a resistir ante quienes intentaban sustraérselas, estimulando un aumento de la violencia en su contra por parte de los criminales. De hecho, desde la emanación de la Constitución nacional, millares de indígenas en todo el país han tenido que sufrir el impacto del desplazamiento (Villa, 2005). A este proceso de destierro ha seguido, generalmente, una ocupación del territorio por parte de los actores armados, la venta ilegal de los títulos colectivos a empresas privadas o prestanombres, la deforestación de las áreas de bosque y una conversión del uso de la tierra orientado a la expansión de los cultivos de palma africana y de coca (Romero, 2003).

Los kunas de Arquía todavía no han sido desplazados; no obstante, sus pobladores han sido obligados durante años a sufrir las vejaciones del inmenso ejército privado de Freddy Rendón Herrera, ex jefe del bloque de las AUC, Élmer Cárdenas, y un tiempo amo y señor del Urabá, más conocido por su alias de el Alemán, así como las restricciones de movimiento impuestas para "preservar los cultivos del patrón". Este importante exponente de la jefatura paramilitar disponía de inmensos cultivos destinados a la palmicultura alrededor de los resguardos kunas de Arquía y Caimán Nuevo: a través de la complicidad de empresarios sin escrúpulos, conseguía limpiar de esta manera los ingresos "sucios"

derivados de su actividad criminal, como lo reconoció la magistratura colombiana (Veja et ál., 2005).

No es un secreto el hecho de que muchos jefes paramilitares, como lo admitió Vicente Castaño Gil, hayan invertido en proyectos agroindustriales en Urabá, haciendo de esta región la "mejor esquina de América" para sus intereses delictivos ("La palma aceitera…", 2006). El ya citado "Alemán", interrogado por la magistratura acerca del tema, descaradamente se jactó del hecho de que "la industria maderera del Atrato fue nuestra [de los paramilitares] alma", lo cual es absolutamente cierto puesto que las empresas interesadas en la tala y comercialización de especies arbóreas localizadas en la zona bajo su soberanía debían entregar a su grupo paramilitar un significativo porcentaje de sus ingresos ("El 'Führer'de Urabá", 2006).

A través de la experiencia de los kunas, podemos entender entonces cómo el conflicto en Urabá se sustenta en unas lógicas meramente territoriales y económicas, lo cual implica dejar de lado todo tipo de interpretación ideológica, a pesar de la costumbre "violentológica", tan en boga en este país, de aproximarse a esta violentísima disputa en los términos de una "guerra de facciones" (Arocha, 1998). El supuesto conflicto doctrinario que opondría la insurgencia al Estado y a sus propósitos "imperialistas" no encuentra fundamento en la vivencia de los pobladores de la región, a los cuales resulta claro desde siempre que "lo que [los actores armados] quieren es la tierra, nuestra tierra…". Los contendientes —la guerrilla, el Ejército, los grupos paramilitares y criminales— se están enfrentando en Urabá no tanto en función de su ideología estrictamente política, sino más bien en razón de su interés en afirmar el control y la soberanía sobre este "territorio de frontera" y sus inmensas riquezas naturales.

VII
De indios bravos e indios mansos

De indios bravos e indios mansos

Una vez a la semana la comunidad se reúne en su plenaria, el *onmakket*, en la *nega* del *saila tumat*. Cada siete días todos los pobladores del resguardo participan en estos encuentros cuya duración, en término medio, alcanza las siete horas. Durante mi estadía en Makilakuntiwala tuve que participar en todos los *onmakkets* que se realizaron. Asistí, sentado al lado de Horacio, desde una posición fija y determinada según mi estatus y función de antropólogo, lo que, por lo menos en la interpretación inicial que le dieron mis "objetos de estudio", no me diferenciaba mucho de un simple "curioso que está siempre escribiendo algo en su libreta". Una libreta que es todo un símbolo en el imaginario de la disciplina etnográfica y que ha sido en más de una ocasión mi salvación por una doble razón: en primer lugar, porque me ha permitido divagar en mis observaciones humanísticas durante las larguísimas sesiones del *onmakket* sin caer en el aburrimiento o, peor, en el sueño (condición compartida, por lo demás, por casi todos los miembros de la comunidad, *sailas* incluidos); en segundo lugar, porque me ha consentido mejorar rápidamente mi nivel de comprensión del idioma kuna en función de la curiosidad que los "extraños" dibujos que yo componía en sus páginas despertaban en los niños y en las mujeres. Cuando me disponía a "descifrárselos", con los enormes esfuerzos que eso implicaba por mi escasa capacidad pictórica, el resultado era que sintieran el deber de emplear el mismo esfuerzo para explicarme, con la mayor precisión posible, cómo se expresaba aquel concepto en su lengua. Haberme acercado al sistema de comunicación verbal de los kunas de Arquía me ha permitido, con el tiempo, despertarme de mis distracciones durante los *onmakkets*, comprender las discusiones que los animaban y entender de manera más profunda el significado simbólico de aquellas reuniones.

Relato de un *onmakket*

La relación de uno de los últimos *onmakket* a los cuales asistí, cuando ya mis competencias lingüísticas habían mejorado, podrá servir para ilustrar algunos aspectos interesantes de la cultura kuna con respecto a lo analizado en los capítulos precedentes. Intentaré describir los eventos ayudándome con lo que quedó apuntado en mi libreta.

Acto I. El amanecer de Horacio

Como cada semana, Horacio ha pasado a recogerme en "mi" *omega-nega*. Son las seis de la mañana y casi parece que él se hubiera levantado desde hace un siglo, lo que no es tan lejano de la realidad, puesto que tiene que haber abierto sus ojos cuando todavía no había amanecido. En silencio, habrá bajado de su hamaca colgada a pocos metros de aquellas de sus padres y se habrá ido al río para bañarse. Como cada mañana. Tiene que haber vuelto a su *nega* llevando consigo dos baldes de agua que servirán para que su madre pueda cocinar su exquisita *arri masi*, una sopa densa de plátano e iguana. Como cada mañana. Y, una vez que haya vuelto a su *nega* y haya comido lentamente su desayuno a base de *mae logualet* (plátano amarillo asado), *coved* (chucula de plátano maduro) y *madun sia bacat* (bebida a base de cacao molido y chucula de plátano), finalmente habrá podido ir a controlar los cultivos de los cuales es responsable. Efectivamente, sería mejor definirlos como los cultivos de los cuales se siente responsable, puesto que no se trata de "sus" cultivos, sino de aquellos que la comunidad ha asignado a la suya y a otras familias. Un sentido de responsabilidad comunitaria, aquello encarnado por Horacio, que me recuerda, *mutatis mutandis,* la noción de *politeia* platónica, es decir, aquella *res publica* de interés común y socializado sobre la cual se basaba el *ethos* de nuestros clásicos. Dejando de lado la filosofía ateniense, vuelvo a imaginarme a Horacio que, una vez llegado a la platanera, se habrá sentado en un lado de la parcela y habrá observado sus plantas, mirándolas lentamente. Él las conoce todas, una por una, y de todas sabría contarme el origen y la historia. Después de haber controlado que todo esté en orden, habrá observado aquel paisaje que un tiempo fue la tierra de sus

ancestros y, lentamente, habrá vuelto a su *nega*, donde se habrá despedido de sus padres, a pesar de que los encontrará en el lapso de una media hora, durante el *onmakket*, y habrá venido a sentarse fuera de la *omega-nega*, bajo el follaje de un árbol de aguacate, esperando que yo acabe de escribir mis "fundamentales" notas etnográficas.

Acto II. El ingreso

El camino que separa la *omega-nega* de la *onmakket-nega*, la casa de la reunión, es rápido y en menos de un par de minutos llegamos a su umbral. Formalmente se trata de la cabaña del *saila tumat*, que es también la más grande del resguardo. Para el cacique de Arquía ha sido una responsabilidad obvia aquella de construirse una casa en la cual acoger a toda su comunidad, y viceversa, toda la comunidad ha sentido la obvia necesidad de emprender la construcción de un espacio donde reunirse y discutir los asuntos ordinarios y extraordinarios que sean susceptibles de su evaluación. Mientras cubríamos la breve distancia que nos dividía de la *saila nega tumat*, la casa grande del cacique (el otro nombre con el cual se identifica a la *onmakket-nega*), Horacio me ha dispensado uno que otro consejo, para evitarme la incomodidad de infringir públicamente las formalidades de un ritual tan importante como el *onmakket*. Ha tomado esta costumbre desde el día de mi llegada en Arquía cuando, invitado a rendir homenaje a las autoridades tradicionales, me presenté a ellos sentándome en el suelo, las piernas cruzadas, así como lo había visto en algún documental o en las fotos de campo que enriquecían los libros de Bronisław Malinowski o de Richard Evans Shultes. Entre las risas de los que asistían a la escena, Horacio se acercó y me dijo al oído: "somos indios pero no salvajes. Tenemos banquillos, ya no nos sentamos en el suelo…". Esta vez me recordará quitarme las botas pantaneras antes de entrar en el lugar de la reunión; beber, comer y fumar todo lo que me ofrecerán y poner atención a mi cabeza, puesto que las vigas que sustentan el techo de la choza han sido calibradas para la estatura media de los miembros de la comunidad, que es inferior a la mía al menos un pie.

Me descalzo, entonces, entrando en aquella que entiendo es algo más que la casa del *saila tumat*: es la casa de la comunidad entera, un espacio de intercambio abierto, de resolución de las disputas, de socialización y transmisión de la

cultura ancestral. Sentado al lado de Horacio, espero la llegada del *saila tumat*, que llegará acompañado por los tres *sailas* de rango menor. Detrás de ellos los tres *argales*, voceros de los *sailas*, y, al cerrar la procesión, los siete *aguaciles*, con funciones de "control del orden público". Paralela a esta columna de autoridades viene otra, de igual longitud, compuesta por sus esposas. Estas mujeres desempeñan un papel importante en la comunidad (y mayor que aquello representado por las "primeras damas" en los espacios políticos de las sociedades industrializadas), porque el aspecto logístico de todas las ceremonias reposa en sus manos: son ellas quienes preparan la chicha que acompaña todos sus rituales (en su forma suave, es decir, no alcohólica, y fuerte, es decir fermentada y alcohólica), ellas son las que se ocupan de la preparación de las *surba-innas* y siempre ellas son las que realizan y visten cotidianamente la expresión gráfica y visible de su tradición, la *mola*.

Los *sailas*, así como todos los hombres, visten la ropa de los colonos: *carson*, es decir, pantalones de tela nacional o yines; *yogala*, una camisa de mangas cortas o una camiseta con los colores de algún equipo de fútbol (una vez vi una del Messina, un equipo perteneciente a la segunda división del campeonato italiano, lo cual me hizo reflexionar acerca de algunos extraños aspectos de la noción de globalización), y en los pies un par de botas de caucho. Las mujeres, contrariamente a sus parejas, llevan con orgullo sus *molas* y su *saburet*, así como el *olo*, es decir, el oro de sus aretes y de sus narigueras, y los *winis*, que son envoltorios realizados con diminutas chaquiras y abalorios de varios colores —los favoritos son el naranja, el amarillo y el rojo— que cubren sus brazos y sus piernas con tonos solares (figs. 57-59).

Fig. 57. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (febrero de 2008). Familia kuna. Las mujeres visten la ropa tradicional, mientras que los hombres usan la vestimenta "occidental" Fuente: Fotografía del autor

Fig. 58 Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (febrero de 2008). Parejas de hermanos.
Fuente: Fotografías del autor

