



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Martínez Mauri, Mònica

Intercambios entre humanos y árboles en el área istmo-colombiana. Aportaciones etnográficas desde Gunayala (Panamá) [1]

Tabula Rasa, núm. 36, 2020, Octubre-, pp. 131-149

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.05>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39664893006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UDEM [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Intercambios entre humanos y árboles en el área istmo-colombiana. Aportaciones etnográficas desde Gunayala (Panamá)¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n36.05>

MÒNICA MARTÍNEZ MAURI²

<https://orcid.org/0000-0003-1857-1146>

Universitat de Barcelona³, España

martinezmauri@ub.edu

Cómo citar este artículo: Martínez Mauri, M. (2020). Intercambios entre humanos y árboles en el área istmo-colombiana. Aportaciones etnográficas desde Gunayala (Panamá). *Tabula Rasa*, 36, 131-149. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.05>

Recibido: 05 de marzo de 2020

Aceptado: 24 de abril de 2020

Resumen:

Las relaciones que se establecen entre colectivos humanos y vegetales ha sido un aspecto poco explorado por la etnografía del área istmo-colombiana. En este artículo, a partir de una experiencia etnográfica de más de veinte años entre los gunas de Panamá, se analizan los modos de relación entre humanos, árboles y seres subjetivizados que provienen de éstos últimos, los llamados *nudsugana*: tallas antropomorfas y zoomorfas de madera que albergan vida. Después de explicitar que el caso de estudio será analizado desde una perspectiva ontológica, se describen tres elementos: a) el lugar que ocupan los árboles en la creación del mundo guna, b) su función en los procesos de curación y c) la co-residencia de los *nudsugana*. En las conclusiones se analizan las relaciones de interdependencia entre humanos y árboles, mostrando que sus vidas, a pesar de estar entrelazadas, obedecen a lógicas de sujeción y se enmarcan en una simbiosis jerárquica.

Palabras clave: humanidad, árboles, Gunayala, ontología, intercambio, co-residencia con no humanos.

¹ Este artículo se fundamenta en la investigación realizada en el marco del proyecto de investigación «Fronteras culturales en un mundo global: antropología comparada de los límites culturales y sus consecuencias sociopolíticas» (FROCGLOB) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Estado español (Referencia: HAR2017-86776-P).

² Doctorado en antropología social en la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

³ Profesora agregada Serra Hunter en el Departamento de Antropología Social.



2019 - Nargana, compra de víveres y ropa a las canoas colombianas
Mònica Martínez Mauri

Exchanges Between Humans and Trees in the Isthmo-Colombian Area: Ethnographic Contributions from Gunayala (Panama)

Abstract:

The relationships that are built between human and plant collectives have been understudied by ethnography in the Isthmo-Colombian area. In this article, drawing on an ethnographic experience of more than twenty years among the Gunas of Panama, we study the modes of relatedness between humans, trees and subjectivized beings stemmed from the latter —the so-called Nudsugana: Anthropomorphic and zoomorphic wood carvings that harbor life. From an ontological approach, this case study describes three elements: (a) the place occupied by trees in the creation of the Guna world; (b) their role in healing processes, and (c) the co-residence of the Nudsugana. As a conclusion, interdependency relations between humans and trees are analyzed, showing that their lives, although intertwined, hold to logics of subjection and are framed within a hierarchical symbiosis.

Keywords: humanity, trees, Gunayala, ontology, exchange, co-residence with non humans.

Trocas entre os humanos e as árvores na região istmo-colombiana. Contribuições etnográficas desde Gunayala (Panamá)

Resumo:

As relações que se estabelecem entre coletivos humanos e vegetais têm sido um aspecto pouco pesquisado pela etnografia da área istmo-colombiana. Nesse artigo, a partir de uma experiência etnográfica de mais de vinte anos entre os gunas de Panamá, analisam-se os modos de relação entre os humanos, as árvores e os seres subjetivados que se originam desses últimos, os chamados nudsugana: esculturas antropomorfos e zoomorfos de madeira que abrigam vida. Depois de aclarar que o caso de estudo será analisado desde uma perspectiva ontológica, descrevem-se três elementos: a) o lugar que ocupam as árvores na criação do mundo guna, b) sua função nos processos de cura e c) a co- residência dos nudsugana. Nas conclusões se analisam as relações de interdependência entre os humanos e as árvores para estabelecer que suas vidas, ainda que estejam entrelaçadas, obedecem às lógicas de sujeição e se enquadram em uma simbiose hierárquica.

Palavras-chave: humanidade, árvores, Gunayala, ontologia, troca, coabitar com não humanos.

La lógica del intercambio

En dos ocasiones, en el año 2002 y en el 2007, tuve la suerte de poder pasar el día de Navidad en el lugar donde normalmente hago trabajo de campo: en la isla de Gardi Sugdub (comarca de Gunayala, Panamá⁴). La primera vez, el calor tropical, el mar Caribe y las palmeras no me parecían ofrecer un entorno muy navideño, hasta que irrumpió en escena un amigo guna vestido de Santa Claus. Al principio sentí cierta confusión. No tenía claro si el Santa Claus en cuestión estaba haciendo una broma o venía con la misión de repartir regalos entre los niños de la comunidad. Una anciana me dijo que fuera a ver cerca del museo de la familia Davies. Sin pensármelo ni dos minutos me dirigí allá, deteniéndome en el pequeño descampado que en aquél entonces todavía existía en el centro de la densamente poblada isla. Cuando llegué vi a todos los niños sentados en el suelo contemplando una mesa llena de regalos envueltos en llamativos papeles con motivos navideños. Cerca de la mesa, una silla de plástico invitaba al lejano visitante a sentarse. Al cabo de poco apareció Santa Claus, quien recibió una bienvenida bastante sobria por parte de un joven miembro de la familia Davies. A continuación, Santa Claus, con la ayuda del joven, fue leyendo las etiquetas y anotaciones que contenía cada regalo. Al oír su nombre los niños se levantaban y recogían su paquete. Lo que más me sorprendió del ritual fue que al entregar el presente, Santa Claus no conversaba con los niños, pero si les decía de parte de quien lo entregaba. La frase «Manuel, toma este regalo de parte de tu tía Siabibi» me hizo pensar mucho sobre la importancia de las relaciones de intercambio en la sociedad guna.

