

## **SOBRE EL VALOR PRAGMÁTICO DEL MITO. APUNTES DESDE LA MITOLOGÍA COMPARADA DE TALAMANCAS Y KUNAS**

Marcos Guevara Berger  
Correo electrónico: marcos.guevara@ucr.ac.cr

Recibido 17/08/09 Aceptado 21/09/09

### **Resumen**

Los *sailas* kunas narran el mito de “*Ibeler* y sus hermanos” que se rebelaron contra sus opresores. El mito inspiró la rebelión de los kunas contra la Policía Colonial panameña en 1925, factor clave para exigir su autonomía. En Talamanca bribris y cabécares narran un mito con un gran parecido, el de los “*Hermanos Serké*”. Comparando ambos mitos y relacionando información histórica, se plantea que el mito talamanca tuvo quizás el mismo potencial en boca de un personaje hoy desaparecido: el *uséköL*. La comparación contribuye a esclarecer su papel en la resistencia contra las fuerzas que pretendieron doblegar a Talamanca.

Palabras clave: mitología comparada, kuna, talamanca, organización socio-política, chamanismo.

### **Abstract**

Kuna sailas tell the myth of “*Ibeler* and his brothers”, who confronted their oppressors. The myth inspired Kuna’s uprising against the Panamian Colonial Police in 1925, a key factor to favor autonomy. Talamancas (Bribris and Cabecars) tell a very similar myth about “*Serké* brothers”. Comparing both myths and linking historical data, it is suggested that Talamanca’s myth could had the same nature when it was enunciated by an important figure today vanished: the *uséköL*. The comparison helps to elucidate his role in promoting resistance against forces wanting to bend Talamanca.

Key words: comparative mythology, kuna, talamanca, socio-political organization, shamanism

## 1. Sobre el significado y la importancia de las narraciones que llamamos “mitos”

Generalmente se alude a “mito” con un sentido negativo. Se aplica el término, por ejemplo, cuando se alega que la justicia “debe ser pronta y cumplida”, lo que no pasa de ser un ideal del Derecho que cotidianamente se desmiente. Otro ejemplo es cuando se habla de democracia, pues no falta quien advierta que es un modelo imposible y constituye más bien una palabra que caracteriza los discursos demagógicos. La justicia y la democracia, para muchos, son mitos, entendiendo por ello que son ideas inalcanzables, fantasiosas y, quizás, engañosas. Postulo un entendimiento opuesto y que remite a su sentido etimológico. Señala Acevedo (2002, 29) que “mito” es una palabra de origen griego que significa “hablar formulado, lo que solemos llamar también un relato, una narración”. Sin embargo, urgando no solo en los usos que los filósofos de la Grecia antigua hicieron del término, sino también en sus raíces más antiguas, indoeuropeas, el autor concluye que “mito” se refiere al “contenido más profundo de la palabra” (Acevedo, 2002, 275). El mito es, entonces, una “narración o palabra profunda”.

Tanto para talamanca (bribris y cabécares) como para kunas, lo que se caracteriza como “mito” en su tradición oral apunta a narraciones que, según sus propias perspectivas y conocimientos, corresponden a su “verdadera historia”, es decir, a relatos que narran sucesos del pasado, en este caso un pasado remoto que se remonta al origen de los tiempos.

Cada pueblo define la historia según sus propias referencias y experiencias transmitidas por cientos, si no es que por miles, de años. La forma en que se ha configurado esa historia, como narración de eventos o sucesos, como metáforas o alegorías, es legítima. La historia se narra para que otros individuos la conozcan y reproduzcan, tiene un valor pragmático y un valor educativo, sin embargo, los cambios culturales, especialmente los que han derivado de la imposición cultural y de políticas etnocidas, configuran un escenario en el que ciertos mitos han perdido funcionalidad o vigencia. La mitología comparada, es decir al ejercicio de cotejar mitos de pueblos diferentes, constituye un recurso interesante para sondear significados desvanecidos. Pretendo aquí relacionar mitos particulares de talamanca y kunas, discutir sus semejanzas y a la vez sus rasgos específicos, para esclarecer el conocimientos de los campos semánticos de cada uno en forma complementaria.

La definición de “mito” que el filósofo rumano Mircea Eliade (2000, 16) considera más aceptable, por ser más amplia, es que “cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’”. El hecho de que un mito sea narrado originalmente por un creyente, sin importar quién después lo reproduce o publica, constituye un aspecto esencial e inconfundible de su naturaleza, que Lévi-Strauss (1974, 232) tan acertadamente reconoció al plantear: “cualquiera que sea nuestro desconocimiento de la lengua y la cultura de la población en que fue recogido, un mito es percibido como mito por cualquier lector en el mundo entero”.

Este punto se relaciona con lo que el autor rumano plantea como “vivir los mitos”: “una experiencia verdaderamente religiosa [...] los mitos revelan que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural, y que esta historia es significativa, preciosa y ejemplar” (Eliade, 2000, 27). Si el relato fue originalmente

emitido por un creyente, o reproducido por alguien que se apega con fidelidad a la narración que emitió un creyente, estará plagado de simbolismos esotéricos particulares. El narrador o el creyente no necesariamente comprende el significado o todos los posibles significados de un mito: a menudo se alude en los relatos a esos simbolismos esotéricos como un acto de fe más que con voluntad didáctica y explicativa.

Si cualquiera puede percibir que un relato es un mito, en mi opinión, es porque detecta intuitivamente la presencia de estos simbolismos particulares, aún sin entenderlos plenamente. Esto ocurre siempre para aquellas personas que no conocen la mitología, pero también suele ocurrir en los mismos creyentes. Para los talamanca las afecciones a la salud se derivan de seres espirituales identificados como “dueños de las enfermedades”, que acosan a los seres humanos que Sibö creó dentro de la casa-mundo y a la que prohibió que aquellos ingresaran, regla que irrespetan. Una gran parte de su mitología se configura a partir de esta referencia a la creación originaria. *TwáLiawak*, por ejemplo, es el “dueño de la gripe” y es un ser malévolo que ve a los humanos como peces y trata de pescarlos para comérselos. Cuando lo logra, se enferma la gente. Para él, nuestros caminos son ríos y los caseríos son posas, sitios preferidos para pescar ya que abundan sus presas. En cambio, lo que para nosotros son ríos, para *TwáLiawak* son caminos por los que transita. Cuando un chamán bribri (*awá*) o cabécar (*jawá*) está curando a alguien de una gripe severa, utiliza una balsa en que va pintando con un trozo de carbón figuras alegóricas del paciente, de su vivienda, de sus caminos, de su vida cotidiana. También hace dibujos alegóricos de los espíritus responsables de su desgracia, de sus residencias, de sus caminos. Una representación esquemática de los caminos de *TwáLiawak* figura allí como tres líneas onduladas. En esta simbología mitológica, “río” es “camino” de ese espíritu. Por haberlo indagado personalmente, puedo decir que muchos talamanqueños pueden relacionar a *TwáLiawak* con la gripe, pero son pocos los elementos simbólicos particulares del mito que pueden esclarecer. Incluso el *awá* que me refirió la relación simbólica entre ríos y caminos no pudo explicarme el sentido específico de algunas de las figuras por él representadas.

Considero que lo planteado permite establecer un criterio para saber qué relatos pueden tomarse como mitos: es cuando comprendemos que el significado de su simbolismo remite a un conocimiento especializado o responde a lógicas simbólicas que derivan de la capacidad humana muy primaria de simbolización pero que reconocemos como expresión religiosa.

Se da el caso de pueblos que van perdiendo su mitología conforme experimentan cambios socioculturales importantes. En algunos casos, como lo es para mi el caso de los brunkas, es probable que los mitos hayan derivado en leyendas y cuentos, pues en sus “historias” no se perciben esos simbolismos esotéricos.

Desde mi perspectiva, sin querer recargar este concepto polémico en ninguna de las tradiciones teóricas de la Antropología y más bien buscando una definición *ad hoc* para este trabajo, la posibilidad de que se perciba el mito como un relato que produce una fenomenología de la cultura, la sensación de trascender la conciencia y sondear la esencia de las cosas del mundo, constituye lo que llamaré su “funcionalidad”. Esta funcionalidad es evidente en aquél individuo que llamo “creyente”, es decir el que percibe el mito como Historia. En forma corolaria, tales sentimientos alimentan otras utilidades culturales, como procurar, en torno a una colección de relatos únicos,

motivos para una identidad cultural particular, para perpetuar una visión particular del mundo y de la sociedad, un patrimonio cultural que se transmite de generación en generación.

Me referiré sucesivamente a kunas y talamanca señalando el significado y la funcionalidad de los mitos. Haré énfasis en un tipo particular de mitos cuya comparación y cotejo con hechos históricos conocidos arroja, especialmente para los talamanca, importantes conclusiones.

## 2. Mitología kuna y su contexto

### 2.1. Organización social

Los kunas suman alrededor de 62.000<sup>1</sup> personas y se ubican en la actualidad mayoritariamente en Panamá, habiendo sin embargo dos comunidades en territorio colombiano en la región del golfo de Urabá. Las localidades propiamente kunas en Panamá se encuentran en tres comarcas<sup>2</sup>, Kuna Yala (49 comunidades), Madungandí (14 comunidades) y Wargandi (2 comunidades), y en la región de Takarkunyala, donde se ubican la comunidades Púcuro y Paya, dentro de lo que el Estado decretó como Parque Nacional Darién. Constituyen un total de 67 comunidades. Una cantidad apreciable de la población kuna (alrededor del 30%), sin embargo, se ubica en la ciudad de Panamá y en otras ciudades o localidades panameñas.

