

Testimonios desde Abiayala: el territorio es la cura. Una conversación-ensayo con Milton Santacruz Aguilar, intelectual gunadule

Simone FERRARI
Università degli Studi di Milano
Milton SANTACRUZ AGUILAR

Milton Santacruz Aguilar (1968-2023) fue líder social, cultural y político del pueblo indígena gunadule de Caimán Nuevo (Antioquia, Colombia). Intelectual y traductor (español-dulegaya), licenciado en Etnoeducación por la Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín y maestro en Educación por la Universidad de Antioquia, Milton Santacruz colaboró en la creación del programa de Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra de la Universidad de Antioquia en Medellín. El programa fue acreditado por el Ministerio de Educación en 2011, viendo cumplido el sueño del maestro Milton de formar un espacio de educación superior para los pueblos indígenas de Colombia basado en los principios de la pedagogía territorial. En la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, Milton Santacruz se desempeñó como docente e investigador durante más de una década. Gracias a su especialización en la línea de formación en Pedagogía del texto, en su trabajo académico se dedicó a la exploración de los significados simbólicos de textualidades no alfabéticas como las molas de protección, tejidos tradicionales del pueblo gunadule. Como líder social, fue presidente de la Organización Indígena de Antioquia (1987-1990), referente cultural del pueblo gunadule, activista político contra la presencia de empresas transnacionales y organizaciones armadas ilegales en territorios indígenas. Participó como embajador y vocero de la cultura gunadule en centenares de encuentros interculturales, conferencias y seminarios en Colombia. Dedicó su vida a la lucha en defensa de los derechos y las culturas de los pueblos indígenas de América.

I.

Recién había amanecido, en la madrugada del 10 de diciembre de 2022, cuando el maestro Milton Santacruz Aguilar me recibió en su casa, junto con su esposa, su hija mayor y sus dos hijos menores. Reconocido líder social y cultural del pueblo indígena gunadule, Milton quiso introducirme a su hogar mostrándome el patio exterior de su

vivienda, enteramente construida por él. Me explicó que el patio había sido concebido a partir de una alegoría espacial de la estructura comunitaria del pueblo gunadule: un palo central, que representa al *sagla*, la autoridad ancestral; al lado, otros dos palos simbolizan a los *argar*, o mediadores: en los rituales guna, los *argar* se encargan de parafrasear el lenguaje de los cantos del *sagla*, para que la comunidad aterrice la poética de las autoridades a las urgencias sociales contemporáneas; alrededor, diferentes palos representan a los guardias indígenas, jóvenes defensores de la autonomía territorial, los cuales rodean un último palo: el pueblo.

La capacidad de Milton de significar cada detalle del entorno bajo el filtro de la cosmovisión gunadule me provocaba cierto asombro. Después de mostrarme su casa, Milton me dejó unos minutos. Regresó al patio cargando entre sus brazos decenas de molas: piezas de artesanía guna tejidas cortando, cosiendo y superponiendo varias capas de tela multicolor. Si las geometrías y figuras de las molas han adquirido fama iconográfica internacional, menos conocidos son los relatos asociados a sus representaciones textiles. Durante más de dos horas, Milton me contó los valores cosmogónicos, los lenguajes naturales y las dinámicas narrativas contenidas en cada una de sus molas, tejidas por su esposa y por su hija. En uno de sus trabajos académicos más significativos, su tesis de maestría *¿Qué nos dicen las molas?*, Milton sistematizó los significados narrativos de un centenar de molas. Cada vez que hablamos de las molas, el maestro subrayaba que no había que referirse a ellas como dibujos: las molas son formas de escritura propia de la tradición cultural de las más de ochenta mil personas que conforman la población de etnia gunadule, distribuida entre las Islas San Blas (Panamá), el Darién colombo-panameño y el Urabá (Colombia)¹.

La casa de Milton Santacruz se halla al lado de la carretera que desde Necoclí lleva a Turbo, bordeando el costado oriental del golfo del Urabá de Colombia, donde el Mar Caribe baña tierras fértiles y cultivadas de plátano, coco y cacao. Saliendo de Necoclí, a pocos kilómetros del corregimiento de El Totumo, la ruta hacia Turbo encuentra el resguardo indígena de Ibgigundiwala, o Caimán Nuevo. Allí viven alrededor de dos mil indígenas gunadule. En el resguardo, la población guna se divide entre la ‘gente de la carretera’, como Milton, cuyas casas quedan al lado de la vía, y la ‘gente de arriba’, quien habita la cercana serranía de Caimán Alto. Ambas áreas comparten una historia de resistencia cultural, la del pueblo gunadule, con pocas comparaciones entre las poblaciones indígenas caribeñas colombianas.

¹ Las cifras se basan en los últimos dos censos del DANE (Colombia) en 2018 y del INEC (Panamá) en 2010. La gran mayoría de la población gunadule se encuentra en Panamá. Según el censo colombiano realizado por el DANE en 2018, son 2.610 las personas que se reconocen como indígenas gunadule en Colombia, quienes habitan en su gran mayoría el resguardo de Ibgigundiwala (Caimán Nuevo, Antioquia) y el resguardo de Maggilagundiwala (Arquí, Chocó) (DANE, 2019; Castaño y Santacruz, 2016). En el caso de Panamá, el último censo del INEC se remonta a 2010. En ello se identifican 80.526 como indígenas gunadule, quienes habitan las Comarcas de Guna Yala, Madugandí y Wargandí y los territorios del Darién de Paya y Púculo (cfr. INEC, 2010; Castaño y Santacruz, 2016).

En Colombia, el pueblo gunadule habita dos regiones (Urabá y Darién) conocidas por ser teatro de los primeros asentamientos españoles en el continente: la fundación de San Sebastián de Urabá se remonta a 1504, la de Santa María la Antigua del Darién a 1510. Capital de la gobernación de Castilla de Oro, Santa María la Antigua es considerada la primera ciudad colonial en el continente americano. Sin embargo, su precaria estructura urbana no demoró mucho en derrumbarse: abrumada por la humedad hostil y por las enfermedades tropicales del Darién, cercada por las resistencias de las comunidades locales, en 1524 Santa María la Antigua del Darién fue desalojada por completo. La población guna pudo mantener su territorio y dio comienzo a una serie de estrategias de resistencia que se reproducirían hasta el día de hoy. En los años más violentos de la Conquista, a mediados del siglo XVI, mientras el ejército de Pedro de Heredia aterrorizaba los alrededores de Cartagena de Indias cortando las lenguas de los vecinos zenues para que estos olvidaran forzosamente su idioma, los gunas optaron por aliarse con los piratas ingleses, aprendiendo de ellos el uso de armas europeas y técnicas militares que garantizaron su duradera e inacabada supervivencia cultural.

II.

En años más recientes, las camaleónicas estrategias guna para defender sus tierras se adaptaron a dos nuevas tipologías de invasión: las de los mega-proyectos transnacionales, vinculadas con la explotación territorial de las minas de oro y de los pozos de petróleo, y las de los actores armados partícipes del conflicto armado interno colombiano. A partir de los años Setenta del siglo XX, los grupos guerrilleros de las FARC² y del EPL³ se disputaron el control del golfo del Urabá. En los años Noventa, el territorio se convirtió a punta de plomo en la cuna de los sectores más poderosos y feroces del paramilitarismo colombiano: los narco-ejércitos de Carlos Castaño Gil, del ‘Aleman’, de Salvatore Mancuso y más recientemente, de Otoniel, quienes en sus respectivas etapas de dominio fueron imputados de algunas de las más trágicas masacres de campesinos de la historia del País.