En Gunayala no tenía sentido que los niños recibieran regalos de un desconocido, un extraño ataviado con un traje rojo y barba postiza no podía ser que hiciera regalos a los niños. ¿A cambio de qué entregaría esos juguetes? ¿Cuáles serían sus futuras intenciones? ¿Los intereses de quién estaba representando? Podríamos decir que, en general, los gunas no se sienten cómodos ante la idea de recibir un obsequio a cambio de nada. Y es que, en la mayoría de casos, cuando en este contexto alguien está ofreciendo algo a alguien está poniendo las bases para un futuro intercambio de comida, afectos o favores.

A los gunas les gusta crear relaciones entre los humanos y lo hacen de varias formas: intercambiando comida con sus parientes, visitándose de casa en casa o creando hermanos de huevo. Cuando los bebés todavía no han cumplido un año les hacen compartir un huevo cocido para que a lo largo de la vida tengan a alguien de su generación con quien intercambiar.

⁴ La comarca de Gunayala (también denominada Kuna Yala o San Blas) posee 402 islas de reducidas dimensiones y una franja costera de más de 200 kilómetros. Es el hogar de 30.308 personas que se autodefinen como gunas o dule. Fue reconocida por ley como territorio indígena autónomo en 1938. El pueblo guna, con una población de 80.526 personas, es uno de los siete pueblos indígenas de Panamá y cuenta con una población de 1.290 en Colombia.

Pero en la sociedad guna no solo se crean relaciones de intercambio entre los humanos, también se cultivan este tipo de relaciones con los no humanos. En este artículo voy a abordar las relaciones que se establecen entre las personas humanas y los árboles, seres con sentimientos que albergan vida, y que marcan el destino de la humanidad. En el mundo guna los *dules* (personas humanas gunas) los modos de relación se extienden a los árboles y seres subjetivizados que provienen de ellos, los llamados *nudsugana*: tallas de madera que albergan vida, participan en los procesos de curación y son cuidados por los gunas en el ámbito doméstico.

En el área istmo-colombiana pocos investigadores se han interesado en abordar las complejas relaciones que existen entre personas humanas y árboles. Esta falta de interés no debe ser entendida como una total ausencia de relaciones, o incluso de conexiones especiales entre ellos. Al igual que en algunas sociedades indígenas, como en el caso de los jamamadi del área amazónica, con quien ha trabajado la antropóloga Karen Shiratori (2019), la vida de las plantas y la de los árboles se entrelaza con la de los humanos. Este artículo, a partir de la consideración de los intercambios entre personas y árboles, es un primer paso para estudiar estas complejas relaciones.

Modos de relación, antropología más allá de lo humano y fuerza vital. Pensar el mundo vegetal desde la etnografía

En los últimos años tanto el giro ontológico promovido por los trabajos de Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro, como la teoría del actor-red de Michel Callon y Bruno Latour, han provocado un cambio de perspectiva en las ciencias sociales. En lugar de centrarnos en las convenciones sociales y las relaciones entre humanos, los científicos sociales hemos dirigido nuestra atención hacia el estudio de las interacciones que mantienen los humanos con los otros no humanos (animales, plantas, árboles, objetos, imágenes y otras formas de seres).

Una parte de la aproximación de Descola (2005) al estudio de las ontologías se ha fundamentado en la identificación y los modos de relación. Si al igual que Descola (2005) entendemos la identificación como una disposición por la cual establecemos diferencias y similitudes entre nosotros y los que existen al inferir analogías y contrastes en apariencia, comportamiento o propiedades entre lo que creemos que somos y lo que creemos que son los demás, los modos de relación son disposiciones que dan forma y contenido a la conexión práctica entre un yo y cualquier otro ser. Respecto a estos últimos, Descola determina que existen seis relaciones que pueden agruparse en función de la equivalencia entre seres y su reversibilidad. Relaciones como intercambio, depredación y don serían típicas de sistemas de identificación como el animismo, en el que se produce una equivalencia entre los términos. En cambio, la producción, protección y transmisión serían característicos del naturalismo, sistemas en los que existe una jerarquía entre los seres.

Es pertinente señalar que en esta nueva conceptualización la noción de intercambio substituye a la de reciprocidad para enfatizar la obligación de devolver una contraprestación como elemento definitorio. El don, en contraste con el uso establecido por Mauss, consiste en una transferencia consentida sin la obligación de una contra-transferencia. Finalmente, la predación se caracteriza por hacerse con algo sin ofrecer nada a cambio.

A la hora de estudiar las relaciones que se establecen entre humanos y no humanos uno de los principales problemas que han tenido que afrontar los antropólogos que se formaron bajo el estructuralismo francés ha sido el papel vertebrador del simbolismo. Tal y como comenta Descola (2014), este eje –insertado por el mismo Lévi-Strauss en su programa inicial–, tomó el lenguaje como modelo para el estudio de la vida social. El lenguaje y las propiedades lingüísticas de los símbolos fueron consideradas fundamentales, hasta el punto que lo que Lévi-Strauss llamaba la función simbólica era una capacidad lingüística de los humanos para dar sentido al mundo detectando rasgos destacados que podían organizarse en conjuntos contrastivos. Ahora bien, la nueva generación de antropólogos que a finales del siglo XX estudiaron las relaciones entre humanos y no humanos desde esta perspectiva, no pudieron deshacerse del antropocentrismo. Los no humanos, desprovistos de habilidades lingüísticas y capacidades para el simbolismo, no dejaron de ser objetos pasivos de la cognición e inventiva humanas. Un buen ejemplo de esta perspectiva fue el volumen editado por Laura Rival (1998) que intentaba explicar por qué en contextos muy diversos se seleccionaban árboles o tipos particulares de árboles como símbolos. Pero enfoques como estos no acababan con la pasividad que inducían los símbolos, y, por lo tanto, no permitían pensar la agencia de los no humanos.

