

SUBSTANCIAS QUE NOS HACEN PARIENTES Y DIFERENTES: LA SANGRE EN LA EXPERIENCIA HUMANA GUNA (PANAMÁ)

Mònica Martínez Mauri
Universitat de Barcelona
C/ Montalegre, 6-8
Barcelona 08001
martinezmauri@ub.edu

Introducción

El pueblo guna es un grupo de origen chibcha, actualmente presente en Panamá (80.526 personas) y Colombia (1.290)¹. La presencia de este pueblo en el área istmo-colombiana está documentada por los cronistas desde el 1611. Si bien durante la época colonial mantuvo contactos con los españoles, ingleses, franceses, holandeses y escoceses, nunca fue sometido por las potencias extranjeras. Hasta el día de hoy los gunas son célebres por haber logrado mantener su autonomía política, y por haber obtenido el reconocimiento legal, en 1938, de la comarca de San Blas (desde 1998 denominada Kuna Yala, y a partir de 2011 Gunayala). Situada en la costa atlántica de Panamá, limitando con la Serranía de Darién y Colombia, esta comarca cuenta con 402 islas de reducidas dimensiones y es el hogar de 30.308 indígenas. En 1996 los gunas lograron que el Estado panameño les reconociera su segunda comarca: la de Madungandí, y en 2000, la tercera: la comarca de Wargandí.

Los gunas destacan por un modelo organizativo muy sólido, basado en congresos locales y regionales. Los primeros consisten en la celebración de reuniones de carácter asambleario que congregan a la mayoría de habitantes de una comunidad, y los segundos, en grandes encuentros bianuales en diferentes puntos de las comarcas que cuentan con la asistencia de centenares de delegados. En cada comunidad existen *saglagan* (jefes) y a nivel comarcal se escogen tres *sagladummagan* (jefes sectoriales)

¹ En Colombia existen comunidades gunas en los corregimientos de Arquía y Caimán Nuevo que han sufrido las consecuencias de la violencia y los desplazamientos de población derivados del conflicto que ha vivido el país en los últimos tiempos.

para que transmitan la voluntad política de los congresos a las autoridades e instituciones pertinentes.

En las más de cincuenta comunidades de Gunayala, el patrón de residencia sigue siendo predominantemente uxori-local y el sistema de sucesión bilateral. Hombres, mujeres y *omegid*² (*berdache*) pueden heredar de sus progenitores masculinos o femeninos, aunque las hijas suelen heredar las mejores tierras. En las comarcas, ni las tierras ni las islas pueden ser apropiadas por personas que no sean gunas del lugar. Existen diversas formas de apropiación colectiva e individual. Entre las primeras destacan las tierras controladas por un grupo de productores, una unidad doméstica, una comunidad o familias extensas.

La agricultura, la pesca, así como la venta de artesanía y servicios turísticos, son las principales fuentes de subsistencia en las áreas comarcales. La caza y la recolección son actividades cada día más marginales. El trabajo asalariado, si bien existe en las comunidades, sigue siendo un recurso más asociado a la migración en áreas urbanas.

En la literatura etnográfica este pueblo es conocido por el exónimo *guna*, *kuna* o *cuna*, un nombre atribuido por los conquistadores castellanos del siglo XVII a los nativos que habitaban las costas del Darién. Se trata de un término no peyorativo, utilizado corrientemente en Panamá para referirse al pueblo que hoy se autodenomina *dule*³ y que vive en las zonas que acabamos de mencionar. De esta manera, en Panamá es corriente escuchar a los habitantes de Gunayala afirmar en español: “soy guna” y, cuando hablan en su propia lengua, en dulegaya, decir: “*an dule*”. En su lengua el término *dule* significa *persona*, *individuo*, pero no se refiere a la idea de *humano*. A partir del trabajo de campo etnográfico realizado durante más de una década en el sector de Gardi (Gunayala) he podido comprobar que en dulegaya no existe una categoría que sirva para denominar nuestra especie –el *homo sapiens sapiens*– que englobe a todas las personas humanas que habitan el planeta. Esta ausencia también se hace evidente en el diccionario *gayamar sabga, gunagaya-español*, elaborado por los lingüistas Reuter Orán y Aiban Wagua: ninguna de las entradas del diccionario corresponde a una noción que pueda ser traducida como *humano* o *humana*. Esta particularidad, compartida con muchas lenguas indígenas del continente americano, nos ha llevado a plantearnos si los gunas conciben las diferencias entre personas, humanos y no humanos. ¿Es la noción de

² Los *omegid* son personas que nacen identificadas al género masculino pero que durante el paso de la infancia a la adolescencia deciden adoptar roles femeninos. En las comunidades gunas no son considerados ni hombres ni mujeres.

³ En Colombia también se autodenominan *gunadule*.

dule (persona) equivalente a la de humano? ¿Qué seres son calificados como *dules*? ¿consideran los gunas que sólo ellos son humanos? ¿Existen personas no humanas para los gunas?