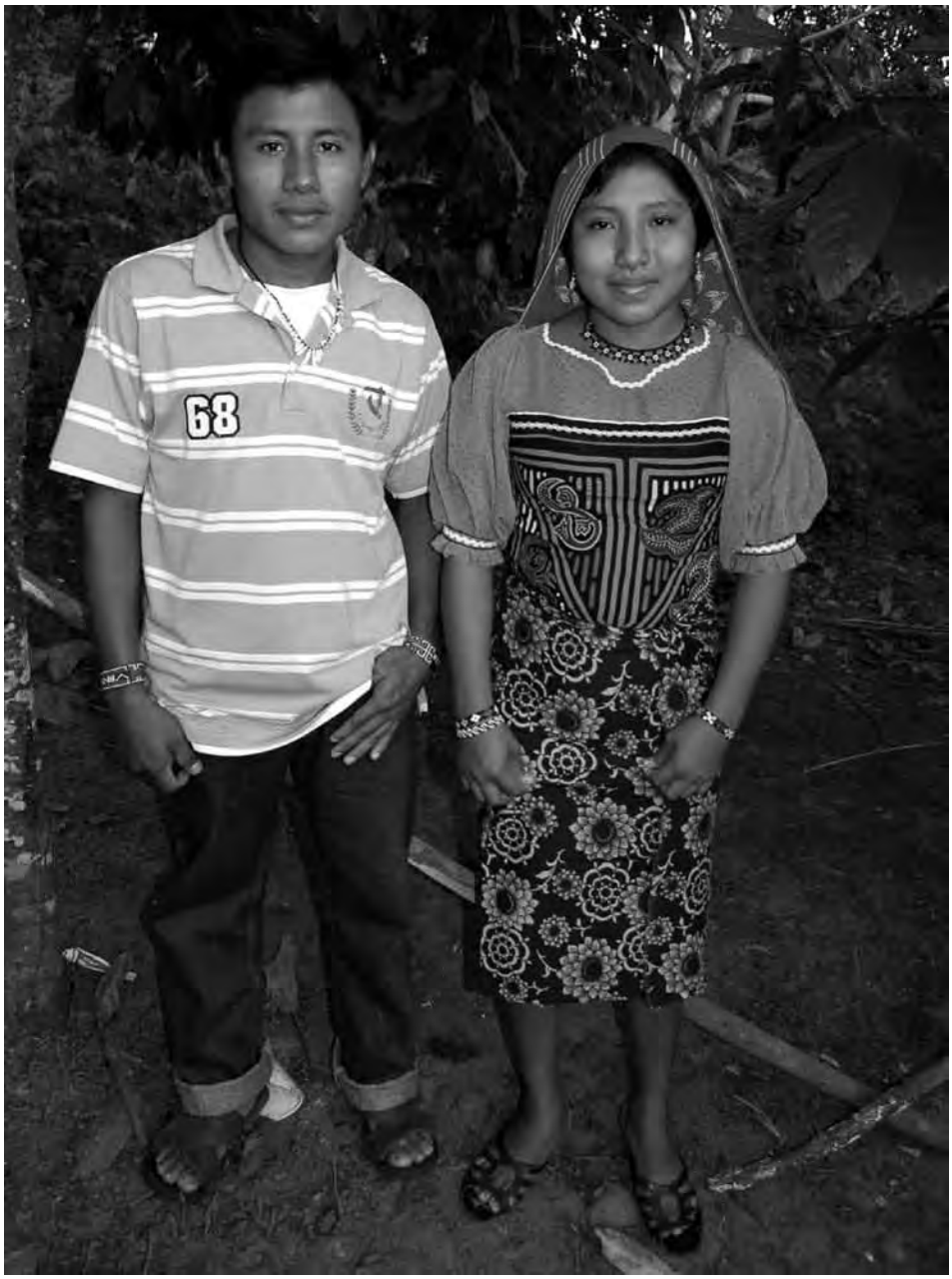


Fig. 59 Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (febrero de 2008). Parejas de hermanos.
Fuente: Fotografías del autor

Acto III. El inicio

Una vez que todos han llegado, empieza una rápida procesión de las mujeres encargadas de la repartición de las bebidas a los que acudieron al encuentro. Como una serpiente, la fila que ellas conforman se mueve sinuosa y ordenadamente en el interior de la *onmakket-nega*, con un movimiento fluido que parece nunca interrumpirse. En expedita secuencia nos traen totumitas rellenas de *inna* (chicha de maíz); *imalochigua* (maíz molido cocinado en jugo de caña); *moroemiagua* (jugo de plátano, caña y maíz no fermentados); *madunpirpire* (jugo de coco y maíz); *cai cuatersalet* (jugo de caña, maíz y cacao); *mama inna* (bebida a base de yuca); *sia salet* (jugo de caña y cacao); *nalub inna* (chicha de chontaduro); *cabisalet* (café en jugo de caña); y *arro inna* (chicha de arroz), de manera que, a lo largo de la reunión, "nadie quede con la garganta seca".

Cuando la reunión empieza, no hay ningún anuncio formal que lo señale. Simplemente, los *sailas* se deslizan en sus hamacas, colgadas de las vigas centrales de la cabaña, y empiezan a escuchar. Los miembros que tienen algo que decir, de manera ordenada, se levantan de sus banquillos, dispuestos alrededor de las paredes de la *nega*, hacen un paso adelante y exponen sus posiciones (fig. 60). No se admite el recurso de intermediarios o de interposiciones: cada cual tendrá que enfrentar directamente el juicio de la comunidad en su arena pública, el *onmakket*, sin la necesidad ni la posibilidad de acogerse a abogados o colegios defensores.

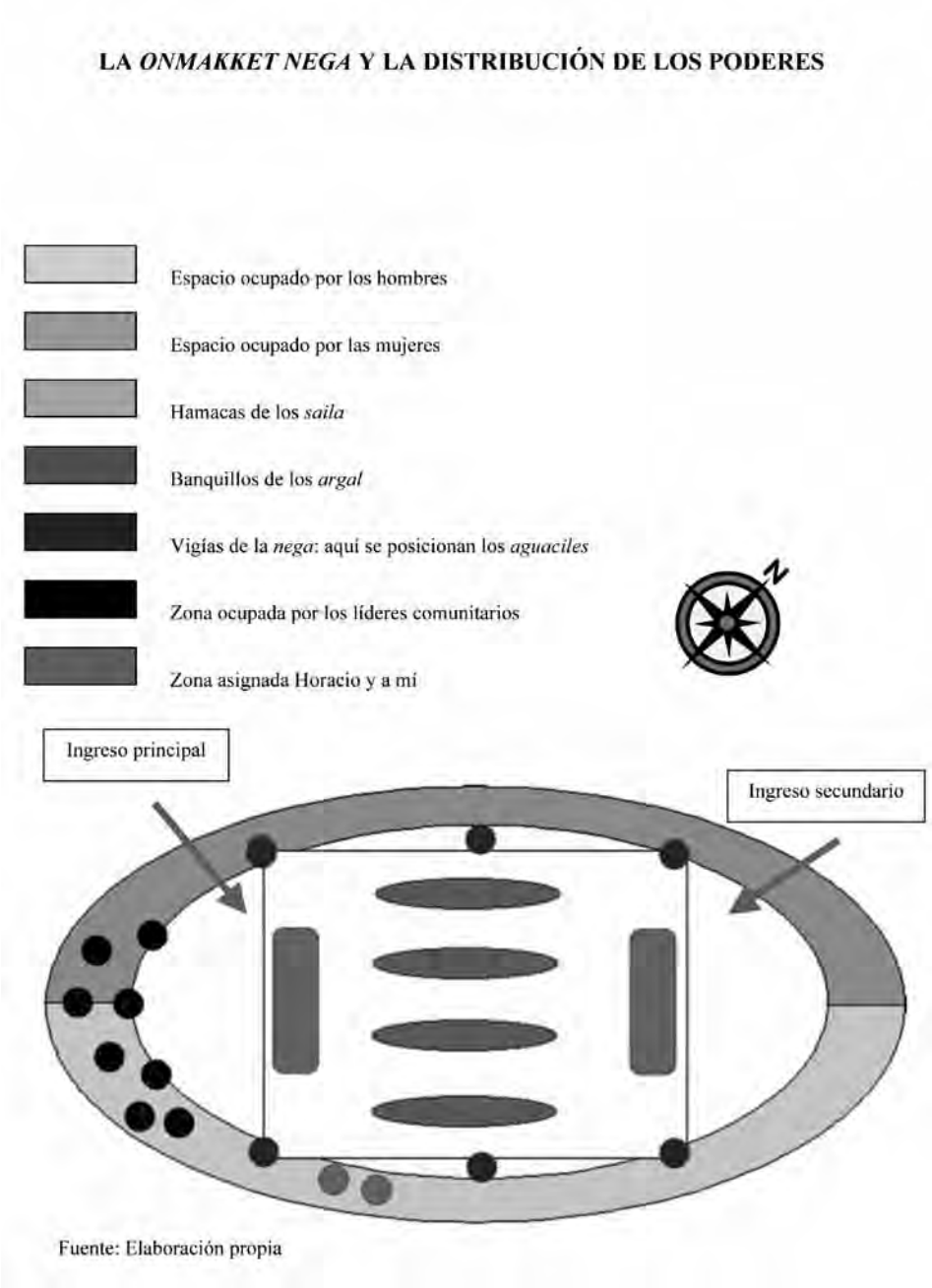


Fig. 60. La *onmakket nega*: cartografía social y distribución de los poderes
Fuente: Elaboración propia

Acto IV. La presentación de los casos

Los temas de discusión previstos para hoy, así lo anuncian los voceros, son tres, a saber: el permiso pedido por algunos jóvenes que quieren ir a jugar un partido de fútbol contra el equipo de Caimán, la aparición del problema de la basura en el resguardo y un caso de adulterio.

Los *argales*, sentados alrededor de los *sailas* empuñando sus bastones de mando ricamente tallados, introducen los asuntos que habrá que discutir y definen el orden de la discusión. Los *aguaciles* se instalan de pie, apoyados en los pilares externos de la casa, empuñando ellos también sus bastones de mando y controlando el buen desenvolvimiento de la reunión (fig. 61). Durante la ceremonia se ocuparán de vigilar que ninguno de los asistentes se duerma y, para evitar que esto ocurra, cada diez minutos, siguiendo una rotación ya establecida, se desgañitarán con lo que podría parecer algo como el grito de Tarzán y que hay que interpretar como una invitación a estar en vela.

Fig. 61. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (marzo de 2008). Interior de la *onmakket nega* durante una reunión. En segundo plano, los *saila* distendidos en sus hamacas. Fuente: Fotografía del autor

Mientras tanto, las mujeres se entretendrán cosiendo sus *molas*, hilando una hamaca o cuidando uno de los tantos niños que corretean en el interior de la *nega*. No importa de quién sea hijo el infante: todas las mujeres que tengan más de 8 años son consideradas capaces de atender a un recién nacido o un chiquillo. Los niños, como los campos de cultivo y la *onmakket-nega*, son una riqueza que hay que preservar comunitariamente y la comunidad entera, por ende, se siente naturalmente responsable de su cuidado.

Los hombres, por su parte, aprovecharán las horas de reunión para realizar uno que otro trabajo de artesanía: quien tejerá canastos, quien construirá un *pucpu* —colador— para filtrar la chicha, quien pintará un *saburet* con una pluma de pava y extracto de achiote (fig. 62).

Fig. 62. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (marzo de 2008). Durante el *onmakket,* Nelson pasa el tiempo realizando un *pucpu* (colador) que le servirá para cocinar, haciendo uso de un *inmatuled* (taladro artesanal)
Fuente: Fotografía del autor

En una extrema transposición cultural, intento imaginarme nuestros diputados en el hemiciclo, los feligreses en la iglesia o los estudiantes en el salón de clase empeñados en coser o en pintar mientras escuchan un orador soporífero. Intento imaginar también alguien que, gritando, se preocupe de tener despiertos estos auditorios que, como es fácil imaginar, están entre los más expuestos al riesgo de públicas dormideras. Regreso de mis fantasías para interceptar algún estímulo que pueda transcribir en mi libreta, aprovechando así para inclinar mi cabeza y, a escondidas de los *aguaciles*, cerrar mis ojos durante un par de minutos.

Acto V. De fútbol, mujeres y cerveza

El equipo de fútbol de Arquía está ahora todo de pie. Sus camisetas fosforescentes brillan en la sombra que reina en la *onmakket-nega*. En su pedido, el deseo de conocer a los miembros de la otra comunidad y, sobre todo, a sus mujeres "porque aquí hay escasez también de mujeres, no sólo de presas de monte", como argumenta uno de los solicitantes.

Es un problema, lo del aparejamiento, que empieza a volverse crítico en una comunidad en la cual la relación hombres/mujeres se aproxima a 5/3 y que obliga a los varones de Makilakuntiwala a mirar más allá de los límites de su resguardo para buscar su media naranja. Antiguamente los kunas no tenían este tipo de limitación porque, a pesar de sus patrones de endogamia étnica y de exogamia clánica, disponían de una relativa libertad de movimiento que les permitía encontrar fácilmente una compañera en las otras comunidades del Urabá y del Darién. Sin embargo, hoy en día su movilidad resulta fuertemente restringida no sólo en función de la presencia de los actores armados en su territorio, sino también por la existencia de trámites y servicios difíciles de soportar. El viaje de tres días hasta Caimán, por ejemplo, les costará no menos de 150 mil pesos, debido al alto costo del transporte vía panga hasta Turbo, mientras que viajar hasta San Blas prevé una inversión de por lo menos 500 mil pesos y tanta, tanta paciencia para afrontar la burocracia de las prácticas de frontera que serán necesarias para atravesar el confín panameño. Viajar por el Darién, en fin, les sería imposible: la trocha de Paya queda cerrada y nadie se atrevería a cruzarla.

Los *sailas* conocen muy bien este contexto indudablemente frustrante para sus jóvenes y, a pesar de los refunfuños de algunos ancianos, otorgan a los jóvenes la posibilidad de "ir a conocer nuestros hermanos en Caimán". Única cláusula: les acompañará un *aguacil*, que se encargará de vigilar el buen desenvolvimiento de la "misión", ocupándose, más que todo, de evitar que los atletas tomen los alcoholes de los *wagas*, esto es, cerveza y aguardiente, y que no aprendan las "malas costumbres". Entiendo que estas admoniciones no responden a criterios mojigatos, sobre todo porque los kunas están acostumbrados a emborracharse con litros de chicha "fuerte" (es decir, fermentada), la cual es mucho más embriagante que cualquier aguardiente comercial, durante sus fiestas rituales (como las *surba-innas*): los *sailas* temen sinceramente los efectos que las bebidas *wagas* puedan desencadenar sobre sus jóvenes más que todo porque las consideran "químicas", no naturales y, por ende, insalubres.

