

RESISTENCIAS EN LA FRONTERA: LA AGENCIA INDÍGENA Y LAS DINÁMICAS DE PODER EN LA PREFECTURA APOSTÓLICA DE URABÁ (1918-1941)

RESISTANCE ON THE FRONTIER: INDIGENOUS AGENCY AND POWER DYNAMICS IN THE APOSTOLIC PREFECTURE OF URABÁ (1918-1941)

David Díaz Baiges

FLACSO-Ecuador

<https://orcid.org/0000-0001-7364-6660>

Resumen

El artículo examina la configuración de las relaciones de poder entre los misioneros carmelitas descalzos y los gunadule en la Prefectura Apostólica de Urabá (1918-1941), resaltando cómo los indígenas instrumentalizaron las representaciones construidas por los misioneros en las revistas *Luz Católica* y *La Obra Máxima* como herramientas para la defensa de sus territorios. Lejos de ser actores pasivos, los gunadule participaron activamente en la configuración del poder en esta zona fronteriza, lo que invita a reconsiderar las dinámicas de poder en este espacio de interacción y disputa.

Palabras clave: Gunadule, indigenismo, misioneros, carmelitas descalzos, frontera, poder, resistencia, Urabá.

Abstract

This article examines the configuration of power relations between Discalced Carmelite missionaries and the Gunadule people in the Apostolic Prefecture of Urabá (1918-1941), highlighting how the indigenous people instrumentalized the representations constructed by the missionaries in the magazines *Luz Católica* and *La Obra Máxima* as tools for the defense of their territories. Far from being passive actors, the Gunadule actively participated in the configuration of power in this border area, which invites us to reconsider the dynamics of power in this space of interaction and dispute.

Keywords: Gunadule, indigenism, missionaries, Discalced Carmelites, border, power, resistance, Urabá.

Fecha recepción: 30/1/2025

Fecha aceptación: 26/12/2025

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

Introducción

A finales del siglo XIX, las élites dirigentes del territorio que hoy conforma la República de Colombia asignaron un papel protagonista a la Iglesia católica en la compleja tarea de ocupar y controlar las zonas de frontera del territorio nacional y a sus habitantes. La implementación de misiones se convirtió en el principal medio para alcanzar estos objetivos. Las tareas encomendadas a los misioneros eran, por un lado, reducir, evangelizar y “civilizar” a los indígenas que vivían al margen de la nación y, por otro, favorecer la penetración del Estado en esos territorios. Para ello se firmó el Concordato entre el Vaticano y el Gobierno de Colombia en 1887¹ y se sancionaron otras disposiciones que fueron claramente beneficiosas para la Iglesia, la Ley 89 de 1890 y la Ley 72 de 1892.³

Esta postura a favor de las misiones del ejecutivo colombiano iniciada en el período de la regeneración (1878-1900) continuó vigente tras la guerra de los mil días (1899-1902). Esto supuso que, a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, se produjera una llegada constante de órdenes religiosas al territorio colombiano con el objetivo de “evangelizar a los salvajes”. La orden de los misioneros carmelitas descalzos de la española Provincia de San Joaquín de Navarra fue una de ellas. Los religiosos navarros llegaron a Colombia para hacerse cargo de un nuevo territorio de misión que se conformó en la zona norte del departamento de Antioquia, la Prefectura apostólica de Urabá. Esta se fundó el año 1918 y estuvo operativa hasta el año 1941.

¹ Para más información sobre el Concordato firmado entre la Santa Sede y el Gobierno colombiano ver Fernán González, “El Concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones y el contenido del Tratado con la Santa Sede”, *Credencial Historia*, núm. 41. Disponible desde Internet en <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-41/el-concordato-de-1887> [fecha de consulta: 11 de octubre de 2023].

² Ley 89 de 1890 por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada, *Diario Oficial*, n.º 8263 (diciembre de 1890). Disponible desde Internet en <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1630995> [fecha de consulta 11 de octubre de 2023].

³ Ley 72 de 1892 por la cual se dan autorizaciones al Poder Ejecutivo para establecer misiones católicas, *Diario Oficial*, núm. 9001 (diciembre de 1892). Disponible desde Internet en [http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Leyes/1621571?fn=document-frame.htm\\$f=templates\\$3.0](http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Leyes/1621571?fn=document-frame.htm$f=templates$3.0) [Fecha de consulta 10 de octubre de 2023].

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

⁴ Severino de Santa Teresa, *Historia documentada de la iglesia en Urabá y el Darién: desde el descubrimiento hasta nuestros días. Vol.5 Época de la América Española Independiente (1810-1956) (La prefectura apostólica de Urabá)* (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957), p.713.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

Este territorio estaba habitado por dos pueblos indígenas: los gunadule⁵ y los embera catío, denominados catíos por los misioneros. Estas poblaciones, junto con los afrodescendientes que poblaban mayoritariamente las tierras bajas de la prefectura, fueron los agentes sobre los que recayó la labor evangelizadora y “civilizadora” de los misioneros.

El presente artículo analiza cómo los gunadule se apropiaron y resignificaron determinadas prácticas del proceso de “civilización” promovido por los misioneros. A partir del estudio de dos publicaciones de los carmelitas descalzos, *Luz Católica* y *La Obra Máxima*,⁶ se examinan las representaciones que estos religiosos construyeron sobre los pueblos indígenas y se muestra cómo dichos discursos no solo buscaron legitimar determinadas formas de dominación, sino que fueron también apropiados por los propios gunadule para proteger sus territorios y negociar su posición frente al Estado colombiano.

Antes de abordar el análisis, resulta necesario explicitar el marco teórico desde el que se interpretan estas relaciones. El análisis se inscribe en los debates sobre la agencia indígena y la resistencia,⁷ entendida no como una oposición frontal, homogénea o necesariamente visible, sino como un conjunto de prácticas situadas mediante las cuales los grupos subalternos reconfiguran relaciones de poder asimétricas.

Este trabajo parte de la premisa de que el poder no opera únicamente de forma represiva, sino que es productivo: genera discursos, identidades y espacios de acción. En

⁵ Los misioneros carmelitas descalzos se referían al pueblo gunadule como kuna o como indios caribes. En este trabajo se emplea el término gunadule, ya que es la denominación adoptada por este pueblo en el Congreso General de la Nación Kuna Tule de 2011 y la que vienen utilizando en Panamá desde el año 2010.