En este capítulo me propongo reflexionar sobre los atributos y los procesos que convierten a un ser en persona o persona humana. Para ello en un inicio me intereso por las nociones que en la lengua guna pueden equipararse a las de persona, individuo o humano, categorías presentes en la mayoría de las lenguas de origen europeo. Sin embargo, la cuestión lingüística no constituye el tema central de mi argumento. Los aspectos sobre los que me interesa pensar la noción de persona y humano son los relacionados con la fisicalidad del ser –la sangre, como uno de los elementos *emic* más sobresalientes– y la interioridad –los principios espirituales que según los gunas hacen posible la vida: *burba*, *niga* y *gurgin*–.

Giro ontológico, personas y humanos en el mundo indígena americano

Desde la antropología es imposible abordar hoy la concepción de lo humano y lo no humano en la América indígena sin referirnos al giro ontológico (Henare, Holbraad y Wastell, 2007). Este giro, impulsado en gran medida por los trabajos de Philippe Descola (2005) y Eduardo Viveiros de Castro (1992, 1998, 2002, 2009), ha mostrado que la ontología occidental –denominada naturalismo por Descola–, es una de las posibles maneras de ser en el mundo, pero no la única. Esta ontología –caracterizada por la dicotomía naturaleza *vs.* cultura–, ha sido clave en la construcción de la filosofía europea (Lussault, 2014: 14), pero debe ser entendida como una especificidad cultural.

Gracias al giro ontológico, hemos podido entender porqué entre los achuar (Ecuador y Perú) algunos seres naturales no pueden ser conceptualizados como recursos, sino que son seres sociales (*partenaires*) que poseen alma. Tal y como muestra la etnografía de Descola (1986) los achuar consideran que algunos no humanos (*e.g.*, plantas, animales, y a veces objetos) comparten la interioridad y una subjetividad *humana*, y la capacidad de comunicarse entre ellos y con los humanos en los sueños (Descola, 1986). Esta manera de ver el mundo es contraria al naturalismo occidental, según el cual es la interioridad, subjetividad, reflexividad, consciencia, lengua o capacidad simbólica diferente, lo que distingue a los humanos de los no humanos (Descola, 2005). En esencia, la principal diferencia entre el naturalismo y el animismo

es que mientras que en el primero los humanos y los no humanos comparten una misma fisicalidad, en el segundo comparten la interioridad y la fisicalidad los hace diferentes.

En definitiva, en poco tiempo el giro ontológico nos ha llevado a una nueva manera de ver y entender las relaciones entre humanos y no humanos. Los antropólogos, y otros científicos sociales afines, estamos hoy convencidos que lo que separa a humanos de no humanos no es universal, sino una construcción cultural muy variable (Ventura i Oller, 2011: 127). Sin embargo, todavía no hay consenso respecto a la idea de que los no humanos, por el hecho de tener espíritu, deban ser conceptualizados como humanos y muchos investigadores han señalado “*the limits of extending personhood as a category of human-like subjectivity to nonhumans*” (Brightman, Grotti y Ulturgasheva, 2012). En la región Amazónica, los debates en torno a este tema ya hace tiempo que persisten. Terence Turner (2009), apoyándose en una larga trayectoria etnográfica, planteó una importante crítica al animismo teorizado por Descola. Turner discrepaba respecto a la asociación entre la posesión del espíritu y humanidad. Es decir, aunque en el contexto etnográfico achuar Descola considera que el espíritu (o alma) es una calidad esencialmente humana y supone que las plantas y animales que tienen alma comparten la humanidad, esta conclusión no parece ser generalizable. Si bien es cierto que algunas sociedades amazónicas identifican algunos animales como humanos en algunos aspectos, esto no significa que lo sean. Turner sostenía que, en la Amazonía, simplemente existen entidades animales con atribuciones particulares (espíritus, jefes, entre otros).

Fuera del área amazónica, otras evidencias etnográficas alimentan el debate. Ernst Halbmayer (2012), a partir de su extenso trabajo etnográfico entre los Yukpa de Venezuela y Colombia, sostiene que, más que una expansión de lo humano sobre el ámbito de lo no humano, parece que en algunas sociedades que han sido consideradas animistas existe un sistema gradual de personificación y no-personificación acompañado de animacidad, agencialidad, consciencia, habilidad para comunicar y se dan distintas formas de fisicalidad. Según Halbmayer, la fisicalidad y las múltiples naturalezas no son los únicos aspectos del ser que funcionan como diferenciadores en las ontologías animistas.