Con muchos de estos generales Milton Santacruz tuvo que enfrentarse, en conversaciones, reuniones y asambleas donde los representantes del pueblo gunadule de Caimán Nuevo se esforzaban por mantener su autonomía en medio de la guerra. Sentados en hamacas, con los cuerpos enrarecidos por la activación de humos rituales, los *saglas* le cantaban a los hermanos Castaño Gil relatos tradicionales de paz en idioma dulegaya, lengua desconocida por los paramilitares cordobeses. Milton se encargaba de

² Acrónimo de Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, grupo guerrillero marxista-leninista fundado en 1964 y activo hasta los acuerdos de paz de 2016. Algunos frentes disidentes de las FARC no se desmovilizaron en 2016 y permanecen activos en la actualidad.

³ Acrónimo de Ejército Popular de Liberación, grupo guerrillero maoísta fundado en 1967 y desmovilizado oficialmente con los acuerdos de paz de 1991. Algunos grupos disidentes del EPL no entregaron las armas en 1991 y permanecen activos en la actualidad.

traducir al español los versos de los cantores, parafraseando su significado en una delicada práctica de mediación cultural donde cada palabra equivocada podía costarle la vida a su pueblo. Sin embargo, el maestro Milton – así como Abadio y otros maestros gunadule de Colombia – nunca equivocó su palabreo de resistencia.

En su determinada e incansable actividad en defensa de la autonomía cultural y política de la comunidad gunadule de Caimán Nuevo, a menudo Milton reflexionaba sobre las debilidades internas de su pueblo. Particularmente, lo preocupaban los jóvenes guna, quienes iban perdiendo sus formas tradicionales de vivencia comunitaria para integrarse a las grandes mafias de la región, conocidas y conectadas bajo un nombre: el Clan del Golfo, hijo legítimo de las Autodefensas Unidas de Colombia. Hace unos años, el Clan del Golfo gestiona, con ganancias millonarias, los tráficos de la droga y de los cientos de miles de migrantes de distinta procedencia quienes cruzan la selva del Darién rumbo a Panamá, en su eterno camino hacia Estados Unidos.

Esta desarmonía interna a la comunidad fue una de las razones que más lo movió en su cuidadosa organización del Congreso Binacional del Pueblo Gunadule, previsto para el mes de octubre de 2023. En su actividad organizativa, el maestro Milton decidió viajar a Bogotá el 13 de septiembre de 2023. Ahí pidió recursos al gobierno, aprovechando la ocasión para denunciar algunas situaciones sumamente críticas para el territorio del Urabá y para su gente, azotada por la narcomafia del Clan del Golfo.

Durante la estadía de Milton en Bogotá, programamos una cita para almorzar juntos el lunes 18 de septiembre, para seguir avanzando con nuestro proyecto de investigación conjunto. El trabajo consistiría en una lectura de la situación cultural y social contemporánea del Urabá y del Darién colombiano a partir de una actualización de los relatos cosmogónicos tradicionales gunadule y de la interpretación de los tiempos presentes ofrecida por los lenguajes tradicionales de la comunidad: las molas, el cacao, el canto, el palabreo.

Ese mismo día, el 18 de septiembre, una enfermedad me mantuvo en la cama y no pudimos vernos. Así que Milton me invitó para que nos encontráramos en el congreso binacional, un par de semanas más tarde. El miércoles 20 de septiembre Milton regresó en avión de Bogotá a Apartadó, para dirigirse a su comunidad de Caimán Nuevo.

En la madrugada del día siguiente, Milton fue encontrado sin vida, a la orilla de la carretera frente a su casa, ahorcado entre dos árboles de mango.

III.

El dolor descontrolado que asaltó a todos los que conocíamos a Milton, su compromiso por la vida, por la paz y por la cultura, nos paralizó durante semanas. No es este el espacio adecuado para reconstruir los hechos, pero sí hay un dato cierto e incontrovertible: hace décadas, y con más intensidad hace unas semanas, Milton corría

el riesgo de peligrar su vida para defender la supervivencia de su pueblo⁴. El congreso binacional del pueblo gunadule fue suspendido. En esas fechas, decidí dirigirme igualmente a Caimán Nuevo, para saludar a la familia de Milton. La hija mayor, de tan solo 19 años, me comentó: “no podemos aceptar que su muerte sea dolor. No es una pérdida, es nuestra semilla para cultivar”. Las semillas de Milton fueron incontables y esparcidas por todo el continente, la Abiayala, como él solía llamar el continente americano en su lengua madre, el dulegaya. En las siguientes páginas va una de estas raíces: una larga conversación que compartimos en su Casa Grande, el 10 de diciembre de 2022, a partir de la cual, en el pequeño sueño que tuvimos la suerte de compartir con Milton, habría tenido que brotar un ensayo para contribuir a la supervivencia cultural de su pueblo. Propongo esta conversación, redactada en forma de ensayo dialógico, en tanto testimonio vivo de la perspectiva sapiencial integral de Milton, donde el territorio es narrativa, mediación, cura y pedagogía.

Para que su palabra sea semilla.

(SF): La historia de pervivencia cultural de la comunidad gunadule en Colombia difiere en forma sustancial de las trayectorias históricas de otros pueblos indígenas de la región. Siendo una de las comunidades menos pobladas de Colombia, los gunas⁵ han logrado evitar procesos de desplazamiento forzado y han encontrado caminos de mediación frente a todo actor armado que invadió su territorio. Su estrategia de la ‘diplomacia de resistencia’ procede de lejos: los relatos orales de los mayores testimonian las alianzas con los piratas ingleses y centroeuropeos para defenderse de los conquistadores españoles, quienes intentaron constituir en las regiones guna sus primeras ciudades continentales en América.

⁴ El 24 de septiembre de 2023, pocos días después de la muerte de Milton Santacruz Aguilar, el Presidente de Colombia Gustavo Petro publicó el siguiente comunicado en la plataforma Twitter: “1. Milton Santacruz Aguilar, líder afro-indígena de la Comunidad Gunadule y de la Región del Golfo de Urabá fue encontrado colgado en un palo de mango frente a su lugar de residencia (Resguardo Indígena Caimán Nuevo - Municipio de Necoclí) el día de ayer 21 de septiembre. 2. Era el organizador para el congreso binacional entre Colombia y Panamá que se realizaría en octubre en este resguardo indígena. 3. La semana pasada se encontraba en Bogotá buscando acercamientos en Migración Colombia y otras entidades (Ministerio de Defensa, Cancillería, Ministerio del Interior) para este congreso y temas donde quería apoyar al Gobierno con presencia en la región y especialmente el tema humanitario de los migrantes en el Darién. Pese a que nos manifestaron que fue un suicidio creemos que lo mataron por ser un aliado estratégico del gobierno en el Plan Nacional de Desarrollo y el tema humanitario de los migrantes en el Darién. Pues esta zona es dominada por el clan del golfo”.