Una solución a este problema ha sido planteada por Kohn (2013) llevando la antropología «más allá de lo humano». Kohn nos quiere convencer de que las formas de vida no humanas también tienen la capacidad de representar el mundo pero que no somos capaces de verlo porque las teorías sociales de las que partimos asocian la representación con el lenguaje. Siguiendo la semiología triádica de Peirce, sostiene que los signos icónicos (que comparten semejanzas con lo que representan) y los signos índices (están de alguna manera afectados o correlacionados con las cosas que representan) tienen que ser tenidos en cuenta por la antropología porque son los que utilizan los organismos no humanos para representar el mundo y comunicarse.

Kohn afirma que tanto la representación como el propósito y el futuro son compartidos por los seres humanos y no humanos. Los seres vivos, no solo humanos, tienen agencia. Sin embargo, en la práctica, cuando hacemos trabajo de campo en sociedades indígenas del área tropical, es difícil ir más allá de valorar si las relaciones que mantienen nuestros interlocutores locales con los no humanos

son pensadas bajo la idea del intercambio, el don o la predación. Averiguar si los árboles tienen agencia o no parece un objetivo alejado de nuestra agenda científica. Como antropólogos nos limitamos a intentar comprender cómo los colectivos humanos piensan la agencia de los árboles. Para encontrar respuestas a estos interrogantes es pertinente ver lo que los científicos especializados en ecología forestal están proponiendo para entender a los árboles. Lo primero que sorprende al leer algunos de sus trabajos es que están poniendo en duda el paradigma que ha permitido el desarrollo, consolidación y expansión de una forma de relación basada en la producción. Tal y como recoge el popular libro de Peter Wohlleben (2016), en los últimos años numerosos científicos han mostrado que los árboles son seres sociales: se conectan entre ellos a través de sus raíces, comparten comida con los miembros de su propia especie e incluso con los de otras, se comunican a través del olfato, se envían impulsos eléctricos, restringen la luz a los más jóvenes para promover la dependencia entre ellos; algunas especies, como las mimosas han mostrado tener memoria, otras emiten ruidos cuando están sedientas. Gracias a estas nuevas perspectivas sobre el mundo vegetal, ahora sabemos que las plantas cuentan con sentidos parecidos a los humanos y que además disponen de una quincena más que les permiten ser mucho más sensibles que nosotros: pueden calcular los campos electromagnéticos, la humedad o analizar componentes químicos (Mancuso & Viola, 2018, p.14).

En fin, como decía más arriba, ni el propósito de la antropología ni el de este artículo es saber si las plantas y los árboles piensan, se comunican o representan el mundo, sino comprender cómo en el mundo guna, al igual que en otras sociedades del área istmo-colombiana, los humanos perciben y se relacionan con ellos. Para hacerlo es oportuno mencionar la teoría, formulada por Stephen Gudeman (2019), entorno a la energía o fuerza vital que opera como hilo conductor en las economías rurales de Panamá y Colombia. Según este investigador en esta región las economías girarían en torno a la idea del hogar y todos los actos materiales – plantar, atender los animales, recolectar, cocinar, consumir, ocuparse de los otros– estarían imbuidos de significación: evocarían la fuerza. Los hombres y las mujeres serían los encargados de mantener, no de crear, esta fuerza y deben hacerlo estableciendo relaciones de complementariedad entre ellos. En este sistema la acumulación se vería limitada por las formas de intercambio entre los hogares. Uno de los principios básicos de esta economía es que al compartir la comida con los otros se compartiría la energía y se incorporaría la fuerza de los otros. De esta manera, compartiendo con el resto de la comunidad y con el entorno los humanos mantendrían sus hogares.

Esta corriente de vitalidad que crearía vínculos entre la gente y su entorno borraría la división entre la sociedad humana y el medio ambiente. Según el modelo de Gudeman, el compartir –más que la reciprocidad– sería la práctica económica

fundamental que haría posible los medios de subsistencia individuales. Esta idea del compartir toma más vuelo si la conectamos con el trabajo de Kohn (2013), concretamente con el punto en el que sostiene que nuestros pensamientos distintivamente humanos están en continuidad con los pensamientos del bosque en la medida en que ambos son de alguna manera productos de la semiosis que es intrínseca a la vida (Kohn, 2013, p.50).

En definitiva, según algunos trabajos recientes, en las tierras bajas de América central y del Sur los humanos se relacionan con los no humanos intercambiando, predando, compartiendo o comunicando. Veamos, a partir de la experiencia de los gunas de Panamá, qué lugar ocupan los árboles en este sistema de relaciones y qué papel juegan en el mantenimiento de la vida de las personas humanas.

El papel de los árboles en la creación y la vida de los dules

¿Qué papel juegan los árboles en la vida de los gunas? Muchas han sido las conversaciones que he mantenido en Gunayala con amigos, conocidos y autoridades para obtener respuesta a este complejo interrogante. Al preguntar a Gilberto Arias⁵ sobre esta cuestión, un primer elemento que señaló fue que los árboles ocupan un lugar relevante porque son medicina, son los que hacen posible la vida de los humanos sobre la faz de la tierra. Tanto para él como para Inaiduli⁶, otro de los especialistas con los que conversé, era imposible hablar de los árboles sin referirse a los orígenes de la vida. Ambos explicaban que cuando llegaron los humanos, los árboles ya estaban. Baba y Nana, los creadores, los habían plantado cuando la tierra todavía no se movía, hacía frío y la neblina cubría su superficie. Los árboles, en ese primer momento, estaban bajo la responsabilidad de un ser, también árbol, llamado Ologunadiler, que tenía como misión preparar el mundo para la llegada de los humanos ofreciéndoles materias primas con las que fabricar sus casas y brindándoles medicinas. Pero los árboles, cuando fueron creciendo, se pelearon entre ellos y Baba castigó a su jefe, quien entonces adoptó el nombre de Olobengeggaliler, enviándolo a Sapibenega (el útero de la madre, en el cuarto nivel⁷). Tras su ida, los árboles siguieron creciendo y fueron clasificados en función de sus calidades. Los más viejos sirvieron para dar fuerza a los hombres y fortalecer su espíritu (*burba ebied*).