Al hilo de estas nuevas aproximaciones a la compleja conceptualización de lo humano en las sociedades indígenas de la América tropical, en las líneas que siguen me propongo reflexionar sobre la dicotomía fisicalidad/interioridad en el caso guna y en cómo ésta construye una diferenciación entre personas, humanos y otros seres. Y es que

a pesar de la proliferación de estudios etnográficos sobre las relaciones entre humanos y animales, todavía sabemos muy poco sobre “*what life qualities humans share with non-humans, or what images, metaphors, techniques or experiences are mobilized to express culturally what organic life is about*” (Rival, 2012: 139). Tal y como apuntaba hace unos años Beth Conklin (2001: 146), existe una laguna de conocimiento en relación al estudio de las sustancias corporales en las sociedades indígenas latinoamericanas que persiste hasta el presente. Nos falta centrar nuestra mirada sobre los cuerpos y los objetos materiales, considerarlos una importante fuente de información para pensar la constitución de la persona en el mundo amerindio. A continuación me centro en analizar esta fisicalidad –compartida o no– entre seres humanos y no humanos, a partir del ejemplo de la sangre en la sociedad guna.

La sangre, una sustancia vital

La sangre es una de las sustancias que nos permite pensar los límites del cuerpo y la persona en distintos contextos culturales. A partir de su circulación y transfusión, no solo podemos analizar el tipo de relaciones que se establecen entre los humanos, sino también la misma concepción de la vida (Carsten, 2011). Central en la concepción del parentesco en muchos sistemas naturalistas, en el caso de las sociedades indígenas poco sabemos sobre la importancia de la sangre en la transmisión de rasgos culturales, creación de alianzas políticas o acerca de su relación con los procesos de enfermedad o curación. En la Amazonía solo contamos con algunos trabajos, como los de Luisa E. Belaunde (2005), que nos han mostrado que la sangre opera tanto dentro de los cuerpos de la gente como fuera de ellos, llegando a transformar la experiencia vivida y facilitando la circulación de la memoria y el pensamiento.

A la luz de la perspectiva ontológica, la sangre, como elemento representativo de la fisicalidad, en un régimen animista no debería ser compartida por humanos y no humanos, pero sí debería ser una sustancia compartida por todos los seres considerados humanos. Detengámonos brevemente sobre esta primera cuestión: ¿los gunas consideran que tienen la misma fisicalidad que la de los no indígenas? ¿Su sangre es igual que la de los afrodescendientes o la de los turistas americanos o europeos que visitan sus islas? ¿Intercambiar sustancias vitales con ellos les perjudica?

Para responder a esta difícil cuestión veamos tres situaciones de índole muy diversa en las que se producen relaciones interculturales, y en las que la sangre juega un papel destacado.

Crímenes de sangre

Una de las primeras veces que los gunas me hablaron de la sangre (en lengua guna: *abe*⁴ o *ablis*) fue en relación a su aversión por los crímenes violentos. A pesar de que en el imaginario panameño los gunas son considerados un pueblo históricamente feroz y con una actitud un tanto agresiva hacia los no gunas, ellos se consideran –y las estadísticas nacionales en materia de criminalidad y delincuencia así lo confirman⁵– un pueblo pacífico, no violento. En las comunidades gunas existe la creencia que quien mata a alguien y entra en contacto con su sangre, fallece en un corto lapso de tiempo.

Esta creencia está presente en el día a día guna, incluso cuando hablan de episodios pasados en los que corrió la sangre. Tal es el caso de la Revolución dule de 1925, episodio histórico recordado año tras año, que consistió en la sublevación del pueblo guna contra las políticas asimilacionistas de la joven república de Panamá. Aprovechando los días de carnaval, varios grupos de comuneros organizados mataron a policías coloniales panameños con gran brutalidad (Howe, 2004 [1998]). Algunos de los gunas que participaron en los ataques murieron al cabo de poco tiempo porque, según ellos, la sangre de los *wagas* (no indígenas, no gunas) los contaminó. El fragmento que sigue hace referencia al brutal asesinato de un grupo de *wagas* en 1925 –recogido por James Howe (2004) en su libro sobre la Revolución dule– y es un buen ejemplo del poder contaminante de la sangre de *los otros* sobre la vida de los gunas:

“La furia que se apoderó de los carniceros debió ser muy intensa para vencer por completo la aversión de los kunas al derramamiento de sangre, que contaminaba a todos los que la tocasen. Los asesinos, y aún más los que descuartizaron los cuerpos se expusieron a un tremendo riesgo a causa de las almas de los muertos. Años más tarde, cada vez que uno de los ex combatientes se enfermaba, los curanderos eran dados a ofrecer como diagnóstico los efectos de 1925, y se decía que muchos de los que se mancharon de sangre tuvieron muertes prematuras” (James Howe (2004: 360), basado en historia oral, anónimo 3, Ailigandi).

⁴ Abe está en el origen etimológico de Abya Yala, noción popularmente utilizada por los pueblos indígenas americanos para referirse a su continente. Según los gunas, Abya Yala hace referencia a la tierra manchada de sangre tras la conquista europea. Abya Yala podría traducirse como “tierra ensangrentada”.