⁶ *La Obra Máxima* fue uno de los principales medios de difusión de la labor misional de los carmelitas descalzos, no solo de las misiones en Colombia, sino también las que tenían repartidas por el globo. Era una revista editada y publicada en España, cuyos principales objetivos eran recaudar fondos para el sustento de las misiones y despertar nuevas vocaciones. El público al que estaba dirigida era, fundamentalmente, católico, culto y con una posición económica acomodada. *Luz Católica* fue el principal medio de expresión de los misioneros carmelitas descalzos en la Prefectura de Urabá. Esta revista se editaba en Frontino y tenía como objetivo difundir no solo las actividades realizadas en la misión, sino también servir como herramienta de evangelización para la población. En ocasiones, se utilizaba como material de lectura en las escuelas dirigidas por los misioneros.

⁷ Para profundizar en los debates generados en torno al concepto de resistencia ver: Julián Carrera, “La noción de resistencia cotidiana o ¿una vaga ilusión de autonomía?”, *Estudios de historia de España*, Vol.23, núm. 2, 2021, pp. 174-193; John Gledhill, “Introduction: A Case for Rethinking Resistance,” *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*, eds. John Gledhill y Patience A. Schell (Durham, Duke University Press, 2012), pp. 1-20 y Robert Fletcher, “What are we fighting for? Rethinking resistance in a Pewenche community in Chile”, *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 28, núm. 3, 2001, pp. 37-66.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

este sentido, la resistencia no se concibe como una exterioridad al poder, sino como una de sus modalidades, expresada en estrategias de adaptación, negociación y resignificación.⁸

Este enfoque permite comprender el poder como una construcción social que circula,⁹ superando así la dicotomía tradicional entre poder y resistencia. Desde esta perspectiva, lo que denominamos "resistencia" puede interpretarse como una forma específica de ejercicio del poder, una disputa por la capacidad de definir significados, normas y legitimidades dentro de un marco relacional determinado. Por tanto, no existe una resistencia "pura", sino luchas por el poder entre actores con capacidades desiguales.

Esta concepción relacional permite, además, alejarnos de una visión dicotómica según la cual las élites concentran el poder mientras que los grupos subordinados aparecen como meras víctimas pasivas. En su lugar, debemos entender la relación entre élites y subordinados como configuraciones dinámicas y contingentes, en las que se entrelazan múltiples formas de poder y en las que todos los actores conservan, en distinta medida, capacidad de acción.

Desde esta perspectiva, el poder se entiende siempre como resultado de la acción humana y, por tanto, como una relación histórica mutable.¹⁰ Aunque las relaciones de poder se caracterizan por su asimetría (favoreciendo material y simbólicamente a determinados grupos), ningún actor posee un poder absoluto. Sin embargo, quienes ocupan posiciones ventajosas buscan consolidar su dominio mediante la construcción y difusión de discursos de verdad que legitiman normas, jerarquías y prácticas concretas,

⁸La resistencia, según Foucault entiende el poder, no es la oposición al poder para destruirlo sino para escapar de su opresión. Este autor sostiene que la resistencia no puede destruir el poder porque esta forma parte de este. Es decir, donde hay poder hay resistencias, por tanto, estas se presentan como partes constitutivas del mismo poder. Así, como señala Foucault, la resistencia nunca está en una posición de exterioridad al poder. A su vez, del mismo modo que el poder se manifiesta atomizado, disperso y heterogéneo, igual hacen las resistencias. Fletcher, *Op. cit.*, Gledhill, *Op. cit.* y Carrera, *Op. cit.*

⁹Para abordar las ideas de la teoría relacional y cómo esta se puede aplicar al análisis del poder ver: Gregory Bateson, *Espíritu y Naturaleza*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2002); María Christiansen, "Las relaciones de poder desde una epistemología sistémica", *European Scientific Journal* September edition vol. 8, No.20, 2012; Ángela Hernández Córdoba, "Trascender los dilemas del poder y del terapeuta como experto en la psicoterapia sistémica", *Universitas Psychologica*, vol. 6, núm. 2, mayo-agosto, 2007, pp. 285-293.

¹⁰ Heinrich Popitz, *Fenómenos del poder*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2019).

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

dotándolas de apariencia de naturalidad y permanencia.¹¹ Su objetivo último es perpetuar esta ventaja y garantizar su estabilidad dentro del entramado de las relaciones sociales.¹²

Este marco teórico resulta especialmente pertinente para el análisis de las revistas misioneras *Luz Católica* y *La Obra Máxima*, entendidas no solo como instrumentos de propaganda religiosa, sino como espacios de producción discursiva en los que se articulan visiones sobre la alteridad indígena, el territorio y la misión civilizadora.

Partiendo de esta concepción del poder y la resistencia, se sostiene que los gunadule incorporaron determinados discursos de verdad contruidos por los misioneros como una herramienta para sostener su lucha por la preservación territorial. Lejos de rechazar frontalmente estos discursos, los resignificaron estratégicamente para abrir márgenes de negociación frente a la misión y al Estado.

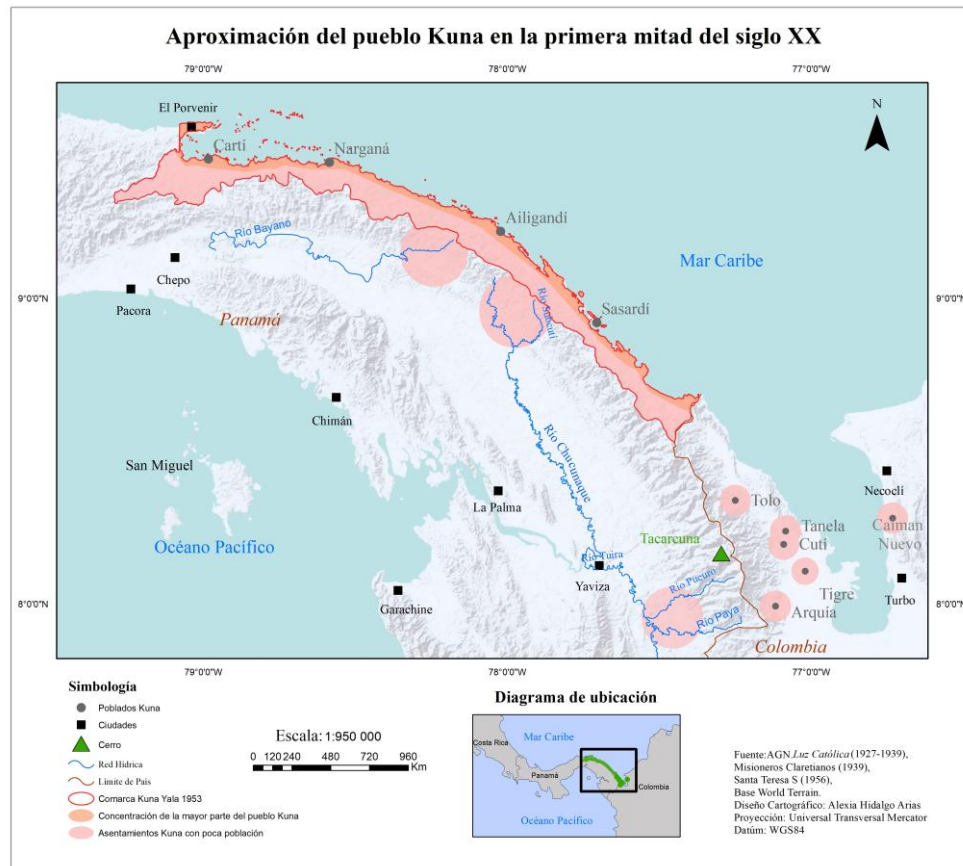
La argumentación se desarrollará en dos partes. En la primera, examinaremos los discursos elaborados y publicados por los misioneros en las revistas mencionadas, que funcionaban tanto como un espejo para reflejar una idea específica de su rol en la región, como una representación de los indígenas de la prefectura. En la segunda parte, rastreamos las formas en que los gunadule actuaron.