Acto VI. De plásticos y pantanos

Horacio se levanta, entonces, y pide a la comunidad observar en el suelo de la *nega* en búsqueda de colillas de cigarrillos, pitillos plásticos u otros tipos de basura. Todos empiezan a mover la cabeza y a apuntar su mirada sobre estos objetos: hay muchos en la cabaña. Y afuera, en el pequeño jardín que la circunda, hay todavía más (fig. 63). Los jóvenes kunas, desconociendo el problema de la biodegradación de los materiales sintéticos, los abandonan al suelo sin preocuparse del fin que tendrán. Lo cual no es ilógico, puesto que nunca nadie se preocupó por decírselo a ellos, que durante siglos han manejado solo y exclusivamente materiales naturales y, consecuentemente, biodegradables.

Fig. 63. Makilakuntiwala, resguardo indígena de Arquía, Chocó (abril de 2008). Desechos en la selva. "Soberana" reina la lata de atún.
Fuente: Fotografía del autor

Además, como se ha observado antes, las necesidades alimenticias de los kunas los están obligando a introducir elementos externos, como las latas de atún o de sardinas, que tienen un fuerte impacto ambiental para el ecosistema de Makilakuntiwala, en primer lugar, porque ellos no disponen de métodos de tratamiento adecuados y, en segundo lugar, porque un eventual traslado de estos desechos hasta el sitio de almacenamiento más cercano, es decir Unguía, comportaría un laborioso viaje a través de 8 kilómetros de pantano.

El llamado de Horacio es una invitación a la reflexión sobre el tema de los recientes procesos de desvaloración de la naturaleza por parte no sólo de las nuevas generaciones, sino de una comunidad entera que tendrá que encontrar, y rápidamente, una solución a este inesperado peligro para su entorno natural. Los *sailas* escuchan asintiendo, mirándose entre ellos. Lentamente, la decisión final: desde hoy los *aguaciles* tendrán que ocuparse también de esto, que nadie en Arquía abandone desechos plásticos o metálicos en el suelo. Los miembros de la comunidad, por su lado, se comprometerán a disminuir su consumo de productos foráneos y a reciclar lo más posible los materiales reutilizables.

Acto VII. El polémico caso del Pelao, el paraco

Han pasado ya casi tres horas desde el comienzo de la reunión y las mujeres que se ocupan de entregarnos las bebidas no han parado nunca. Los *sailas* se levantan, salen de la choza y desaparecen durante un breve rato. A su vuelta, se levantan todos los hombres y salen: también nosotros los seguimos. Todos hemos ingerido más de tres litros de líquidos y la necesidad se había hecho inaplazable. Sin embargo, todo parece desarrollarse con increíble orden y lentitud. Cuando volvemos, finalmente, puede discutirse el último caso, y los hombres que me han acompañado afuera me anticipan que se tratará del asunto que más polémicas desatará.

El *saila tumat* vuelve a alargarse en su chinchorro, enciende un cigarrillo, aspira una larga bocanada de humo y pide a un *aguacil* introducir "el asunto". Se queda distendido en la hamaca de algodón finamente decorada desde la cual presencia todos los eventos importantes. La adquirió hace muchos años de la madre de Horacio a cambio de un burro y dos marranos: un precio aparentemente elevado que resulta del hecho de que la realización de un producto artesanal de esta belleza comporta un proceso que dura más de un año, que empieza con la siembra de un árbol de algodón y que, pasando por las fases de recolección y limpieza de los frutos, se termina con la labor de tejedura que, como me explicó con tristeza la madre de Horacio, ya nadie quiere hacer por lo lenta y dispendiosa. Hoy en día, en Arquía, no hay más de cuatro mujeres que sepan hilar y ninguna de ellas tiene menos de setenta años. Sin embargo, no hay ninguna que no sepa coser las más comerciables *molas*.

El *aguacil* pide a alias el Pelao levantarse y acercarse hacia el centro de la casa. Es un joven de unos 18 años de pelo "mutilao", como dicen aquí, es decir, rapado al estilo militar, lo que da origen a su apodo. "Es mi primo", susurra Horacio, mirando a otro lado. Durante la última semana lo han visto acostarse con una mujer casada. Un caso de adulterio, entonces. Un delito considerado grave y para el cual está prevista una pena ejemplar: la zanja. El *saila* pregunta al Pelao su declaración de inocencia, mientras que, nuevamente, las mujeres nos ofrecen la enésima ronda de totumas, esta vez más grandes y rellenas de *cai obasalet*, una jalea de harina de maíz cocinada en jugo de caña. El Pelao, desafiante, admite que sí lo hizo. Pero después, agachando la cabeza entre las manos, da la vuelta para sentarse en su banquillo ya sin tanto atrevimiento. Los ojos de todos los miembros de la comunidad lo siguen. Falta sólo la mirada ciega del viejo Jesús que, debido a su tambaleante estado de salud y a su explícita solicitud, ha sido dispensado de la asistencia a los *onmakkets*. "Esto de la falta de respeto con las mujeres se lo enseñaron los paracos; ¡esto es!", murmura alguien a mi lado utilizando la lengua española, para estar seguro de que yo pueda comprender todas sus palabras.

He hablado con el Pelao varias veces, durante mis días en Makilakuntiwala. Lo acompañaba a pescar y, sentados entre la maleza, nos contábamos las experiencias de vida que, por extrañas conexiones del destino, nos habían traído a compartir nuestro estatus de "en parte *waga* y en parte kuna". Yo le relataba de mi juventud, de mis días en el cuartel llevando un uniforme militar que, rápidamente, me quedó estrecho, de mi decisión de dejar las armas y de volver a reflexionar sobre mi humanidad a través de un viaje que, en último análisis, me había traído hasta allá, a la orilla de aquel río. Él, siempre sorprendido, me contaba su experiencia, cuyo sentido era aparentemente contrario, pero de idéntico rumbo:

> A los dieciséis años ya me había aburrido de quedarme aquí. Escuchaba en la radio lo de los anuncios y de los que se ganan los carros así [y mientras lo dice, hace chasquear sus dedos]… y bueno, un día, como en el 2003, después de lo de Paya y Pucuru, vinieron aquí, sí, los paras, y decían que reclutaban que para lo de la insurgencia. ¿Yo qué sabía? Me acerqué y le pregunté a uno de ellos qué tal y él me dijo bien, que tenía que venir, que estaba prendida, que todo bien, que me necesitaban… y que pagaban bien. Yo no me hice el güevón y me alisté. Mira que no

> estaba solo: también otros tres primos míos se fueron. ¿Pa' qué? ¡El billete, eso es! La mañana después me esperaban en Unguía. Allá me examinaron, una cantidad de preguntas y bien, estaba listo para irme con ellos. Me trajeron en panga hasta Turbo, en bus hasta Medallo [Medellín] y bueno, hasta el Putumayo [...]. Allí me dieron un arma y me explicaron cómo se hace todo lo de la contrainsurgencia, sí, cómo se hace un buen trabajo ¿no? [...] ¿Si maté? ¿Tú que piensas? ¡Claro! yo hacía siempre un buen trabajo... Los otros se trababan mucho antes del trabajo, yo menos, que después en vez de ponerme bravo me dormía [...]. Esto pasó hasta que un sapo hijoeputa se la cantó toda a la guerrilla. Y ellos vinieron a buscar a mi familia y a decirle que yo era un "objetivo militar", sí, y que mi madre tenía que ponerle mucho cuidao. Así fue que me vine. Mi madre se fue a hablar con los *sailas*, con el *onmakket* y todo para pedirle que si podía volver, que me dejen volver. Es que quien deja la comunidad después no es que puede devolverse cuando quiere: tiene que pedir permiso ¿no? Y me devolví, pero me hicieron prometer que nunca iba a salir del resguardo. No le puedo parar bola, pero... Es que tengo que irme a Unguía cada dos semanas para cobrar el sueldo de la desmovilización. Sí, cuando volví a casa me desmovilicé, porque el patrón estaba de acuerdo. Fue él que me dio la orden. Bueno, cuando me bajo a Unguía allá están los otros que se desmovilizaron conmigo. Nos tomamos nuestras cervezas, sí...

Durante los próximos dos meses el Pelao no podrá más pasar su tiempo libre en pescar. La comunidad le ha asignado la tarea de limpiar y zanjar 300 metros de camino. Lo más curioso es que el tramo de sendero sobre el cual tendrá que expiar su pena es el mismo que pasa en frente a su *nega*. Los *sailas* lo han advertido: "tendrás que cuidar más el sendero que pasa en frente a tu *nega* si quieres emprenderlo e irte más lejos".

Intermezzo I. De autoridades, líderes e informantes: espacios de poder en Makilakuntiwala

La amistad con el Pelao me ha causado no pocos problemas, el mayor de los cuales ha sido la envidia que suscitaba nuestra relación en algunos jóvenes líderes comunitarios. Se trata de los responsables de los programas —como el PFGB— que implican una relación institucional con los *wagas*, elegidos para estas funciones por los mismos *wagas* en virtud de su conocimiento de la lengua

española y de su capacidad de "manejar las cuentas". En su opinión, mi quehacer antropológico me obligaría a entrevistarlos y a pasar más tiempo con ellos que con personajes como el viejo Jesús, el romántico Horacio o el polémico Pelao. Ellos son los que saben cómo se maneja el resguardo y se consideran los poseedores de aquella información que yo tendría que apuntar en mi libreta. El mismo Horacio me hace notar que, en la mayoría de ocasiones, estos líderes se apoderan de decisiones que, normalmente, corresponderían a las autoridades tradicionales, es decir, a los *sailas* y, sobre todo, el *onmakket*. De hecho, la comunidad no los reconoce como autoridades con poder de decisión y les atribuye competencias limitadas a su mera función de delegados, pero el Estado y las empresas sí les otorgan un papel clave en el mantenimiento de las relaciones con los *wagas* y en el manejo de los planes de desarrollo implementados en Arquía.

Este problema de atribución —y autoatribución— de los poderes no es tan diferente de aquel descrito por Ignacio Gallup-Díaz (2002) cuando se refería a los intentos de los conquistadores para "tribalizar" el Darién, dotándolo de referentes indígenas a través de los cuales poder realizar su empresa. Con este objetivo, los españoles fomentaron la creación de entidades tribales artificiales, los *sailas* o caciques, imponiendo una forma de liderazgo y una estructura de poder que no respondía a ningún criterio autóctono, puesto que, antes de su llegada, los kunas no disponían de autoridades permanentes de control político y territorial. La norma colonial fue aplicada hasta mediados del siglo XX, como lo revela un documento que el viejo Jesús me ha mostrado con todo el orgullo del caso: se trataba de la comunicación expedida en 1956 por el entonces gobernador del Chocó para registrar su nombramiento como cacique. En el acta se declaraba: "al Sr. José de Jesús Andrade cacique único de Arquí, por desearlo así la mayoría de sus gobernadores. En consecuencia todo el pueblo de Arquía debe respetar y obedecer las órdenes emanadas del señor Andrade. (f) Coronel Carlos Ortiz Torres, gobernador del Chocó. Agosto 9 de 1956" (citado también en Peñaherrera y Costales, 1967: 83).

Antiguamente, los kunas reconocían una indiscutible autoridad a los *neles* —o *leres*— "quienes eran a la vez jueces, sacerdotes y médicos" (Langebaek, 2006: 30) y en los cuales residía el poder chamánico de curar las enfermedades. Claude Lévi-Strauss dedicó a estos personajes un capítulo entero de su *Antropología estructural* (1969) para demostrar la tesis según la cual hay caracterís-

ticas comunes entre los chamanes indígenas y los psicoanalistas occidentales, haciendo referencia al *Mu-Igala*, una canción curativa recitada por los *neles* en caso de partos difíciles, cuyo texto había sido recogido veinte años antes por dos jóvenes etnógrafos suecos, Nils Holmer y Henry Wassen (1947). Con el tiempo, el poder de los caciques ha aumentado notablemente, sobre todo por causa de la paulatina desaparición de los *neles* y de sus conocimientos. En Arquía, hoy en día, ya no hay *neles* ni nadie que sepa cantar el *Mu-Igala*, pero hay cuatro caciques y un sinnúmero de líderes comunitarios que, siguiendo una recurrencia histórica, están buscando un espacio de poder en la comunidad.

Intermezzo II. De vigías armados con guadua

En la actualidad, los *sailas* son elegidos por la comunidad, para que representen legalmente el resguardo frente a todas las instancias administrativas que implica su condición de indígenas. En ellos se deposita también todo el conocimiento tradicional de la comunidad, así como su memoria histórica y metahistórica, tramitada a través de cantos rituales y narraciones que los acompañan en todas sus reuniones. En Arquía hay un *saila tumat* —que literalmente significa "cabeza grande" — y tres *sol-valets*, *sailas* de rango menor que se ocupan de cuestiones específicas y que se encargan de sustituir al *saila tumat* en caso de su ausencia o enfermedad. Sus poderes están limitados a la administración de los asuntos corrientes de la comunidad, puesto que todas las decisiones importantes deben ser discutidas en el *onmakket*, que se configura así como la verdadera autoridad máxima de la comunidad kuna de Makilakuntiwala.

Los *argales*, cuyo nombre deriva evidentemente de la categoría colonial de alcalde, acompañan y aconsejan a los *sailas* en sus decisiones. Se trata de hombres ancianos (generalmente mayores que los *sailas*), cuya sabiduría y cuyo conocimiento de las practicas rituales —y eventualmente terapéuticas— son ampliamente reconocidos. Su responsabilidad más evidente es la de resumir las largas y complejas oraciones de los *sailas* durante los *onmakkets*, una vez que éstos acaben de pronunciarlas, lo cual se realiza a través de un lenguaje más sencillo y utilizando ejemplos claros para todos los miembros de la comunidad, desde los niños hasta los ancianos.