Los kunas son reconocidos por haber creado estructuras organizativas muy eficientes y porque mantienen la cohesión política, social y cultural del pueblo a pesar de estar disperso. Cada comarca tiene un gobierno propio regional, pero también cada comunidad, incluyendo las que no están en comarcas, tiene un gobierno local. Gobiernos locales y gobiernos regionales sostienen relaciones constantes de coordinación. Una particularidad de la organización de los kunas de la región de San Blas, es que inventaron la autoridad política regional, llamada Congreso General de Kuna Yala, pero también una autoridad religiosa y cultural regional, llamada Congreso General de la Cultura Kuna, con un peso tan importante como la primera. Esta dinámica es la que asegura que una comarca como Kuna Yala, que tiene 49 comunidades, la mayoría en islas, dispersas a lo largo de 373 km, se rija por parámetros políticos y culturales relativamente homogéneos.

### 2.2. Funcionalidad del saber del *saila*

En cada comunidad kuna se ubica, como centro o núcleo de la vida de los kunas, la “Casa del Congreso” (*onmakednega*, en kuna, “casa de reuniones”). En ella se reúne la población adulta de 3 a 5 veces por semana, en la tarde y por varias horas, para escuchar cantar o narrar al *saila* o “jefe”, historias de la tradición oral, lo mismo que para debatir y resolver los problemas que se van presentando en la comunidad.

Muchas de las historias que enuncia el *saila* son cantadas y constituyen piezas importantísimas de la mitología kuna. Narran episodios de un pasado remoto, el tiempo primigenio anterior a la humanidad en que se crearon las cosas que componen el universo, y son tenidas por referencias históricas que son determinantes para comprender el mundo actual y su configuración. Algunos de estos relatos tienen una estructura más cercana a la leyenda, pues aluden a los *neles*, chamanes reales (se nombran y se ubican en un cierto orden cronológico o histórico), que jugaron un rol fundamental en el establecimiento de los pueblos y la cultura kuna. Ciertos de estos *neles* son ubicados en un tiempo remoto en que aún se estaba terminando de forjar el mundo, por lo que se relacionan con algunos de los personajes primigenios (no humanos), mientras que otros son ubicados en un relato que explica la migración de los kunas desde territorios hoy colombianos hasta la tierras que hoy ocupan, venciendo diversos problemas como enfermedades, accidentes geográficos y otros. Constituyen, así, una epopeya kuna. Otras historias más bien deben considerarse dentro del género del cuento, del estilo conocido como *trickster* (embaucador o embustero), pues son relatos que ponen en escena historias de animales en los que unos engañan a otros. Estos cuentos son muy semejantes a los conocidos en otras tradiciones orales como “cuentos de Tío Conejo”, solo que entre los kunas, por lo general, es la guatusa (*Dasyprocta punctata*) y no el conejo el animal que tiene el rol de embaucador. Tanto las narraciones con carácter mitológico o legendario, como las de tipo cuento tienen una finalidad educativa, pues el *saila* las recita o canta (según corresponda) ante la audiencia y un ayudante, llamado *argar*, debe luego referirse a ellas simplificando el relato (si se trata de cantos) o extrayendo moralejas que orienten las consideraciones que los presentes deben hacer sobre alguna situación o los comportamientos que deben tener.

El *saila* es nombrado por aclamación y por un tiempo indeterminado. Corresponde a una persona respetada y conocedora de la historia y de la tradición oral de los kunas, pues debe recitarlas o bien, resolver problemas con base en ellas. Es extraño que los primeros antropólogos o etnógrafos en interesarse por los kunas, extranjeros en su gran mayoría, no se fijaron mucho en esta figura para estudiar los aspectos simbólicos de la cultura kuna, o muy tangencialmente, prefiriendo centrarse en la figura del *nele*. El *nele* es depositario de una tradición oral muy particular, que se forma de cantos terapéuticos muy largos, tan largos que los kunas suelen referirlos en español como “tratados de medicina kuna” y que el *nele* dura varias horas recitando cuando cura a alguna persona necesitada. Quizás se pensó que esos relatos, por la investidura de quien los contaba, constituían la principal fuente de la mitología kuna. Se publicaron varios de esos grandes relatos, como el *Mu-Igala* (para tratar a la mujer embarazada con dificultades de dar a luz) o el *Nia-Ikala* (para tratar una enfermedad que los kunas consideran “locura”), entre otros que son reconocidos como “cantos chamánicos”<sup>3</sup>.

Desde mi perspectiva muy personal, estos grandes relatos no constituyen mitos de acuerdo a la definición esbozada al inicio. Son relatos plagados de referencias simbólicas que recuerdan las formas que tiene un mito y se relacionan con sus contenidos, pero que constituyen más bien descripciones de procedimientos que debe hacer el alma del paciente (acompañada con la del *nele*) para vencer determinadas fuerzas espirituales y curarse, es decir que son formulaciones rituales.

David B. Stout (1947), en su estudio sobre aculturación en Kuna Yala, publicado en 1947, incluye una muy breve referencia al oficio del *saila* y a la funcionalidad de la Casa del Congreso. Menciona que este personaje es un especialista en relatos mitológicos, sin señalar, sin embargo los temas que aborda o su importancia. Lo mismo que otros autores, la antropóloga panameña Reina Torres (1958a) se refiere unos años más tarde (1958) a la organización política de los kunas y a la figura del *saila*, pero no se detiene en su investidura como recitador de la mitología, o de manera muy indirecta. En esta época, Wassen (1932, 1937 y 1952) es uno de los únicos que le puso alguna atención a los relatos de los *sailas*, logrando varias publicaciones en las que refiere la tradición oral como “cuentos”, “historias de animales” o “mitos”. Es notorio que todos esos relatos no corresponden exactamente a mitos, inclusive los que Wassen intitula con esa expresión, pero que, de acuerdo a lo expuesto, son más cercanos al género de la leyenda o epopeya. Wassen y otros autores de la escuela sueca no hacen una clara relación entre estas tradiciones orales y los *sailas*, quizás porque la mayoría de sus datos fue recogida en forma descontextualizada, a través de un informante kuna (Guillermo Hayans) llevado a Suecia por varios años.

No es sino hasta la llegada de una nueva generación de antropólogos, la mayoría norteamericanos, en los años 70, que finalmente emerge a la luz pública la mitología kuna. Es posible que esta situación esté relacionada con el hecho de que estos antropólogos se enrolaron inicialmente, antes de terminar de formarse profesionalmente (fines de los 60 y durante los 70) y en forma independiente, como voluntarios del Cuerpo de Paz de los Estados Unidos<sup>4</sup> en Kuna Yala, ocasión que aprovecharon para familiarizarse con la vida cotidiana de los kunas, aprender su idioma y elaborar registros etnográficos importantes, es decir, elaborar un conocimiento de las costumbres de este pueblo en su propio contexto, contrario a la tendencia seguida por anteriores investigadores.

En los años 70 se publica una primera versión del *Pab Igala* (“el camino a nuestro padre creador”) (Chapin, 1989)<sup>5</sup>, compendio de relatos verdaderamente mitológicos que explican el origen del mundo, de las cosas que lo conforman y de los héroes civilizadores que forjaron las tradiciones kunas, saber que es parte de la tradición oral de los *sailas*. Le siguieron otras recopilaciones como las de Sherzer (1977) y Howe, Sherzer y Chapin (1980), entre otras. Un poco más tarde, en 1986, apareció el estudio pormenorizado de James Howe (1978) sobre la institución kuna de la Casa del Congreso, que aclara y destaca la importancia del *saila* en la transmisión de la tradición oral y la mitología. El estudio de Reina Torres (1999) publicado en 1980 retoma datos de la mitología kuna, pero no la relaciona con el *saila*, a pesar de explicar en qué consiste su sistema político.

A mediados de los años 90 y posteriormente, son los propios kunas quienes han realizado estudios sobre la tradición oral de los *sailas* y han publicado muy importantes obras, en particular el teólogo Aiban Wagua, quien ha querido reconstituir con mucho detalle la versión de la historia y de la religión de los kunas a partir de relatos de muchos de sus conocedores (Wagua 1995a, 1995b, 1997 y 2000).

### 2.3. Especialistas de la tradición oral y escenarios del mito kuna

Entre los kunas, el *nele* es considerado como “médico indígena”. Su conocimiento y la expresión de su oralidad se refieren a los cantos terapéuticos, que entona para curar a los pacientes que acuden por su ayuda. Como lo recordara Lévi-Strauss (1974, 207), a diferencia de otros especialistas que requieren aprender su oficio, se considera que el talento del *nele* es innato. La especialidad de *nele* es el canto, aunque puede eventualmente administrar remedios o prescribir baños, ayunos, etc. La curación o el alivio proviene de su capacidad de negociar con los seres espirituales responsables de lo que está ocurriendo y que es interpretado como raptó del alma o de una de las almas (Torres, 1999, 164). Son, por ello, determinados padecimientos los que trata, no cualquier enfermedad. Como mencioné, estos cantos, en mi opinión no son mitos, sino que se relacionan con lo ocurrido en el proceso de enfermarse (raptó del alma) y en los procedimientos de la curación. En el mundo de la medicina kuna, figura también el *inatuled*, a veces llamado “curandero”, que es el especialista en medicina natural tradicional, que elabora a partir de plantas y que administra a los enfermos sin ceremonias especiales. Conoce algunos cantos breves que entona cuando va al bosque a procurarse determinadas plantas, a manera de solicitar permiso a los espíritus para cortarlas. Finalmente, también está el *absoged*, que conoce ciertos cantos para espantar a los espíritus responsables de las enfermedades. Ni los cantos del *inatuled* ni los del *absoged* pueden considerarse mitos, aunque contienen elementos simbólicos que se relacionan con ellos.

La narración de mitos, por lo tanto, ocurre realmente en la Casa del Congreso, y es el *saila* el depositario de esta tradición oral, lo mismo que su mensajero o *argar*. Esta situación es de un interés fundamental para lo que más adelante intentaré demostrar o sugerir en torno al posible carácter político de cierta tradición oral talamanqueña que podría constituir el equivalente de la tradición kuna. Esto constituye un fenómeno a subrayar, pues generalmente la mitología es ubicada en el ámbito de lo mágico-religioso, salvo excepciones notables en que la función religiosa se confunde con la política (por ejemplo “endiosando” a los líderes políticos y su linaje). Cuando el *saila* recita la mitología, ejerce la figura de educador político, cuenta las historias con un fin didáctico y con el fin de concienciar a la audiencia desde una perspectiva de resistencia cultural, de lucha por mantener lo propio, conservar y desarrollar la identidad kuna.