⁵ Ejemplo de ello son los datos del ministerio de salud para el año 2012. La comarca de Gunayala es la única región de Panamá que no registró ninguna muerte por homicidio. Cf. MINSA (2014)

Transfusiones de sangre

Otra ocasión en la que pude darme cuenta de la importancia de la sangre en la constitución y diferenciación del ser guna fue al observar el comportamiento de algunos conocidos y amigos ante las transfusiones de sangre. Normalmente, cuando se sienten enfermos o experimentan dolor, los *dules* acuden tanto a los especialistas médicos tradicionales como a los centros de salud de las islas o a los hospitales de Chepo o Panamá. Aunque la gran mayoría no siente una gran aversión hacia el sistema médico panameño, en ciertas ocasiones he observado que algunos evitan ir a los hospitales porque temen que les practiquen una transfusión sanguínea. Este temor está relacionado con el hecho que en Panamá las donaciones y transfusiones de sangre son anónimas. Según la Ley 17 de 1986 que reglamenta los bancos de sangre y transfusiones sanguíneas, y declara la supervisión y coordinación de todas las actividades relacionadas a la sangre, las donaciones deben ser voluntarias (altruistas o por reposición). Una vez tratada, la sangre debe ser transferida a receptores que desconocen su origen. A pesar de que la gran mayoría de donantes de sangre lo hacen por reposición, es decir, son los propios familiares de la persona que necesita una transfusión los que donan sangre al banco, los pacientes no pueden recibir la sangre de sus familiares.

Al amparo de este marco legal y estas prácticas médicas, los gunas saben que si son operados y deben recibir sangre de otras personas, es muy probable que la reciban de alguien que no sea *dule* y que posea unas características, habilidades, carácter, e idiosincrasia, totalmente desconocidas.

Durante mis frecuentes visitas a los centros médicos de la comarca de Gunayala y al acompañar a algunas amigas gunas al hospital en Panamá, muchos doctores y residentes me explicaban el temor que sentían muchos de sus pacientes por las transfusiones sanguíneas, y me preguntaban acerca de la causa de este temor: ¿qué tiene la sangre ajena para que opere este rechazo entre los gunas? La respuesta a este interrogante se encuentra en la capacidad que tiene la sangre, un elemento físico, para marcar el carácter del ser. Para los gunas, recibir sangre de alguien no es una cuestión meramente física: la sangre también es portadora de la forma de ser de la persona. Así, por ejemplo, si recibimos sangre de una persona muy perezosa nos podemos contagiar de sus pocas ganas de trabajar.

Sangre mezclada vs. sangre contaminada

Otra de las situaciones en las que la gente me hablaba constantemente de la sangre era al abordar el tema de la descendencia de hombres o mujeres gunas con no *dules*. Esta descendencia, que en el mundo hispánico es denominada “mestizaje”, en el universo cultural guna no corresponde con la idea de mezcla. Los gunas clasifican el mundo a partir de la construcción de categorías monoétnicas. No suelen utilizar nociones derivadas de las mezclas. En el universo conceptual guna uno es o no es *waga*, *wai sidnid*, *mergi* o *dule*. Los no indígenas son clasificados en dos grandes grupos: por un lado existen los *wagas* (latinos) y los *wai sidnid* (negros) de habla española que habitan cerca de sus fronteras; por el otro los *mergi*⁶, norteamericanos, *zonians*⁷ o turistas blancos de habla no española. En ambas definiciones la lengua es el principal elemento diferenciador, y el color de piel un marcador importante, pero no decisivo.

Los otros indígenas de Panamá y América son actualmente conceptualizados como *dule*, pero hasta hace poco los gunas solían llamar a sus vecinos emberás *nia* (demonio). La categoría indígena o la extrapolación de la denominación *dule* a ngäbes, buglés, naso, bribris, emberá o wounaan es de uso reciente entre los gunas.

Cuando los *dules* se refieren a los hijos o hijas resultado de las uniones de gunas con *wagas*, *mergis* u otras personas indígenas, no los denominan *dules*, sino que suelen identificarlos con el grupo externo. Siempre recuerdan que su padre o madre es guna, pero que ellos son *mergi* o *waga*. Para sostener tal principio se refieren a su sangre, una sangre que no puede mezclarse con la de los otros, sino que simplemente ha perdido su identidad por contaminación.

Esta aparente imposibilidad de la hibridación en la descendencia contrasta con la concepción de la procreación en la sociedad guna. Tal y como ha mostrado Margiotti (2010) el papel de hombres y mujeres en la procreación es proporcional. Para los gunas la gestación se produce tras la mezcla de fluidos vaginales y semen en el útero materno. En este sentido, es interesante notar que la imposibilidad de la mezcla estaría más relacionada con el poder contaminante de la sangre no guna que con cuestiones relacionadas con la concepción.

En todas estas situaciones de contacto entre personas consideradas portadoras de distintas fisicalidades, la sangre no se presenta como una sustancia cualquiera. La de

⁶ Aunque es incierto saber el origen etimológico de estas nociones, el padre Ibelele Davies († 2010, q.e.p.d.), uno de mis informantes durante la década de 2000, sostenía que *waga* podía derivar de *walker* (explorador) o de la noción guna “wa” (vello). Esta última denominación estaría motivada por el abundante vello corporal de los colonizadores españoles. La noción de *mergi*, según el padre Ibelele, correspondería a una deformación de *american* (norteamericano).