Desde este enfoque, el artículo no se limita a mostrar a los misioneros como agentes del Estado ni a los pueblos indígenas como sujetos pasivos de la dominación, sino que examina las relaciones dinámicas y contingentes que se establecieron entre ambos. Los gunadule aparecen, así, como actores capaces de instrumentalizar las representaciones producidas por la misión para construir márgenes de autonomía.

Finalmente, este trabajo contribuye al estudio de las dinámicas de frontera en América Latina al poner en diálogo a agentes estatales, religiosos, indígenas y colonos como participantes activos en la configuración del poder. Al centrar la atención en las estrategias de negociación y resistencia desplegadas por los pueblos indígenas, se propone una lectura relacional de la frontera de Urabá y del Darién que permite comprenderla no solo como un espacio de imposición, sino también como un escenario de disputa, adaptación y producción política.

¹¹Pilar Calveiro, *Familia y poder*, (Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2005).

¹² Hernández Córdoba, *Op.cit.*, 288.



Mapa 2. Espacios de asentamiento de los gunadule a inicios del siglo XX

Misioneros carmelitas descalzos: protectores de los indios “salvajes” de Urabá

En este apartado se analiza cómo los misioneros carmelitas descalzos construyeron una imagen de sí mismos como agentes civilizadores y protectores de los indígenas de Urabá, y cómo esa autorrepresentación se sostuvo mediante una caracterización ambivalente de los gunadule que legitimaba su intervención misional y su papel como intermediarios del Estado.

Los religiosos navarros, se concebían a sí mismos como herederos de la empresa civilizadora iniciada en el siglo XV, proyectándose como misioneros abnegados que, en continuidad con la conquista, debían llevar la “civilización” y el cristianismo a los pueblos indígenas.

Los misioneros, al autorrepresentarse como los legítimos portadores de la “civilización” – como hombres blancos, católicos y de cultura occidental-, partían del

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

supuesto que estaban en un eslabón más arriba en la escala evolutiva cultural que las poblaciones indígenas. Esta percepción de superioridad les confería tanto el deber como la obligación de convertir a los gunadule al cristianismo, además de integrarlos, en calidad de agentes del Estado colombiano, como ciudadanos “civilizados” dentro de la nación colombiana. Al mismo tiempo, tenían el deber de protegerlos frente a los abusos que los libres¹³ cometían con ellos, como si fueran menores de edad.

Especialmente a partir de que el Gobierno les otorgara autoridad como directores y protectores de indígenas mediante el Decreto 706 de 1931,¹⁴ los carmelitas descalzos adoptaron esta imagen y se presentaron como los únicos defensores de los intereses de los nativos de dicha prefectura. Un ejemplo de ello se encuentra en este escrito publicado por Bernardino del Niño Jesús, juez de indígenas, en *Luz Católica* en el que narra, a colación de una carta de denuncia enviada por un indígena catío al juez de indígenas, cómo los indígenas de la prefectura estaban siendo acosados por los vecinos que querían despojarles de “sus derechos y propiedades”. Ante estas prácticas, las cuales, según el misionero estaban yendo en aumento, Bernardino dice:

*Sabido es que nosotros los Misioneros de Urabá por el Decreto 706 del 20 de abril de 1931 dado por el presidente de la República Dr. Enrique Olaya Herrera tenemos el nombramiento de jueces de indígenas con poder extraordinario para dirimir las contiendas que surjan entre los mismos indios o las de estos con los civilizados. Naturalmente para ello necesitamos del apoyo de la autoridad civil.*¹⁵

Bernardino, apelando el Decreto 706 insiste en que los misioneros son los encargados de mediar en estos conflictos territoriales. Ahora bien, continúa diciendo que, en realidad, hay quienes no reconocen su autoridad en la materia:

Algunos, quizá temiendo nuestra rectitud y haciendo caso omiso de los remordimientos que su conciencia iba a proporcionarles cuando se dieran a la

¹³ Denominación que utilizaban los pueblos originarios de la región para referirse a los habitantes no indígenas.

¹⁴ Decreto 706 de 1931 sobre protección y gobierno de los indígenas no civilizados de la prefectura apostólica de Urabá, *Diario Oficial*, núm. 21673 (25 de abril de 1931). Disponible de Internet en <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1150647> [fecha de consulta 5 de octubre de 2023].

¹⁵ Bernardino del Niño Jesús, O.C.D., “Ecos de la Misión. Una carta y una nota aclaratoria”, *Luz Católica*, núm. 6 (188), año IX, 15 de marzo de 1935, pp. 22 -23.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

*tarea ingrata de quitar con astucias y engaños sus pocas propiedades a los indígenas, han despreciado el Decreto en mención y a nuestras justas reclamaciones han contestado con ironía diciendo que no es otra cosa que “papel mojado”.*¹⁶

Ante esta situación de descrédito por parte de los vecinos que perjudica a los indígenas, los misioneros se mostraban como los únicos agentes que velaban por sus intereses ante el Gobierno Nacional.