### 2.4. El mito de Ibeler y sus hermanos

Me referiré a un mito en particular, o quizás valga mejor hablar de un segmento del gran relato que los kunas llaman *Pab Igala* (o *Bab Igala*, según las fuentes), pues los eventos de que trata tienen un orden sucesivo, lo que hace que historias contadas independientemente se puedan conectar en una trama narrativa.

El relato de *Ibeler y sus hermanos*, en el *Pab Igala*, es el de un episodio de luchas de seres benefactores contra seres corruptos, en medio de sucesivas destrucciones del mundo provocadas por Dios y por sus enviados para tratar de eliminar a las sucesivas

humanidades, por haberse corrompido. El siguiente resumen del *Pab Igala*, se basa en el que ofrece Chapin (1989, 13-16) y permite ubicar el episodio que analizo en el contexto narrativo:

Dios creó el mundo y a los primeros seres, que se reprodujeron y multiplicaron; estos seres corrompieron el mundo, por lo que Dios mandó dos veces a otros seres para tratar de enmendar el camino, fracasando en ello; entonces mandó ciclones y terremotos que destruyeron el mundo y luego envió a otra pareja para enseñarle a la gente el “camino de Dios”; un hijo y una hija de esta pareja cometieron incesto y ella quedó embarazada, concibiendo a siete hijos (siendo *Ibeler* el mayor) y una hija; *Ibeler* y sus hermanos lucharon contra los seres malignos que habían quedado desde el tiempo primigenio y contra espíritus malignos, derrotándolos, luego se convirtieron en el sol, el planeta Venus y diversas estrellas; Dios destruyó totalmente lo que quedaba, pero la gente se volvió a multiplicar y volvió a corromper el mundo; Dios de nuevo destruyó todo, pero otra vez se multiplicó y corrompió la gente; Dios mandó la inundación, de la que se salvaron unos pocos; entonces llegó *Ibeorgun*, quien les enseñó a vivir correctamente; llegaron entonces los grandes *neles* y aunque se corrompieron, generaron hijos que lucharon contra distintos males y la gente se multiplicó.

La escogencia del episodio de *Ibeler* responde a un doble interés: por un lado la relación que se puede establecer entre el mito y hechos históricos determinados; por el otro, las posibilidades comparativas que ofrece con un mito talamanca.

### **Ibeler y sus hermanos<sup>6</sup>**

El mundo estaba dominado por Piler, espíritu maligno, y su descendencia. Pero Paba (Dios) mandó otra generación de seres. Entre ellos quedaron un hermano, *Olodualigipiler*, y una hermana, *Gabaryai*, huérfanos. En la noche, un extraño se acostaba con *Gabaryai*, pero esta no logró saber quién era sino hasta que le embarró la cara con jagua y así, al día siguiente, descubrió que era su hermano. Este, abandonó la casa y no permitió que *Gabaryai* lo siguiera, pero al tratar de hacerlo se perdió hasta llegar a la casa de los sapos y los peces. *Gabaryai*, embarazada, fue acogida por *Muu Ologwelayai*, la abuela-sapo y otras abuelas-sapo. Pero sus hijos, los peces, querían comérsela y, a pesar de que la abuela la escondía, un día la descubrieron y la descuartizaron, aunque la abuela se guardó las entrañas dentro de una tinaja que puso al fuego para concinarlas. Pero eso provocó que nacieran los hijos de *Gabaryai*, que fueron 7 hermanos y una hermana. Crecieron rápidamente, eran muy inquietos y exploraban la montaña. Un día las aves les cantaron en una forma que los hermanos interpretaron como indicación que las abuelas-sapo no eran sus madres y que su verdadera madre había sido devorada por esa gente. Se pusieron a buscar los huesos dispersos de su madre envenenando el río con barbasco, matando a los peces y vengándose de las abuelas-sapo. Trataron sin éxito de resucitar a su madre, pero su espíritu logró hacerles entender que tenían que liberar al mundo de la opresión que lo sometía y que además les pertenecía. Lucharon y destrozaron a Piler y a toda su descendencia, recuperando la tierra y preparándola para los *kunas*.

Algunos detalles de importancia que proceden de otras versiones son los siguientes:

- las abuelas-sapo abusaban de los hermanos, aprovechando su extraordinaria fuerza y sus habilidades, haciendo que trajeran mucha comida para todos, pero a los niños superdotados les daban la peor parte o muy poco (Wagua, 1995a, 31).
- *Ibeler* es el sol, su hermana *Olowaili* es Venus, los demás hermanos son otros astros (Chapin, 1989,15).

Es interesante notar que *Ibeler* y sus hermanos figuran igualmente como protagonistas en otros relatos importantes que amplían la última frase del anterior, señalando los distintos seres malignos que los hermanos tuvieron que enfrentar. También figuran en el mito de *Baluwala* o *Paluwala*, llamado también “árbol de sal”, que dio origen al mar cuando fue derribado y a los alimentos de los humanos que cayeron de sus ramas (Chapin, 1989; Wagua, 2000).

## 2.5. Vinculación del mito con la historia

El mito se relaciona con un episodio muy importante de la historia reciente de los kunas y que se conoce como “Revolución Tule”, ocurrido en 1925. Más allá de la historiografía nacionalista panameña, que tiende siempre a minimizar la importancia de este suceso o a considerar que se produjo por injerencia externa, diversos autores han estudiado a profundidad y con una muy rica documentación histórica lo acontecido, siendo el primero el jesuita guatemalteco Ricardo Falla (1978), seguido del historiador y antropólogo panameño Francisco Herrera (1984), del teólogo kuna Aiban Wagua (1997), que recoge, entre otros, el testimonio del *saila dummad* (cacique general, gobierno comarcal, ya fallecido) *Inakeliginia* y de otros testigos de la época, y del antropólogo norteamericano James Howe<sup>7</sup>, quien logró reunir una fabulosa y pertinente documentación, lo que le permite niveles de precisión extraordinarios.

En febrero de 1925, los kunas protagonizaron un levantamiento armado, enfrentándose con las autoridades policiales panameñas (conformaban un cuerpo conocido como “Policía Colonial”) de las islas de San Blas y matando a la mayoría (alrededor de 30). El objetivo más inmediato del levantamiento fue librarse del yugo de la Policía Colonial, la que se instaló en las comunidades para tomar posesión de las islas y territorios aledaños, prohibir reuniones, promover la entrada de las escuelas estatales y misiones religiosas, prohibir el uso de vestimenta típica, idioma y, en general, las manifestaciones culturales propias, cometiendo incontables abusos y vejaciones a los kunas. Por esta razón, el levantamiento atacó simultáneamente en diversas islas, los destacamentos policiales, matando a policías y a sus familiares. Objetivos a más largo o mediano plazo de los kunas fueron legalizar una comarca para su uso exclusivo y establecer un régimen autonómico que les permitiese seguir viviendo de acuerdo con sus preceptos tradicionales. Después de la masacre de la Policía Colonial, el Estado panameño reaccionó con furia, enviando a un barco con decenas de policías para aplastar la revuelta. La presencia de un buque de guerra norteamericano que interceptó la embarcación panameña, fue lo que evitó un baño de sangre de mayores dimensiones.

El buque extranjero pudo haberse justificado por el hecho de que un ciudadano e investigador norteamericano estuvo involucrado en los hechos. La historiografía y una parte de la intelectualidad panameña ha querido establecer que todo ocurrió por provocación de

este norteamericano, restándole crédito a los kunas (Castillero, 1989)<sup>8</sup>. Sin embargo, testimonios de kunas que vivieron en la época (Wagua, 1997, 108) increpan a los historiadores indicando que todo fue planeado por los kunas. Howe (1998) aporta una muy rica documentación que prueba, en todo caso, que desde muchos años antes los kunas planearon enfrentar al Estado panameño, se prepararon sigilosamente, incluso ritualmente, y buscaron aliados entre políticos y científicos norteamericanos, logrando interesar al Instituto Smithsonian en investigar el albinismo entre los kunas (con la incidencia más alta conocida en el mundo), entre otras cosas.

Como uno de los principales autores intelectuales de esta sutil y efectiva urdimbre, estuvo *Nele Kantule* o *Iguaibiliginia*, quien tuvo categoría de *nele*, pero además tuvo conocimientos de botánica por ser hijo de un *inatuled*, y también se formó para ser *saila* de la comunidad de Ustupo, estudiando por años y con destacados maestros la historia oral de su pueblo, a la vez que, con otros, la conformación del mundo exterior (Torres, 1958b),

Lo que es muy importante destacar es que la historia de *Ibeler* fue una de las que inspiró directamente la *Revolución Tule*. Los kunas, por la vía de los *sailas* que prepararon el levantamiento y que recitaron una y otra vez esta historia en sus respectivas *onmakednega*, lograron establecer una clara metáfora entre los hechos del pasado atribuidos a *Ibeler* y sus hermanos y la situación de opresión que vivían en el momento presente, motivando una respuesta semejante a la del relato de la tradición oral. Wagua recogió el testimonio de *Inabegilipe*, uno de los combatientes kunas, que entre otras cosas dijo:

“Nele encendió una gran lámpara a lo largo de toda la comarca, desde Uichubuala hasta Armila...Nele conocía muy bien su historia. El conocía la historia de Tuiren, de Ibeler, de Iguasalibler. El sabía por qué se habían levantado esos grandes hombres. Conociendo muy bien su historia, pudo reaccionar ante los insultos, porque sabía colocar los acontecimientos en el justo sitio de la única historia kuna. Nuestra historia le fue dictando los planes de defensa. Vino Ibeler con sus hermanos. Ibeler encontró a la Madre Tierra atropellada por los hijos de Piler y sus seguidores. Piler y sus aliados lastimaban con saña a la Madre Tierra. Ibeler se levantó. Ibeler confió en Paba y Nana, Ibeler confió en sus aliados, y unidos pudieron liberar a la Madre Tierra. Eso hizo Nele Kantule. A Nele no lo pudo inspirar ninguna otra fuerza. La capacidad de nuestra defensa, nos la da nuestra misma historia, nuestra cultura...Yo he escuchado asiduamente el canto de Nele en *onmakednega*. Y en el tiempo de la lucha armada se duplicaron esos cantos. Los cantos más insistentemente entonados por Nele y por el venerable Colman eran sobre la lucha de Ibeler y sus hermanos...Nele así nos metía en los corazones el espíritu de Ibeler. Y nos hacía sentir parte de los hermanos de Ibeler para defender a la Madre Tierra” (Wagua, 1997, 126-128).