⁵ ‘Guna’ es una variante sintética del etnónimo ‘gunadule’. Los más recientes trabajos de sistematización ortográfica de la escritura de la lengua dulegaya, llevados a cabo por lingüistas guna, señalan que formas ortográficas tradicionales tales como kuna, cuna o tule son incorrectas según el sistema fonó-alfabético del pueblo gunadule (ver Green, 2017).

(MS): Para entender nuestras formas de defendernos hoy hay que volver a nuestros relatos de origen. El origen es aquí, donde estamos sentados. Nosotros siempre hemos vivido en estas tierras, entre el Darién y el Urabá. Nunca hemos sido desplazados. Aquí los españoles llegaron alrededor de 1505 y fundaron el poblado de Sebastián de Urabá. Según los relatos de los abuelos, el día de la llegada de los españoles se estaba realizando en nuestra comunidad un ritual de la pubertad. Es un ritual que seguimos realizando hoy, cuando una niña de la comunidad tiene su pubertad, entre 9 y 12 años. Fermentamos la chicha, la tomamos y cantamos. Celebramos la transición de niña a mujer tocando instrumentos de viento. Este ritual es nuestro momento de descanso: nosotros no tenemos sábados y domingos de fiesta, tenemos rituales de pubertad.

Bueno. Cuando llegaron los españoles, según cuentan los mayores, se enloquecieron viendo los bastones de oro de nuestras autoridades, los *Olo Tule*, ‘gente de oro’. Como llegaron durante el ritual de la pubertad, encontraron a nuestro pueblo embriagado, sin defensa. Viendo a las autoridades, pensaron que había oro por todos lados. Así, perpetraron la primera matazón dura en contra de los gunadule. Mataron a los hombres y se llevaron a las niñas. Años más tarde, en estas costas caribeñas, algunos tules encontraron un arma y un ser humano herido. Lo adoptaron, le curaron las heridas y empezó a vivir con nosotros. Les enseñó a los ancestros a manejar el rifle. Ese hombre era inglés. Era un pirata. De ahí, empezamos a relacionarnos mucho con los piratas, para defendernos de los españoles. A dialogar, a mediar, a buscar estrategias de supervivencia. Con las palabras. Otros pueblos resistieron más duramente, como los wayuu, gente brava, guerrera. Mientras con los pueblos zenúes de Cartagena y Barranquilla la conquista española fue más dura. Le cortaban la lengua cuando hablaban su idioma. Por eso hoy en día hay cientos de miles de zenues, pero la lengua se ha perdido.

Nosotros los gunas solo somos tres mil, pero pudimos mantener la lengua, y fue fundamental para el diálogo. La palabra fue nuestra estrategia de pervivencia en el territorio. Gracias a esto sobrevivió la cultura. En esa época la palabra sirvió para aliarse con los piratas ingleses, en contra de los españoles. Mi padre era intérprete del inglés. Heredó la lengua por los gunas que hablaban con los piratas. Y así muchos gunas, que ni hablan el castellano. Los apellidos españoles nos los impusieron las monjas católicas que nos obligaron a bautizarnos en el siglo XX, y nos ponían el apellido de un padrino que se llamara Fernández, o Bolívar. Pero si notas quedaron apellidos ingleses. También tenemos influencia del francés, del alemán: trabajar en nuestra lengua se dice *arbaed*. Lo que nos indica que hubo muchas relaciones con personas que llegaron al territorio. Esto se debe a que esta es una tierra de fuerte interés estratégico, lo que causó conflictos permanentes, hasta el día de hoy. En este momento hay intereses de grupos legales e ilegales, nacionales e internacionales, para el tráfico de la droga, de los migrantes, de las riquezas del territorio. Hoy el Estado aparenta hacer presencia: tenemos policía y

ejército. Pero sabemos que es un simulacro, porque en el fondo los que tienen control son los grupos paramilitares. Aquí uno no puede moverse sin autorización de ellos.

(SF): Transmitida oralmente por los mayores, en los días contemporáneos la potencia colectiva de la palabra de mediación sirve como mecanismo de defensa comunitaria en el contexto del conflicto armado interno colombiano. El Golfo del Urabá es conocido como una de las regiones más afectadas por la violencia de la guerra. El EPL y los frentes Quinto y Trigésimo cuarto de las FARC se disputaron el control de la región hasta los años Noventa, cuando los paramilitares de Carlos Castaño Gil se establecieron en el área después de ganar una feroz batalla con las guerrillas. En el Urabá, las AUC⁶ encontraron uno de sus mayores epicentros estratégicos para su actividad de reclutamiento, entrenamiento y planeación de algunas de las más terribles masacres de la historia del país. Hoy en día el Clan del Golfo, heredero del narcoparamilitarismo, mantiene el control militar y político de la región, a detrimento de la población indígena, afrocolombiana y mestiza local. Muchas comunidades se han visto obligadas a desplazarse del golfo. Los gunas siguen aquí. ¿Cuáles son las grandes etapas de su historia contemporánea de lucha?

(MS): Es así. Los relatos orales nos permiten entender, poco a poco, la supervivencia del pueblo gunadule hasta el día de hoy. Las razones por las cuales nunca nos hemos desplazado y seguimos con nuestro proceso. Así como nuestros abuelos han sabido dialogar con todos los que llegaron, con los piratas ingleses y holandeses, inclusive con los españoles, eso mismo se continúa con los grupos armados hoy.

En los primeros tiempos del conflicto aquí llegaron las guerrillas de las FARC y del EPL. Muchos campesinos de la región se metieron a esos grupos. Nosotros no. Siempre hemos sido claros con ellos. Le decíamos a los guerrilleros: “Ustedes saben cómo somos. Nacimos gunadules, crecimos gunadules, vamos a morir como gunadules: sin armas. No podemos entendernos con ustedes que andan armados para tomar el poder. Y ustedes, de pronto, tampoco nos entienden, cuando nos ven sentados en una hamaca, cantando durante tres o cuatro horas. Así que hagan su proceso, pero dejen que nosotros hagamos el nuestro: dejen nuestra comunidad, no se metan con nuestros jóvenes, y nosotros no interferiremos con ustedes”. Así fue. Solo una persona de la comunidad se integró a un grupo armado, al EPL, en los años Ochenta. En esa ocasión, las autoridades ancestrales y la familia tomaron la decisión de publicar la información al

⁶ Acrónimo de Autodefensas Unidas de Colombia. El grupo paramilitar nació oficialmente en 1997 y fue activo hasta su desmovilización después de los acuerdos de paz con el gobierno de Álvaro Uribe en 2008. Las AUC surgieron como alianza entre distintas formaciones paramilitares de Colombia. En la región del Urabá, a partir de los primeros años Ochenta operaban grupos paramilitares liderados por los hermanos Castaño Gil, conocidos inicialmente como MAS (Muerte a los Secuestradores), seguidamente como ‘Pepes’ (Perseguidos por Pablo Escobar) y, a partir de 1994, Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá.

Estado, para que quedara claro: ese muchacho es *gunadule*, pero si lo capturan no nos compromete como comunidad: fue decisión personal suya entrar a la guerrilla. Ahí el gobierno nacional también entendió que somos gente clara y transparente.