Los *aguaciles*, finalmente, son los responsables de la correcta ejecución de las decisiones tomadas por la comunidad. Tienen poderes de policía, pero limitadamente al derecho indígena, en virtud de las disposiciones constitucionales vigentes (Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC], 2007). Su nombre en lengua kuna es *tuvilet*, palabra que puede traducirse como "comisarios de sector", pero casi todos los miembros de la comunidad utilizan la palabra española para identificarlos. Los *aguaciles* de Makilakuntiwala son también los responsables de la vigilancia de la comunidad por eventuales ataques externos y están organizados en grupos de guardia que, durante la noche, se acuartelan al lado de la *omega-nega*. No llevan armas. Sólo un teléfono celular en el cual están registrados los números de "amigos de confianza" —periodistas, representantes de ONG y organizaciones indígenas— en Bogotá y Medellín, y algunos palos de guadua (*Guadua* spp.).

No tuve dificultad para entender lo del teléfono (en función de una estrategia de visibilización y mediatización de los eventuales peligros que estuvieran corriendo), pero los palos de guadua despertaron mi curiosidad. Una noche, cansado de luchar contra el calor sofocante de la *omega-nega*, salí a tomar una bocanada de aire fresco y, aprovechando la presencia de un par de *aguaciles* que habían encendido un fuego al lado de la casa, me puse a hablar con ellos y les pregunté qué iban a hacer con tanto bambú, puesto que, como ellos mismos me confirmaban, "no sirve para el fuego" por su escasa combustibilidad. No respondieron a mi inquietud y, a su vez, uno de los dos me preguntó si yo conocía el ruido de una pistola o de un fusil. Cuando le respondí afirmativamente, me dijo "¡escucha esto!", lanzando un palito de guadua entre las brasas. En pocos segundos, desde el fuego se deflagró una poderosa explosión cuyo ruido, efectivamente, era el mismo de una pistola. "Y si le pongo un palo más grande hace como un fusil… así piensan que somos armados y no se acercan", concluyó el *aguacil*.

En Arquía no se ven armas que no sean machetes, peinillas o cuchillos: las pocas escopetas que hay son viejas y, además, las limitaciones impuestas por el Ejército en Unguía impiden adquirir los cartuchos y las balas necesarios. Horacio me ha repetido más de una vez que "los kunas somos pacíficos. Nos gusta la naturaleza, el monte, la fiesta y los bailes, pero ni las armas ni las peleas. Nos dicen indios bravos, pero ya nos volvieron indios mansos".

Acto VIII. El cierre

Después de más de cinco horas de reunión, los *sailas* salen otra vez y, cuando vuelven, comienzan a cantar. Un canto lento y monótono, para el cual es empleado el *saila gaya* (el vocabulario ritual de la lengua kuna, llamado también *onmakket-gaya*), una variante del *tule-gaya* —el lenguaje cotidiano— que se utiliza sólo en estas ocasiones (Giannelli et ál., 2002; Sherzer, 1992). Durante otras dos horas los cuatro *sailas* se alternarán cantando su interpretación de los hechos que han sido objeto de discusión y de reflexión en el *onmakket*. Hasta el final de la reunión, cantarán analizando el viaje del equipo de fútbol, el problema de la basura y el caso de adulterio a la luz de narraciones legendarias y del recuerdo de las gestas heroicas del Nele Kantule, evocando la rebelión que él lideró en 1925 y que se resolvió con la concesión de la autonomía territorial al Kuna Yala por parte de la todavía adolescente República de Panamá, una autonomía que sigue siendo una aspiración de los kunas colombianos. Depositado en el canto, a través de una referencia continua al héroe de la independencia kuna, este anhelo de emancipación subraya cómo la esperanza de vivir libres, para los kunas de Arquía, todavía no ha desaparecido.

Como ha sido observado por otros autores, los kunas, a través de su cosmogonía, reiteran y retransmiten su manera de entender el mundo y de evaluar los hechos y las contingencias, absorbiendo en ella los estímulos exógenos y asignándoles un sentido (Severi, 2000). Sus épicas y su tradición oral nos permiten encontrar rasgos de su vivencia del conflicto, así como de las soluciones propuestas en función de su esquema cultural y de su *weltanschauung* étnica, la cual, como hemos podido observar, responde a la necesidad de encontrar un sitio de equilibrio en este universo de cambios, en la búsqueda de una armonía real con los otros pobladores, también no humanos, de su territorio ancestral.

Historias de encuentros y desencuentros

El relato de un *onmakket*, como advertía en la primera parte de este capítulo, puede ayudarnos a enfocar de manera más precisa las problemáticas que surgen y se generan en el contexto social y político en el cual los kunas de Arquía viven su cotidianidad.

En primer lugar, nos informa acerca del fuerte espíritu comunitario de este grupo, que se manifiesta no solamente en la existencia de responsabilidades compartidas en el campo de la producción y, más específicamente, en las actividades relacionadas con el cultivo, sino también en el sentido de protección que demuestran en la tutela de su entorno espacial, esto es, de su territorio. Su cosmología atribuye valores sagrados a una serie de elementos que se considera transcendente en virtud de sus atribuciones sociales:

espacios físicos como los *kalus* o la *onmakket-nega* que, en función del interés que revisten para el equilibrio de la comunidad entera, necesitan una atención especial y un disciplinado respeto.

En segundo lugar, nos aclara el proceso de desvaloración de las autoridades tradicionales que se está produciendo en Arquía, entre otras cosas también por el efecto del antagonismo que les opone a una nueva generación de líderes cuyo poder no deriva de sus conocimientos de la cultura kuna, sino de la importancia que el Estado y las empresas les asignan en función de su cultura escolar.

En tercer lugar, nos explica cómo proceder en el análisis de aquel proceso que ha traído a los kunas a transformarse "de indios bravos a indios mansos", esto es, asignando al factor del territorio —y del entorno natural— un valor que interprete oportunamente los mecanismos vitales de este grupo humano.

Acercándonos al problema desde esta aproximación, podemos entender cómo los kunas interiorizan las situaciones de crisis y responden a sus exigencias sociales y culturales dando la absoluta prioridad a su territorio, lo cual nos explica por qué, en medio de tanta violencia y de tantas presiones exógenas, ellos no se han desplazado en búsqueda de la tranquilidad. Lo cual nos revela por qué, después de una resistencia inicial, los kunas prefirieron "no meterse" con los conquistadores y "meterse" con los piratas y los contrabandistas, así como por qué, hoy en día, "no se meten" con los actores armados pero "se meten" con empresas, administraciones públicas o privadas: para sobrevivir y para

quedarse con "su tierra", en fin, para no desaparecer como identidad de pueblo. Como observa Jorge Morales, los kunas, a lo largo de su historia. "tuvieron la oportunidad de familiarizarse con grupos rivales entre sí y adaptarse a una compleja situación interétnica, mediante la condición de ser proveedores de comerciantes y de aliarse con los grupos que más les convenía[n] según las circunstancias. Así pudieron sobrevivir" (Morales, 1987: 51).

Ahora bien, la supervivencia aquí hay que entenderla como una construcción social que sirve para otorgar significado a la existencia, en la acepción que le asignaba el sociólogo británico Zygmunt Bauman (1992), quien analizó con sensibilidad el tema, utilizando su experiencia directa de judío en la época de la limpieza étnica nazi y de los pogromos estalinistas.[13] La necesidad de sobrevivir ha transfigurado, para volver a la terminología de Darcy Ribeiro (1977), su originaria resistencia de "indios bravos" en una capacidad de adaptación social que les ha estimulado a encontrar mecanismos pacíficos de prevención y resolución de las disputas —como cuando hacen explotar la guadua o cuando discuten en un *onmakket*— a través de los cuales, en constante referencia con sus valores tradicionales, pueden resistir al chocante impacto con la modernidad.

[13] Véase también Featherstone (1992).

VIII
Conclusiones:
apuntes sobre un estado esquizofrénico

Conclusiones: apuntes sobre un estado esquizofrénico

El objetivo que ha constituido el telón de fondo de esta investigación ha sido demostrar y documentar la existencia de los vínculos geopolíticos que conectan los procesos de desarrollo capitalista y neoliberal implantados en Urabá, y la constitución de un estado de crisis política y ecológica en la región. A la luz de nuestra perspectiva antropológica y ecológica, se hizo evidente que el desarrollo del Urabá ha sido diseñado y realizado respondiendo a las exigencias del capital foráneo más que a las necesidades de la población nativa. Los planes que lo sustentaban no han dado los resultados esperados y se han vuelto origen de disputas porque no incluían una visión compartida de la noción de 'desarrollo'. Más precisamente, y como hemos podido observar en el caso del PFGB, las propuestas se limitaban a una mera implementación de la tecnología occidental o a una visión torcida de la noción de 'saberes nativos y ancestrales'.

¿Qué es exactamente el desarrollo?

El problema del desarrollo se vuelve fundamental en el momento de interpretar la realidad del Urabá. Pero ¿qué es exactamente el desarrollo? Arturo Escobar (1997) lo ha definido como aquel proceso dirigido a reproducir en los países "subdesarrollados" las condiciones que se supone que caracterizan a las naciones económicamente más avanzadas del mundo, esto es, industrialización, alta tasa de urbanización y de educación, tecnificación de la agricultura y adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, de racionalidad y de actitud individual. La noción

de 'desarrollo', en esta enunciación, supone simultáneamente el reconocimiento y la negación de la diferencia, de tal manera que, mientras a los habitantes del Tercer Mundo se les considera diferentes, el desarrollo es precisamente el mecanismo a través del cual esta diferencia deberá ser eliminada. En este sentido, el mismo autor nos recuerda que "tanto la modernidad como el desarrollo son proyectos espaciales y culturales que exigen la conquista incesante de territorios y pueblos, así como su transformación ecológica y cultural en consonancia con un orden racional logocéntrico" (Escobar, 1997: 191).[14] Sin embargo, son exactamente estos proyectos, con su voluntad de transformación y control de la naturaleza, los que están en la base del surgimiento de los conflictos en examen (Palacio, 2002). En 1960 el urbanista mallorquín Gabriel Alomar Esteve, escribía: "El planeamiento ecológico constituye una de las formas del control social. Es decir, que siendo indiscutible la influencia, positiva o negativa, del ambiente físico y del ambiente social sobre el individuo, el planeamiento puede contribuir a un comportamiento colectivo más ajustado a las conveniencias del bien general" (1960: 280).

Casi medio siglo después, la experiencia nos muestra cómo estos supuestos han demostrado su inconsistencia, debido a que los intereses públicos —"las conveniencias del bien general" — que tenían que dirigir las actividades de planeamiento ecológico, no se han tenido en cuenta. La simple observación de la realidad global revela cómo, en su anhelo de modernidad, el hombre está actuando como un factor de perturbación del ecosistema. Lo demuestra el hecho de que los procesos de desarrollo que han sido implementados en los últimos treinta años, no sólo en Urabá, sino también en toda América Latina (y, de hecho, en todo el mundo), han llevado los ecosistemas a estados anormales, como por ejemplo, la pérdida de biodiversidad, la deforestación y la disminución de la calidad y de la disponibilidad de agua (Andrade, 2004).[15]

No es un misterio que, desde hace dos décadas, los países del continente están experimentado un proceso de modernización terriblemente acelerado que aun así no ha sido acompañado por una dinámica real y efectiva de desarrollo humano (Lara, 2000). Por estas razones, Colombia ha experimentado una desilusión creciente frente a los sistemas políticos tradicionales y al sistema democrá-

[14] Véase también Little y Painter (1995).

[15] Véase también Páramo (1998).

tico. Si bien en este país la dictadura militar ya no existe desde hace más de medio siglo, de hecho la realidad se encuentra muy alejada del paradigma y, sobre todo, de un funcionamiento aceptable de la democracia representativa, liberal y pluralista, acercándose, más bien, al paradigma de "democracia defectiva o defectuosa", según la feliz definición de Wolfgang Merkel (Merkel y Auriel, 2001).

Al igual que en otros países del continente, la sociedad colombiana ha asistido a un paulatino pero inexorable proceso de reforma del Estado caracterizado por la disminución de sus competencias en el ámbito económico y social, bajo la égida de los programas más o menos ortodoxos de ajuste estructural destinados a equilibrar la economía local. El paquete de reformas aplicado en el país ha buscado, sobre todo, restablecer el funcionamiento de los mercados; por un lado, reduciendo al mínimo la intervención del Estado, considerada como distorsionadora, y por otro, asignando un papel central al sector privado y a los mecanismos de mercado. Como efecto perverso de este proceso, se ha manifestado una creciente debilidad del Gobierno central y de las Administraciones locales para procesar las demandas de sociedades cada vez más complejas (Gros, 2003).

En la actualidad, la sociedad colombiana se encuentra atravesada por contradicciones de carácter regional, por antagonismos de orden étnico y cultural, así como por inmensos abismos sociales que se caracterizan por la concentración de los ingresos y por la exclusión que afecta a amplios estratos de la población, sobre todo, rural, afrodescendiente e indígena (Arocha, 1998).