*Afortunadamente las reiteradas quejas de este Juzgado al Ministerio de Industria y Trabajo, que es a quien compete esta clase de asuntos, parece favorable a nuestras súplicas y reclamos en favor de los indios y esperamos que pronto tenga esto un arreglo definitivo que les deje la libre posesión de sus terrenos; de lo contrario se verían sin nada antes de muy poco tiempo, dada la codicia, “el descaro”, como dice el indio en su carta, y el poco escrúpulo para quitarles de grado o por fuerza lo que heredaron de sus mayores.*¹⁷

Esta carta escrita por Bernardino del niño Jesús ilustra cómo los misioneros no solo apelaban a un marco legal concreto para legitimar su intervención, sino que se presentaban como garantes morales frente a un entorno descrito como corrupto y codicioso, reforzando así su autoridad frente al Estado y las comunidades indígenas.

Mientras los misioneros consolidaban su figura como protectores de los indígenas, difundían un relato que construía una representación de los nativos, adaptándola según las necesidades que justificaran y reforzaran su propia imagen.

La representación que los misioneros carmelitas descalzos construyeron sobre los gunadule fue ambivalente y funcional a su proyecto misional. Por un lado, destacaron una serie de rasgos culturales que los situaban relativamente próximos a la “civilización”, lo que permitía presentarlos como un pueblo susceptible de ser integrado en el orden nacional. Por otro, insistieron en su carácter “primitivo” y vulnerable, reforzando así la necesidad de tutela y mediación misionera.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

En diversos escritos se los definía como a un pueblo bien organizado: los “indios llamados Caribes, cuyo jefe habita en el territorio de Panamá: están bien organizados, y son fuertes y poderosos”.¹⁸ Se subrayaron cualidades consideradas positivas desde el punto de vista de los religiosos, como la laboriosidad, el amor a la familia, la honradez, el respeto a la autoridad o el apego al territorio.¹⁹ Esto se puede ver de manera muy clara en la descripción que hizo el primer perfecto apostólico, el padre Arteaga, de este pueblo:

*Los cunas, son el único pequeño consuelo del Misionero. Raza privilegiada por su inclinación al bien, dotada de múltiples virtudes, amor al trabajo y a la familia, espíritu de sumisión y honradez, y de grande deseo de progresar, sería una esperanza, como en el orden económico lo son las petroleras que se cree existen allí, si las enfermedades no diezmaran a aquellos indígenas que, por otra parte, están en condiciones de ser nuestros mejores colonos. Pablo Macedoni Bastidas, Tomás Carranza y Manuel Díaz Granados son tres representantes de esta tribu, que han venido con el Rmo. Padre Arteaga a defender ante el Gobierno sus derechos de propiedad contra los invasores.*²⁰

Estas características eran interpretadas como signos de una predisposición natural al “progreso” y, por ello, buscaban el amparo de los religiosos quienes facilitarían su integración al mundo “civilizado”. Esta idea se reforzaba con la difusión de testimonios indígenas que parecían confirmar ese deseo de avanzar hacia la “civilización” bajo la guía de la misión. Cartas como la del cacique Arturo Chovil²¹ eran utilizadas para construir un relato en el que los propios indígenas expresaban su voluntad de aprender, progresar y ser

¹⁸José Joaquín de la Virgen del Carmen, O.C.D., “Misión de Urabá en Colombia”, *La Obra Máxima*, nº 9, año I, septiembre de 1921, p. 130.

¹⁹David Díaz Baiges, “«Convertir» para Dios y transformar para la patria». Misioneros claretianos y carmelitas descalzos entre los “indios errantes” del Chocó y Urabá, Colombia (1908-1952)” (tesis doctoral inédita, Departamento de Historia y Arqueología Sección de Historia Antigua, Historia de América y África, Universitat de Barcelona), pp. 304-322.

²⁰“Urabá (América). Horizonte cerrado”, *El Siglo de las Misiones*, núm. 111, año X, marzo de 1923, p. 80.

²¹ Ver nota 41 de este trabajo.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

útiles a la patria, legitimando así el papel de los misioneros como intermediarios indispensables entre el mundo indígena y el Estado.²²

Sin embargo, estas representaciones positivas no impedían que, a los ojos de los misioneros, los gunadule continuaran siendo concebidos como un pueblo “primitivo”, portador de una cultura considerada inferior y que tenían dificultad para superar su “tradicionalismo atávico”.²³ Para reforzar esta idea, se publicaron textos en los que se aludía a determinadas prácticas culturales para reafirmar la distancia civilizatoria que existía. Un ejemplo de ello se encuentra en el diario del padre Arteaga, publicado en *Luz Católica*, donde afirmaba negarse a describir cómo era la celebración del matrimonio entre los gunadule por considerarla inmoral.²⁴ Desde esta perspectiva, el proyecto misional de los carmelitas descalzos se concebía como una empresa destinada a erradicar esas prácticas consideradas indeseables e incorporar plenamente a los gunadule al mundo “civilizado” aunque los propios misioneros reconocían la dificultad de este proceso, al señalar que “no es fácil quitar de una vez a los indios, sobre todo a los mayores, estas costumbres de sabor pagano”.²⁵

Esta ambivalencia no era contradictoria, sino estratégica. Al presentar a los gunadule como parcialmente “civilizados” pero todavía incompletos, los carmelitas podían sostener simultáneamente dos argumentos clave: por un lado, que se trataba de un pueblo valioso, digno de protección y con potencial para integrarse en la nación. Por otro, que dicho proceso solo era posible bajo la guía moral, religiosa y política del misionero. De este modo, aunque los gunadule contaban con una amplia experiencia en la gestión de conflictos con el Estado y diversos agentes económicos,²⁶ representarlos como

²² Severino de Santa Teresa, O.C.D., “Visitando a los indios Karibe-Kunas del Darién”, *Illuminare*, núm. 65, año VIII, enero-febrero de 1930, p. 20.

²³ Severino de Santa Teresa, O.C.D., “Primera comunión de indias Kunas en Urabá”, *La Obra Máxima*, núm. 159, año XIV, marzo de 1934, p. 76.

²⁴ José Joaquín Arteaga, O.C.D., “Diario de un Misionero”, *Luz Católica*, nº 3, año II, 1 de julio de 1928, p. 10.

²⁵ Severino de Santa Teresa, O.C.D., “Carta de un Misionero”, *Luz Católica*, nº 13 (171), año VIII, 1 de julio de 1934, p. 50.