Años más tarde tuvimos que volver a mediar con las FARC, a principios de los años Noventa. Eso fue a raíz de los cultivos ilícitos de marihuana y coca que algunos campesinos empezaron a sembrar en nuestro resguardo. En esa época, grupos armados y campesinos ocupaban más de dos tercios de nuestro territorio ancestral, y lo utilizaban para el narcotráfico. Las FARC gestionaban eso. Nosotros nos sentamos con uno de sus comandantes y le dijimos: “Este es nuestro territorio y lo están aprovechando para sacar riqueza: es injusto. Vamos a hacer un acuerdo: trabajen por un año. Al año, sin decir nada a la policía y al departamento, vamos a erradicar sus cultivos con nuestra gente. Los quitamos y retomamos nuestro territorio”. La discusión duró varios meses, pero se logró. Y así sacamos a los cultivos ilícitos.

Así seguimos, caminamos todo ese tiempo hasta que a finales de los años Noventa llegaron los paramilitares, las AUC. Se formaron en La Martina, a diez minutos de aquí. Donde vivían los Fernández, los Peláez, los González: gente rica de Medellín que ocupó parte de nuestros territorios, como lo había hecho el mismo Pablo Escobar en los Ochenta. Esa gente convirtió nuestras selvas en pasto. En la época de la guerrilla, estas familias contrataron a cuidanderos de la finca para que los protegieran de las extorsiones. Pronto estos cuidanderos crecieron y se trasformaron en un grupo paramilitar organizado, con el apoyo de los gobiernos locales. De un día para otro, las guerrillas se fueron. Y uno de los comandantes que eran de las FARC se volvió comandante de las AUC. Nos dijo que ya no eran guerrillas, que eran paramilitares. Querían volver a imponernos los cultivos ilícitos en nuestro territorio. En esa época una de nuestras autoridades era muy frentera: Emilio Montoya. Les dijo: “¿Cómo así que se cambiaron de camisa? Recuerden que nosotros no somos así, nosotros somos *gunadule* de nacimiento y moriremos *gunas*”. Los paramilitares querían desconocer nuestra autoridad, nuestra autonomía. Les decimos que no, que teníamos un acuerdo de erradicación con las FARC y que se iba a mantener, porque el comandante era el mismo.

En esa época tuvimos que hablar con Castaño, con Alemán, con Vicente, con todos los comandantes más violentos del paramilitarismo urabeño. Lo hicimos para salvaguardar el pueblo *gunadule*.

(SF): Sería interesante profundizar las dinámicas de estos diálogos a partir de sus prácticas culturales y rituales. Pocas comunidades tuvieron posibilidad y capacidad para mediar su supervivencia colectiva con grupos paramilitares. Por cierto, la cultura *gunadule* se distingue por la importancia de la figura del mediador: el *argar*, capaz de traducir en prosa el saber cantado del *sagla* (la autoridad ancestral) durante los rituales.

En la etimología y en los significados de la palabra *sagla* conviven la noción de ‘cabeza’ y la idea de ‘raíz’ (Squillacciotti, 1998: 187). En su “visión de cabeza” (Rocha

Vivas, 2016) de los centros de saber, donde el conocimiento es arraigado a la tierra y no a la letra, el *sagla* detiene las herramientas sapienciales para ser guía político y espiritual de la comunidad. Sin embargo, su expresión oral cantada del conocimiento quedaría inconclusa sin la intervención del *argar*, el vocero. El parafraseo del *argar* es la herramienta de colectivización del saber. Al mismo tiempo, es epicentro de mediación entre las dinámicas de tensión internas al territorio: en cierta medida, el *argar* responsabiliza a la comunidad, permitiendo que el relato del *sagla* brote en la vivencia colectiva (ver Green, 2011: 53). De esta forma, la palabra de *argar* se vuelve medicina: interpretar el saber del *sagla* permite sanar el territorio (ver Giannelli, 2009; Castaño y Santacruz, 2016). Esta estructuración de la comunicación comunitaria ha sido implementada también en el diálogo con los grupos paramilitares. ¿Cómo se ha caminado su palabra con los actores armados? ¿De qué forma las figuras de los *saglas* y de los *argar* han contribuido a la construcción de paz en el territorio?

(MS): Nosotros somos pocos, pero siempre nos hicimos respetar. Con los paramilitares no hicimos otra cosa que aplicar nuestra forma de comunicar y narrar. Cuando estamos en diálogo con grupos armados, el *sagla*, la autoridad, habla en lengua dulegaya, acompañado por un traductor. Abadio⁷ fue traductor, yo también. Hablarles en nuestra lengua sirve para romper su imaginario. Nos hemos dado cuenta de que, si llegamos hablando de una vez en lengua castellana, ellos no nos diferencian. Pero si llegamos hablando en nuestro idioma, el *sagla* desestabiliza sus ideas. Ellos piensan: esta gente es diferente, no nos entienden, no los entendemos.

De alguna manera, nuestra lengua enfrenta la mentalidad guerrera de los paramilitares, su actitud de confrontación permanente: el dulegaya debilita su perspectiva bélica. Llegan a pensar: entonces la lógica de ustedes no es la misma. No nos entienden. Ahí reducen su actitud conflictual. Esta es una cosa que descubrimos y que aplicamos. Cuando llegan grupos armados, el discurso lo hace el *sagla* en lengua, y nosotros lo traducimos. Esta práctica se aplica cada vez que hay un evento formal: el *sagla* siempre habla en lengua. Con cualquier persona, sea el Presidente, el Ministro, el Comandante de las AUC. Es un proceso parecido a lo que pasa en la Casa Grande, en nuestros encuentros comunitarios: el *sagla* canta y el *argar* traduce.

La segunda estrategia es negarse a hablar el discurso de la guerra. Nosotros hablamos de quienes somos, desde nuestra perspectiva cultural, del por qué los gunadule estamos acá. Hablamos el lenguaje de las molas, del cacao, de la tierra. No replicamos el mismo discurso del grupo armado. Eso también cambia la forma de ver el discurso

⁷ Abadio Green Stocel, pensador, teólogo, lingüista, escritor y Doctor en Educación por la Universidad Antioquia, es intelectual de referencia de la comunidad gunadule en Colombia. Actualmente se desempeña como director de asuntos étnicos en el Ministerio de Educación de Colombia.

en ellos. En una reunión, Carlos Castaño⁸ nos dijo: ustedes son diferentes. Eso es lo que hasta hoy nos ha llevado a seguir aquí.

(SF): Por lo que entiendo, el lenguaje de la tierra que mencionas es la expresión poética de los *saglas*. Múltiples estudios lingüísticos afirman la coexistencia entre tres modalidades, o capas, de aprendizaje y práctica del idioma dulegaya: la lengua de la niñez, que es la que hablan los jóvenes y aprenden los extranjeros; la lengua del diálogo sostenido, hablada por la comunidad adulta; y la lengua poético-litúrgica, que es la que manejan los *saglas* y traducen los *argar*. El canto de los *saglas* se ubica en el más alto nivel de la estructura multidimensional del dulegaya (ver Giannelli, 2009: 74). ¿Cómo es posible acceder a esta capa del lenguaje? ¿Es un recorrido individual?