Desarrollo, capitalismo y conflictos

Durante décadas, las recetas económicas aplicadas en el continente latinoamericano se han basado en la hipótesis según la cual la liberalización de los mercados y la inserción de las economías regionales en el sistema global representaban las únicas soluciones viables para su desarrollo. Sin embargo, un creciente número de estudios está cuestionando estos supuestos basándose en la evidencia histórica que muestra cómo los países en vías de desarrollo, en su encuentro con la "modernidad", han tenido que enfrentar, en un alto porcentaje de casos, graves crisis sociales (Zamosc, 1990). La razón de estas

disputas reside en el hecho de que estos países han sido invitados a participar en el mercado global desde una posición de desventaja, teniendo que aceptar reglas e imposiciones que sus mismos ciudadanos no consiguen reconocer. No obstante la existencia de organismos internacionales ad hoc, como la Organización Mundial del Comercio, el contexto normativo en el cual opera la economía global es francamente primitivo e inadecuado (Mason y Muller, 2004).[16] Pensar al comercio como un recurso para la paz, así como nos lo proponían los economistas neoclásicos, es una alternativa inviable en la actualidad (Barbieri, 1996). El actual sistema de intercambio comercial global, con la falta de control y de responsabilidad que lo caracteriza, está permitiendo que el hambre de recursos de los países considerados como desarrollados deteriore de manera irreversible el medio ambiente de los países productores de recursos (Taylor, 2004).[17]

Como si no fuera suficiente, el último informe del Representante Especial del Secretario General de las Naciones Unidas para las cuestiones relativas a los derechos humanos y las empresas transnacionales, subraya cómo estas entidades, en muchas ocasiones, han operado en evidente violación del derecho, especialmente en los países considerados en vías de desarrollo, a menudo los mayores receptores de inversiones (Ruggie, 2007). Las corporaciones internacionales prefieren instalar sus plantas productivas en un país como Colombia, no sólo por la enorme disponibilidad de materias primas que ofrece su territorio y porque el costo del trabajo es relativamente bajo, sino también porque pueden actuar con mayor libertad gracias a las carencias del sistema de seguridad social y al escaso control que se aplica al mercado laboral, a pesar de la existencia de una consistente legislación en esta materia (Pereira y Lozano, 2007). Especialmente en un "territorio de frontera" como el Urabá, las empresas con capital multinacional han podido operar en la más absoluta impunidad y con graves efectos sociales —a través de la financiación de grupos y actividades criminales (Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo [CAJAR], 2007; Molano, 2007)— y ambientales (como, por ejemplo, la deforestación [Escobar, 2000]). En síntesis, la lógica operativa del capital foráneo en esta región ha sido aquella de perseguir la acumulación a toda costa de ganancias cada vez mayores.

[16] Véase también Acselrad (2006) y Faber (1992).

[17] Véase también Lach (1996).

Al ya injustificable desinterés hacia el entorno natural en el cual desarrollan sus actividades, estas empresas suman entonces una lógica de explícito desprecio por la dignidad y el respeto de la vida humana, en una irrecuperable aporía con la ecosofía indígena por la cual, al contrario, el espacio físico en el cual se construye nuestra experiencia así como nuestra comunidad humana merecen toda la devoción del caso. El tenor de esta divergencia resultará evidente en las palabras contenidas en un documento de un importante organismo internacional de financiación como el Banco Interamericano de Desarrollo, el cual aseveraba que el principal problema para posibilitar la integración física del continente —y, por lo tanto, para mejorar el flujo de mercaderías en el esquema de comercio global— son las "formidables barreras naturales tales como la cordillera de los Andes, la selva amazónica y la cuenca del Orinoco", y es más: "la cordillera de los Andes es ciertamente una belleza, pero es un terrible problema de ingeniería" (BID, 2000).

Esta lógica de la naturaleza, entendida a la vez como "barrera" o como "recurso" según el caso, pertenece a un planteamiento con una larga tradición y una reconocida justificación en el pensamiento empresarial. Probablemente es la raíz misma del capitalismo industrial transnacional que, siguiendo al filósofo italiano Antonio Negri (Negri y Hardt, 2000), ha desarrollado un carácter "desterritorializado" que lo induce a la construcción de una ecología —entendida en el sentido que le asignaba Gregory Bateson (1973) como la relación del individuo con su hábitat— de carácter esquizofrénico, en la cual al medio ambiente se le asignan valores aleatorios y puramente económicos, según las circunstancias, que no toman en cuenta el valor simbólico y de sustentabilidad a largo plazo, que los pobladores nativos dan a los territorios de los cuales sacan su pancoger. Haciendo explícita referencia al concepto de 'construcción social de la naturaleza', acuñado por Philippe Descola (Descola y Palsson, 1996) para explicar cómo las conceptualizaciones del medio ambiente son productos de contextos históricos y especificidades culturales en perpetuo cambio, el mexicano Enrique Leff escribe, en este sentido, que

> [...] en la modernidad, la naturaleza se convirtió en objeto de dominio de las ciencias y de la producción al tiempo que fue externalizada del sistema económico; se desconoció así el orden complejo y la organización ecosistémica de la naturaleza, que se fue transformando en objeto de conocimiento y en materia

> prima del proceso productivo. La naturaleza fue así desnaturalizada para hacer de ella un recurso e insertarla en el flujo unidimensional del valor y la productividad económica (2006: 25).

Territorios de frontera en estado de sitio

Pensar el Urabá en términos históricos, geopolíticos y antropológicos, permite una aproximación ecológica a los conflictos que se han generado en su paisaje natural y social. A la luz de esta perspectiva, podemos afirmar que, más allá de la dimensión puramente política y de la lucha entre facciones, esta región es actualmente el teatro de un conflicto cuyo eje principal es el control del territorio y el acceso a sus recursos (Mosquera, 2002).[18]

Este acercamiento metodológico induce a valorar la importancia de las transformaciones antropogénicas del medio ambiente como posibles factores de disputa, de acuerdo con la hipótesis propuesta por Günther Bächler, según el cual,

> la destrucción del ecosistema forestal, unida a la degradación de los suelos —[dos fenómenos] originados por los cambios en los mecanismos rurales de autorregulación y al surgimiento de la industria moderna), combinada con la sobreexplotación y la mala administración de los recursos, y acompañada por conflictos a menudo violentos, produce dramáticas simetrías entre los actuales cambios sociales y las disputas políticas que se han desencadenado en los países en vía[s] de desarrollo por causas ambientales [traducción mía] (1995: 18).[19]

Lo cual significa que un análisis menos ideológico, y quizá más razonable, de la situación en Urabá debe considerar no sólo los efectos de la actividad militar en las zonas de conflicto (Abeer, 2004; Galtung, 1992), sino también los de las operaciones industriales que puedan tener unas consecuencias sobre el medio ambiente que constituye el paisaje cultural de referencia de sus pobladores (Palacio, 2002). Estos argumentos nos hacen concluir que la llegada de un capitalismo desenfrenado en Urabá ha activado una espiral que vincula estre-

[18] Véase también Richani (2002) y Elhawary (2007).

[19] Véase también Rønnfeldt (1997).

chamente la pobreza de sus pobladores, la degradación de los recursos naturales locales y la violencia ejercida por grupos armados y criminales (Morales y Parada, 2005).

Existe entonces una evidente contradicción entre la riqueza ecológica de estos territorios y la "pobreza social" de sus pobladores (Alarcón-Chaires, 2006; Padilla, 1996). Tristemente, esta paradoja parece repetirse en una escala global en aquellos países y regiones —como el Urabá— con gran disponibilidad de materias primas. En efecto, ha sido señalada por varios autores la existencia de una correlación estadística positiva que lega estos dos factores, de manera que son exactamente los territorios más ricos en términos de biodiversidad los que corren un mayor riesgo de desarrollar conflictos civiles y de "cronicizar su estado de sitio" (Oeindrila y Vargas, 2006: 3).

El Urabá: república independiente de las bananas

Este contexto de injusticia y los inmensos cultivos de plátanos que se encuentran en la región han contribuido a la fama de "república de las bananas" (fig. 64) que acompaña, desde décadas atrás, al Urabá ("Banana 'para-republic'", 2007). En la actualidad, a esta región puede asignarse también, y sin temor de exagerar, la definición de 'república independiente' que el otrora congresista Álvaro Gómez Hurtado acuñó para referirse a aquellas zonas que "no reconocen la soberanía del estado colombiano, donde el Ejército colombiano no puede entrar, donde se le dice que su presencia es nefanda, que ahuyenta al pueblo o a los habitantes" (citado en Alape, 1987: 14). A la que se configura, entonces, como una "república independiente de las bananas" se le ha asignado el estigma histórico de ser un territorio de frontera, insalubre, no domesticado, de difícil acceso, lugar de refugio para los elementos marginales de la "sociedad mayor colombiana", esto es, de indígenas, afrodescendientes, colonos y delincuentes. A pesar de su ausencia estructural, el Estado colombiano, con una actitud que podría ser definida como esquizofrénica, ha intentado imponer su soberanía —entendida, en este caso, como mero ejercicio del poder— en estas tierras que no lo reconocen, a través de aquel discurso ideológico, hoy en día tan en boga, que se sustenta en las nociones de 'desarrollo' y 'seguridad' a toda costa. El precio de

esta lógica lo ha pagado la población local, expuesta y sin defensas frente a la voluntad de quien quiere aprovechar el potencial económico de esta región, sin ningún respeto por su medio ambiente y sus pobladores.

Fig. 54. El Urabá ¿república de las bananas?: El afiche publicitario de la película *Bananas* (conocida también con el nombre de *El dictador del estado libre de Bananas*), dirigida por Woody Allen. La historia es una tajante parodia de las dictaduras caribeñas y de su sistema de poder
Fuente: http://www.weeklyfilm.com/bananas.html. Consultado el 15 de octubre de 2007

Es indudable que en Urabá la crisis política se volvió más aguda en función de su condición de territorio de frontera, desarrollando una crisis de legitimidad provocada por la persistencia de exclusiones de origen histórico, resultado de la construcción de un Estado républicano iluminado por las ideas homogeneizantes de la modernidad frente a sociedades marcadas por la diferencia, no sólo en términos culturales, sino también debido a las rupturas provocadas por las prácticas de dominación que acompañaron a los procesos de construcción de la propiedad y el poder político. De aquí que las instituciones públicas no hayan sido suficientes para procesar las disputas ni las demandas sociales relacionadas con estas prácticas en contextos de globalización y complejización de la sociedad civil (Acheson, 2006; Corantioquia, 2001).

Es en este confuso escenario político donde se han vuelto crónicas aquellas asimetrías o desigualdades sociales, espaciales y temporales, en el uso humano de los recursos y servicios ambientales que diferentes autores han definido como "conflictos de distribución ecológica" (Fontaine, 2004; Leff, 2006; Monterroso, 2006).[20] El conflicto en Urabá tiene que ser interpretado entonces como el síntoma de un contrato social en crisis, para el cual no ha sido todavía encontrado un sistema adecuado de resolución de las disputas que lo afectan (Esguerra, 2006).

Quizá un día sea posible emprender en el territorio ancestral de los kunas una gestión sostenible de los recursos naturales que permita la resolución del conflicto que desde siempre ha afectado la zona. La ecología política propone interesantes estrategias que podrían permitir una gestión de este género gracias al uso de los conocimientos locales, la difusión de la información científica entre los pobladores nativos y el "diálogo" con sus saberes, y la cogestión equilibrada de las riquezas naturales del Urabá (Alarcón-Chaires, 2006; Crespi y Greenberg, 1987).

Sin embargo, estas propuestas se encuentran en radical oposición con la estrategia actualmente predominante de *top-down management*, es decir, aquel mecanismo de imposición de los conocimientos tecnológicos y científicos de las culturas hegemónicas a la cotidianidad de aquellas que, en términos gramscianos, llamaríamos "subalternas", con el indisimulado objetivo de sustentar el esquema productivo capitalista (Gramsci, 1996 [1929-1935]). Los mecanismos

[20] Véase también Borel (2005), Dalby (2002) y Timura (2001).

de análisis y de reflexión acerca de las disputas que propone la ecología política pueden permitir un "encuentro de civilizaciones" (nativos, afrodescendientes y "occidentales"), en contraposición con la perspectiva pesimista de Samuel Huntington, aquel teórico neoconservador estadounidense que, en su apología de la tecnocracia occidental, ha propuesto el "choque de civilizaciones" como un escenario futuro para el mundo globalizado (Huntington, 1993). Esta visión se basa en el supuesto según el cual, en caso de conflicto, necesariamente hay un ganador y un perdedor: la victoria, generalmente, es reservada a la parte más fuerte, por lo menos en términos militares y tecnológicos.

Sin embargo, el estado de conflicto no es una necesidad ínsita en el alma humana. Con optimismo, podemos mirar cómo la historia universal —y no aquella contada por los manuales oficiales— nos muestra numerosos ejemplos de grupos subalternos, minorías o poblaciones indígenas —como los kunas de Arquía— que han escogido estrategias de desarrollo que han demostrado ser sustentables a largo plazo porque se basan en la colaboración, la cooperación y el mutuo respeto entre todos los elementos de un hábitat: personas, naturaleza y cultura (Kropotkin, 1982 [1902]).