El *Saila dummad* (cacique general) *Inakeliginia* relató igualmente:

“*Ibeler sentía el dolor de hijo, de hijo de una madre maltratada en las manos de Piler, cuyos aliados eran las sapas y sus hijos. Este mismo sentimiento fue la base de la actitud de Nele Kantule, de Colman ante el atropello de la policía colonial. Y esto mismo fue la causa de la Revolución de 1925*” (Wagua, 1997, 34).

Y, llevando la verdad del mito incluso hasta el presente, más allá de la Revolución Tule, señala el mismo testimonio la manera en que se interpreta el pasaje de las abuelas-sapo:

*“Ahora, pasamos a considerar a las madres sapos: a Olokundili, Iguasob, Olopuglili, Olokueloyai. Ellas decían ser progenitoras de los ocho hermanos... Los ocho dudaban de sus tutoras sapos. Ante la duda de los jóvenes, las sapos madres se ponían una nariz de barro y con eso trataban de asemejarse a los ocho, para decirles que también ellas formaban parte de su grupo. ¡Y era una gran mentira! Hoy sucede lo mismo. Llegan los enemigos a nuestras comunidades, nos hablan de la riqueza de nuestras culturas, nos hacen danzar por un poco de plata, hasta se visten con nuestros atuendos, se pintan como nosotros, se ponen nuestros sombreros... Pero sabemos que no son de los nuestros. Cuando nos ofrecen plata nos sentimos confundidos. Nos ofuscamos ante un poco de plata, nos emborrachamos ante ella. Por eso. Nele Kantule nos previno y nos dijo que tuviéramos mucho cuidado, porque ‘llegará el día’, decía Nele, ‘en que el saila de nuestros hijos y el gammdur<sup>9</sup> de nuestras comunidades será el dinero’” (Wagua, 1997, 33)*

Considerando el relato de *Ibeler* y el valor que los kunas le dan no solo como historia antigua, sino como historia que inspira las decisiones del presente, comprendemos que cuando el *saila* entona los cantos que lo aluden, en la Casa del Congreso, y el *argar* los repite o los ajusta para mejor comprensión de la audiencia, no se trata solamente de reproducir la tradición oral por una suerte de “costumbrismo”, sino que se trata de un acto educativo y político. El *saila* recuerda la historia, recuerda la necesidad de resistir los embates de lo que o de quienes buscan dominar y transformar su cultura. La metáfora es clara: la abuela-sapo puede ser el mismo Estado y todas las cosas o las personas que lo representan y dicen ser, para los kunas, como su madre o su padre, pero planean formas para volverlos inertes.

El testimonio de *Inakeliginia* plantea:

*“No podemos vivir sin una historia, sin la historia viva como la nuestra. Si no, corremos el peligro de ir detrás de la que no es nuestro, detrás de la que escribe Kueloyai (Madre de los sapos) para sus hijos, que es la historia de nuestra muerte (...). Si consideramos lo que hacen los uagas (los no indígenas) en contra de nosotros, si pensamos en las trampas que utilizan para someternos y callarnos, entenderemos que Piler sigue vivo. Piler con su sistema de miedo, Piler de grandes ciclones, Piler de grandes confusiones, nos está debilitando hoy, para robar nuestras riquezas, nuestras minas, nuestras playas. Piler y sus aliados no han muerto: viven destrozando el universo, viven sembrando miedo en los pobres. Así como Piler destroza y mete miedo, también Ibeler se levanta hoy, construyendo y repartiéndonos valor a todos nosotros” (Wagua, 1997, 38-40).*

### 3. Mitología talamanca y su contexto

#### 3.1. Antecedentes históricos

Los talamanca se constituyen de bribris y cabécares, alrededor de 24.000<sup>10</sup> personas. Se encuentran ubicados, mayoritariamente, en la Cordillera de Talamanca, del

lado costarricense, aunque en la Cordillera Central, continuación de la cadena montañosa del lado panameño, existe un contingente de bribris que suman alrededor de 2500 personas.

Aunque bribris y cabécares son generalmente considerados como dos pueblos diferentes, desde el punto de vista simbólico sus culturas son muy semejantes y desde el punto de vista político y organizativo han mostrado estar vinculados. Desde la época de la Colonia, las referencias los identificaron como “talamancas” y los distinguieron de otros pueblos vecinos. El nombre se derivó del que los colonizadores asignaron a la región. En todo caso, en torno al mito que es objeto de esta discusión, el de los Serké, estimo que no hay diferencias en versiones bribris y cabécares conocidas que permitan hablar de tradiciones mitológicas diferentes, sino de versiones que varían de un narrador a otro, como es siempre el caso.

Si bien los talamancas mantienen una estructura social clánica matrilineal vigente, sus estructuras político-organizativas fueron atacadas durante una buena parte de la época colonial y luego, más fuertemente, a finales del siglo XIX y principios del XX con la consolidación del Estado costarricense y la expansión bananera.

El territorio de Talamanca fue asediado por conquistadores y colonizadores desde el siglo XVI. Los españoles trataron de establecer poblados en varias partes con el afán de lograr reducir a los indígenas y de apoderarse de supuestas minas de oro que se decía existían en la zona, sin embargo los indígenas ejercieron una constante y efectiva resistencia que no permitió a los invasores tener éxito en su empresa. Aparte de la suerte corrida por la Villa de Santiago de Talamanca, fundada en 1605 (que dio el nombre de Talamanca a la región y a bribris y cabécares posteriormente) y destruida por levantamientos indígenas en 1610, y de la penetración de los franciscanos a finales de ese siglo y principios del siguiente, que motivó la gran rebelión comandada por el legendario Pablo Presbere en 1709, otras confrontaciones han estado menos documentadas. Sin embargo, según lo demuestra Solórzano (1996), intentos de dominación, resistencia y contraataque de los indígenas fueron prácticamente constantes y, se puede afirmar, la defensa del territorio con las armas se debe de haber convertido en un hecho casi cotidiano.

Este asedio de los españoles se complicó con otro, el de los miskitos, desde las costas nicaragüenses, representando un doble golpe y, probablemente, el debilitamiento de las estructuras socio-políticas de los talamancas. Los miskitos asolaron los poblados indígenas en las costas del Caribe centroamericano, incursionando incluso por los ríos navegables hasta asentamientos más distantes, con el propósito de capturar indígenas y cambiárselos a los ingleses por armas y otros bienes. Esta actividad se desplegó durante los siglos XVII y XVIII. Ibarra (2006, 231) menciona que una Real Cédula de 1722 calcula en 2.000 los indígenas extraídos de esta manera desde 1710 en la región de Talamanca, es decir en apenas 12 años, lo que da una idea del impacto que deben haber causado en un plazo de 150 años.

En una época indeterminada, quizás entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, se dio otro fenómeno que impactó la estabilidad de los pueblos indígenas de la zona: la guerra de talamancas y teribes. La documentación etnohistórica es prácticamente inexistente y el hecho ha quedado plasmado en las oralidad de ambos pueblos. El

geólogo norteamericano William Gabb recogió, hacia 1873, parte de la historia oral de bribris y teribes, que, a pesar de achacarse la culpa unos a otros en cuanto a las causas, coinciden en señalar que reparó en muchas muertes de ambos lados, bajo la estrategia recíproca de ataques sorpresivos “hasta que los Tiribíes, reducidos a un puñado de hombres, pidieron la paz y se sometieron como conquistados a los Bribris” (Gabb, 1981, 110-111). En forma de relatos legendarios, también existen, hoy en día, historias sobre este evento en ambos pueblos. Es interesante que de ambos lados estos relatos insistan, como causa del casi exterminio de los teribes, en el hecho de que estos capturaran y mataran a un *uséköL*, chamán de alta categoría, cuya cabeza se convirtió en un temido jaguar que acabó con la población.

La presencia de Gabb en Talamanca es indudablemente un indicio de la injerencia foránea en la vida de los indígenas. Contratado por empresarios norteamericanos implicados en actividades desarrollistas del Estado costarricense, y con su venia, Gabb buscó, durante 1873 y 1874, información sobre yacimientos minerales que, desde la colonia, se creía abundaban en esa región. Pero ya el Estado costarricense había mandado diversos emisarios, especialmente militares, para hacer acto de presencia en Talamanca, temeroso de que los indígenas, que desconocían cualquier concepto nacionalista, se dejaran atraer por los intereses de Nueva Granada, en conflicto de fronteras con Costa Rica.

Desde entonces el Estado costarricense promovió cualquier intento de afirmar su soberanía sobre Talamanca, llegando incluso, a principios del XX, a concesionar las tierras indígenas a las emergentes compañías bananeras extranjeras, desconociendo los derechos ancestrales de sus pobladores. La actividad bananera desplazó a los talamanca hacia las montañas al ocupar todo el Valle de Talamanca por casi 40 años, desestabilizando gravemente su organización política y religiosa.

Durante el siglo XX, las disputas fronterizas continuaron después de la independencia de Panamá. La compañía bananera se retiró a fines de los años 30. El Estado costarricense continuó con una política de afirmarse en Talamanca por medio de servicios como la escuela pública, concebida más como un instrumento de imposición de una cultura nacional que como una institución para el crecimiento local. La escuela tuvo impactos muy negativos en las posibilidades de reproducción cultural de los talamanca, pues obligó a los infantes a escolarizarse, suplantando procesos de socialización propiamente indígenas, especialmente aquellos conducentes a la formación de los chamanes y que requieren de iniciar el aprendizaje con un maestro desde aproximadamente los 10 años de edad.