(MS): Para entender la función de la palabra del *sagla* es necesaria una premisa: nuestra estructura política equivale a nuestra estructura cultural y espiritual. La primera autoridad del pueblo gunadule es el *sagla*. El *sagla* es una autoridad cultural, no administrativa. Todos los hombres de la comunidad pueden llegar a ser *sagla*. La formación comienza desde pequeños: los jóvenes se convierten en guardias, en dueños del bastón, *sowalibedi*. De ahí sigue un camino de jerarquías: dueño del bastón grande, *argar* menor, *argar* mayor, *sagla* menor, y finalmente el *sagla* mayor: el sabedor, la autoridad. Son graduaciones que pueden demorar hasta veinte años. Uno asciende dependiendo de los comportamientos y del conocimiento que adquiere de la historia de origen: si no conoces lo que somos, la palabra de nuestros mayores, su mandato, ¿cómo orientas a la comunidad? En este proceso de aprendizaje se llega a acceder a ese lenguaje.

Pero el lenguaje del *sagla* es metafórico y simbólico. Así que no puede existir sin su vocero, el *argar*: no puede concebirse como lenguaje individual. Se activa en las asambleas o en los rituales, cuando llega toda la comunidad: hombres, mujeres, niños. El dueño del bastón le ordena al *sagla* que arranque a cantar. El *sagla* empieza a cantar al lado del *argar*, en la dualidad, sentados en la hamaca. El *sagla* canta, el *argar* recibe. Siempre, en la concepción gunadule, hay una dualidad, una complementariedad: hombre y mujer, macho y hembra, *argar* y *sagla*. El canto puede durar tres o cuatro horas. Todo el mundo callado, escuchando⁹.

¿Qué nos dice el canto? La relación. Primero, es pedirle perdón a la tierra por lo que no hemos hecho en el proceso comunitario, en el día, en el trabajo, con la familia,

⁸ Jefe paramilitar, máximo líder de las Autodefensas Unidas de Colombia.

⁹ En su artículo de 2016 con Ruth Castaño, Milton utiliza la imagen de una nave que viaja por el tiempo para describir los cantos del *sagla* en los rituales mayores: En el Congreso, el *sagla* mayor está ubicado en el centro, rodeado de los *saglagana*, en sus hamacas, rodeados a su vez por los *sowalibedi*, que de pie los protegen, y estos, a su vez, rodeados por la comunidad, que los protege y acata, y todos protegidos por la Casa del Congreso. Protegida también por Nibar, Naggurus y otros espíritus vegetales y animales, la Casa se convierte, durante las ceremonias, en una nave que viaja a lo largo y a lo ancho del tiempo y el espacio, al ritmo del canto del *sagla*. En la Casa del Congreso gunadule nace un tejido de protección, tejido que está presente en el tejido de la vida del pueblo gunadule (Castaño y Santacruz, 2016: 300).

con los hermanos, la esposa. Es un canto de conciliación. Cuando termina el canto, el *argar* coge la historia de origen cantada y la devuelve al territorio: explica cuál es la interpretación posible para la actualidad, para encontrar la mejor forma de cuidar y proteger a la Madre. No siempre es tan fácil. Hay contradicciones, envidias, a veces no nos tratamos como hermanos, usurpamos espacios. Eso no debería ser. Porque el orgullo de ser *gunadule* se basa en tres elementos: el cuidado de la madre tierra, el respeto de la comunidad y el aprendizaje de la historia de origen. Estas relaciones son las que cantan los *saglas* con su lengua.

(SF): Por lo que relatas, el lenguaje del canto es relacional, pero marcado por la masculinidad: sólo los hombres pueden convertirse en *saglas*. Por otro lado, en la dimensión de complementariedad que mencionas, los procesos de transmisión y producción del saber *guna* son permeados por un lenguaje poético-litúrgico manejado por las mujeres: el tejido de las molas. Según la cosmogonía *guna*, la técnica y los significados de las molas fueron aprendidos por una mujer *nele* (médica ancestral) en un *galu* (espacio sagrado) protegido por “las especialistas de las tijeras” (Badaró, 2017: 15): un lugar de alta carga energética donde no estaba permitida la entrada a los hombres (ver Perrin, 1998; Martínez, 2012; Chaparro, 2013).

Tu trabajo de investigación sobre las molas es el resultado de largos diálogos con *saglas* de Caimán Nuevo, en particular con el *sagla* Evaristo González Flórez, quien te encargó de socializar el saber vinculado con las más de cien molas conservadas en su memoria. En tus estudios, el carácter textil de las molas aparece como lenguaje de sabiduría y de protección donde conviven “significados, sentidos y saberes” (Castaño y Santacruz, 2012: 13) del pueblo *gunadule*.

Hoy, algunas figuras de las molas han entrado en el mercado textil internacional, generalmente despojadas de la imponente tradición narrativa contenida en sus geometrías. En tu investigación distingues la mola figurativa comercial, *Mola Goaniggadi*, de la mola de protección, *Mola Naga*, sintetizadas en la *Yala burba mola*: literalmente, “Mola de los huesos de la madre” (2012: 40). En las últimas décadas, estudiosos como Michel Perrin (2001) o Pedro Sánchez Zárte (2016) han intentado sistematizar la historia y la variedad de las figuras de las molas *Naga*. Sin embargo, en tu trabajo constituyes una compleja genealogía simbólica relacional, donde entretejes cada mola con el canto del *sagla*, con el relato de origen y con las distintas capas de la lengua *dulegaya* activadas en el tejido. ¿Cómo se posiciona el lenguaje de las molas en el sistema cultural *guna* y en la dimensión narrativa de su historia oral?

(MS): Primero hay que aclarar es que la mola es una forma de escritura. Su historia viene de la serranía del Darién. Allí, según los relatos de los mayores, se encuentra una biblioteca enorme: la biblioteca de las molas de protección. Un fragmento de la historia de origen devuelve la importancia de la pedagogía del texto contenida en la mola. En ese tiempo estaba Olonagegirayay, una mujer médica y pedagoga. Olonagegirayay recorrió

varias capas de la tierra y caminó durante largo tiempo, hasta llegar a las profundidades de la serranía del Darién. Ahí, entre las montañas de la selva, quedaba un lugar sagrado donde los hombres no podían entrar. En ese espacio Olonagegiryay encontró una enorme biblioteca. Los libros eran los árboles: en los tallos y en las hojas de las plantas aparecieron frente a ella centenares de dibujos, figuras, formas. Era la biblioteca de las molas. Olonagegiryay tuvo el privilegio de ser la primera persona en conocer la mola, en un lugar que era exclusivo para las mujeres. Leyó, aprendió, volvió a su comunidad y transmitió su saber. Les enseñó a las mujeres guna el proceso del tejido, la forma y el significado de la escritura y del símbolo. El saber de las molas, que era historia pasada, con la trasmisión oral se volvió presente y futuro. Y es otro de los lenguajes manejados también por los *saglas*.

Bueno. Según dicen los abuelos, como anteriormente no existían telas, las figuras de las molas eran pintadas por las abuelas en las cortezas de los árboles, con semillas, barro y los hilos del bejuco. Así que la mola no puede ser concebida como una pintura: es escritura. Cuando tiene comienzo el ritual de la pubertad, según nuestras tradiciones, las mujeres le piden al *sagla* sabedor de la mola: “Anga Mola nermabi abege”, que significa: “Quiero que me escriba la mola”. Usan el verbo *narmagged* (escribir), no pintar. El *sagla* dibuja, crea, reproduce una de las escrituras que tiene en su memoria. Y la mujer teje la escritura. Pero también puede escribirla y pensarla la mujer. No hay jerarquía.