Bibliografía

"¿A quién beneficiará la Panamericana?" (2004, 5 de julio) [en línea], disponible en http://www.colombia.indymedia.org, recuperado: 2 de mayo del 2007,

Abeer, M. (2004), *The Impact of Militarism on the Environment. An Overview of Direct & Indirect Effects,* Ottawa, Physicians for Global Survival.

Acheson, J. (2006), "Institution Failure in Resource Management", en *Annual Review of Anthropology,* núm. 35, pp. 117-134.

Acselrad, H. (2006), "Las políticas ambientales ante las coacciones de la globalización", en Alimonda, Héctor (coord.), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), pp. 231-248).

Agencia Presidencial para la Acción Social y la Cooperación Internacional [apasci] - Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito [unodc] (2007), *Relatos desde la legalidad. Buenas prácticas de las familias guardabosques,* Bogotá, unodc.

Alape, A. (1987), *La paz, la violencia, testigos de excepción,* Bogotá, Planeta.

Alarcón-Chaires, P. (2006), "Riqueza ecológica versus pobreza social. Contradicciones y perspectivas del desarrollo indígena en Latinoamérica", en Cimadamore A. D.; Eversole R., y McNeish J. A. (eds.), *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinarios*, Buenos Aires, Clacso-crop, pp. 42-70.

Alomar, G. (1960), "Ensayo de glosario en español de términos de sociología aplicada al planeamiento ecológico", en *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 22, núm. 1, pp. 249-283.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [unhcr] (2005), *Consideraciones sobre la protección internacional de los solicitantes de asilo y los refugiados colombianos,* Ginebra, unhcr.

American Anthropological Association [aaa] (1998), *Code of Ethics* [en línea], disponible en http://www.aaanet.org, recuperado: 2 de enero de 2007.

Ammen, D. (1879), "The Proposed Interoceanic Ship Canal across Nicaragua" (Acta of the Interoceanic Ship Canal Meeting at Chickering Hall, December 9, 1879), en *Journal of the American Geographical Society of New York*, núm. 11, pp. 113-152.

Andrade, G. (2004), "Selvas sin ley. Conflicto, drogas y globalización de la deforestación en Colombia", en Cárdenas, M. y Becerra, M. (eds.), *Guerra, sociedad y medio ambiente,* Bogotá, fna pp. 107-174.

Anel, C. (2003, 31 de enero), "Caciques piden a indígenas no emigrar de Paya y Pucuru", en *El Panamá América,* Panamá, p. 8.

Arango, R. y Sánchez, E. (2004), *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio,* Bogotá, Departamento Nacional de Planeación, Dirección de Desarrollo Territorial Sostenible.

Arias, J. y Bolívar, I. J. (2006), "El cultivo de la identidad natural. Paisaje, cultura y turismo en Montenegro, Quindío", en Bolívar, I. (ed.), *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia. Colonización, naturaleza y cultura,* Bogotá, Ediciones Uniandes, pp. 51-118.

Army Combined Arms Center [usacac-us] (1962), *Operaciones contra fuerzas irregulares* (traducción del Manual FM-31-15 del Ejército de Estados Unidos), Bogotá, Biblioteca del Ejército.

Army Combined Arms Center [usacac-us] (1963), *La guerra moderna,* Bogotá, Biblioteca del Ejército.

Arocha Rodríguez, J. (1998), "Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas", en Arocha, J.; Cubides, F., y Jimeno, M. (ed.), *Las violencias: inclusión creciente,* Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, pp. 205-235.

Autoridad del Canal de Panamá [acp] (2007), *Segundo informe trimestral de avance de los contratos del programa de ampliación del canal,* Panamá, acp.

Bächler, G. (1995), "The Anthropogenic Transformation of the Environment: A Source of War?", en Spillmann, K. R. y Bächler, G. (eds.), *Environmental Crisis: Regional Conflicts and Ways of Cooperation.* Report of the International Conference at Monte

Verità, Ascona, Switzerland, 3-7 de octubre de 1994. Occasional Paper núm. 14, septiembre de 1995. Zúrich-Bern: Environment and Conflicts Project (encop). International Project on Violence and Conflicts Caused by Environmental Degradation and Peaceful Conflict Resolution, pp. 11-27.

Bächler, G. (1998), "Why Environmental Transformation Causes Violence: A Synthesis The Role of Environmental Degradation in Population Displacement", en *Environmental Change and Security Project Report*, Issue 4, Spring, pp. 24-44.

"Banana 'para-republic'" (2007, 17 de marzo) [en línea], disponible en http://www.semana.com, recuperado: 25 de marzo de 2007.

Banco Interamericano de Desarrollo [bid] (2000), "Nuevo impulso a la integración de la infraestructura regional en América del Sur" [en línea], disponible en http://www.bid.org, recuperad: recuperado: 5 de agosto de 2007.

Barbieri, K. (1996), "Economic Interdependence: A Path to Peace or a Source of Interstate Conflict?", en *Journal of Peace Research,* vol. 33, núm. 1, pp. 29-49.

Bateson, G. (1973), *Steps to an Ecology of Mind,* Londres, Paladin Books.

Batista, J. L. (2003, 19 de mayo), "Comunidad indígena de Arquía pide refugio a los kunas de Panamá" [en línea], disponible en http://argentina.indymedia.org, recuperado: 2 de enero de 2008.

Bauman, Z. (1992), "Survival as a Social Construct", en *Theory Culture Society,* vol. 9, núm. 1, pp. 1-36.

Bennett, C. F. Jr. (1962), "The Bayano Cuna Indians, Panama: An Ecological Study of Livelihood and Diet", en *Annals of the Association of American Geographers,* vol. 52, núm. 1, pp. 32-50.

Bolívar, I. J. (ed.) (2006), *Identidades culturales y formación del Estado en Colombia. Colonización, naturaleza y cultura,* Bogotá, Ediciones Uniandes.

Borel, R. (2005), "Conflictos ambientales en América Latina: una reflexión en el camino", en Correa, H. D. y Rodríguez, I. (eds.), *Encrucijadas ambientales en América Latina. Entre el manejo y la transformación de conflictos por recursos naturales,* San José, Costa Rica, upeace, pp. 13-20.

Bourdieu, P. (2000), *La dominación masculina,* Barcelona, Anagrama.

Burton, J. (1973*a*), "The Province of Darien", en *The Geographical Journal,* vol. 139, núm. 1, pp. 43-47.

— (1973*b*), "Impact of the Pan-American Highway", en *The Geographical Journal,* vol. 139, núm. 1, p. 49-50.

Buttel, Frederick (1987). "New Directions in Environmental Sociology". *Annual Review of Sociology*, *13*, 465-488.

Caruso, J. A. (1951), "The Pan American Railway", en *The Hispanic American Historical Review,* vol. 31, núm. 4, pp. 608-639.

Centeno, J. C. (1993), "Economic Analysis of Flor y Fauna Teak Plantations in Costa Rica. Final Report (22 de diciembre)". Mérida: wwf-Netherlands. [Nota: Informe clasificado comisionado por el wwf] [en línea], disponible en http://forests.lic.wisc.edu/gopher/centamer/crteakpl.txt, recuperado: 5 de enero de 2008.

Chayanov, A. V. (1974 [1925]), *La organización de la unidad económica campesina,* Buenos Aires, Nueva Visión.

cinep (s. f.), "Geografía de la guerra en Colombia" [en línea], disponible en http://www.cinep.org, recuperado: 10 de diciembre de 2006.

Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo [cajar] (2007), "¿Hay o no investigaciones en el caso de la multinacional Chiquita Brands en Colombia?" [en línea], en *Actualidad Colombiana,* disponible en http://www.actualidadcolombiana.org, recuperado: 3 de abril de 2007.

Collins, F. (1874), "The Isthmus of Darien and the Valley of the Atrato Considered with Reference to the Practicability of an Interoceanic Ship-Canal", en *Journal of the American Geographical Society of New York*, núm. 5, pp. 138-165.

Comando General de las Fuerzas Militares de la República de Colombia [cgfm] (1969), *Reglamento de combate de contraguerrillas.* ejc J-10. Disposición del Comando del Ejército 005 del 9 de abril de 1969.

— (1979), *Instrucciones generales para operaciones de contraguerrillas,* Bogotá, Ayudantía General del Comando del Ejército.

— (1982), *Combate contra bandoleros y guerrilleros*. ejc-3-101. Disposición 00014 del Comando del Ejército del 25 de junio de 1982.

— (1987), *Reglamento de combate de contraguerrillas*. ejc-3-10. Disposición 036 del Comando General de las Fuerzas Militares del 12 de noviembre de 1987.

Contraloría General de la República de Panamá [cgrp] (2005), *Panamá en cifras. Estimación de la población total en la República, por provincia y comarca indígena, según sexo y grupos de edad al 1° de julio de 2004*, Panamá.

Corantioquia (2001), *Manejo de conflictos ambientales,* Medellín, Corantioquia.

Correa, H D. (2004), "La política de Parques con la Gente, el conflicto armado interno y el gobierno de la Seguridad Democrática", en Cárdenas, M. y Becerra, M. (eds.), *Guerra, sociedad y medio ambiente,* Bogotá, fna, pp. 253-296.

Correa, F. (ed.), (1990), *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano,* Bogotá, Icanh.

Correa, J. D. (2007), "Temen retorno de las farc a Urabá tras secuestro de cinco personas entre Mutatá y Chigorodó" [en línea], disponible en http://www.eltiempo.com, recuperado: 9 de abril de 2007.

Crespi, M. y Greenberg, A. (1987), "Humanistic Conservation: A Proposed Alliance Between Anthropology and Environmentalists", en *Central Issues in Anthropology*, vol. 7, núm. 1, pp. 25-31.

Cruz Roja Panameña [crp] (2003), "La Cruz Roja lleva asistencia a Darién" [en línea], disponible en http://www.cruzroja.org, recuperado: 6 de marzo de 2006.

Dalby, S. (2002), "Security and Ecology in the Age of Globalization", en *ecsp Report,* núm. 8, pp. 95-108.

Davis, W. (2005), *El río,* Bogotá, Fce.

De Bry, T. (1590-1634), "Americae" [en línea], disponible en http://www.infoamerica.org/museo/expo_bry/bry000.htm, recuperado: 10 de mayo de 2007.

De Martino, E. (1997 [1973]), *Il mondo magico,* Turín, Bollati Boringhieri.

De Puydt, M. L. (1867-1868), "Explorations in the Isthmus of Darien", en *Proceedings of the Royal Geographical Society of London,* vol. 12, núm. 2, pp. 63-72.

— (1868), "Account of Scientific Explorations in the Isthmus of Darien in the Years 1861 and 1865", en *Journal of the Royal Geographical Society of London,* núm. 38, pp. 69-110.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística [dane] (2005), *Colombia. Censo general,* Bogotá.

Departamento de Antioquia, Secretaría de Obras Públicas [dasop] (1996), "Conexión interoceánica" [en línea], disponible en http://quimbaya.udea.edu.co/oopp-dd, recuperado: 10 de abril de 2007.

Departamento Nacional de Planeación [dnp] (2006), "Plan Urabá", en *Ordenamiento y desarrollo territorial* [en línea], disponible en http://www.dnp.gov.co/archivos/documentos/DDTS_Ordenamiento_Desarrollo_Territorial/3c23PlanUraba3.pdf, recuperado: 10 de mayo de 2007.

Descola, P. y Palsson, G. (eds.) (1996), *Nature and Society: Anthropological Perspectives,* Londres: Routledge.

Duque-Escobar, G. (2007, 8 de septiembre), "Notas sobre puertos profundos en Colombia" [en línea], disponible en http://godues.blogspot.com/2007/09/notas-sobre-puertos-en-el-caso-de.html, recuperado: 14 enero de 2008.

Semana, (2006, 29 de julio), "El 'Führer' de Urabá" [en línea], disponible en http://www.semana.com, recuperado: 2 de enero de 2008.

Elhawary, S. (2007), *Between War and Peace: Land and Humanitarian Action in Colombia.* hpg Working Paper, Londres, Overseas Development Institute.

Energy Information Administration [eia-us] (2006), "Colombia Energy Data, Statistic and Analysis - Oil, Gas, Electricity, Coal" [en línea], disponible en http://www.eia.doe.gov, recuperado: 9 de abril del 2007.

Escobar, A. (1997), "Antropología y desarrollo", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* [en línea], núm. 154, disponible en http://www.unesco.org/issj/rics154, 2 de junio del 2007.

Escobar, A. (2003), "Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales,* núm. 173, disponible en http://www.unesco.org/issj/rics173, recuperado: 2 junio del 2007.

Escobar, E. M. (ed.) (2000), *Memorias. Encuentro colombo-panameño. El Darién zona binacional de vida y convivencia*, Bogotá, Fundación Natura.

Esguerra Jaramillo, J. (2006), *El quiebre del contrato social en Urabá. Un caso particular de la ineficacia del derecho* [trabajo de grado], Bogotá, Universidad de los Andes, Carrera de Derecho.

Faber, D. (1992), "The Ecological Crisis of Latin America: A Theoretical Introduction", en *Latin American Perspectives*, vol. 19, núm. 1, pp. 3-16.

Featherstone, M. (1992), "The Heroic Life and Everyday Life", en *Theory Culture Society,* núm. 9, pp. 159-182.