²⁶ Para ver el desarrollo histórico y los conflictos enfrentados por el pueblo gunadule ver: Mónica Martínez Mauri, *La autonomía indígena en Panamá: la experiencia del pueblo Kuna (siglos XVI-XXI)* (Quito: Abya-Yala, 2011); James Howe, *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, los Estados Unidos y los Kunas de San Blas* (Miami: Plumsock Mesoamerican Studies / Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 2004). Ignacio Gallup-Díaz, *The Door of the Seas and Key to the Universe: Indian Politics*

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

vulnerables frente a los abusos de colonos y vecinos²⁷ reforzaba la legitimidad de los carmelitas como jueces, protectores y portavoces autorizados de los intereses indígenas.

En suma, los carmelitas descalzos difundieron una representación de los gunadule que combinaba rasgos de “civilización” y “primitivismo”. Esta ambivalencia no era accidental, sino funcional: permitía presentarlos como sujetos potencialmente integrables a la nación, pero al mismo tiempo como vulnerables e incapaces de autogobierno, legitimando así la necesidad de la tutela misional.

La agencia indígena en las fuentes misioneras: *Luz Católica* y *La Obra Máxima*

Las publicaciones misioneras *Luz Católica* y *La Obra Máxima* son fuentes que nos permiten analizar las formas de acción indígena en el territorio de la Prefectura Apostólica de Urabá. Aunque estos textos fueron producidos por los carmelitas descalzos y responden a sus intereses evangelizadores y políticos, en ellos es posible rastrear distintas formas de agencia indígena que desafían las imágenes que los propios misioneros intentaron proyectar.

En términos generales, las fuentes permiten detectar dos modalidades de acción de los indígenas del territorio. Una más explícita y contundente, aunque menos frecuente, se manifestaba en la negativa de los indígenas por aceptar a los misioneros y sus prácticas “civilizadoras”. La otra, más sutil, consistió en la apropiación de las representaciones construidas por los misioneros que los definían como indios indefensos, “bárbaros” y “salvajes”. Esta apropiación no hay que entenderla como un acto de sumisión frente al proyecto “civilizador” de los misioneros sino como un acto de adulación y manipulación

and Imperial Rivalry in the Darién, 1640-1750 (New York: Columbia University Press, 2002); Alfredo Castillero Calvo, *Conquista, evangelización y resistencia. ¿Triunfo o fracaso de la política indigenista?* (Panamá: Editorial Mariano Arosemena. Instituto Nacional de Cultura, 1995). Patricia Vargas, *Los Embera y los Cuna: Impacto y reacción ante la ocupación Española. Siglos XVI y XVII* (Bogotá: CEREC / Instituto Colombiano de Antropología, 1993); Carl Henrik Langebaek (ed.), *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 fé, y del número de sus naturales, 1748* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2006); Luís Fernando González Escobar, *El Darién Ocupación, poblamiento y transformación ambiental. Una revisión histórica. Parte II* (Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2012).

²⁷Díaz Baiges, *Op.cit.*, pp.304-322.

para exigir protección, mediación y reconocimiento de derechos, especialmente en lo relativo a la defensa territorial.

La resistencia abierta se observa en la firme oposición que ejercieron a la entrada de los misioneros a sus territorios. Esto lo podemos ver reflejado en los relatos que hablan, especialmente, de los habitantes de Caimán Nuevo.

El padre Arteaga, primer prefecto apostólico, narraba en su diario que en el año 1921 intentaron establecer una residencia entre los 200 gunadule de Caimán Nuevo. La respuesta que recibieron por parte de Capilele, su cacique, fue que no querían recibir nueva ley porque la experiencia le había enseñado que esto llevaba al pueblo a divisiones internas y les generaba muchos males. También dijo a los misioneros que no quería ninguna escuela “porque al indio no le convenía leer y escribir”.²⁸

Ocho años después, los carmelitas descalzos intentaron, de nuevo, establecerse en la comunidad de Caimán Nuevo. La respuesta de Capilele según Severino de Santa Teresa fue:

*No permitimos que ustedes vengan a establecerse en nuestra tribu. No querían aprender nada. Que ellos no tenían necesidad de aprender y saber como los civilizados o libres. Que Dios les había hecho indios y no libres. Que ellos eran dueños de sus tierras y que no querían que ningún libre viviese en ellas. Que si nosotros hacíamos allí nuestras casas, que luego irían también otros civilizados, que al fin se harían dueños de sus terrenos y los echarían. Que les íbamos a quitar sus costumbres...*²⁹

Aunque los carmelitas interpretaron estas actitudes como producto del “atavismo” y del carácter “refractario” de los indígenas, una lectura atenta permite comprenderlas como formas de actuar orientadas a preservar la autonomía territorial y evitar procesos de desposesión. Esto respondía al temor de que su presencia abriera una brecha que facilitara

²⁸ Severino de Santa Teresa, “Indios rebeldes que ceden (Urabá)”, *La Obra Máxima*, año X, núm. 111, marzo de 1930, pp. 70-72.

²⁹ Severino de Santa Teresa, “Un internado para indios”, *La Obra Máxima*, núm. 176, año XV, agosto de 1935, p. 236.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

la llegada de otros agentes económicos al territorio, generando consecuencias perjudiciales para el desarrollo de la comunidad.

Estas resistencias abiertas coexistían con prácticas más sutiles y en ocasiones aparentemente contradictorias. Para analizarlas resulta útil retomar la idea de eufemización propuesta por James Scott. Según este autor, ésta consiste en embellecer en el discurso público aspectos del poder que son innegables, adaptando descripciones y apariencias a los intereses de los poderosos. A través de esta estrategia, las élites dominantes construyen una representación favorable de sí mismas, mostrando lo que consideran más conveniente para afianzar e incluso ampliar sus relaciones de poder. Sin embargo, este disfraz, que sirve para legitimar un orden jerárquico entre "nosotros" y "los otros", puede convertirse en un instrumento político para los subordinados porque pueden exigir a los poderosos que actúen conforme a la representación idealizada que estos han creado de sí mismos.³⁰

Este mecanismo es claramente visible en las cartas escritas por líderes gunadule a los misioneros. En una de ellas, el cacique Capilele, se dirige al Padre Juan Francisco apelando a su rol de protector de indios para que intercediera en un conflicto con un vecino por la pérdida o robo de dinero:

*Ahora quiero saber el asunto, porque los Padres debe ayudar a nuestros Indígenas, son pobres raza; porque los Presidente de la República se ordenas a todos los Misioneros para que los indios ayuda y atender con los libres; debe arreglar todos que tenga el asuntos pendiente [...]. Nosotros no sabemos ningunos hablar castellano; nosotros todos completos nada.*³¹

En la carta escrita el 4 de agosto de 1932, se pueden identificar varios aspectos relevantes. Por un lado, la adopción, por parte de Capilele, de la representación construida sobre los indígenas como una “pobre raza” que necesitaba protección externa. Esta percepción también se refleja cuando señaló que su pueblo desconocía el castellano, lo

³⁰ Scott, *op. cit.*, p. 91.