Aunque Talamanca se ha caracterizado por indomable, lo cual han afirmado y reafirmado sus líderes permanentemente hasta hoy, es claro que las estructuras políticas y religiosas tradicionales recibieron muy duros golpes, provocando su irremediable transformación y la extinción de ciertas instituciones.

### 3.2. Organización socio-política primigenia

Al hacer referencia a “organización social primigenia”, no pretendo desvirtuar las actuales formas de organización en Talamanca, sino tratar de hacer referencia a aquellas estructuras que tradicionalmente tuvieron los talamanca antes de transformarse

por efecto de la imposición de otros conceptos organizativos, pues son las de interés para la relación que se trata de establecer con la mitología.

Existen diversas fuentes históricas que hacen referencia directa a la organización social en Talamanca. Las fuentes etnohistóricas, de tiempos coloniales, fundamentalmente escritas por frailes, insisten más en las estructuras religiosas (chamanismo) que en las políticas, en su ánimo de desacreditar las creencias locales y justificar la evangelización. Estas fuentes son importantes por el nivel de detalle que consignan y que permiten comprender que la organización socio-religiosa primigenia trascendió hasta principios del siglo XX. Las estructuras políticas son mencionadas en informes de escribanos que dan cuenta de la labor de conquista o colonización, son muy pobres en detalles, pues por lo general se contentan simplemente con mencionar que existían “principales”. A veces dan los nombres de quienes estuvieron a la cabeza de la jerarquía social, pero dado que la presencia de españoles fue constantemente interrumpida y que las iniciativas de dominación se distanciaron varios años unas de otras, las referencias cambian y no permiten establecer con claridad ideas de sucesión o parentesco. Por esta razón, es que son los relatos de militares, viajeros y aventureros del siglo XIX los que aportan los elementos de discusión sobre el modelo organizativo tradicional en Talamanca, aunque deben leerse con la consideración de que no están desprovistos de valoraciones subjetivas y despreciativas. Con respecto a la parte religiosa, las fuentes, incluso las más antiguas, son más precisas, además que la tradición oral de los talamanqueños ha conservado muchas historias y que hay información etnográfica de importancia. Toda la información ha sido recopilada y analizada por María Eugenia Bozzoli (2006) en una reciente publicación en torno al *uséköL* o *usékar*, el de mayor rango.

En el año 1862, las fuentes dan cuenta de la existencia de personajes indígenas llamados “jefe” o “rey” en Talamanca y se constata que habían 3, uno de los cuales con mayor prestigio (Angulo, 1966). Corresponde al cargo tradicional llamado *bLu* en bribri y es interesante notar que las fuentes no mencionan la existencia de “jefes” o “reyes” cabécares, sino que afirman que el mando de los bribris los amparaba. En 1867 el Congreso autorizó que se reconociera a dicho cargo el carácter de “jefe político”, pero solo se reconoció a uno de ellos. Tanto el relato de Gabb (1981, 99-102 y 111-113), como la interpretación de un historiador de la época, basada en documentos de viajeros e informes de militares y funcionarios del Estado costarricense (Fernández, 2006, 103-133), dan cuenta de un clima muy convulso a partir de ese momento, con rivalidades entre bandos, asesinatos y pretendientes indígenas al cargo reconocido y remunerado por el Estado. En 1882, después de la muerte, el asesinato, la desaparición o el destierro de unos 5 “reyes”, el Estado habría finalmente reconocido como tal a Antonio Saldaña, pero ya sin la investidura de “jefe político”. Saldaña, y su sobrino uterino de corta edad, quien heredaría el cargo de “rey”, murieron en 1910 por envenenamiento, hecho que los cronistas interpretan como accidente, pero que la historia oral talamanqueña registra como un asesinato programado desde la compañía bananera. Esta, por concesión del Estado, inició labores de infraestructura en Talamanca para expandir el cultivo, a lo que el rey se opuso activamente, encabezando las protestas. Después de la muerte de Saldaña, la compañía continuó con la invasión de Talamanca y desplazó a los indígenas, que buscaron refugio en la montaña. Otro posible heredero para ser “rey”, sobrino uterino de Saldaña igualmente, moriría de tuberculosis en San José en

1922, con lo cual se extinguió el cargo, lo mismo que los ánimos de definir a un sucesor (Boza, 2003, 134). Aunque los últimos *bLu* pertenecieron a un solo clan matrilineal (el cargo era hereditario por vía uterina), la historia oral talamanqueña reseña varios clanes de los que podían provenir personas con este cargo, como lo ha señalado Bozzoli (1979, 66).

Los informes de esta época sobre Talamanca representan indudablemente un punto de vista bastante tendencioso, pues establecen, vengan de costarricenses o de extranjeros (norteamericanos o europeos), juicios de valor sobre las sociedades o las personas indígenas desde perspectivas nacionalistas, modernistas o desarrollistas, según las cuales los talamanca son incivilizados, primitivos, poco laboriosos, un estorbo para el establecimiento de un verdadero desarrollo e inclinados a pactar con los enemigos (miskitos o neogranadinos).

Los términos con que se refiere en español el cargo de *bLu* y sus funciones son las de “jefe”, “rey”, “realeza”, “majestad” y otros que, en mi criterio, contribuyen a confundir su naturaleza más que a aclararla. Se ha indicado que el término “rey” puede corresponder a una influencia miskita, pues en la Mosquitia se estableció efectivamente, con apoyo de los ingleses y en clara intención de desmerecer el dominio español, un reinado. Habría que explicar entonces por qué los talamanca hubiesen tenido algún incentivo para tomar esta institución de quienes los asediaron. Sostengo la hipótesis de que posterior al retiro de los ingleses de la Mosquitia (a fines del XVIII), los miskitos cambiaron sus estrategias en las relaciones interétnicas, construyendo lazos de cooperación e intercambio especialmente con los pueblos indígenas que eran rebeldes a los españoles, como fue el caso de los talamanca y de los teribes. Es posible que los miskitos incentivaran entonces a otros para utilizar el nombre de “rey” para sus autoridades, como forma de contradecir el poderío español y es posible, entonces, que ya existiese una tendencia a reconocer a un solo *bLu* con este calificativo antes de que el Estado costarricense afirmara su presencia en Talamanca. Solórzano (1999) plantea que los miskitos se aliaron con los teribes a principios del XIX, incentivando sus ataques hacia los talamanca y hacia asentamientos españoles, pero establecieron caseríos en la costa atlántica y luego desarrollaron relaciones más amistosas con todos los vecinos indígenas. Conocido es que una de las primeras misiones militares costarricenses en Talamanca se preocupó por la influencia que se atribuía a varios miskitos residentes sobre los “reyes” para que desconocieran la soberanía de Costa Rica en la región, como también lo subraya Solórzano (1999, 81).

Es difícil estimar con certeza las funciones específicas de quien ejercía el cargo de *bLu*, pues las referencias del siglo XIX y principios del XX ocurren en momentos en que se invistió esta figura tradicional con la de “jefe político”, con reconocimiento de Estado costarricense, lo cual lo dotó de cierto poder coercitivo del que antes carecía. Un análisis más “transversal” de la historia de Talamanca, me inclina a pensar que la función del *bLu* consistía eminentemente en el poder de convocatoria, asociado al prestigio, para movilizar a gran cantidad de indígenas en los enfrentamientos, como ocurría en otros pueblos indígenas de la Amazonía.

Interpretando algunas de las referencias, se entrevé que parte de ese poder de convocatoria consistía en solicitar la intervención de un personaje al que se atribuía un gran poder mágico-religioso y era muy temido: el *uséköL*. Este personaje, según dice

la tradición oral talamanqueña hoy, confirmada por los relatos recogidos por muy diversos viajeros, en distintas épocas, tenía un don innato (como el *nele kuna*): el poder de conversar con espíritus o seres sobrenaturales poderosos y provocar plagas, epidemias, inundaciones y otros desastres. Las historias talamanqueñas le atribuyen, en un pasado muy remoto, el haber provocado el diluvio que acabó con seres malévolos que poblaban la tierra y oprimían a los indígenas; en un pasado reciente, las historias lo responsabilizan de haber provocado las inundaciones de los años 30 que destruyeron la infraestructura y los cultivos de la compañía bananera, con el fin de expulsarla y recuperar las tierras usurpadas. Se presume, igualmente, que se podía transformar en un temible jaguar y que habría sido el responsable de la aniquilación de los teribes.

Tanto de relatos de viajeros del siglo XIX como de relatos de la tradición oral recogidos recientemente, se colige que muchos de los trabajos del *uséköL* fueron solicitados por el *bLu*. Se menciona esa “cadena de transmisión” en ocasiones diversas, como repeler la entrada de escuelas, sacerdotes y la compañía bananera, aunque también se le atribuyen conjuros por cuenta propia. En todos los casos, para que fueran efectivos, el *uséköL* mandaba a toda la población a realizar ayunos, abstinencias, oraciones (Bozzoli, 2006, 15-43).

Al igual que con el cargo de *bLu*, se mencionan dos y a veces cuatro clanes de los que podía provenir un *uséköL* (Bozzoli, 2006, 8-9), lo que deja entrever que en una época pudieron existir varios personajes con este cargo, aunque las fuentes del fines del XIX y principios del XX solo reconocen a uno. Se presume que el último *uséköL* habría muerto de viruela o sarampión en un momento indeterminado después del conjuro contra la compañía bananera, pero se reconoce aún cierto poder a sus descendientes clánicos, especialmente a un mujer que se dice ser depositaria de esta tradición aunque no tendría formación chamánica (Bozzoli, 2006, 38-43). He personalmente escuchado que este poder reside en las piedras mágicas del último *uséköL*, que esta persona, con el cargo de *siótmi* o “dueña de las piedras mágicas”, cuidaría con recelo. En cada uno de los clanes que podían nombrar chamanes, se preparaba a una o a varias mujeres con el cargo mencionado y eran las encargadas de cuidar las piedras al fallecer sus usuarios y de asegurar su transmisión hacia las nuevas generaciones.