Cada mola vehicula una narración. La mola verde que ve ahí, por ejemplo, es la más grande: la *yala burba mola*, espíritu de la tierra. Es la síntesis de todas las molas que existen. Sirve de protección para los espíritus inquietos activados en el territorio con el despertar del sol y cuando el sol se acuesta. Es una síntesis de nuestro espacio-tiempo. El *sagla* Evaristo canta esta mola así: “Baba y Nana colgaron la Tierra/Dispuso la Protección al nacer,/Está ahí vigilante,/El abuelo sol danza en su salida/El abuelo sol danza en su caída”. Es una mola fundacional. Y así, cada mola conserva su relato y su función de cura. La mola protege, sana, viene cargada de figuras escritas que conllevan energía positiva para la sanación del cuerpo. Participan en las molas plantas, animales, minerales, flechas, bejucos, colas de mico. El *sagla* Evaristo tiene más de doscientas escrituras de la mola en su recuerdo. Recién me entregó la información, porque quiere que la gente siga aprendiendo. Me estoy encargando de plasmar un texto, quiero dejarlo escrito para las nuevas generaciones. Logré hacer trece.

(SF): Es un propósito extraordinario. El temor al olvido es una de las mayores instancias de los procesos de resistencia cultural. En el caso gunadule, la particular complejidad narrativa de su historia de origen se alimenta de la multiplicidad de códigos y lenguajes activados colectivamente. Uno de los relatos gunadule sobre el origen del mundo narra que la biodiversidad de la región del Darién fue provocada por la caída de un árbol, en una tradición oral compartida con distintos mitos panamazónicos (ver Rojas Sotelo, 2023), que en el caso gunadule implica el comienzo de la circulación comunitaria –

gracias a una ardilla— de otra planta sagrada: el cacao. Según su cosmogonía, el cacao se presentó a la tierra en forma antropomorfa, con el nombre de Ologeliginyabbilele, con vestimentas largas y un collar colorido: Ologeliginyabbilele fue encargado por Baba y Nana¹⁰ de ocuparse de la sanación del humano frente a los sustos causados por los demás animales (ver Cuellar Olier, 2023). Hoy en día, la comunicación relacional con el cacao es parte de la medicina integral guna. ¿Qué tipo de lenguajes naturales existen en el diálogo territorial entre comunidad y espacio? ¿Hay más formas de escritura o estos códigos solo se mueven en la oralidad?

(MS): Efectivamente, fuera de la mola tenemos otras sabidurías relacionales. En nuestra comunidad hay sabedores del cuarzo, del cacao, del ají. Cada conocimiento, cada saber, tiene forma escritural independiente. Es una especialización: quien conoce como leerlo ve en ello una figura, un texto. Inicialmente mi trabajo de investigación quería ser con el cacao. Pero en el camino vi que era imposible. El cacao es muy sagrado, y es difícil que las autoridades compartan información.

Y sí, el lenguaje del cacao es también escrito. Sobre la planta y el fruto del cacao aparecen macas, hojas, hormigas. Los sabedores del cacao leen e interpretan. Además, ellos mismos escriben sobre la hoja blanca del cacao. La persona que sabe lo lee, pero no en forma lineal: leen la hoja en forma de serpiente. Es un proceso de aprendizaje largo, de alfabetización. Hace años he tenido la oportunidad de que los cantores del cacao me mostraran el proceso.

La lectura del cacao está vinculada con la enfermedad. Según nosotros existen varios espíritus, entre ellos el espíritu del susto. Cuando una persona se enferma puede ser alguna enfermedad viral, como el paludismo, o puede ser una enfermedad espiritual. En ese segundo caso, la enfermedad se cura con el canto. Tenemos forma de comprobarlo. Si usted está enfermo, el cantor coge ocho pepas de cacao, hace sahumero y produce calor. Si a la mitad del ritual usted comienza a sudar, a la media hora usted está sano otra vez, y se le quita totalmente ese malestar. En ese caso tenía malestar de espíritu, y eso no se resuelve en el hospital. Si no suda, significa que es una enfermedad del cuerpo, es paludismo o alguna bacteria, y eso se resuelve en el hospital. En general, las plantas tienen que ser escritas, leídas y cantadas para que activen su poder de curación. Como pasa con la serpiente, para cogerla: para que se quede quietico, hay que cantarle.

(SF): Ustedes no viven como comunidad aislada. Al contrario, como lo hicieron con los grupos armados, también tienen profunda experiencia en construir mesas de diálogo

¹⁰ Baba (o Bab Dummad) es Padre, Nana (o Nan Dummad) es la Madre. Baba y Nana son las dos figuras creadoras del mundo según la cosmogonía gunadule.

con políticos, representantes de empresas y del gobierno. ¿Cómo manejan este tipo de lenguajes relacionales en contextos interculturales ‘institucionales’?

(MS): A las entidades del Estado les cuesta entender que para nosotros toda la naturaleza es sagrada. Todas las plantas del Darién, todas las cascadas, todos los cerros. Creemos en la comunicación entre espacios sagrados, lo cual implica que cada elemento está vinculado con los de más. El cerro no puede existir sin el mar. Hace seis años hubo una afectación al cerro del Gallo Rojo, por una mina. La gente por acá empezó a ver serpientes raras, de cuatro cabezas. Tocó hacer rituales con tabaco y cacao: un ritual de paz, de negociación con los espíritus para que se colocaran nuevamente en su lugar. Los hermanos arhuacos lo llaman ritual del apagamiento.

Le pongo un ejemplo de cómo manejamos nuestra perspectiva con la institución gubernamental. Para hacer esta carretera, que cruza el resguardo, tuvimos varias consultas previas con el Instituto Nacional de Vías. Duramos tres años para que sus ingenieros entendieran la importancia de conversar con las plantas. No entendían. Le decíamos que el acuerdo no es entre nosotros y los funcionarios: es entre los sabedores de la comunidad y los espíritus de la naturaleza afectados. ¡Con ellos tenemos que sentarnos! Después de ese acuerdo se puede pensar una propuesta. El acuerdo se hace primero con los dueños del territorio. Si los espíritus se niegan, la vía no se hace. Ellos nos preguntaban si esto demora mucho tiempo. Y nosotros le contestábamos que claro que sí. Les explicamos que, si no lo hacemos, eso nos termina afectando a nosotros. Las desarmonías de la naturaleza no las resuelve el gobierno departamental.

(SF): El desencuentro que testimonias subyace a una tensión latente entre dos modelos de mundo imaginados y practicados de forma inconciliable, al menos en apariencia. Dichas incomprensiones epistémicas hacen hincapié, entre otras dimensiones, en el lenguaje, y en las conexiones con el entorno que éste produce. Según Abadio Green (en Ferrari, 2024), la lengua dulegaya tiene una matriz femenina evidente en las etimologías de sus verbos y palabras clave. ¿Cómo se relaciona esta perspectiva lingüística con sus formas de significar el territorio?