⁷ Los *zonians* son los antiguos residentes, de nacionalidad estadounidense, de la zona del canal.

los gunas no solo no se puede mezclar con la de los no gunas sino que la sangre de los otros tiene un efecto contaminante, o incluso letal, sobre el mismo ser guna. ¿Cómo entender este efecto nocivo de la sangre ajena en el ser *dule*? ¿Acaso no estamos hablando de la misma substancia física compartida por todos los seres humanos del planeta?

Llegados a este punto es necesario mencionar que, si bien para los gunas ser persona (*dule*) implica una forma de ser y comportarse en el mundo, su identidad puede alterarse al compartir substancias con otras gentes. En esta sociedad cuando una persona comparte comida, bebida, enfermedades y se rodea de gente diferente por un largo periodo de tiempo, es susceptible de incorporar las substancias de otros seres y gradualmente transformarse en ellos. Ejemplo de ello es la ingestión de *dule masi*⁸ (comida *dule*, de las personas verdaderas), un elemento muy importante en el devenir guna. La comida, así como otras substancias, los hace diferentes de *los otros* (blancos, latinos, extranjeros, turistas, etc.). En este sentido, y al igual que algunos grupos amazónicos, los gunas entienden los encuentros con otros grupos que conllevan transferencia de substancias como *embodied*, es decir, los cuerpos experimentan cambios como resultado de la dieta u otras costumbres. Sin embargo, la sangre, además de condensar todos estos significados, se diferencia de la comida u otras substancias como el semen o la leche materna, por constituir una substancia vital que no sólo concentra fisicalidad, sino también interioridad.

Es posible conectar estas evidencias con las reflexiones de Santos Granero (2012) en torno a las ontologías nativas y la praxis social en el caso Yanasha. Desde su perspectiva, todos los seres poseen anatomías y subjetividades compuestas. Las personas son transmisibles, y es precisamente esta cualidad la que hace que las personas humanas estén unidas a muchos otros seres vivos. Como también parece ser el caso en la experiencia guna de la vida, la subjetividad puede ser compartida de varias maneras: una de ellas es a través del intercambio de substancias corporales como la sangre.

Análisis de las nociones relacionadas con la interioridad y la fisicalidad de la vida

⁸ El *dule masi* consiste en una sopa compuesta de jugo de coco, junto a yuca, guineo, ñame, fruta de pan, entre otros, acompañada de pescado (generalmente hervido o ahumado). Cada comensal añade sal, ají picante y limón al gusto.

Cuando los gunas, y las sociedades humanas en general, hablan de la vida se suelen referir tanto a principios físicos como a principios espirituales. En el mundo guna la fisicalidad se concreta en sustancias vitales como la sangre, los órganos reproductivos y el envoltorio físico. La interioridad comprende elementos intangibles como son principios espirituales y cognitivos, así como el ánimo y la fuerza física.

Tras una serie de conversaciones informales con *dule ibmar wisid* (conocedores de la tradición) sobre los elementos que componen la persona (*dule*), decidí esclarecer las dudas que se me iban planteando en torno a los conceptos del mundo espiritual y físico relacionados con la idea de vida con Gilberto Arias⁹ –*sagladummad* del Congreso General Guna durante los años 2000 y *argar* de la comunidad de Soledad Mandinga–. Durante largas charlas analizamos las nociones de *burba*, *gurgin* y *niga*, nociones que tanto antropólogos como especialistas gunas sitúan tradicionalmente en el eje de la espiritualidad.

Burba, al igual que las otras que analizaremos más adelante, es una palabra sumamente polisémica. Significa alma (interioridad, consciencia, principio espiritual), y al mismo tiempo sombra, reflejo en el agua, eco, cultura, manera de ser. En tanto que alma, se caracteriza por ser intangible y residir en todos los organismos vivos. Para la mayoría de antropólogos que han trabajado en Gunayala (Nordenskiöld, Pérez y Wassén [1938]; Severi [1981, 1987, 1991, 1996]) y Chapin [1983]) el concepto de *burba* se traduce como alma o doble. Según Nordenskiöld y Rubén Pérez Kantule existiría una multiplicidad de *burbas* (*burbagana*) que residirían en diferentes partes del cuerpo: *hair's burbagana*, *fingers' burbagana*, *heart's burbagana*, etc. (1938: 334). En la actualidad la mayoría de gunas se refieren a un solo *burba*, pero con unas características parecidas a los múltiples descritos por los antropólogos que nos han precedido.