³¹ Capilele, “Correspondencia indígena”, *Luz Católica*, núm. 15 (173), año VIII, agosto de 1934, p. 59.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

cual situaba a los indígenas en una posición de vulnerabilidad frente a los libres o “civilizados” del territorio.

Por otro lado, en la carta se exige a los misioneros, siguiendo las órdenes de las autoridades estatales establecidas en el Decreto 706 del 20 de abril de 1931, que protejan a los indígenas y, por ende, atiendan y resuelvan el conflicto con el vecino. Este discurso contrasta significativamente con el que hemos observado anteriormente, donde el propio Capilele expresaba su rechazo hacia los misioneros, afirmando que no deseaban su intervención ni consideraban necesarias las escuelas para aprender nada.

Es evidente que este escrito buscaba adular a los misioneros al reafirmar que, efectivamente, se trataba de un pueblo indefenso ante los abusos de los libres y que dependía de la protección del misionero. De este modo, se estaba construyendo una narrativa que reforzaba la imagen que los misioneros habían proyectado tanto sobre los indígenas como sobre ellos mismos. Sin embargo, esta adulación no era desinteresada, ya que detrás de ella se escondía una intención clara: aprovechar la figura y el poder de los misioneros para fines propios. Esta supuesta contradicción nos permite visualizar que los actos de resistencia son contingentes, heterogéneos y cambiantes. A su vez, que estos se deben entender dentro de un conjunto de relaciones complejo donde se pueden ver entrelazadas diversas dimensiones del poder.

Una dinámica similar puede observarse en la comunidad de Arquía, situada en la costa occidental del golfo de Urabá, donde los gunadule adoptaron una postura menos beligerante hacia los misioneros.

Cuando los carmelitas descalzos comenzaron su labor misionera en Arquía, sabían, gracias a los misioneros claretianos que los precedieron en la región, que esta comunidad estaba luchando por obtener los títulos de propiedad de sus tierras, amparándose en la Ley 60 de 1916,³² como respuesta al avance de diversas fronteras

³² La Ley 60 de 1916 ofrecía la posibilidad a poblaciones indígenas que habitaban en terrenos baldíos de delimitar resguardos. En el artículo 2 de esta Ley se hacía especial mención al pueblo gunadule pues se facultaba al Gobierno “para enviar comisarios, agrimensores, maestros de escuela a las tribus de los Cunas del Darién y para tomar las medidas necesarias a amparar y civilizar tales indios”. Por último, mediante esta Ley también se prohibía la adjudicación de terrenos baldíos que estuvieran habitados por población indígena. Ley 60 de 1916 Sobre resguardos de indígenas en tierras baldías. *Diario Oficial* núm. 15968 (13

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

extractivas.³³ En este contexto, los misioneros fueron percibidos como intermediarios útiles frente al Estado colombiano.

El cacique William Smith (Guillermo Oquelele), el 1 de marzo de 1918, realizó un censo³⁴ con el objetivo de delimitar un resguardo amparándose en la Ley 60 de 1916. Sin embargo, para 1928, este proceso aún no se había concretado, como se evidencia en esta carta que el cacique Arturo Chovil dirigió al Ministerio de Hacienda:

Yo, Arturo Chovil y Capitán General de la Tribu de Indios Cunas que habitan la región comprendida entre Arquía y el Tolo, en jurisdicción del municipio de Acaandí, Intendencia Nacional del Chocó, hablando en nombre de la Tribu que comando, ante Ud. respetuosamente expongo:

*Para consultar con Uds. respecto los títulos de propiedad, que hace mucho tiempo estamos luchando para conseguirlos y todavía nada tenemos seguro.// Queremos saber cuál es el motivo que todavía no hemos podido alcanzar que nos entreguen los títulos de propiedad.*³⁵

Fue en este contexto que se dio la acción conjunta entre los indígenas y los misioneros. Un ejemplo de ello es que, en agosto de 1922, el capitán de Arquía entregó a su hijo de doce años a los misioneros para que fuera educado en Puerto César, la base misional de los carmelitas descalzos en el Golfo de Urabá. Este gesto podría interpretarse

de diciembre de 1916). Disponible de Internet en: <http://www.suin-juricol.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Leyes/1823044> [fecha de consulta 3 de octubre de 2023].

³³ La investigación sobre la lucha por la tierra de los gunadule en el Darién colombiano que estoy desarrollando hasta el momento me ha permitido establecer una cronología detallada de este conflicto. Se sabe que, desde 1871, los gunadule han llevado a cabo una ardua lucha en defensa de sus territorios. Las fuentes disponibles permiten identificar cuatro momentos clave en esta contienda: 1. 1871 y 1892: Durante estas fechas, la lucha estuvo marcada por el avance de la frontera extractiva del caucho y de la tagua en la región del Darién. 2. 1904: Este año coincide con la reacción de las autoridades colombianas tras la reciente independencia de Panamá. En un intento por establecer presencia nacional en la nueva frontera, se otorgaron concesiones de tierras baldías a colonos y empresas, lo que afectó directamente los territorios gunadule. 3. Entre 1915 y 1920: Las comunidades gunadule del occidente del golfo de Urabá iniciaron una lucha legal para consolidar sus territorios frente al avance de los colonos. 4. Entre 1927 y 1936: Durante este período, se emprendió nuevamente una lucha legal, esta vez con el apoyo de los carmelitas descalzos. Los dos últimos momentos están ampliamente documentados en las revistas que hemos trabajado. Además, estas acciones pueden rastrearse en los expedientes conservados por las autoridades colombianas, disponibles en el Archivo General de la Nación.

³⁴ Archivo General de la Nación de Colombia (En adelante AGN), Co.AGN.Ao/100.Mgob[2]-3//1.1.2. Resguardos indígenas de Toló y sus agregaciones en la Provincia del Darién, Intendencia del Chocó.

³⁵ Arturo Chovil, “Correspondencia indígena”, *Luz Católica*, núm. 11, año IV, noviembre de 1930, p. 43.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

como una aceptación de la presencia misionera en su comunidad. Sin embargo, este gesto puede interpretarse también como una estrategia política o un acto de complacencia hacia los misioneros, pues apenas un mes después, el 24 de septiembre de 1922, Manuel Díaz Granados, cacique de Arquía, otorgó un poder legal al prefecto apostólico para que lo representara en todos sus asuntos ante el Gobierno nacional.