(MS): La noción de tierra que manejamos tiene que ver con la feminidad y con la paternidad. La primera sílaba de lo que traducimos como tierra, *nnabba*, comparte etimología con *nana*, madre. La metodología de análisis etimológico del maestro Abadio Green (2011) nos enseña que en nuestra lengua no puede haber dos consonantes seguidas. Cuando están, hay que buscar la vocal escondida entre las dos consonantes. en esa vocal se encuentra en las historias de origen: lo que queda en la escritura alfabética de los cantos, de las palabras de la noche. La historia de origen nos dice que la tierra, *Nnabba*, es en realidad *Nana* y *Baba*: Madre, primero, y Padre, segundo.

Con Madre no se entiende la madre biológica. Nos referimos a la Madre grande: al vientre cósmico que dio nacimiento al planeta tierra y a los continentes. En el mundo

primero aparece la mujer, *Nana*, el vientre cósmico. Después *Baba*, el espíritu grande. Los dos son hacedores del universo, juntos. Así que no tenemos el concepto de territorio: es Madre y Padre Tierra. En este marco, el espacio para nosotros es casa: vivimos en la relación entre la casa grande, donde se hacen reuniones comunitarias, y la casa pequeña, alrededor de la cocina, de la intimidad. En esta relación vive nuestra complementariedad.

Entonces, más allá de la retórica, ¿qué significa que el territorio es Madre? Primero, que el territorio es una energía de fortaleza y alimento. Segundo, que es pedagogo. Tercero, que somos parte de la tierra, porque de ella venimos. Cuarto: es sujeto de derecho. Bueno. De esa madre nace también nuestra idea continental, *Abiayala*, que viene de *Abe*, sangre, e *Yala*, territorio. Lo que podríamos decir es que con *Abiayala* traducimos el territorio que recibió derramamiento de sangre en una época determinada. Así que una posible interpretación de la palabra viene de 1492. Es decir: el continente se volvió tierra que sangra, *Abiayala*, desde la conquista. Es un término enmarcado por la historia, que posiciona el continente americano en la historia, en nuestra perspectiva.

(SF): Lo que planteas es el territorio como lugar enunciator de un proyecto formativo. Su programa de licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra se basa en este principio, y se divide en cuatro momentos de aprendizaje: Origen, Interferencias, Sanación y Protección (Santacruz Aguilar, 2023).

(MS): Sí. De la perspectiva de la Madre Tierra surge nuestra propuesta pedagógica: ¿Cómo enseñar la cultura de la Madre Tierra? Con nuestros estudiantes siempre empezamos por la cuestión identitaria: ¿Quién soy yo? ¿Quiénes son mis abuelos? ¿Cuál es mi historia de origen? De ahí surge nuestro material didáctico, tejido desde el pensamiento de las comunidades, en forma de totumo. Ahí vamos. Arrancamos nuestro proyecto de la Pedagogía de la Madre Tierra¹¹ sin aprobación de nadie, ni del Ministerio de Educación, ni de la propia Universidad de Antioquia. Nos aprobaron los semestres durante el camino. Ya tenemos un gran grupo. Todo comenzó con el trabajo de Abadio, que inició esa ruptura epistemológica con su investigación doctoral. Con él inició a pensar la palabra propia a partir de los significados de vida, no solo de las etimologías y de la filología.

Por ahora, nuestra resistencia académica no se ha propagado, pero esta es la idea. Nuestro proceso es único en este territorio. Acá los pueblos al lado se volvieron pueblos fantasmas, solos. Localmente resistimos e hicimos nuestro proceso para lograr la paz.

¹¹ La licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra es proyecto pedagógico e investigativo implementado en la Universidad de Antioquia y liderado por Abadio Green Stocel, quien lo define como: una “propuesta de reivindicación política, cultural y académica de los pueblos originarios que siempre han creído que la tierra es nuestra madre y nuestra maestra [...] Es un programa de educación superior que busca que la Universidad y las comunidades ancestrales construyan puentes juntas para la mejoría de la vida de ambas instancias” (Green Stocel et al., 2013: 85).

No solo en el discurso, sino también desde la práctica en el interior, en la comunidad y en la familia: reconocer el actuar propio, entenderlo y perdonarlo, no imponer nuestra propia visión. Del diálogo pasa la paz. De qué el otro también reconozca nuestro propio proceso.

(SF): Recorrimos distintos momentos de la historia reciente del territorio, y de cómo pudieron manejar situaciones conflictuales a partir de su perspectiva cultural. Hoy día, la región del Darién sigue conviviendo con un sinnúmero de problemáticas continentales que suelen condensarse en las áreas periféricas, selváticas y fronterizas: crisis migratorias, explotación de recursos naturales, ocupación de territorios, creación de corredores para tráfico ilegales. ¿Cuáles dificultades está enfrentando la comunidad gunadule hoy?

(MS): En este momento tenemos un problema complicado, que no hemos resuelto. Es una bomba de tiempo. Algunos de nuestros jóvenes se han involucrado en la economía fácil: son mulas¹² del narcotráfico. Guían las lanchas cargadas de cocaína hasta Panamá y se benefician de eso. En este momento nuestros *saglas* no están encontrando remedios para darles respuestas, porque hay de por medio mucha plata.

No sé cómo vamos a resolverlo. Porque también están empezando a hacer uso de esas drogas. Eso es mortal, porque esas drogas son muy diferentes de la planta: la coca en sí es planta medicinal. Dicen los abuelos que todas las plantas tienen su función, inclusive la marihuana y la amapola. El problema está en el uso. Por eso no estamos de acuerdo cuando el gobierno la define “planta ilícita”. Son plantas de uso ilícito. Las plantas en sí son de protección: no son ilícitas. Los vecinos arhuacos mambean la coca como protección, para darle vitalidad al cuerpo. Pero como la transforman, para la economía, es la muerte.

Otro tema complejo es el de la migración ilegal de Colombia a Panamá, que pasa por nuestras selvas¹³. Es un problema que viene de lejos, del paramilitarismo. Como te decía, nosotros siempre hemos manejado el diálogo, con todos: instituciones, alcaldías, y con los comandantes paramilitares de las AUC¹⁴ que operan en este territorio a nivel político y militar. Ellos saben que queremos nuestra forma de gobierno. Hasta 2021 el

¹² Se conoce coloquialmente como ‘mula’ a la persona que accede a transportar sustancia ilícita de un país a otro para grupos del narcotráfico.

¹³ En los primeros diez meses de 2023 cruzaron ilegalmente la frontera colombo-panameña atravesando la selva del Darién 458,228 personas, provenientes en su mayoría de Venezuela, Ecuador, Haití, China, Colombia, Afganistán, Perú, Brasil, India, Bangladesh (cfr. Migración 2023).

¹⁴ Las AUC se desmovilizaron oficialmente en 2007 y el grupo armado que controla la región del Urabá es conocido hoy como Clan del Golfo (también conocidas como ‘Autodefensas Gaitanistas de Colombia’, o ‘Los Urabeños’). Sin embargo, la ‘relación de filiación’ del Clan del Golfo con las AUC es marcada y entre las personas que habitan la región sigue siendo común utilizar la sigla AUC para referirse a los grupos armados actuales.

comandante era Otoniel¹⁵ y siempre estuvo muy claro: respeten al pueblo gunadule, no lo toquen. Lo decía por sus intereses, obviamente. Nuestro territorio es grande. Ahí arriba, hacia el monte, tenemos el cerro del carbón, tenemos oro, tenemos petróleo. En esa serranía nadie entra. Pero últimamente los paramilitares lograron, con las armas. Se establecieron ahí con Otoniel. Pero él tenía claro que, si en algún momento ellos nos llegaban a irrespetar, nosotros podíamos decirle al Estado que ahí estaban.