Este tipo de piedras mágicas, las utilizaron al menos los *awá* o *jawá* (chamanes o médicos indígenas) y los *uséköL*, pero se piensa que las piedras de este último vinieron con ellos en los tiempos primigenios. El *awá* o *jawá* utiliza piedras que son legadas por sus maestros, por la *siótmi* o que son adquirirlas, a veces, de animales de cacería. Pero el primer *uséköL* no nació, como los otros talamancas, de granos de maíz, según cuenta el mito, sino que vino como un hombre-jaguar que enfrentó a todos los tipos de seres poderosos que poblaban el mundo antes de la creación de la humanidad y a cada uno le extrajo de sus entrañas una piedra que contiene parte de su poder vital. Estos seres que enfrentó aquel *uséköL* son hoy espíritus responsables de las enfermedades, de muchos malestares y de desastres, es lo que explicaría el poder del *uséköL*, pues al tener esas piedras podía atraerlos o repelerlos, según sea lo que quisiese hacer. Estas piedras se transmitieron de uno a otro desde estos tiempos, hasta quedar en manos de la *siótmi* del clan del último *uséköL*.

Una de las piedras que controlaron los *uséköL* era la del llamado “Tigre de Agua” o “Jaguar de Agua” (*Díköm* o *Dínqmu* en bribri). Se trata de un felino mítico

que reside en la puerta este del mundo bajo vigilancia, pero a veces se escapa, remonta primero el mar y luego los ríos, provocando inundaciones, crecidas de los ríos, acechando a la espera de personas temerarias que traten de cruzarlos, para atraparlas y comérselas. El felino tiene el mismo color del agua, por lo que no puede ser visto. Cada vez que se ahoga alguna persona indígena en Talamanca cuando está lloviendo y crecen los ríos, es casi seguro que se achacará la responsabilidad a *Dínamu*. Plantea un testimonio que

*“En 1988 hubo inundaciones y el Tigre de Agua mató a unos diez indígenas. Sólo los Useklapa nos pueden proteger del Tigre de Agua. Tienen que caminar de noche, montaña arriba, vestidos de mastate. Llamam al Tigre de Agua, y él se les acerca. Lo acarician para calmarlo y viene achicándose, achicándose, hasta que se convierte en una piedrita. Los Useklapa la llevan a la casa y la cuidan en una canasta para que no vuelva a amenazar a la gente” (Palmer, Sánchez y Mayorga, 1992, 48)<sup>11</sup>*

La referencia indicaría un caso en que la intervención de familiares del último *uséköL* habrían podido mitigar los efectos de una inundación (provocada por *Dínamu*), pues también indica que en esa ocasión “los Useklapa ordenaron un ayuno de tres días” (Palmer, Sánchez y Mayorga, 1992, 48). No es casualidad entonces que inundaciones que más bien favorecieran la suerte de los talamanqueños, como la que destruyó la infraestructura bananera en los años 1930, se asumieran como provocada por el *uséköL*, ya que tenía control sobre el “Jaguar de Agua” y había recibido de la población y especialmente de los descendientes del rey Saldaña, las informaciones suficientes para comprender que debía actuar en salvaguarda de su pueblo.

Sacando conclusiones del patrón de rebeldía de los talamanca en los últimos tiempos, podemos comprender que las crónicas que amparan una “versión oficial” de la historia ofrecen, entre líneas, elementos para asegurarnos de que los indígenas ofrecieron una tenaz resistencia a la invasión de sus territorios y a los intentos de destruir su cultura. Es indudable que en los enfrentamientos se involucraran siempre los guerreros junto con los dirigentes religiosos con la capacidad de conjurar a los enemigos. El historiador Solórzano (1996, 140-141) propone, por ejemplo, que Pablo Presbere, quien lideró la revuelta de 1709 que acabó con la obra de los misioneros franciscanos en Talamanca, no era “cacique”, como se ha siempre aceptado, sino quizás un gran chamán, lo cual explicaría un poder de convocatoria tan amplio como para movilizar a miles de indígenas de diferentes etnias que persiguieron a los españoles casi hasta Turrialba.

### 3.3. El mito de *Serkë*

Introduzco el mito talamanca que analizaré en este momento para que se puedan ir contextualizando algunos elementos aludidos, como el *Dínamu* o “Jaguar de Agua”. Ofrezco un resumen elaborado a partir de narraciones que pude recoger de algunos *awá* o *jawá* y de algunas personas versadas en la tradición oral, aunque algunos detalles cambian (se detallan los que estimo de importancia)<sup>12</sup>.

Los *Serkë* eran ocho hermanos. El más pequeño, el cumiche, era el más poderoso y tenía un bastón con el que podía hacer temblar las montañas. Bukuúblu, el abuelo materno, mandó a matar a su yerno para que su hija no procreara más hijos. Los *Serkë* crecieron rápidamente y fueron a recorrer el mundo. Mientras tanto, los diablos que vivían con el abuelo mataron a la madre y se la comieron, pero conservaron el cráneo en una canasta. El abuelo terminó de criar a los nietos. Un día, jugando con una fruta que se tiraban, esta fue a caer a la canasta y, al buscarla el cumiche, descubrió el cráneo de la madre, que le habló y reveló que el abuelo la había matado. Los *Serkë* decidieron vengar a su madre y enfrentaron al abuelo y a los seres que vivían con él, destrozando todo, pues son vientos huracanados que derriban los árboles a su paso y derrumban las montañas.

Los *Serkë* viven detrás de donde nace el sol. *Olómsa*, el cocodrilo, mantiene cautivo a *Dínāmù*, el “Jaguar de Agua”, pero ocurre que se duerma y el jaguar se escapa. Cuando *Olómsa* se despierta, avisa con truenos para que la gente sepa lo que pasó y no corra riesgo, pero algunos no hacen caso y caminan y pasan los ríos. *Dínāmù* remonta el mar y se mete por los ríos hasta donde vive la gente, que ve como bayas de cacao, y se queda hasta atrapar a alguna persona. Entonces recorre el río de poza en poza, donde residen los diablos, y les pide posada para preparar chocolate y tomarlo, muchos se la niegan, pero ocurre que alguno lo acoge. *Olómsa* da aviso a los *Serkë* de lo ocurrido y estos se van a cazar a *Dínāmù*, destrozando todo a su paso y destrozando al jaguar y a sus anfitriones cuando los encuentran. Los *Serkë* son nuestros protectores.

Variaciones encontradas en otras versiones:

- En lugar de *Bukuúblu* a veces aparece una vieja llamada *Itso'* como quien mata a la madre de los *Serkë*. A veces el abuelo materno es identificado con el mismo *Olómsa*.
- Algunas versiones insisten en que el que cría a los *Serkë* después de matar a su madre, los pone a hacer trabajos excesivos (como pescar o cazar más de lo considerado razonable) o trabajos desagradables o asquerosos (como extender y a secar la larga barba del abuelo).
- Existen versiones que hablan de 4 o de 16 *Serkë*, aunque, de acuerdo a mis referencias etnográficas dominan aquellas que indican que son 8.

### 3.4. Especialistas de la tradición oral y escenarios del mito talamanca

Entre los talamancas ocurren diferentes tipos de mitos o de relatos que aluden a elementos mitológicos. La gran mayoría son cosmogónicos, se refieren a los tiempos primigenios, a la creación del mundo, de los humanos y de todos los seres y las cosas. El punto fundamental de la mayoría de estos relatos es explicar lo que había antes, cuando todo era oscuro y todo era piedra, cómo surgió Sibö y lo que aconteció cuando apartó un lugar en el cosmos para uso exclusivo de los indígenas que hizo germinar a

partir de semillas de maíz. Ese lugar es el mundo, allí se hizo una gran casa, pero tuvo que apartar a muchos seres que pretendían aprovechar lo que Sibö crearía y vivían en ese cosmos primigenio. Esos seres son “dueños de enfermedades” o seres que provocan infortunios y constantemente acechan la casa-mundo para tomar desprevenidas a las personas –que ven como maíz, como cacao o como animales de cacería o peces- y provocar daños. Estos mitos están asociados a la práctica curativa del awá o jawá, pues los cantos que entona para ello remiten a estas historias. El awá o jawá debe alejar a los responsables, entablando negociaciones con ellos mediante cantos, siempre en la oscuridad de la noche, valiéndose de sus piedras mágicas, que le permiten acceder a espíritus auxiliares poderosos y que lo ayudan en tales tareas.

Otros mitos que se relacionan con el awá o jawá son los que detallan las interacciones de los humanos y la naturaleza, el ámbito salvaje que, conceptualmente, se encuentra dentro de la casa-mundo. Existen seres sobrenaturales que cuidan a los animales y castigan a los cazadores abusivos. El awá o jawá puede propiciar, mediante cantos de enamoramiento a los animales, prácticas de cacería que logran burlar los controles de esos seres (como “esconder” a los animales dentro de las montañas) y protegerlos de sus agresiones, o bien realizar la curación de quienes las han experimentado, como mordeduras de serpiente.

Otros mitos aluden a las “almas” (que son varias), los procesos que deben ocurrir para que tengan descanso, así como el recorrido que emprenden para ir a su destino y las pruebas que deben pasar. Estos relatos están relacionados con lo que fue la práctica del jtsököl o “cantor funerario”, cargo ya desaparecido y cuya función era la de dirigir el sepelio, hacer el llamado de las distintas almas (que al morir una persona se dispersan) para reunir las que quedaban en los huesos que se juntaban una vez descarnado el cuerpo y se disponían en un cementerio clánico.