En los relatos de creación del mundo compilados por otros investigadores también se menciona la ancestralidad de los árboles. Según contó William Smith, de la comunidad de Ustupu, al antropólogo Mac Chapin en 1969, el creador,

⁵ Gilberto Arias fue cacique de la comarca de Gunayala durante el periodo 1999-2010. Falleció el 24/1/2018 en su comunidad: Mandi Ubigandub. En este artículo se recogen algunos de los elementos que surgieron en conversaciones mantenidas durante los años 2015 y 2016.

⁶ Argar (intérprete de la tradición) de la comunidad de Myria Ubigandub.

⁷ En la cosmovisión guna del mundo existen ocho capas (*billigan*) por arriba y por debajo de la superficie de la tierra. Esta versión también es confirmada por el relato reproducido en Howe (1986, p.33-49), aunque se refiere a Olokuknipippilele, el padre de los árboles llamados balsas.

Bab Dummad, llegó al centro de las tinieblas y con su aliento creó el viento que barrió la oscuridad. Luego creó el sol, la luna y las estrellas, hizo la tierra redonda y dispuso en ella árboles dotados de *burba* (espíritu). Los árboles crecieron y Bab Dummad formó las nubes, los ríos, los peces, los animales, las montañas y las plantas. Cuando todo estuvo a punto creó a Olobilipiler, el primer hombre que pisó la tierra (Chapin, 1989, p.2).

En otra versión compilada por Aiban Wagua (2000) también se hace referencia a una época oscura que conoció su fin con la creación del sol, la luna y las estrellas por Bab Dummad y Nan Dummad. La madre tierra fue cambiando de nombre a medida que se iba formando con distintas capas de oro, plata y semillas que hicieron brotar flores y plantas aromáticas en ella. Tras la creación de un río que repartió las aguas en corrientes, surgió el verdor y el cuerpo de la madre se pobló de árboles. Cuando la tierra estuvo completa, Baba decidió enviar un emisario llamado Wago para contemplar su obra. Wago no es considerado el primer hombre, la primera persona humana sobre la faz de la tierra, la primera pareja humana fue la integrada por Olonaikabaler y Olonailasob, seres creados por Baba con diferentes arcillas para cuidar los árboles, los animales, el mar y las estrellas (Wagua, 2000, pp.11-17).

Este tipo de relatos, siempre vienen acompañados de alusiones a las relaciones de interdependencia que se establecen entre los humanos y los árboles: si no hubiera habido árboles, los gunas no hubieran podido habitar el mundo, y viceversa, los seres humanos fueron enviados por Baba para cuidar su obra (árboles, plantas, animales, ríos, cerros, etc.). Son relatos que conectan con la actualidad pues los árboles siguen siendo indispensables para la vida: son los que reciben los vientos, dan brisa, hacen el ambiente fresco. Al igual que los seres humanos, tienen *burba* (alma), corazón, sangre, y son concebidos como el mismo cuerpo humano.

Al hablarnos de los árboles, tanto Arias como Inaiduli, también se referían a otro relato mítico, a la historia de Nele Gubiler, uno de los grandes *nergan* (chamanes) del pasado que se especializó en las plantas, los árboles, los bejucos. Gubiler explicó a los antepasados que al igual que los humanos, estos seres respiraban, comían, sudaban, sufrían y sentían dolor. Se trata de una comunidad organizada, bajo el mando de Olobengegaliler, su padre. Su parecido con los humanos obliga a los gunas a mostrar respeto ante ellos, por eso todavía hoy cuando se va a talar un árbol hay que despertarlo para que esté preparado y no cause daños. La peligrosidad de derribar árboles está relacionada con unos hilos, invisibles, pero reales, que los conectan. Los gunas los describen como tendederos de ropa invisibles que si se enredan pueden causar daños. Para minimizar el efecto de estos hilos invisibles y ayudar a sus compañeros varones, las mujeres desmontan las hamacas y los hilos que normalmente cuelgan de los palos centrales de sus

viviendas. Según dicen, no hacerlo podría poner en riesgo la vida de los hombres. Estas acciones muestran las conexiones que existen entre el espacio doméstico y el monte, lo masculino y lo femenino, los humanos y los no humanos.

La búsqueda de equilibrios y las conexiones entre las acciones humanas y las de los árboles también se dan en otros planos. Cuando estaba escribiendo este artículo, James Howe me comentó una situación que pudo documentar en la Gunayala de los años 1970. Al cabo de unos meses de que el Estado inundase un amplio territorio en el Bayano –ocupado por indígenas gunas, emberás, afrodescendientes y campesinos– para construir una represa hidroeléctrica, se produjo una infestación de moscas por todo el lugar que llegó hasta las islas de Gunayala. La gente decía que los árboles, furiosos por haber quedado bajo las aguas del lago Bayano, habían infligido la plaga⁸. Todo parece indicar que existe una relación entre el bienestar

⁸James Howe, comunicación personal marzo 2020.

de los árboles y el de los humanos. Si algunas prácticas perjudican la vida de los árboles, pueden surgir enfermedades, plagas o accidentes que provocan daños en la de los humanos.

En el pasado este tipo de prácticas eran extensivas a otras plantas. Un ejemplo de ello se encuentra en las descripciones sobre la obtención del *sabdur* (fruto de la *Genipa americana*) que Nele Kantule dictó a Rubén Pérez Kantule y fueron reproducidas en la obra póstuma de Erland Nordenskiöld editada por Henry Wassén (Nordenskiöld & Pérez Kantule, 1938, pp.243-245). Este fruto era necesario para pintar el cuerpo de las jóvenes púberes tras las ceremonias de pubertad y requería de un procedimiento ritual bastante complejo para ser obtenido. Varios hombres, entre los que se encontraba el padre de la niña y varios *sabdurguanetgana* (especialistas en jagua), participaban en su obtención. La recolección seguía un procedimiento ritualizado que implicaba compartir comida y tabaco, un canto, un grito de aviso para el árbol y un protocolo de corte que tenía en cuenta los cuatro puntos cardinales.

Otra práctica relacionada con el trato dado a las plantas tiene que ver con su denominación. Además de contar con un nombre coloquial, las plantas reciben un segundo nombre en el canto (*igar*). En algunos casos, como el del pifá (*Bactris gasipaes*) es llamado de una manera durante el día (*nalub*) y de otra durante la noche (*igosan*) para evitar que la planta tome represalias contra el recolector y haga que broten espinas de su cuerpo.