Felstehausen, H. (1971), "Planning Problems in Improving Colombian Roads and Highways", *Land Economics,* vol. 47, núm. 1, pp. 1-13.

Fernández, A. (1991), *Carabelas y alcatraces*, Medellín, Especial.

Food and Agriculture Organization [fao] (2008), "Cálculos Observatorio Agrocadenas" [en línea], disponible en http://www.fao.org, recuperado: 2 de enero del 2008.

Fontaine, G. (2004), "Enfoques conceptuales y metodológicos para una sociología de los conflictos ambientales", en Cárdenas, M. y Becerra, M. (eds.), *Guerra, sociedad y medio ambiente,* Bogotá, Fna, pp. 503-534.

Forster, J. (1964), "The Sociological Consequences of Tourism", en *International Journal of Comparative Sociology,* núm. 5, pp. 217-227.

Frazer, J. G. (1944), *La rama dorada*, México, fce.

Frenkel, S. (1998), "A Hot Idea? Planning a Nuclear Canal in Panama", en *Cultural Geographies,* núm. 5, pp. 303-309.

Gallup-Díaz, I. (2002), "The Spanish Attempt to Tribalize the Darien, 1739-50", en *Ethnohistory,* vol. 49, núm. 2, pp. 281-317.

Galtung, J. (1992), *Environment, development, and military activity: Towards alternative security doctrines*, Oslo, Norvegian Universities Press.

García, C. I. (1996), *Urabá: región, actores y conflicto, 1960-1990*, Medellín, Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales.

Gaviria, G. (2006), *Proyecto conexión vial de las Américas. La interconexión de Colombia con el mundo* [ponencia presentada al xxviii Congreso Nacional de Ingeniería], Medellín, agosto 30 a septiembre 2.

Geisler, C. (2003), "Las expulsiones en el Paraíso Terrenal: un nuevo tipo de problema", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* [en línea], núm. 175, disponible en http://www.unesco.org/issj/rics175, recuperado: 2 de junio del 2007.

Gellert, P. y Lynch, B. (2003), "Los megaproyectos como desplazamientos", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* [en línea], núm. 175, disponible en http://www.unesco.org/issj/rics175, recuperado: 2 de junio del 2007.

Giannelli, L., Marotta, G. et ál. (2002), *Fonologia della lingua cuna (dule gaya)*, Múnich, Lincom Europa.

Gibson, D. (2006, 15 de agosto). "Kunas Believers Break With Tradition". *NTM Mission News* [en línea], disponible en http://www.ntm.org/news/news_details.php?news_id=3816, recuperado: 14 de enero del 2008.

Gómez, P. (2007, 31 de julio), "Encuentro con el Frente 57 de las farc. Feudo guerrillero en la frontera", en *Prensa.com* [en línea], disponible en http://mensual.prensa.com/mensual/contenido/2007/07/31/hoy/panorama/1062056.html, recuperado: 3 de agosto del 2007.

Gramsci, A. (1996 [1929-1935]), *Lettere dal carcere*, Palermo, Sellerio.

Gros, C. (2003), "Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique latine", en *Problèmes d'Amérique Latine,* núm. 48, pp. 11-31.

Guevara, F. (2006), "Hercólubus, El planeta 'Purificador'" [documento de la Sociedad Astronómica Julieta Fierro Gossman] [en línea], disponible en http://www.sajfierro.org/actividades/articulos/hercofraude.pdf, recuperado: 10 de marzo del 2008.

Guevara, M. y Campos, F. (coords.) (2003), *Identificación de áreas prioritarias para la conservación de cinco ecorregiones en América Latina: GEF/1010-00-14. Ecorregión Chocó-Darién*, Cali, Corporación Autónoma Regional del Valle del Cauca (cvc), Centro de Datos para la Conservación

Guzmán, H.; Guevara, C., y Castillo, A. (2003), "Natural Disturbances and Mining of Panamian Coral Reefs by Indigenous People", en *Conservation Biology,* vol. 17, núm. 5, pp. 1396-1401.

Hagmann, T. (2005). "Confronting the Concept of Environmentally Induced Conflict", en *Peace, Conflict and Development*, núm. 6, pp. 1-22.

Hanbury-Tenison, A. R. (1973*a*), "The Cuna and the Road", en *The Geographical Journal,* vol. 139, núm. 1, pp. 51-52.

— (1973*b*), "The Indian Dilemma", en *The Geographical Journal,* vol. 139, núm. 1, pp. 47-49.

Heckadon, S. (1993), "Impact of Development on the Panama Canal Environment", en *Journal of Interamerican Studies and World Affairs,* vol. 35, núm. 3 (Special Issue: The Future of Panama and the Canal), pp. 129-149.

Cambio, (2007, 31 de octubre), "Heridas abiertas" [en línea], disponible en http://www.cambio.com.co, recuperado: 14 de enero del 2007.

Herrera, L. (1969), *Arquía, organización social de una comunidad indígena Cuna* [trabajo de grado], Bogotá, Universidad de los Andes, Carrera de Antropología.

— y Cardale de Schrimpff, M. (1974), "Mitología cuna: los kalus según Don Alfonso Díaz Granados", en *Revista Colombiana de Antropología*, núm. xvii, pp. 201-247.

Holmer, N. M. y Wassen, H. (1947), *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama*, Goteborg, em-Elanders Boktryckeri Aktieboag.

Homer-Dixon, T. F. (1999), *Environment, Scarcity and Violence*, Princeton y Oxford, Princeton University Press.

Howe, J. (1998), *A people who would not kneel: Panama, the United States, and the San Blas Kunas*, Washington, Smithsonian Institution Press.

Human Rights Watch [hrw]. (1998), "Guerra sin cartel. Colombia y el derecho internacional humanitario" [en línea], disponible en http://www.hrw.org, recuperado: 1º de mayo del 2006.

Huntington, S. (1993), "The clash of civilization", en Foreign Affairs, vol. 72, núm. 3, pp. 22-49.

Ibe Kunas - Movimiento Indígena de Panamá (2003, 22 de enero), Comunicado del Movimiento Indígena de Panamá [en línea], disponible en https://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/free/imf/panama/2003/0124dirigentes_kunass.htm, recuperado: 14 de enero del 2008.

Kropotkin, P. (1982 [1902]), *Il mutuo appoggio*, Roma, Salerno.

Lach, D. (1996), "Introduction: Environmental Conflict", en *Sociological Perspectives*, vol. 39, núm. 2 (Environmental Conflict), pp. 211-217.

Lacoste, M.-C. (2003), "Crónica del asesinato de autoridades kunas a manos de paramilitares colombianos [en línea], en *Ojarasca,* núm. 71, disponible en http://www.jornada.unam.mx/2003/03/17/oja71-kunass.html, recuperado: 12 de enero del 2007.

Langebaek, C. H. (1991), "Cuna long distance journeys: the result of colonial interaction", en *Ethnology*, núm. 30, pp. 371-380.

— (2006), *El diablo vestido de negro y los cunas del Darién en el siglo xviii: Jacobo Walburger y su breve noticia de la Provincia del Darién, de la ley y costumbres de los Yndios, de la poca esperanza de plantar nuestra fe, y del numero de sus naturales, 1748*, Bogotá, Uniandes.

Actualidad Étnica (2006), "La palma aceitera: intereses y consecuencias en territorios afrocolombianos" [en línea]. disponible en http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica, recuperado: 2 de mayo del 2007.

Lara, A. S. (2000), "Biodiversidad, crisis ambiental en América Latina y desafío ecológico", en Laute, U. y Morales, J. A. (comp.), *El desafío ecológico: protección del medio ambiente, desarrollo sustentable y globalización en América Latina,* Bogotá, celam, pp. 17-136.

Le Grand, C. (1988), "Living in Macondo: Economy and Culture in a United Fruit Company Banana Enclave in Colombia", en Joseph, G. M.; Le Grand, C. C., y Salvatore, R. (eds.), *Close Encounters of Empire: Writing the Cultural History of US-Latin American Relations,* Durham, NC, Duke University Press, pp. 333-368.

Leff, E. (2006), "La ecología política en América Latina. Un campo en construcción", en Alimonda, H. (coord.), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 21-39.

Lévi-Strauss, C. (1969), "La eficacia simbólica", en *Antropología estructural,* Barcelona, Eudeba, pp. 168-185.

Lewis, C. (1992), "Parks and People in Conflict. A Framework for Analysis and Action", en *Papers on conflict resolution. IV World Congress on National Parks and Protected Areas.* Symposium I, Workshop 1.9. Caracas (Venezuela), 10-21 de febrero de 1992. Caracas, iucn & The Keyston Center.

Libiszewski, S. (1992), *What is an Environmental Conflict?* Paper presented at the first coordination meeting of the Environment and Conflicts Project (encop) in Berna/Zúrich, 30 de abril-1º de mayo.

Little, P. y Painter, M. (1995), "Discourse, Politics, and the Development Process: Reflections on Escobar's 'Anthropology and the Development Encounter'", en *American Ethnologist,* vol. 22, núm. 3, pp. 602-609.

Madariaga, P. (2006), *Matan y matan y uno sigue ahí. Control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá*, Bogotá, Universidad de los Andes, ceso.

Mason, S. y Muller, A. (2004), *Analyzing Economic Market Interactions as Conflicts: New Concepts to Assess Market-Based Policy Instruments*. Paper presented at the European Peace Science Conference, Tinbergen Institute, University of Amsterdam, 9-11 de junio del 2004.

Matthew, R.; Brklacich, M., y McDonald, B. (2003), *Global Environmental Change and Human Security: Gaps in Research on Social Vulnerability and Conflict*, Nueva York, unep-Woodrow Wilson Center.

McGeary, J. (1986, 14 de abril), "Gone, But Not Forgotten", en *Time* [en línea], disponible en http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,961092,00.html, recuperado: 3 de mayo del 2007.

McNamara, K. E. (2006), *The politics of "Environmental Refugee" Protection at the United Nations* [Ph. D. Thesis], Sídney, University of New South Wales.

Merkel, W. y Croissant, A. (2001), "La democracia defectuosa como régimen político: instituciones formales e informales", en Máiz Suárez, R. (coord.), *Construcción de Europa, democracia y globalización,* Santiago de Compostela, Universidade de Santiago, pp. 119-150.

Mokray, A. (2003, 21 de febrero), "The border between Colombia and Panama...", en *Pancanalsociety.org* [en línea], disponible en: http://www.pancanalsociety.org/Articles/Arts%20Column/art_feb_21_03.html, recuperado: 14 de enero del 2008.

Molano, A. (2007, 5 de abril), "Más que complicado", en *El Espectador,* Bogotá, p. 21.

Monterroso, I. (2006), "Comunidades locales en áreas protegidas: reflexiones sobre las políticas de conservación en la reserva de biosfera Maya", en Alimonda, H. (coord.), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana,* Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), pp. 239-274.

Morales, J. (1969), *Los indios cuna del golfo de Urabá y sus contactos culturales* [trabajo de grado], Bogotá, Universidad de los Andes, Carrera de Antropología..

— (1987), "Los cunas", en Correa, F. y Pachón, X. (eds.), *Introducción a la Colombia amerindia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología-Editorial Presencia.

— (1992), "Los indios kunas", en *Geografía humana de Colombia,* t. ix, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, pp. 63-92.

— (1993), "Fauna, trabajo y enfermedad entre los cunas", en Correa F. (ed.), *La selva humanizada,* Bogotá, Ican-Fen-Cerec, pp.171-191.

— (1997, julio-diciembre), "Oro, control al incesto y cultura entre los cunas", en *Boletín Museo del Oro,* núm. 43, pp. 39-47.

— (2002), "Tradición", en Serje, M.; Suaza Vargas, M. C., y Pineda Camacho, R. (eds), *Palabras para desarmar. Una aproximación critica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia,* Bogotá, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 391-400.

— (2006), "Pensamiento indígena y etnocidio entre los cunas", en Abello Vives, A. (comp.), *El Caribe en la nación colombiana*. Memorias X Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, Observatorio del Caribe Colombiano, pp. 290-300.

Morales, C. y Parada, S.. (eds.) (2005), *Pobreza, desertificación y degradación de los recursos naturales,* Santiago de Chile, cepal.

Moran, E. (2000), "Adaptación", en Barfield, T. (ed.), *Diccionario de antropología,* México, fce.

Mosquera, J. (2002), *Las guerras y los conflictos del Darién: papel de la explotación de los recursos naturales, la construcción del canal interoceánico y la conexión vial de las Américas en los cinco siglos de conflictos,* Medellín, Editorial Lealon.

Naciones Unidas, Oficina contra la Droga y el Delito [unodc] (2006), "Violencia, crimen y tráfico ilegal de armas en Colombia" [en línea], disponible en http://www.unodc.org, recuperado: 11 de abril del 2007.

Navia, J. (2008, 30 de enero), "La trocha de Arquía: historia de un pueblo", en *El Tiempo* [en línea], disponible en http://www.eltiempo.com, recuperado: 2 de febrero del 2008.

Nazarea, V. (2006), "Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation", en *Annual Review of Anthropology,* núm. 35, pp. 317-335.

Negri, A. y Hardt, M. (2000), *Empire,* Cambridge, cup.

Nelson, G.; Harris, V., y Stone, S. (2001), "Deforestation, Land Use, and Property Rights: Empirical Evidence from Darién, Panama", en *Land Economics*, vol. 77, núm. 2 (Tropical Deforestation and Land Use), pp. 187-205.