En términos genéricos, el *burba* es un principio vital fundamental propio de los *dules*, los animales, las plantas y algunos objetos¹⁰. Cuando los *dules* se enferman su *burba* se debilita, cuando se sienten perezosos su *burba* se apaga. En ambos casos deben tomar medicina. Algunas veces su *burba* puede ser robado por seres malignos, en general, los padres de algunos animales (del cocodrilo, tiburón, morena, raya, pulpo, caimán u otros seres malignos como la sirena –*ansu*– o el demonio –*nia*–). En el

⁹ Entrevistas realizadas el 6 de julio de 2015 y el 26 de julio de 2016 en Soledad Mandinga.

¹⁰ Los objetos que según los gunas tienen *burba* son los *agguaneles* (minerales encontrados en los ríos que contienen vida interior) y los *nuchus* (tallas de madera, con forma humana o animal, que actúan como espíritus auxiliares en los procesos de curación).

proceso de restitución del *burba* al *dule* debe intervenir el o la *nele* (chamán), quien con la ayuda de espíritus auxiliares encuentra el responsable y negocia el retorno del alma.

Una característica importante del *burba* es que no muere con el cuerpo. Al fallecer el individuo, tras las ceremonias fúnebres, sale de su envoltorio físico e inicia un largo viaje a la morada de *Bab Dummad*, el gran padre creador.

El *burba* es uno de los elementos más importantes del mundo intangible, pero no es el único principio espiritual. El *gurgin* es otro de los elementos constitutivos de la vida de los humanos. Como en el caso anterior, también es una noción que se utiliza para referirse a varios elementos. Se utiliza para hablar eufemísticamente del embarazo, así ante los niños se suele decir que una mujer *gurgin nica*. También significa gorra o sombrero. Pero uno de sus usos más comunes es para referirse a la idea de cerebro, conocimiento, inteligencia, don, habilidad. Según Gilberto Arias y otras personas con las que hemos hablado, es un elemento determinante con el que nacemos. Lo es hasta el punto que una persona escoge un oficio en función de su *gurgin*.

Al igual que el *burba*, el *gurgin* puede tratarse. A veces cuando está siguiendo muchos procesos de aprendizaje se cierra, y hay que hacer medicina para que se abra de nuevo. Esta situación es corriente entre los jóvenes estudiantes o las personas que aprenden tratados terapéuticos o históricos (*igargan*). A todos ellos se les recomienda bañarse en aguas medicinales, mantenerse en aislamiento por unos días y completar el tratamiento con una serie de cantos terapéuticos interpretados por el *inaduled* (especialista botánico).

A diferencia de la noción *burba*, los antropólogos que han trabajado en la región no se ponen de acuerdo sobre la mejor traducción del concepto de *gurgin*. Para Nordenskiöld *et al.* (1938: 363-8), sería traducible por cerebro, inteligencia o habilidad. Según Severi [1981: 72] haría referencia a la idea de persona o individualidad. Para Fortis (2010) constituiría un elemento mediador entre humanos y no humanos. James Howe, en una conversación reciente, me comentaba que para él *gurgin* era el destino o la predestinación. En cualquier caso, es necesario señalar que el *gurgin* no es un elemento compartido con los no humanos. Los animales, las plantas y algunos objetos poseen *burba*, pero no tienen *gurgin*. Este es un principio exclusivamente humano, que también tendrían los *mergi*, *waga* y *waisidnit*.

Otro principio vital propiamente humano es el *niga*, un elemento que hace caminar, comer, actuar y sentir a los *dules*. Es como una especie de fuerza que puede aumentar o mermar. Así, por ejemplo, cuando una persona a veces no tiene ganas de

mantener relaciones sexuales es porque se le ha ido el *niga*: *nig agude*. Para fortalecerlo es necesario acudir al *inaduled*, realizar una serie de baños medicinales acompañados de cantos terapéuticos.

Tanto el *gurgin* como el *niga*, además de ser exclusivos de los humanos (tanto *dules* como no indígenas), no perviven tras la muerte. Esta es otra de las grandes diferencias respecto al *burba*.

En el plano físico la vida tiene varios principios. Varias son las nociones gunas que deben ser tenidas en cuenta a la hora de analizar la fisicalidad de los *dules* y los seres vivos. Los *dules* se refieren a su cuerpo utilizando dos nociones: *uga billi*, piel o envoltorio corporal, y *abgan*, cuerpo sexuado u órganos sexuales. Para referirse al cuerpo de los animales se utiliza el vocablo *san*, que corresponde a la idea de carne. Todos estos principios físicos no perviven tras la muerte. Al fallecer, el cuerpo se pudre y desaparece.

Además del envoltorio físico, la sangre (*abe* o *ablis*) es otro de los elementos físicos relacionados con el ser y la vida. Tal y como nos decía el argar Gilberto Arias, la sangre condiciona el estado de ánimo y la salud de los *dules*. Cuando los especialistas diagnostican *ablis dingude* significa que la sangre se seca y como consecuencia la persona se siente débil, y en este caso hay que hacer un tratamiento. En el mundo de los blancos, los médicos agregan más sangre (transfusión) al cuerpo, pero esto no se puede hacer en el mundo *dule*. Como he mostrado en el ejemplo etnográfico precedente, si uno aceptase sangre de otros cambiaría su forma de ser. Si recibiera sangre de una persona vergonzosa se volvería tímido. La sangre de los otros transforma el *burba*, el carácter, la forma de ser, la interioridad. Los gunas hacen medicina para “*ablis balega*”, restituir y fortalecer la sangre, pero se niegan a practicar transfusiones.