Aunque en la actualidad muchas de estas prácticas están en desuso, en algunas comunidades gunas la tala de un árbol de grandes dimensiones es un tema que todavía hoy debe ser sometido a debate en el congreso local (asamblea). Se trata de una decisión importante que amerita consenso. En los últimos años me he encontrado con varias situaciones que ilustran estas discusiones. Un

buen ejemplo de las polémicas que suscita el trato a los árboles se dio en 2011, en el marco de unas negociaciones sobre la aprobación de un proyecto Piloto REDD+ entre el Congreso General de Gunayala –la máxima autoridad de la comarca– y la empresa *Wildlife Works Carbon*, –una de las primeras del mundo en desarrollar proyectos REDD validados en el mercado voluntario con una cartera de clientes del sector privado dispuestos a comprar sus créditos de carbono–. Este proyecto, basado en la conservación de 99.415 ha de bosque del Corregimiento 1, implicaba monitoreo de bosques y biodiversidad, así como análisis detallados de los inventarios de carbono. Todo con el fin de emitir una cantidad de créditos certificados de carbono (1 crédito = 1 tonelada de CO₂) cuyos derechos los gunas habrían cedido a la empresa. El pueblo guna se beneficiaría del proyecto recibiendo un fondo para invertir en su propio desarrollo. Además de la dificultad que suponía para algunos gunas entender conceptos tan abstractos como «carbono», uno de los principales escollos en las negociaciones fue la propuesta, por parte de los técnicos forestales contratados por la empresa, de talar algunos árboles muy viejos y voluminosos que se encontraban en el territorio guna. Según los expertos, los árboles de grandes dimensiones no eran muy eficientes y era recomendable talarlos para favorecer el crecimiento de otros árboles y capturar así más carbono. Estas reflexiones no gustaron a muchos comuneros gunas, quienes consideraron que los grandes árboles merecían respeto y no se podían eliminar. Al final la propuesta de la empresa fue rechazada por el Congreso General de Gunayala.

Más recientemente, en una comunidad guna de la zona central de la comarca también se dio un caso que muestra este celo local sobre los árboles más ancianos. En el marco de un proyecto sobre el cultivo del cacao un técnico agroforestal no indígena explicó a los comuneros que los árboles más viejos estaban enfermos y tenían que ser eliminados si no querían que los más jóvenes se contagiaran. A pesar de que la mayoría reconocieron que las cosechas habían mermado mucho en los últimos años, no estuvieron de acuerdo con la propuesta de tumbarlos. Los hombres argumentaron que esos árboles habían sido plantados por los ancianos y merecían respeto.

Intercambios cotidianos entre humanos y árboles: la co-residencia con los nudsugana

Además de la importancia de los árboles y las plantas en el plano simbólico, es necesario mencionar su papel protagónico en los cantos chamánicos. No solo porque muchos de los tratados, como el *sabdur igar* (camino o tratado de la jagua), *sia igar* (del cacao), *gabur igar* (del ají picante), *masar igar* (de la caña blanca), *nibar igar* (de la palma), *biseb igar* (de la albahaca) están dedicados a activar sus propiedades, sino porque en la mayoría de procesos de curación los jefes de algunas plantas son invocados por el *nele* (chamán) (cf. e.g. la transcripción de dos

cantos chamánicos por Holmer & Wassén, 1963). Otro especialista involucrado en los procesos de sanación, el *inaduled* (especialista botánico) se sirve de plantas, ya sean cortezas de árboles, hojas o tallos de plantas, para curar a sus pacientes a partir de baños o con la ingestión de brebajes.

La participación de los árboles en los procesos de curación también se da a través de su presencia en forma de figuras antropomorfas y zoomorfas talladas en más de 20 tipos de madera (Fortis, 2012). Los llamados *nudsugana*, estatuillas de 5 a 30 cm de alto, generalmente representan hombres y mujeres con la cabeza cubierta o aves. Estas tallas pertenecen a personas individuales y ayudan a los *nelegan* (chamanes) en sus negociaciones con el mundo espiritual (*burbaled*). Para la mayoría de habitantes de Gunayala los *nudsugana* están vivos y dependen de los cuidados que les confieren sus dueños humanos.

Además de los *nudsugana*, existen otras figuras animadas, como los *suwar mimmigana*, tallas de 2-4 cm que colocan en un collar o en uno de los extremos de la hamaca para evitar la influencia de las *bonigana* (enfermedades, seres malignos invisibles) durante el sueño o un viaje. También existen las tallas antropomorfas de grandes dimensiones (más de 50 cm) fabricadas en balsa y pintadas con tintes naturales en negro y rojo para las ceremonias oficiadas por el *absoged*. Estas figuras son llamadas *uggurwar* y tras la ceremonia son desechadas en un lugar aislado en la tierra firme.

Los *nudsugana* no aparecen en las historias del Bab Igar hasta la llegada de Ibeorgun, un humano que vino de otro lugar para mostrar a los gunas como utilizarlos en los procesos de curación. Desde las enseñanzas de Ibeorgun, en función de la forma, el tamaño y el árbol del que se extrae la madera, se habla de un determinado tipo de ser que alberga espíritus auxiliares, protege a las personas humanas con las que establece una relación y ayuda a los chamanes (*nergan*) en sus procesos de curación. Un rasgo común a todas estas figuras, y que marca una diferencia con las otras tallas antropomorfas del área, es que tienen la cabeza cubierta y son talladas teniendo en cuenta que su cabeza debe esculpirse en la parte del tronco más próxima a las raíces. Según Arias, cubrirse la cabeza para proteger el cerebro fue otra de las enseñanzas de Iberogun. Todas estas figuras no cobran vida al darles forma sino que son animadas a través de un canto recitado por una persona que conoce el lenguaje de los espíritus (Perrin, 2007, p.92).