*Yo, Manuel Díaz Granados, cacique de todos los indios llamados cunas, que residen en territorio colombiano, autorizo al reverendísimo padre prefecto apostólico de Urabá, fray José Joaquín de la Virgen del Carmen, para que me represente con toda mi autoridad ante el gobierno nacional o cualquiera otra entidad nacional o extranjera en la defensa de los intereses generales y particulares que afectan a la colectividad de todo el cacicazgo y a cada una de las capitanías que lo componen. Arquía, 24 de septiembre de 1922.*³⁶

La entrega de su hijo a los misioneros junto a la concesión de poderes legales al prefecto apostólico no debe interpretarse como una aceptación plena al proyecto misional, sino como actos de complacencia política orientados a fortalecer la posición indígena en las disputas territoriales.

Observamos como los gunadule utilizaron los autorretratos que los religiosos se construyeron sobre sí mismos como un instrumento político pues constantemente estaban exigiendo a los religiosos que adoptaran el rol de su retrato, el de protectores de indios, y que los ayudaran. Las cartas escritas por los gunadule y publicadas *Luz Católica* refuerzan esta idea.

Los indios del Tolo me decían que la gente de Acandí no respetan nada al dueño de los resguardos de indígenas. El señor Juan Parras se cortaron el cedro de indio, platanales y palo están cortando para mesa y para bancas; ni pedir el permiso al dueños.// Cuando llegué a mi casa se reunieron todos los indios: les dije que ya V. estaba a Prefecto: el indio todos estamos alegres por V. Dice el

³⁶ Severino de Santa Teresa, *Historia documentada de la iglesia en Urabá y el Darién... Op.cit.*, p.197.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

*indios que ayude a conseguir el títulos de tierras. Quieren que V. como Prefecto elevar nota para ministerio.*³⁷

*Recordamos a V. nos haga ayudar a nosotros a mantener nuestras familias y también nuestras tierras. Ud. vea pueblo de Unguía hay dos alemanes atropellando con nosotros de a desplotar [sic] tierra en tierras. Por esa pidiendo un ingeniero para medir nuestras tierras que nos pertenecen por herencia a nosotros antepasados, y que no queremos que nadie nos perturbe en nuestros tranquilos trabajos.// Esperamos pues que Ud. que hemos visto que es de los mejores gobiernos, porque nos consta que ha sido bien intencionado en protegernos en nuestro derecho indígenas. Le anticipo, Padre que en seno de todos mis compañeros indio que gobierno, vuestro nombre es admirado por beneficios.// La ley en Colombia sobre indígenas tiene muchas garantías y contamos que Ud. como benefatos [sic] importante sabrá interpretar nuestros deseos. Estamos listos para la defensa nacional y cuéntenos entre sus amigos fieles.*³⁸

En estos fragmentos se puede ver muy claramente como ante los conflictos que existían con distintos vecinos, relacionados con el uso y la demarcación del territorio, los gunadule, primero adulan a los religiosos y luego les instan a que intercedan por ellos en la resolución de los conflictos.

Es relevante destacar que, si los misioneros luchaban por los intereses de las comunidades gunadule, estos, a su vez, contribuirían con la defensa nacional. Esto plantea dos cuestiones importantes. En primer lugar, queda claro que este pueblo no estaba completamente subordinado a los intereses del Estado, los misioneros o los agentes económicos. Tenían ciertas cuotas de poder que les permitían negociar con otros actores en la configuración de las relaciones de poder en la región.³⁹ Por otro lado, no estaban

³⁷ Tomás Carranza, “Correspondencia indígena”, *Luz Católica*, núm. 23, año III, mayo de 1930, p. 91.

³⁸ Arturo Chovil, Alfonso Granados, Lino Pérez, Faustino Arango, Juan Francisco Granados, Hernando Holguín, Andrés Hernández, Carlos Restrepo, “Correspondencia indígena”, *Luz Católica*, núm. 2, año IV, 15 de junio de 1930, p. 7.

³⁹ El pueblo gunadule contaba con una amplia experiencia en la gestión de conflictos territoriales. Tras la independencia de Panamá, la mayor parte de este grupo se incorporó al nuevo Estado. Sin embargo, esto no implicó la ruptura de las relaciones entre las comunidades ubicadas a ambos lados de la frontera.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

cuestionando su incorporación al Estado colombiano. Más bien, se comprometían con la defensa nacional y con formar parte de la colombianidad, siempre y cuando las leyes colombianas, de las cuales eran conocedores, los ampararan y protegieran frente a los abusos que sufrían. Mientras la misión actuara como intermediaria entre ellos y las autoridades gubernamentales, no tendrían inconveniente en considerarse colombianos, en lugar de panameños, siempre y cuando las leyes colombianas en materia indígena los protegieran y se reconocieran sus derechos como pueblo indígena colombiano.⁴⁰

Otro elemento del que venimos hablando es la adopción de la imagen que los religiosos construyeron de los indígenas como a pueblos que se encontraban al margen de la “civilización” como una forma de adulación a los misioneros, pero que tenía una clara intención, obtener beneficios para la comunidad. Esta carta escrita por el cacique de Arquía, Arturo Chovil el año 1929 es un buen ejemplo de ello.

*Como Cacique de los indios que habitan la región comprendida entre Arquía y el Tolo (seis tribus) y hablando en nombre de las tribus, le vamos a hacer una consulta, y es la siguiente: Deseamos tener una máquina de escribir para aprender. A ver si V. nos presta su contingente para que nos haga el favor de hacernos ese regalo de dicha máquina, para nosotros ver si podemos desarrollar más nuestro cerebro, que nos hagamos más capaces. Y, como lo que deseamos es entrar más en la civilización, a ver más tarde qué le podemos servir a V., que hasta hoy de nada le servimos por estar muy a oscuras y V. Sabe que nosotros somos de una raza muy humilde. También queremos nos consiga dos revólveres para defender las personas y los intereses de la Tribu.*⁴¹

Tampoco significó que quedaran a merced de los intereses de las entidades políticas de la región. Por el contrario, los gunadule iniciaron un intenso juego político, liderado por distintos líderes comunitarios, para negociar su posición en este nuevo escenario, interactuando tanto con los Estados de Panamá y Colombia como con los Estados Unidos. En este contexto, los gunadule fueron percibidos, desde ambos lados de la frontera, como un pueblo con la fuerza suficiente para poner en peligro la soberanía en este territorio fronterizo. La Revolución Tule de 1925 es un claro ejemplo de la capacidad de acción política de este pueblo. Para un análisis detallado sobre el desarrollo de las estrategias políticas de los gunadule en Panamá, véase James Howe, *Op.cit.* Los líderes de Arquía eran plenamente conscientes de esta realidad, como lo demostraron claramente en su declaración.