Neuzil, M. y Kovarik, B. (s. f.), "Green Crusades: Environmental Conflict in History" [en línea], disponible en http://www.combusem.com/HIST.HTM, recuperado: 5 de junio del 2007.

Nordstrom, C. y Robben, A. (eds.) (1995), "Fieldwork Under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival", Berkeley, California University Press.

Oeindrila, D. y Vargas, J. (2006), "Are All Resources Cursed? Coffee, Oil and Armed Conflict in Colombia" [en línea], disponible en http://www.cerac.org.co, recuperado: 9 de abril del 2007.

Organización Nacional Indígena de Colombia [onic] (2007), *Legislación indígena nacional e internacional,* Bogotá, Editorial Bochica.

Pacheco Marimón, M. del C. (2004), *Darién, territorio tradicional tule* [inédito], Unguía.

Padilla, G. (1996), "La ley y los pueblos indígenas en Colombia", en *Journal of Latin American Anthropology,* vol. 1, núm. 2, pp. 78-97.

Palacio, G. (2002), "Notas sobre la noción de conflicto ambiental: ¿un nuevo matiz en el análisis histórico?", en Palacio, G. y Ulloa, A. (eds.), *Repensando la naturaleza: encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental,* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia-Instituto Amazónico de Investigaciones (Imani), Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh), Colciencias, pp. 193-203.

Páramo, G (1998), "Ecosistemas naturales colombianos en conflicto", en Ecofonfo (ed.), *La manzana de la discordia,* Bogotá, Tercer Mundo, pp. 121-144.

Parsons, J. (1996) [1967], *Urabá, salida de Antioquia al mar: geografía e historia de su colonización.* Bogotá: Banco de la República, El Ancora Editores .

Payne, R. A. (1998), "The Limits and Promise of Environmental Conflict Prevention: The Case of the gef", en *Journal of Peace Research*, vol. 35, núm. 3 (Special Issue on Environmental Conflict), pp. 363-380.

Peluso, N. L. (1996), "Fruit Trees and Family Trees in an Anthropogenic Forest: Ethics of Access, Property Zones, and Environmental Change in Indonesia", en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 38, núm. 3, pp. 510-548.

Peñaherrera de Costales, P. y Costales Samaniego,. (1967), *Cunas y Chocós*. s. d.: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, Battlelle Memorial Institute.

Peralta, M. M. (1876), "Discussion upon a Proposed Interoceanic Canal through Nicaragua", en *Journal of the American Geographical Society of New York,* núm. 8, pp. 210-213.

Pereira, E. y Lozano, R. (2007, 3 de abril), "Multinacionales en Colombia reinvirtieron 1772 millones de dólares en el país en el 2006", en *El Tiempo* [en línea], disponible en: http://www.eltiempo.com, recuperado: 3 de abril del 2007.

Peritore, P. y Niles, L. B. (1992), "El surgimiento del cartel biotecnológico", en *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 54, núm. 2, pp. 101-131.

Perrin, M. (1998), *Tableaux Kunas: les molas, un art d'Amérique,* París, Arthaud.

Pineda, R. (1997), "La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia", en *Alteridades,* vol. 7, núm. 14, pp. 107-129.

Porto-Gonçalves, C. W. (2006), "A Reinvenção dos Territórios: a experiência latinoamericana e caribenha", en Ceceña, Ana. (ed.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado,* Buenos Aires, Clacso, pp. 151-197.

Presilla, M. (1996), *Mola: Cuna life stories and art*, Nueva York, Henry Holt.

Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente [unep] (2004), "Compendium of summaries of judicial decisions in environment related cases" [en línea], disponible en: http://supremecourt.intnet.mu/entry/UNEP/UNEP%20Compendium%20of%20Summaries%20of%20Judgements%20in%20Environment-related%20Cases.pdf, recuperado: 10 de enero del 2008.

Renner, M. y French, H. (2004), "The United Nations and the Environmental Security. Linkages between environment, population and development", en *ECSP Report*, núm. 10, pp. 54-59.

Ribeiro, D. (1977 [1971]), *Fronteras indígenas de la civilización*, México, Siglo xxi.

Richani, N. (2002), *Sistemas de guerra,* Bogotá, iepri.

Robbins, P. (2004), *Political Ecology: A Critical Introduction*, Malden, Mass., Blackwell Publishers.

Rodríguez, R. M. (2001), *Territorio y recursos naturales en conflicto: evolución histórica del manejo alternativo de conflictos sobre la posesión y uso de territorio y sus recursos*

naturales en el pacífico vallecaucano, estudios de caso a partir de análisis comparativo, Santiago de Cali, Fundación Cenipacífico.

Romeijn, P. (1999), *Green Gold. On Variations of Truth in Plantation Forestry,* Ámsterdam, Treebok.

Romero, M. (2003), *Paramilitares y autodefensas (1982-2003),* Bogotá, iepri-Planeta.

Rønnfeldt, C. (1997), "Three Generations of Environment and Security Research", en *Journal of Peace Research,* vol. 34, núm. 4, pp. 473-482.

Rudolph, W. (1943), "Strategic Roads of the World: Notes on Recent Developments", en *Geographical Review,* vol. 33, núm. 1, pp. 110-131.

Ruggie, J. (2007), "State Responsibilities to Regulate and Adjudicate Corporate Activities under the United Nations' core Human Rights Treaties (A/HRC/4/74)", Génova, ohchr.

Saad, S. (2004), "For Whose Benefit? Redefining Security", en Conca, K. y Dabelko, G. (eds.), *Green Planet Blues, Environmental Politics from Stockholm to Johannesburg,* Boulder CO, Westview, pp. 325-327.

Scaperlanda, A. (1966), "The Role of Transportation in the Economic Integration of Underdeveloped Areas", en *Land Economics,* vol. 42, núm. 2, pp. 205-209.

Schubert, J. (2005), *Political Ecology in Development Research. An Introductory Overview and Annotated Bibliography,* Berna, nccr North-South.

Schumpeter, J. A. (1983 [1942]), *Capitalismo, socialismo y democracia,* Barcelona, Orbis.

Serje, M. (2003), "Malocas y barracones: tradición, biodiversidad y participación en la Amazonía colombiana" [en línea], en *Revista Internacional de Ciencias Sociales,* núm. 178, disponible en http://www.unesco.org/issj/rics178, recuperado: 3 de marzo del 2007.

— (2005), *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierra de nadie,* Bogotá, Universidad de Los Andes.

Servicio de Noticias del Estado [sne] (2006, 13 de mayo), "Qué alcaldes y gobernadores presenten proyectos para sanear hospitales públicos", en *Sección Urge el presidente Uribe* [en línea], disponible en: http://www.presidencia.gov.co/sne/2004/octubre/21/04212004.htm, 10 de enero del 2008.

Severi, C. (2000), "Cosmología, crise e paradoxo: da imagen de homens e mulheres brancos na tradiçao xamanica Kunas", en *Mana,* vol. 6, núm. 1, pp. 121-155.

Severino Santa Teresa de Jesús, Padre O. C. D. (1956), *História documentada de la iglesia en Urabá y el Darién desde el descubrimiento hasta nuestros días,* t. iii y iv, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República de Colombia.

Sherzer, J. (1992), *Formas del habla kuna: una perspectiva etnográfica,* Quito, Roma, Abya-Yala, Movimiento Laicos para América Latina (mlal).

— (1994), "The Kunas and Columbus: Encounters and Confrontations of Discourse", en *American Anthropologist, New Series,* vol. 96, núm. 4, pp. 902-924.

Squillacciotti, M. (1998), *I Cuna di Panamá: identità di popolo tra storia ed antropologia,* Turín, L'Harmattan.

Steiner, C. (2000), *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960,* Medellín, Editorial Universidad de Antioquia.

Stevens, S.; Barnard, J. G.; Williams, J. J., y Adams, J. (1872), "The New Route of Commerce by the Isthmus of Tehuantepec", en *Journal of the American Geographical Society of New York,* núm. 3, pp. 300-342.

Steward, J. (1955), *Theory of Cultural Change: The Methodology of Multilinear Evolution,* Urbana, University of Illinois Press.

Taussig, M. (1993) [1980], *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica,* México, Nueva Imagen.

Taylor, C. (1991), "The vascular flora of the La Selva Biological Station, Costa Rica. *Rubiaceae*", en *Selbyana,* núm. 12, pp. 141-190.

Taylor, D. (2004), "Abuse, scarcity and Insecurity", en *Environmental Health Perspectives,* núm. 112, pp. 168-175.

Journal of the American Geographical Society of New York (1879), "The Interoceanic Ship Canal Special Meeting", núm. 11, pp. 259-300.

Timura, C. (2001), "'Environmental Conflict' and the Social Life of Environmental Security Discourse", en *Anthropological Quarterly,* vol. 74, núm. 3, pp. 104-113.

Tribunale Permanente dei Popoli [tpp] (2007), "Terza Udienza della Sessione Imprese Multinazionali e Diritti dei Popoli in Colombia - 2005-2008" [en línea], disponible en: http://www.internazionaleleliobasso.it, recuperado: 2 de mayo del 2007.

Uribe, C. (2004), "Vías, bosques y conflicto social en Colombia", en Cárdenas, M. y Becerra, M. (eds.), *Guerra, sociedad y medio ambiente,* Bogotá, fna, pp. 397-454.

Urriola, G. (2004), *Proyecto de competitividad de la artesanía panameña. Consultoría de Evaluación Intermedia. Informe Final,* Panamá, Fundarte-bid-fomin.

Vann, J. H. (1959), "Landform-Vegetation Relationships in the Atrato Delta", en *Annals of the Association of American Geographers,* vol. 49, núm. 4, pp. 345-360.

— (1990), "Los emberas y los cunas en frontera con el imperio español", en *Boletín Museo del Oro,* núm. 29, pp. 74-101.

Vargas, P. (1993), *Los emberas y los cunas: impacto y reacción ante la ocupación española. Siglos xvi y xvii,* Bogotá, cerec-Instituto Colombiano de Antropología.

Veja, E. et ál. (2005), "Agroindustrias, explotación forestal y violencia en el Bajo Atrato" [en línea], en *Revista Semillas,* núm. 26, disponible en http://www.semillas.org.co, recuperado: 14 de noviembre del 2007.

Vergara y Velasco, F. J. (1974 [1901]), *Nueva Geografía de Colombia. Escrita por regiones naturales,* t. iii, Bogotá, Banco de la República, Archivo de la Economía Nacional.

Villa, W. (2005), "Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia (1974-2004)" [en línea], en *Revista Semillas,* núm. 24, disponible en http://www.semillas.org.co, recuperado: 29 de noviembre del 2007.

Wafer, L. (1979 [1679]), "Un bucanero perdido en las selvas del Darién", en Congrains, M. E. (ed.), *Las maravillas de Colombia,* t. iv, Bogotá, pp. 28-46.

West, P.; Igoe, J., y Brockington, D. (2006), "Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas", en *Annual Review of Anthropology,* núm. 35, pp. 251-277.

Williams, C. (1999), "Resistance and Rebellion on the Spanish Frontier: Native Responses to Colonization in the Colombian Choco, 1670-1690", en *The Hispanic American Historical Review,* vol. 79, núm. 3, pp. 397-424.

Wolf, E. (1987) [1982], *Europa y la gente sin historia,* México, fce.

World Bank (2008), "Commodity Price Data (April 2008)" [en línea], disponible en http://siteresources.worldbank.org/INTDAILYPROSPECTS/Resources/Pnk_0408.pdf, recuperado: 1° de mayo del 2008.

World Rainforest Movement [wrm] (2002), "Panamá: Protected areas vs. indigenous peoples" [en línea], en *wrm's Bulletin,* núm. 57, disponible en http://www.wrm.org.uy/bulletin/57/Panama.html, recuperado: 14 de enero del 2007.

Zamosc, L. (1990), "Luchas campesinas y reforma agraria: la sierra ecuatoriana y la costa atlántica colombiana en perspectiva comparativa", en *Revista Mexicana de Sociología,* vol. 52, núm. 2, pp. 125-180.

Zuluaga, J. (2006, 27 de agosto), "Una mirada sobre el fenómeno paramilitar" [en línea], disponible en: http://www.indepaz.org.co, recuperado: 8 de marzo del 2007.

Entrevistas y conversaciones

Alias "el Pelao" (2008, marzo-abril), indígena kuna entrevistado por Alí, M., Arquía.

Alias Horacio (2007-2008), indígena kuna entrevistado por Alí, M., Arquía.

Alias Pedro ("don Pedro") (2007-2008), indígena kuna entrevistado por Alí, M., Arquía.

Andrade, J. de J. ("don Jesús") (2007-2008), indígena kuna, ex cacique de Arquía (1943-2003) entrevistado por Alí, M., Arquía.

Correales, V. (2008, 25 de marzo), bióloga de la Universidad de Antioquia, entrevistada por Alí, M., Arquía.

Ruiz Ramírez, A. (2008, 18 de enero), bióloga y antropóloga de la Universidad de los Andes, entrevistada por Alí, M., Villa de Leyva.

Wills, S. (2008, 22 de marzo), antropólogo y consultor del "Proyecto Montebravo" de la Organización de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (Undoc), entrevistado por Alí, M., Arquía.