Una vez animado, el *nudsu* o el *suwar mimmi* es entregado a su dueño, quien lo sitúa en un recipiente de madera o plástico junto a otros *nudsugana*. Es en ese momento cuando empieza a entablarse una relación de intercambio entre ambos. Con el contacto cotidiano los *nudsugana* se van haciendo cómplices de los humanos, hasta el punto de llegar a defenderlos. Este proceso implica unos cuidados muy específicos. Los *nudsugana* deben ser bañados con plantas aromáticas, y ahumados con cacao, ají picante o tabaco para que puedan gozar

de una buena salud. El aire que respiran es muy importante para estos seres. Una anécdota personal ilustra este hecho: hace ya unos años, en 2004, hubo un brote de malaria bastante importante en Gunayala. Con el fin de controlar la epidemia, el gobierno panameño hizo una campaña de fumigación en toda la comarca. Estando yo en campo, en la isla de Gardi Sugdub, pasaron a fumigar por la casa de la familia con la que residía. En ese momento observé cómo las mujeres se llegaron a preocupar por sus animales domésticos (pericos, loros, iguanas, gatos, perritos, pollos, etc.), niños y *nudsugana*. No sabían qué hacer para dejarlos fuera del área de influencia de las máquinas fumigadoras. Tras unos minutos de nervios, decidieron poner a todos en un cayuco y mandarlos mar adentro, lejos de la orilla, durante un tiempo prudencial para evitar que respiraran el aire contaminado.

Esta anécdota ilustra la transcendencia del soporte material y su mantenimiento en la vida de las tallas de madera animadas. A pesar de ser seres con una interioridad no visible, su materialidad es tan importante que una grieta, una fractura o algún otro tipo de deterioro físico marca su fin, su muerte.

En las tallas de madera guna, materialidad, forma e interioridad son importantes para llegar a cumplir con su misión: ayudar a los especialistas en curación a combatir la incursión de los dañinos *bonigana*, que amenazan constantemente a las personas humanas (Chapin, 1983, p.95). Se trata de una materia orgánica, modelada por la mano del hombre, que alberga un ser espiritual que debe ser mantenido por los humanos con los que convive. La vida que alberga el *nudsu* es como un fuego: para prender necesita materia, pero para seguir quemando necesita que se lo alimente. Su existencia depende de los seres humanos, pero no son personas humanas, son otro tipo de ser. Un ser que piensa de forma un tanto autónoma, pero que es custodiado y controlado por los humanos. Un ser que puede ser peligroso cuando se lo abandona o descuida, pero que en su esencia no es considerado humano.

Los *nudsugana* no son humanos, pero al igual que los árboles comparten rasgos culturales con los humanos: forman sociedades. Generalmente no son individualizados y su fuerza depende de su cohesión (Perrin, 2007, p.92). Esto no quiere decir que todos sean iguales. Tal y como mostró Mac Chapin, los especialistas rituales se dirigen a los *nudsugana* más importantes utilizando nombres propios (Chapin, 1983, p.95).

Tanto los *nudsugana*, como los *suwar mimmi* y los *uggurwar* sirven para protegerse de las amenazas no visibles⁹, luchar contra las *bonigana*, y para recordar que el mundo tiene una doble dimensión: una material (*sanaled*) y una invisible

⁹ Un ejemplo sobre la función de protección de los *suwar mimmi*: en mayo de 2016 me encontraba en Nueva York en compañía de uno de los *sailgadummad* del Congreso General Guna. Un día fuimos a visitar el lugar que ocupaban las Torres Gemelas, la zona cero, y cuando empezamos a recordar lo acontecido el 11 de septiembre de 2001, él me enseñó el *suwar mimmi* que colgaba de su collar para confesarme que él no tenía miedo, estaba protegido.

(*burbalea*). Dimensiones que no se oponen, sino que actúan como las dos caras de una moneda. Las *bonigana* pertenecen al mundo no visible y no tienen un origen parecido al de los humanos. Al igual que los árboles y las plantas, las *bonigana* fueron creadas por Baba y Nana independientemente de los humanos y los animales. Son, por lo tanto, seres anti-humanos. Lo que los hace diferentes es que unos, los árboles, fueron creados para hacer posible la vida de los gunas en la tierra, mientras que las otras, las *bonigana*, llegaron para acabar con ella. Otro elemento que las diferencia es que con las *bonigana* la comunicación no es posible. Para hacer que se alejen los *nergan* deben recurrir a otras entidades no humanas: los árboles. Dándoles forma de ave o de persona los gunas intentan humanizar estos seres, en cierta manera los están domesticando, atrayendo hacia su mundo, socializándolos en sus unidades domésticas. Pero a pesar de que les den un trato familiar, en ningún momento los consideran humanos. Tal y como muestra este comentario de un *argar* en relación a las balsas (Howe, 1986, p.48): son seres menores, nunca verán el cielo¹⁰, pero actúan mejor que los humanos.

Los gunas se autoproclaman los *inaibgan*, los dueños de las medicinas. Si ocupan una posición de centralidad en el cosmos no es porque hayan sido creados antes que ningún otro ser. Como hemos mencionado anteriormente, los árboles y las plantas son los seres primordiales. Si los gunas son antropocéntricos es porque poseen, dominan, las medicinas. Son capaces de luchar contra los *bonigana* controlando las plantas y los árboles en su dimensión física y espiritual.

Llegados a este punto: ¿qué nos dicen los *nudsugana* sobre la relación de las personas humanas con los árboles? Para empezar, que, entre los gunas, las tallas de madera animadas no producen una identificación entre el sujeto y el objeto. El *nudsu*, *suwar mimmi* o *uggurwar* es animado por el ser humano y cuidado por él, pero tiene una vida independiente. A pesar de que la relación cotidiana se fundamenta en el intercambio, ésta no produce identificación. El *nudsu* no muere con la persona que lo cuida, sobrevive a la muerte de su cuidador y es heredado por sus seres próximos. Muchas veces la persona decide en vida quien va a quedarse con él. En cierta manera podríamos decir que sigue la lógica aplicada a un animal doméstico: es heredado por alguien de confianza que puede garantizar su óptimo cuidado.

Esta falta de identificación entre los *nudsugana* y las personas humanas confirma que no estamos ante seres ontológicamente idénticos. Los árboles no son concebidos como humanos, sino como seres con rasgos sociales parecidos que ayudan a los humanos en su lucha contra las *bonigan*. Los *nudsugana* son una

¹⁰ Aunque algunos gunas utilicen la noción «cielo» para referirse al lugar donde viajan las almas de los humanos tras su muerte, lo más común es que lo denominen «Bab nega». Se trata de otra dimensión del cosmos no necesariamente situada en un plano superior.

parte del árbol que convive con los humanos, recibe atenciones por parte de los hombres y mujeres de Gunayala, pero estas atenciones no deben ser consideradas como un don, son un intercambio. Los *nudsugana* son mantenidos en vida para ayudar a sanar a las personas enfermas.