Después del arresto de Otoniel, acá llegaron tres nuevos comandantes de las AUC. Los tres tienen el mismo rango de poder: uno no sabe con quién hablar. Ahí se dificulta. Porque con los paramilitares siempre habíamos sido muy transparentes: cuando nos dimos cuenta de que ellos hacían llegar buses de migrantes en nuestro territorio, en Caimán Nuevo, les cobraban y los llevaban por lancha hasta la frontera con Panamá, nosotros les dijimos: como pueblos gunadule no permitimos esto, esto daña a la tierra.

Ellos no querían que los migrantes salieran por Turbo, porque ahí tienen el tráfico de la cocaína, y quieren mantener separados los negocios. Así que decidieron por Necoclí. Ahora los migrantes salen en lancha de Necoclí a Capurganá y de ahí caminan hasta Panamá por la selva, durante cinco, siete días.

El problema surge porque los migrantes llegan aquí de varias partes del mundo y vienen con plata, porque la travesía hasta Estados Unidos es muy cara. Así que generan intereses. Hasta la frontera con Panamá son acompañados por gente que trabaja para las AUC. Después hay otro grupo que los recibe y los guía. Es muy diferente, porque por el lado colombiano están grupos paramilitares organizados: ellos quieren mantener el orden para no perder su negocio. Así que impiden los robos. Por el lado de Panamá, al contrario, no hay control, y quedan sueltos los ladrones. Un camino muy peligroso. Nosotros el pueblo gunadule vivimos entre los dos países y tenemos nuestro propio camino, entre Colombia y Panamá. Pero cuando los gunas de Arquía intentaron abrir el camino a los migrantes, las autoridades panameñas pusieron a los gunas en la cárcel de Metetí, en Panamá. La policía los capturó ilegalmente en territorio colombiano. Hoy día siguen en Panamá. La gente cree que fue gente de otras tierras que, como pensaban perder el negocio, le sapearon¹⁶ a la policía que había ese otro camino, de nosotros los gunas.

Así que es muy complejo también para el pueblo gunadule este tema. Nos preocupa porque tenemos un territorio muy amplio, y con tanto tráfico de personas puede llegar a dañarse. Por otro lado, lo que sufren los migrantes en esta travesía es tan doloroso... Afortunadamente a nosotros los gunas nunca nos tocó desplazarnos. En Medellín, en Bogotá, hay muchos indígenas desplazados que se convierten en limosneros. Eso duele mucho también. Acá en el Urabá hemos insistido, por medio de

¹⁵ Jefe máximo del Clan del Golfo, Otoniel fue arrestado el 23 de octubre de 2021 en el Cerro del Yoki, en los alrededores de Necoclí.

¹⁶ En jerga colombiana, 'sapear' significa delatar, informar a la policía.

la educación, para que nuestra gente no se desplace, no vaya a pedir limosna en la ciudad: hemos luchado para recuperar la tierra, ¡ahora defendámosla! Al menos hasta que la vida nos alcance. Porque nacimos gunadule, crecimos gunadule y vamos a morir como gunadule.

Caimán Nuevo, 10 de diciembre de 2022.

BIBLIOGRAFÍA

- BADARÓ, Nené (2017): *Puntadas de luz*, Montevideo: Museo Juan Manuel Blanes.
- CASTAÑO CARVAJAL, Ruth Virginia; MILTON SANTACRUZ, Aguilar (2012): *Ibisoge yala burba mola ¿Qué nos dicen las molas de protección?*, tesis de maestría, Universidad de Antioquia.
- CASTAÑO CARVAJAL, Ruth Virginia; MILTON SANTACRUZ Aguilar (2016): “Ibisoge yala burba mola ¿Qué nos dicen las molas de protección?”, *Boletín Museo del Oro*, 56, pp. 290-313.
- CHAPARRO, Adolfo (2013): “‘Mujeres mola’ o la máquina de imágenes míticas”, *Aisthesis*, 53, pp. 9-27.
- CUELLAR OLIER, Jeanis Whistman (2023): *Revitalizar la historia y usos de cacao para fortalecer la identidad cultural en resguardo Caimán Nuevo con pueblo Gunadule de Caimán Alto*, trabajo de grado, Universidad de Antioquia.
- DANE (2019): “Población indígena de Colombia. Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018”, Bogotá: Departamento Administrativo Nacional de Estadística.
- FERRARI, Simone (2024): “¿Qué nos canta Abya Yala hoy? Una conversación con Abadio Green Stocel”, *Revista OI*, 1.
- GIANNELLI, Luciano (2009): “Sulla lingua cuna”, in Luciano Giannelli (a cura di): *Aiban Wagua – Il pianto della terra*, Siena: Gorée, pp. 69-79.
- GREEN STOCEL, Abadio (2011): *Significados de vida. Espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra*, tesis de Doctorado, Universidad de Antioquia.
- GREEN STOCEL, Abadio (2017): “Escritura de la lengua gunadule desde los significados de vida”, en VV. AA.: *Molas capas de Sabiduría*, Bogotá: Museo del Oro.
- GREEN STÓCEL, Abadio; SINIGÜÍ RAMÍREZ, Sabine Yuliet; ROJAS PIMIENTA, Alba Lucía (2013): “Licenciatura en pedagogía de la Madre Tierra: una apuesta política, cultural y académica desde la educación superior y las comunidades ancestrales”, *Relaciones interculturales en la diversidad*, pp. 85-94.
- INEC (2010): *XI Censo de Población y VII de Vivienda de Panamá: año 2010*, Panamá: Instituto Nacional de Estadística y Censo.
- MARTÍNEZ, Atilio (2012): *El legado de los abuelos*, Gunayala: MEDUCA.
- MIGRACIÓN (2023): *Tránsito irregular de extranjeros por la frontera con Colombia*, Panamá: Migración Panamá.
- PERRIN, Michel (1998): *Tableaux Kuna, Les molas, un art d'Amérique*, Parigi: Flammarion.
- ROCHA VIVAS, Miguel (2016): *Mingas de la palabra*, La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- ROJAS SOTELO, Miguel (2023): *Territorios Encarnados. Ejercicios de soberanía visual. Visualidades, textualidades y estéticas situadas en la producción artística indígena en Abya Yala*, Bogotá: Universidad Distrital.
- SÁNCHEZ ZÁRATE, Pedro Uriel (2016): *Kuna. La riqueza iconográfica de una cultura*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- SANTACRUZ AGUILAR, Milton (2023): “La Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra

de la Universidad de Antioquia. Testimonio sobre una experiencia de educación intercultural”, *Razón Crítica*, 14, pp. 1-22.

SQUILLACCIOTTI, Massimo (1998): *I cuna di Panamá. Identità di popolo tra storia e antropologia*, Torino: L'Harmattan.