Según nuestras observaciones de campo y el mismo testimonio de Gilberto Arias, en el universo cultural guna la sangre no solo se puede debilitar, sino que se puede dañar (*abe isgusa*). Esto sucede cuando una persona comete un crimen y entra en contacto con otra sangre. Ante esta terrible situación no existe ni cura ni remedio, solo le espera la muerte.

Algunos animales son importantes en los tratamientos para mejorar la calidad de la sangre. Aunque la forma corporal no sea la misma, los animales tienen sangre parecida a la de los *dules*. Es por ese motivo que a veces los especialistas recomiendan la ingestión de sangre y carne animales –a menudo de aves– para adquirir ciertas

habilidades. Las sustancias animales, así como las vegetales, son utilizadas como medicina. Ante estas prácticas, podemos concluir que la sangre no solo es fisicalidad, sino que también es un elemento que contiene una parte de la esencia del ser, o dicho de otra forma: la sangre condiciona la manera de ser en el mundo.

Conclusiones: de humanos a personas humanas

Esta reflexión en torno a los conceptos gunas relacionados con la vida y el ser humano nos conduce a abordar las fronteras entre la fisicalidad, la interioridad, la humanidad y la animalidad. Como ellos mismos sostienen, los *dules* son diferentes de los animales. Aunque suelen reconocer que algunos animales –como por ejemplo las aves– tienen capacidades propiamente humanas –como soñar–, los animales no son personas, *dules*. Si bien es cierto que para los gunas los animales fueron personas en otro tiempo, en un remoto pasado, ahora ya no lo son. Los *dules* son únicos. Ellos se distinguen por ser los *inaibgan* –los dueños de la medicina–, y por poseer el lenguaje, características también compartidas con los humanos no gunas (*mergi*, *waga* o *waisidnit*). Los no *dules* también poseen estos elementos que los diferencian de los animales, pero no son iguales a los gunas. Su *burba*, su sangre, tienen un poder destructivo sobre el *burba* y la sangre *dule*. En este sentido se puede hacer un símil entre las nociones gunas de *burba* y sangre y la noción occidental de cultura. A nuestra manera de ver, todos los humanos poseemos cultura, pero la cultura no es única. La cultura nos hace humanos, pero al mismo tiempo diferentes respecto a los otros humanos¹¹. Los gunas ven la *sangre* y el *burba* de la misma manera: los *dule*, *mergi*, *waga* y *waisidnit* tienen sangre y *burba*, estos elementos les dan identidad, pero donde empieza el de uno, acaba el del otro, por eso no se pueden diluir en una mezcla. A diferencia del *niga* y del *gurguin*, la sangre y el *burba* pueden salir del propio cuerpo marcando así la interioridad de los otros, y en el caso de las sustancias provenientes de los humanos no *dules* su efecto es contaminante para los gunas.

En la Gunayala de hoy el cuerpo es importante para marcar las débiles fronteras entre lo humano y lo no humano. Pero el cuerpo no solo es físico, también es interacción social y espiritual. Constituye una entidad compleja, relacional, cuya existencia no se limita al individuo. Se origina con la unión entre dos cuerpos físicos de

¹¹ La noción antropológica de cultura se encuentra con la dificultad de dar sentido a la diversidad cultural sin perder de vista la humanidad compartida (véase Stolcke, 1995).

sexo opuesto, nace con un *gurgin* que le proporciona personalidad humana, un *niga* que le da vitalidad, un *burba* que le da vida espiritual y le permite interactuar con los no humanos, luego muere y sobrevive como espíritu. En el mundo guna, el cuerpo es una entidad física, está formado por un envoltorio, órganos reproductivos y sangre, pero lo físico está imbricando con lo social y espiritual. El cuerpo debe ser entendido como un proceso de transformaciones que comporta cambios de perspectivas, no siempre humanas. En este contexto etnográfico se nace humano, pero no *dule* (persona). La identidad *dule* se adquiere al aprender a hablar, al cultivar el conocimiento, al ingerir comida verdadera (*dule masi*) y al fortalecer el espíritu. Todos estos procesos necesitan de medicinas, por eso los *dules* se autodenominan los *inaibgan*. Sin ellas no hay tratamiento, y sin tratamiento no hay personas (*dules*).

Un elemento que no debe pasar desapercibido es que los animales son concebidos también como medicinas. En los tratamientos que permiten adquirir o fortalecer ciertas habilidades (estudiar, pescar, remar, cazar, etc.) la ingestión de sustancias animales y vegetales es importante. Este uso y apropiación –física, pero también social– de los no humanos, denota una relación de dominio entre *dules* y seres no humanos, pero también interacciones que reconocen agencialidad en ellos. No estamos ante personas humanas, pero sí ante seres no humanos que influyen de manera decisiva en la vida de los *dules*.