En el universo relacional guna, los árboles, así como algunas plantas, participan de la sociabilidad humana porque aportan bienestar y equilibrio, pero necesitan de seres mediadores –los *nudsugana*– para explicitar intercambios. Volviendo al ejemplo inicial del día de Navidad, podríamos decir que los *nudsugana* median entre los árboles y los humanos, así como Santa Claus lo hace entre los niños y sus cuidadores –padres, tías, abuelas–. Es decir, cuando un niño recibe un regalo de Santa Claus está siendo obsequiado por un pariente humano, cuando un humano es curado con la ayuda de los *nudsugana* está recibiendo atención de los árboles. A partir de relaciones como éstas, fundamentadas en el intercambio, se dan formas de crianza y curación que van más allá de lo humano.

Conclusiones

La existencia de los árboles precede nuestra existencia, que es tributaria de ellos. Esta afirmación es compartida tanto por los sabios gunas como por los científicos occidentales. De hecho, los árboles son organismos vivos complejos y muy antiguos que aparecieron en la Tierra hace al menos 385 millones de años, precediendo la aparición del género Homo (hace 3 millones de años) (Albert, 2019, p.275). Nuestra existencia ha dependido de ellos en el pasado porque sin la fotosíntesis, el oxígeno que hizo posible la vida de los animales no habría aparecido nunca en el planeta (Mancuso & Viola, 2018, p.14).

Para los gunas, esta dependencia primordial hacia los árboles condiciona su manera de definirlos: no son meros recursos que hacen posible la vida material sobre la tierra (construcción de viviendas, cayucos, utensilios, herramientas, etc.), seres sin alma, regulados por las leyes de una naturaleza mecanicista. Al igual como sucede entre los jamamadi, la definición de planta no se corresponde con una dimensión circunscrita a un reino biológico, subsumida a la noción de naturaleza, sino como una parte del cosmos altamente significativa en la composición de la persona, la sociabilidad y la humanidad (Shiratori, 2019, p.174).

A la hora de analizar las ontologías de las sociedades indígenas del área istmo-colombiana, deberíamos tener en cuenta los seres vegetales. Como he mostrado en otra ocasión (Martínez Mauri, 2020) entre los bri-bri, emberá y ette es común la presencia de tallas de madera animadas, hecho que nos indica que a pesar de que, en la etnología americana, sobre todo en la amazonista, los animales y la caza hayan ocupado una parte central en los análisis ontológicos, el papel de las plantas y la horticultura parece igualmente significativo. En este sentido es

oportuno citar las conclusiones a las que llega Shiratori (2019, p.176) tras su estudio de la cosmología jamamadi. La particular interrelación que se da entre lo vegetal y lo humano en múltiples dimensiones de la experiencia jamamadi de la vida, hace que esta investigadora se muestre crítica con las imágenes producidas por la etnología reciente en relación con el universo conceptual de los pueblos amazónicos. Especialmente preocupante es el énfasis dado al mundo animal, tanto desde el punto de vista práctico (caza) como simbólico-cosmológico (mitología, ritual, chamanismo), en detrimento de otras formas de vida, en particular las plantas¹¹.

El trabajo de Shiratori es inspirador. Nos abre nuevas perspectivas de investigación. Sin embargo, como no podía ser de otra manera, la experiencia que describe es particular y difiere en algunos aspectos de la de los gunas. Una diferencia importante es que entre los jamamadi la condición humana vendría de las plantas, es decir, la vegetación sería la condición original común a los seres humanos, animales y plantas. En cambio, en el mundo guna los humanos nunca fueron plantas, no son explantas. Los humanos y los árboles no comparten el mismo origen. Son parecidos: tienen sangre, corazón, respiran, sienten, piensan; pero no ocupan la misma posición en el sistema ontológico. Los árboles fueron creados con anterioridad a los humanos para hacer posible la vida de éstos sobre la tierra. Son sus aliados, pero el ser humano los utiliza como medicina para luchar contra otros seres anti-humanos, las *bonigana*. Los seres que son tallados en madera no son conceptualizados como *ibmar* (cosas), ni como *dulegan* (personas humanas), sino como *suarnergan* (árboles chamanes): seres capaces de ayudar a los gunas en los procesos de curación.

En relación con el lugar que ocupan humanos y árboles en el mundo, ambos fueron creados por Baba y Nana, ambos viven en comunidad, sienten y piensan, pero las personas humanas, los gunas, son los seres que se encuentran en una posición central en este universo. Los árboles fueron creados para que los gunas pudieran habitar el mundo, y los humanos son los *inaibgan* (los dueños de las medicinas) que deben cuidar la obra de los creadores. Ambos mantienen una relación de interdependencia.

¹¹ Algunos investigadores que han trabajado en la Amazonia sí han tenido en cuenta las plantas, sobre todo aquellas que originan potentes espíritus auxiliares para los chamanes. Este es el caso de Bruce Albert (2016) (Albert & Kopenawa, 2010), quien ha mostrado que entre los yanomami existe una legión de espíritus vegetales, genéricos y multitudinarios *xapiri pẽ* de árboles (*huu tihiri pẽ*), lianas (*thothoxiri pẽ*), raíces (*nasikiri pẽ*) y follaje (*yaa hanari pẽ*) que, al principio de las iniciaciones chamánicas, bajan a bailar en el pecho de los novicios para barrer y limpiar el sitio de su futura «casa de los espíritus» (Albert, 2019, p.69). Algunos árboles notables en el bosque se distinguen por la atribución de seres de imagen chamánica cuyo poder se mide por la majestuosidad de su porte o la importancia de sus propiedades. Varios árboles, como el *Anacardium giganteum*, *Cedrela cateniformis*, *Ceiba pentandra*, *Hymenaea parvifolia* y el *Peltogyne gracilipes*, también dan origen a espíritus guerreros movilizados para derrotar a los seres maléficos patógenos (*nẽ wãri pẽ*) durante las curas chamánicas. Todos ellos se encuentran entre los árboles amazónicos más grandes.