Luego existen otros mitos, aparentemente “suelos”, pues no parecen asociarse con alguna práctica ritual específica. Entre estos se encuentran relatos sobre el origen de dos clanes<sup>13</sup>, sobre la manera en que los indígenas teribes y brunkas poblaron el Pacífico atravesando la cordillera de Talamanca en forma de monos y chanchos de monte<sup>14</sup>, sobre una vieja que preparaba un atol de maíz maloliente y el castigo que le infligió a quien no quiso tomarlo<sup>15</sup>. También se encuentra un grupo de relatos que hacen referencia al *uséköl*, sea porque mencionan su origen o sus transformaciones (como jaguar mítico) o porque lo implican como actor combatiendo animales o seres monstruosos. Finalmente se encuentra el mito referido en la sección anterior sobre Serké.

Los mitos que aluden al *uséköl*, sin lugar a dudas, estaban asociados con la prácticas de estos personajes, a quienes se atribuyeron poderes sobre elementos atmosféricos y la capacidad de transformarse en jaguares temibles. Bozzoli (2006) hace un recuento exhaustivo de las referencias al respecto, incluyendo las que hay de viajeros que tuvieron contacto con un *uséköl* en el siglo XIX y principios del XX, como también los mitos y las historias (resumidas) que se han publicado y que recogen la tradición oral talamanca. Unas como otras esbozan a un personaje tenido como poderoso, peligroso, temido.

Como se puede apreciar, los mitos tienen o tuvieron una determinada funcionalidad (en el sentido indicado supra) al estar asociados con prácticas rituales particulares de determinados especialistas.

## 4. Comparación

### 4.1. Semejanzas y diferencias estructurales más notables

Las semejanzas entre los mitos de *Ibeler* y de *Serkë* referidos son bastante evidentes. En ambos se trata de 8 hermanos que quedan huérfanos siendo niños, pues su madre es muerta por seres malignos al servicio o aliados de un personaje principal, el cual termina de criarlos y se encarga de esconderles la verdad de lo sucedido. Los niños crecen rápidamente y tienen una gran fuerza, aún así son maltratados. Las cosas cambian cuando la verdad les es revelada extrañamente, lo que desencadena su ira y su terrible venganza, quedando los enemigos destrozados. En ambos pueblos, también, los 8 son considerados como protectores.

También hay diferencias bastante significativas. En el relato kuna, el principal de los 8 es *Ibeler* y es el mayor. Además son 7 hermanos y una hermana. Los asesinos de su madre son seres malignos aliados de una sapa que finge ser su madre, de la que toman venganza destrozándola. Su beneficio para los kunas fue combatir a todos seres corruptos que había en el mundo y resguardarlos en lugares donde no pudieran hacer más daño (otras “capas” del mundo). También el derribar el “árbol de sal” y lograr establecer todos los cultígenos de la gente. Al terminar sus trabajos, *Ibeler* y los hermanos se transforman en el sol y otros astros.

En el relato talamanca, el principal y más poderoso de los 8 es el cumiche, que tiene un temible bastón que destroza todo lo que toca. Los 8 hermanos son hombres. Los asesinos de su madre son seres malignos aliados de su abuelo materno, que puede corresponder al cocodrilo. Los *Serkë* son tormentas o vientos huracanados. No aparecen en otros relatos que no estén en relación directa con este, como el de *Dínamiù* o “Jaguar de Agua”. Pero no se han retirado del mundo, cuando se escapa el felino mítico y provoca inundaciones y ahogados, los *Serkë* entran a cazarlo, causando, sin embargo, destrucción a su paso.

Algunas de estas diferencias pueden ser más aparentes que reales. En el sistema de parentesco talamanca, que es clánico matrilineal, el abuelo materno corresponde a una persona de clan diferente y opuesto al de su hija y a los hijos de su hija. Por lo tanto este abuelo y los *Serkë* ostentan posiciones contrarias y simbólicamente representan opuestos como los son *Ibeler* y la abuela-sapo, en el relato kuna. El sistema de parentesco kuna es bilateral y no diferencia a los parientes de lado paterno y materno (Morales, 1987), como el sistema talamanca, por lo que no tendría lógica expresar la idea de oposición mediante referencia a algún pariente y se resuelve haciendo a esta figura algo totalmente extrafamiliar, a pesar de llamarla “abuela”.

Otra diferencia que no lo es tanto, en fin de cuentas, es que en ambos casos la figura opuesta a los héroes corresponde o puede corresponder a un animal acuático de sangre fría, anfibio de río en un caso y reptil de mar (cruza al otro lado del mismo) en el otro.

El resumen de las diferencias estructurales sería esquemáticamente el siguiente:

	Héroe			Enemigo		
	Nombre	Posición	Naturaleza	Nombre	Posición	Naturaleza
Kuna	<i>Ibeler</i>	<i>Mayor</i>	<i>Astro</i>	<i>Muu Ologwelayai</i>	<i>Abuela y madre putativa</i>	<i>Sapo de río</i>
Talamanca	<i>Serkë</i>	<i>Cumiche</i>	<i>Tormenta</i>	<i>BukuubLu Qlomsa</i>	<i>Abuelo materno</i>	<i>Cocodrilo de mar</i>

Definir si estas asociaciones pueden considerarse como representativas dentro de un sistema de significado, a la manera de Lévi-Strauss, es quizás temerario sin considerar en otros pueblos mitos con semejanzas estructurales, que los hay, como entre los ava-katu-ete de Paraguay y los menomini de Winsconsin (Bartolomé, 1986; Camus, 1986). Queda pendiente este ejercicio por el momento.

#### 4.2. Correlaciones

Además de esta comparación centrada en las estructuras de los relatos, cabe hacer referencia a los aspectos funcionales del mito con relación a la historia y a la cultura de kunas y talamanca. Como vimos, las enseñanzas extraídas del mito de *Ibeler*, para los kunas, apuntan a la necesidad de defender la cultura ante los extraños que tratan de desarraigarla, por lo cual el *saila* lo enuncia con frecuencia en la Casa del Congreso. Tiene claramente una función política y es un relato que no forma parte del bagage del *nele*, del chamán.

El mito de *Serkë*, como señalé, no parece formar parte del bagage ritual de los *awá* o *jawá* ni de los *jtsököL*, a la vez que no menciona al *uséköL*. Esta situación se me hizo evidente en una ocasión etnográfica que me correspondió vivir y que narro brevemente por su importancia.

Trabajaba con un *jawá* cabécar, don Andrés Morales (ya fallecido) en la región de Alto Coén en la zona de San José Cabécar. En el hogar de don Andrés, todos eran monolingües cabécar, incluyéndolo, aunque él lograba entender frases cortas y simples en español. Como vivía en la montaña a varias horas de otros caseríos, nunca se me hizo posible que me acompañara alguna persona para ayudarme en la comunicación, pues yo no hablaba cabécar. Desde la primera vez que lo visité me acogió con mucha hospitalidad y traté de explicarle que me interesaba conocer la mitología cabécar para verificar si era semejante a la bribri, en el marco de una investigación en curso. Don Andrés decidió tratar de enseñarme, por horas, los cantos para curar la enfermedad de la danta (*naídaLi*) y los de curar el reumatismo (*jáLibá*), de noche, como se le enseña a un aprendiz. El problema es que yo era tan mal alumno que, cada vez que lo visitaba de nuevo, varias semanas después, al llegar la noche, indagaba a ver qué recordaba, y como era poco, me repetía todo de nuevo. Después de varias sesiones, decidí en mi siguiente visita variar el curso de las cosas y pedirle que me contara la historia de *Serkë*, para contrastarla con las versiones bribris que ya había recogido y conocía bien. Al decir "*Serkë*", primero me miró con extrañeza, pero al repetírselo, puso una cara de disgusto, que no podré jamás olvidar, y me respondió: "¡no! ¡no cura nada! ¡no sirve!", y siguió con su afán de enseñarme los cantos que ya me había entonado antes. Esta experiencia me permitió comprender que el mito de *Serkë* no es utilizado por el *awá* o *jawá* en sus curaciones, aunque lo conoce bien, al igual que muchas personas que no tienen especialidad chamánica. Quienes me habían contado esta historia solamente respondieron al

estímulo de mi pregunta cuando indagué por ella, sin yo percatarme de esta situación. Con estos otros *awá* casi siempre pude ir con alguna persona bilingüe o bien eran ellos mismos bilingües, por lo que pude aclarar los fines de mi investigación y nunca pensaron que yo quería aprender los cantos de curación, por lo que se limitaron a contarme los relatos míticos de día, fuera de su contexto terapéutico, y casi siempre sin cantos (o solo breves enunciados).

En aquél momento no pude establecer las razones por las que existía un conjunto mítico que no parecía estar asociado a alguna especialidad chamánica, pero pude constatar que una gran cantidad de personas, en Talamanca, lo conocían bastante bien. Igualmente, por desgracia, me tocó residir allí cuando ocurrieron lluvias torrenciales, se llenaron los ríos, arrastraron a personas intentando cruzarlos y se ahogaron algunas. Pude constatar que, en estas ocasiones, toda la comunidad se sentía consternada, no solo porque esas personas eran conocidas, sino también porque los hechos evidenciaban que “*Dínammu* estaba suelto”. Otra reacción, correlacionada, era la relativa calma de los talamanqueños cuando se desataban las tormentas con vientos y relámpagos: los hermanos *Serkë* estaban cazando al “Jaguar de Agua”, estaban protegiendo a la gente.

Considerando la forma en que el mito kuna se asocia con lo político, su funcionalidad como narración que incita a la resistencia y atando diversos cabos sueltos, es que me atrevo a proponer que el mito de *Serkë* y otros relacionados estuvieron asociados a los *uséköL*. Como mencioné antes, a estos personajes se les atribuye el poder de provocar inundaciones o bien de dominarlas –cuando han ocurrido espontáneamente– domando al *Dínammu* o “Jaguar de Agua” hasta convertirlo en una piedra. Propongo que los *uséköL* tuvieron el conocimiento de cantos para atraer al temible felino, que sería una cualidad parecida a la de los *awá* o *jawá* cuando cantan para atraer presas para los cazadores, solo que con animales muchísimo más temibles. Se menciona también como habilidades del *uséköL* el poder provocar o detener tormentas, probablemente entonces también existieron cantos para llamar a los hermanos *Serkë*, aunque provocando la venida del *Dínammu* era suficiente, pues los *Serkë* lo vendrían a cazar.