⁴⁰Díaz Baiges, *Op.cit.*

⁴¹ Severino de Santa Teresa, O.C.D., “Visitando a los indios Karibe-Kunas del Darién”, *Illuminare*, núm. 65, año VIII, enero-febrero de 1930, p. 20.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

Este texto resulta especialmente interesante porque deja en claro que los gunadule "asumieron", en el discurso público, las representaciones que los misioneros construyeron de ellos: un pueblo incapaz, sumido en la "barbarie" y ansioso por integrarse al mundo "civilizado". En otras palabras, estaban escenificando su aceptación y respeto por la transformación cultural impuesta por los misioneros. Sin embargo, al final del texto aparece un elemento que, en mi opinión, revela la verdadera postura del cacique. Después de todo el discurso elogioso hacia los misioneros, Arturo Chovil termina solicitando dos revólveres, con la intención de utilizarlos para defender sus propios intereses.

Otras formas de resistencia, desvinculadas del reclamo de títulos de propiedad sobre sus territorios, también se reflejan en los relatos misioneros. En su afán por retratar a los gunadule como a un pueblo laborioso, se narraron episodios que muestran cómo esta comunidad tomó medidas ante los engaños de los comerciantes de Unguía, una localidad cercana a Arquía. Un ejemplo claro de ello ocurrió cuando, al enfrentarse a la imposibilidad de comercializar su cacao a través de estos comerciantes, consideraron más apropiado prescindir de intermediarios. Así, establecieron comercios en Turbo y Cartagena para vender su cacao directamente.⁴²

Reflexiones finales

El análisis de las relaciones entre los misioneros carmelitas descalzos y los gunadule en la Prefectura Apostólica de Urabá (1918-1941) revela una complejidad que trasciende las narrativas tradicionales de dominación y resistencia. Este estudio demuestra que los gunadule no fueron actores pasivos frente a las dinámicas colonizadoras de los misioneros y el Estado colombiano. Por el contrario, emplearon

⁴² Luís González, en *Luz Católica*, núm. 19, año III, 1 de marzo de 1930, p. 75; Juan Francisco Granados, "Correspondencia indígena", *Luz Católica*, núm. 20, año III, 15 de marzo de 1930, p. 79; Tomás Carranza, "Correspondencia indígena", *Luz Católica*, núm. 20, año III, 15 de marzo de 1930, p. 79; Salomón Chanique, "Correspondencia indígena", *Luz Católica*, núm. 24, año III, 15 de mayo de 1930, p. 95; Alfonso Vélez y Arturo Chovil, "Correspondencia indígena", *Luz Católica*, núm. 12 (146), año VII, 15 de junio de 1933, p. 47; Alfonso Vélez, "Correspondencia indígena", *Luz Católica*, núm. 8 (166), año VIII, 15 de abril de 1934, p. 31; Claudio A., "Correspondencia indígena", *Luz Católica*, núm. 11 (169), año VIII, 1 de junio de 1934, p. 149.

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

estrategias activas, adaptativas y, a menudo, contradictorias, para garantizar la protección de sus territorios y la continuidad de su autonomía cultural.

El uso estratégico de las representaciones difundidas por los misioneros fue una de estas estrategias. Se evidenció que estas no solo sirvieron para legitimar su presencia en la región, sino que también fueron instrumentalizados por los gunadule. Al asumir temporalmente la representación que los religiosos habían construido sobre ellos —como una “pobre raza” necesitada de protección—, los gunadule lograron convertir a los misioneros en aliados estratégicos que intercedieron ante el Estado colombiano en defensa de sus derechos territoriales. Esta dinámica pone en evidencia cómo los pueblos originarios aprovecharon las herramientas discursivas y legales a su disposición para resistir y asegurar su supervivencia cultural. Al mismo tiempo, se puede constatar que contrariamente a lo que difunden los misioneros, los gunadule no eran un pueblo desvalido. Más bien, su larga experiencia en la gestión de conflictos desde la época colonial los convertía en un interlocutor que conocía muy bien cuáles eran las reglas del juego y qué botones se necesitaban tocar para lograr defender sus intereses. Conocían a la perfección la legislación colombiana y por ello, eran conscientes de la necesidad de disponer de un interlocutor con el Estado que intercediera por ellos en sus demandas. También sabían cuál era la posición en la que ellos se encontraban, es decir, las cuotas de poder que tenían para negociar con los otros agentes del territorio.

Este trabajo pone de relieve la naturaleza relacional de poder. Los misioneros, al construir su rol como protectores y civilizadores, se vieron obligados a responder a las demandas y estrategias de los gunadule, lo que demuestra que el poder no es unidireccional, sino una construcción dinámica que surge de la interacción constante entre actores con diferentes capacidades y objetivos. A su vez, los gunadule de Arquía y de Caimán Nuevo también adaptaron y modificaron sus modos de operar a medida que iban relacionándose con los religiosos, con agentes económicos que operaban en la región y también con los gunadule del otro lado de la frontera. Así, mientras que los gunadule de Arquía optaron por colaborar estratégicamente con los misioneros, los de Caimán Nuevo adoptaron posturas de rechazo más explícitas. Estas diferencias subrayan la necesidad de

Número 55, diciembre 2025, pp. 468-489

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2025.i55.19>

analizar la resistencia como un fenómeno contingente, heterogéneo y profundamente contextual.

Finalmente, este estudio contribuye a una lectura más matizada de las dinámicas de frontera en América Latina. Los territorios de Urabá y el Darién no fueron simplemente espacios de imposición estatal y religiosa, sino escenarios de negociación constante entre agentes colonizadores, indígenas y misioneros. Esta perspectiva relacional invita a futuros estudios a explorar con mayor profundidad las interacciones entre los diversos actores que participaron en la configuración del poder en esta región, así como sus implicaciones en el presente.

En suma, las estrategias de los gunadule para enfrentar las dinámicas de dominación no solo les permitieron preservar su territorio, sino también cuestionar y redefinir las relaciones de poder en la Prefectura Apostólica de Urabá. Este análisis pone de relieve la importancia de reconocer a los pueblos indígenas como protagonistas históricos que, incluso en condiciones adversas, supieron transformar las herramientas del poder en mecanismos para su resistencia y supervivencia.