En el contexto guna vemos como una parte del árbol al ser elaborada, animada y mantenida por los humanos puede tener vida y agencia (*nudsu*, *suwar mimmi*, *uggurwar*). La materialidad es importante a la hora de entender por qué las tallas de madera pueden albergar vida. Los *nudsugana* no son solo creaciones humanas, sino que son al mismo tiempo árboles poderosos. Al tallarlos y esculpirlos con formas antropomórficas y zoomorfas los gunas intentan humanizarlos, pero no pretenden cambiar su naturaleza. Siguiendo a Niño Vargas (2020), podemos afirmar que en este contexto etnográfico existe un modelo relacional basado en la sujeción. Los seres vegetales (plantas, árboles) serían unos humanos metafóricos, mientras que los animales y los objetos sin vida (denominados *ibmar*, cosas con dueño) serían los humanos metonímicos. Las *bonigana* ocuparían la posición de los seres anti-humanos.

En la Gunayala de hoy, solo los humanos verdaderos –los dules–, pueden sujetar a los animales y las cosas, solo ellos pueden utilizar a los árboles para luchar contra los anti-humanos. En este contexto los árboles animados juegan un papel importante en la definición de lo humano. Pero no son importantes porque formen parte de la persona humana por incorporación, predación o acumulación, ni porque se produzca un proceso de identificación, sino porque los árboles subjetivizados, en este contexto relacional y procesual, sirven para confirmar la verdadera humanidad de los gunas. Gracias a la co-residencia con los *nudsugana* ponen en evidencia su posición de cuidadores de la obra de Baba y Nana.

En diálogo con las aproximaciones teóricas antes mencionadas, podríamos concluir afirmando que según el sistema ontológico guna los árboles no utilizarían, como propone Cohn, ni los signos icónicos ni índices para representar el mundo o comunicarse. Aunque tienen agencia y comparten propósito con los seres humanos, los gunas consideran que los árboles actúan de forma no visible. Un ejemplo de ello son los hilos invisibles que los unen y que pueden provocar accidentes si se enredan al ser derribados por los hombres. Por otro lado, la existencia de los *nudsugana*, –seres modelados por los humanos, no por los árboles– muestra hasta qué punto en la sociedad guna existe una simbiosis jerárquica (Halbmayer, 2020, p.19) entre los que cultivan o crean medicinas y los que son cultivados o sirven como medicina. Tal relación implica aspectos de protección (Descola, 2005), sujeción (Niño Vargas, 2020) y reciprocidad (Kavany, 2020). Con todo, constatamos la existencia de una fuerte interconexión entre las acciones humanas y no humanas que promueve la renovación de la energía o fuerza vital de la que nos habla Gudeman (2019). Una fuerza que en el área istmo-colombiana trasciende la división entre la sociedad humana y el medio ambiente.

Referencias

- Albert, B. (2016). La forêt polyglotte = The polyglot forest. En: *Le grand orchestre des animaux = The great animal orchestra*, (pp. 91-99). Paris: Fondation Cartier pour l'Art Contemporain,
- Albert, B. (2019). *Nous les arbres*. Paris: Fondation Cartier.
- Albert, B. & Kopenawa, D. (2010). *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- Chapin, M. (1983). *Curing among the San Blas Kuna of Panamá*. Doctoral thesis. University of Arizona, Tucson.
- Chapin, M. (1989). *Pab Igala. Historias de la tradición kuna*. Quito: Abya-Yala.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Editions Gallimard.
- Descola, P. (2014). All too human (still) A comment on Eduardo Kohn's How forests think. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 267-273. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.015>
- Fortis, P. (2012). *Kuna art and shamanism: an ethnographic approach*. Austin: University of Texas Press.
- Gudeman, S. (2019). L'énergie vitale. Le courant des relations. *Bérose Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris. <http://www.berose.fr/article1753.html?lang=fr>
- Halbmayer, E. (2020). Introduction. Toward an anthropological understanding of the area between the Andes, Mesoamerica, and the Amazon. En E. Halbmayer. (Ed.). *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, (pp.3-34). London: Routledge.
- Holmer, N.M. & Wassén, S.H. (1963). *Dos cantos shamanísticos de los indios cunas*. Etnologiska studier, 27. Göteborg: Etnografiska Museet.
- Howe, J. (1986). *The Kuna Gathering. Contemporary Village Politics in Panama*. Austin: University of Texas Press.
- Kaviani, S. (2020). Plant ontologies among the Bribri of Talamanca, Costa Rica. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, (pp.279-302). London: Routledge.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Mancuso, S. & Viola, A. (2018). *L'Intelligence des plantes*. Paris: Albin Michel.

Martínez Mauri, M. (2020). Things, life, and humans in Guna Yala (Panama): talking about molagana and nudugana inside and outside Guna society. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area*, (pp.257-278). London: Routledge.

Niño Vargas, J.C. (2020). An Amerindian humanism: order and transformation in Chibchan universes. En E. Halbmayer (Ed.). *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica. Toward an Anthropological Understanding of the Isthmo-Colombian Area* (pp.37-60). London: Routledge.

Nordenskiöld, E. & Pérez Kantule, R. (1938). *An historical and ethnological survey of the cuna indians*. Comparative Ethnological Studies, 10. Göteborg: Goteborgs Museum.

Perrin, M. (2007). Réveiller les figurines. Les nuchu des Indiens kuna. En M. Perrin, *Voir les yeux fermés. Arts, chamanismes et thérapies*, (pp.89-105). Paris: Le Seuil.

Rival, L. (1998) *The Social Life of Trees: Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*. New York: Berg Publishers.

Shiratori, K. (2019). O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal jamamadi (médio purus, am), *Mana*, 25(1), 159-188. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n1p159>

Wagua, A. (2000). *En defensa de la vida y su armonía. Elementos de la religión kuna. Textos del Bab Igala*. Congreso General Guna, Emisky/Pastoral Social-Cáritas, Panamá.

Wohlleben, P. (2016). *The hidden life of trees*. Vancouver: Greystone Books.