En definitiva, es posible hablar de personas y humanos en Gunayala, pero no de la misma manera que lo hacemos en nuestro mundo naturalista. En una sociedad como la guna, nociones como *dule* y *waga* (no indígena) se conciben de manera antagónica. Decir que un *waga* es *dule* es imposible. En nuestra larga conversación con Gilberto Arias intentamos encontrar una noción que tradujera la idea de humano, y nos fue imposible. Parte de esta imposibilidad tenía que ver con la reticencia a reconocer en los blancos los mismos principios de fisicalidad e interioridad que en los gunas.

Para concluir, sugiero pensar la experiencia guna de la vida sin dicotomías, sin separar de forma tajante la fisicalidad de la interioridad. En la conformación de las personas humanas (*dules*), no parece operar esta separación en esferas completamente autónomas. Los principios espirituales parecen estar contenidos en las sustancias físicas y las sustancias físicas tienen la capacidad de contaminar los elementos intangibles. Todo parece indicar que los seres –humanos y no humanos– poseen anatomías y subjetividades compuestas, transmisibles, que contribuyen a convertir el humano en una persona humana.

Bibliografía

- Belaunde, L.E. (2005), *El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre los pueblos Amazónicos*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Brightman, M., V. Grotti y O. Ulturgasheva (2012), *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, Berghahn, Oxford.
- Carsten, J. (2011), "Substance and relationality: blood in contexts", *Annual Review of Anthropology*, 40, pp. 19-35.
- Chapin, M. (1983), *Curing among the San Blas Kuna of Panama*, Ph.D. Dissertation, University of Arizona.
- Conklin, B.A. (2001), "Women's Blood, Warriors' Blood, and the Conquest of Vitality in Amazonia", en: Thomas A. Gregor y Donald Tuzin, eds., *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. University of California Press, Berkeley, pp. 141-174.
- Descola, Ph. (1986), *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Descola, Ph. (2005), *Par delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Fortis, P. (2010), "The Birth of Design. A Kuna Theory of Body and Personhood", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, pp. 480-495.
- Halbmayer, E. (2012), "Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies", *Indiana*, 29, pp. 9-23.
- Henare, A., M. Holbraad y S. Wastell, eds., (2007), *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*, Routledge, Abingdon/New York.
- Howe, J. (2004), *Un pueblo que no se arrodillaba: Panama, los Estados Unidos y los kunas de San Blas*, Plumsock Mesoamerican Studies y CIRMA, South Woodstock (EUA) y Guatemala.
- Lussault, M. (2014), *Être au monde: quelle expérience commune?*, PUL, Lyon.
- Margiotti, M. (2010), *Kinship and the saturation of life among the Kuna of Panamá*, Ph.D. Dissertation, Saint Andrews University, Escocia.
- MINSA (Ministerio de Salud) (2014), *Indicadores de salud básicos*. Panamá.

- Nordenskiöld, E., R. Pérez Kantule y S. Henry Wassén, eds., (1938), "An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians", *Etnografiska Museum*, Göteborg.
- Rival, L. (2012), "The materiality of life: Revisiting the anthropology of nature in Amazonia", *Indiana*, 29, pp. 127-143.
- Santos Granero, F. (2012), "Beinghood and people-making in native Amazonia: A constructional approach with a perspectival coda", *Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1), pp. 181–211.
- Severi, C. (1981), "Le anime cuna", *Ricerca folklorica*, 4, pp. 69-75.
- Severi, C. (1987), "The Invisible Path: Ritual representation of Suffering in Cuna Traditional Thought", *Res*, 14, pp. 66-85.
- Severi, C. (1991), "Purpa", *Encyclopédie philosophique universelle*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 3175–3177.
- Severi, C. (1996), *La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Abya-Yala, Quito.
- Stolcke, V. (1995), "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology*, 26(1), pp. 1-24.
- Turner, T. (2009), "The Crisis of Late Structuralism. Perspectivism and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1), pp. 3-42.
- Ventura Oller, M. (2011), "Formes de comunicació ameríndies, entre la natura i la cultura", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 27, pp. 123-139.
- Viveiros De Castro, E. (1992), *From the enemy's point of view: Humanity and divinity in an Amazonian society*, University of Chicago Press, Chicago.
- Viveiros De Castro, E. (1998), "Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien", en: Eric Alliez y Gilles Deleuze, eds., *Une vie philosophique*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, París, pp. 429-462.
- Viveiros De Castro, E. (2002), *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia*. Cosac Naify, São Paulo.
- Viveiros De Castro, E. (2004), "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation", *Tipití Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), pp. 3–22.
- Viveiros De Castro, E. (2009), *Metafísicas caníbales*, Katz Editores, Madrid/Buenos Aires.