El conocimiento especializado sería el de los cantos, no el del relato de *Serkë*, que es uno de los más populares en Talamanca. Lo mismo pasa con otros mitos asociados al *awá* o *jawá*: algunos relatos son bien conocidos por no especialistas, pero solo un *awá* o *jawá* podrá entonar los cantos correspondientes.

Los mitos y los relatos de la historia oral que mencionan al *uséköL* como provocador de inundaciones muestran que nos es cualquiera la circunstancia en que algo así ocurría, sino en situaciones de extremo peligro para todos los talamanqueños, como cuando ocurre la invasión de la bananera. En este punto, las actuaciones del *uséköL* son claramente políticas, inspiradas en la voluntad de echar al enemigo que intenta destruir a los talamancas y su cultura.

### 4.3. Conclusiones

Tanto el mito de *Ibeler* y sus hermanos, para los kunas, como el de *Serkë* para los talamancas, están asociados a acciones políticas de defensa de la cultura y del territorio de estos pueblos. Cabe preguntarse si se puede considerar que esa sea la “esencia”

de este tipo de relato, pero sería aún necesario, para saberlo, analizar otros mitos semejantes en otros pueblos y ver si tiene sentido hacer esa correlación.

Pero en el caso de kunas y talamanca, existe otro aliciente para considerar que ciertos relatos tengan una funcionalidad casi “predeterminada”, y es que ambos pueblos están emparentados lingüística y genéticamente. En términos lingüísticos, kunas y talamanca son chibchenses condición que establece ya un parentesco cultural. La genética, por su lado, ha demostrado que los pueblos chibchenses tienen una profundidad histórica de alrededor de 7.000 años. Sería necesario, entonces, hacer una indagación en las mitologías de los otros pueblos chibchenses, con tal de verificar la existencia de mitos parecidos a los aquí analizados y su relación con actos políticos de resistencia.

## Notas

1. 61.707 en Panamá, según el Censo de Población del 2000. Véase Contraloría General de la República (2000).
2. “Comarca” es el nombre con que tradicionalmente la legislación panameña ha distinguido los territorios indígenas que agrupan varias comunidades y sus tierras legalmente reconocidas, por lo que este estatus tiene implicaciones jurídicas particulares, mientras que los territorios de las comunidades no reconocidas legalmente se rigen por la legislación común.
3. Son los relatos que interesaron en particular a Nordenskiöld, Holmer, Wassen de la escuela sueca en los años 1930-1960.
4. Agencia de los Estados Unidos creada en 1961 para el voluntariado de estudiantes y profesionales norteamericanos en servicios de desarrollo en el extranjero a partir de la convivencia con una comunidad por un período de dos años.
5. Publicado originalmente por la Universidad de Panamá, s.f. , los relatos, según su autor, fueron recopilados hasta febrero de 1970.
6. Resumen de una versión publicada por Wagua (2000, 23-43).
7. En un artículo más sintético primero (Howe, 1995) y luego en un extenso y minucioso estudio (Howe, 1998).
8. Véase, por ejemplo, lo que establece el reconocido historiador Ernesto Castillero (1989) en Historia de Panamá, que es uno de los textos más usados en escuelas y colegios. Véase también opinión de Rafael Montes en el diario La Prensa del 12 de octubre de 2007, quien atribuye a este norteamericano la invención de la bandera kuna (con una esvástica en el medio, surgida en la Revolución Tule).
9. El gammdur es el maestro de las ceremonias en las que se proclama el pasaje de las niñas a jóvenes mujeres.
10. Para el año 2000, según el censo costarricense, la población bribri y cabécar en territorios indígenas sumaba 19.506 personas (Solano, 2004) y según el censo panameño la población bribri total en ese país sumaba 2.521 personas (Contraloría General de la República de Panamá, 2000). Al considerarse el gran total de 22.027 personas bribris y cabécares para ambos países, sin embargo, debe tenerse en cuenta que el censo costarricense solo registra por grupo étnico

la población indígena asentada en Territorios Indígenas y no la establecida en sus periferias o en otras regiones del país. Dentro de esta población hay un contingente importante no cuantificado de bribris y cabécares. Igualmente debe tenerse en cuenta el crecimiento demográfico experimentado por esta población en el período 2000-2010, cuyo valor se ignora.

11. También en Bozzoli (2006, 38).
12. Las alusiones al mito talamanqueño de Serkë en este artículo corresponden a versiones recogidas por el autor entre 1983 y 1984, de boca de especialistas y también de personas sin cargo en Coroma (Hernán García), Bajo Coén (awá Francisco García, oköm Silverio Morales), Kichúkicha (Ricardo Reyes), San José Cabécar (jawá Andrés Morales) y Alto Urén (awá Gustavo Pereira). Es imprescindible considerar que no existe una "versión oficial" del mito en la cultura talamanqueña, como tampoco la hay del mito de Ibeler en la cultura kuna, pero una discusión de semejanzas y diferencias de las versiones conocidas rebasa el propósito de este artículo.
13. Establecen un origen diferente al de las semillas de maíz de todos los clanes. Es posible que se trate de relatos pertenecientes a otras tradiciones orales o que subsistan de una mitología talamanca anterior a la adopción del maíz.
14. Es posible postular que constituye el fundamento mítico utilizado para curar a pacientes teribes o brunkas, en cuyo caso este relato estaría asociado con la práctica del awá o jawá.
15. Se le hinchó el pene hasta convertirse en culebra, podría corresponder a una enfermedad venérea, en cuyo caso el relato podría estar asociado con la práctica del awá o jawá, pero no he podido comprobarlo.

## Referencias

- Acevedo, C. (2002) *Mito y conocimiento*. México: Universidad Iberoamericana.
- Angulo, J.A. (1966). Informe que presenta al Supremo Gobierno de la República de Costa Rica el capitán José Antonio Angulo sobre el estado actual del Valle de Matina, Puerto de Moín, Costa del Atlántico y Territorio de Talamanca. *Revista del Archivo Nacional*, XXX(1-12): 219-243.
- Bartolomé, M.A. (1991) *Chamanismo y religión entre los awa-katu-ete*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos Universidad Católica, 1991.
- Boza, A. (2003). Política en la Talamanca indígena: el estado nacional y los caciques. Costa Rica, 1840-1922. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 29 (1-2):113-145.
- Bozzoli, M.E. (2006). *Oí decir del usékar* San José: EUNED, 2006.
- Camus, W. (1986). *Leyendas de las pieles rojas*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Castillero, E. (1989). *Historia de Panamá*. 11a ed. Panamá: s.e.
- Chapin, M. (1989). *Pab igala. Historias de la tradición kuna*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Contraloría General de la República de Panamá. Dirección de Estadística y Cens o (2000). Censo de Población del 2000, Recuperado el 5 de junio de 2009 en: <http://www.contraloria.gob.pa/>
- Eliade, M. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.
- Falla, R. (1978). *Historia kuna historia rebelde (La articulación del archipiélago kuna a la nación panameña)*. Serie El indio panameño, n° 4, Panamá: Centro de Capacitación Social.
- Gabb, W. (1981). *Talamanca, el espacio y los hombres*. San José: EUNED.

- Herrera, F. (1984). *La revolución de Tule. Antecedentes y nuevos aportes*. Tesis de Licenciatura en Filosofía e Historia, Universidad de Panamá, Panamá.
- Howe, J. (1978). *The Kuna Gathering: Contemporary Village Politics in Panamá*. Austin: University of Texas Press.
- Howe, J., Sherzer, J., y Chapin, M (1980). *Cantos y Oraciones del congreso Cuna*. Panama: Editorial Universitaria.
- Howe, J. (1995). La lucha por la tierra en la costa de San Blas (Panamá) 1900-1930. *Mesoamérica*, 16 (29): 57-76
- Howe, J. (1998). *A people who would not kneel. Panama, the United States, and the San Blas Kuna*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Fernández, R. (2006). *Reseña histórica de Talamanca*. San José: EUNED, 2006, pp.103-133.
- Ibarra, E. (2006). *Los zambos y los mosquitos en la Costa de Mosquitos. Estrategias en el conflicto anglo-hispano en América Central, 1633-1786*. Tesis de Doctorado en Historia, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Lévi-Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon. (Lévi-Strauss, 1974, 232)
- Morales, J. (1987). Cuna. En Instituto Colombiano de Antropología. *Introducción a la Colombia Amerindia*, Bogotá: Editorial Presencia, 1987. Recuperado el 2 de julio de 2009 en Biblioteca Luis Angel Arango. <http://www.lablaa.org/blaavirtual>
- Palmer, P., Sánchez, J., y Mayorga, G.. (1992) *Vías de extinción. Vías de supervivencia. Testimonios del pueblo indígena de la Reserva de KéköLdi, Costa Rica*. San José: EUCR.
- Sherzer, J. (1977). Cuna Ikala: Literature in San Blas. En Richard Bauman (ed.). *Verbal art as performance*. Rowley: Newbury House Publishers.
- Solano, E. (2004). La población indígena en Costa Rica según el Censo del 2000. En Luis Rosero-Bixby (Ed.). *Costa Rica a la luz del Censo del 2000*. San José: Imprenta Nacional.
- Solórzano, J.C. (1996). Rebeliones y sublevaciones de los indígenas contra la dominación española en las áreas periféricas de Costa Rica (de 1502 a 1710). *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 22 (1): 125-147.
- Solórzano, J.C. (1999). Indígenas y neohispanos en las áreas fronterizas de Costa Rica (1800-1860). *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 25(2): 73-102.
- Stout, D. (1947). *San Blas Cuna Acculturation. An Introduction*. Nueva York: Viking Fund.
- Torres, R. (1958a). La organización política cuna. *Revista Lotería*, (30): 81-96.
- Torres, R. (1958b). Nele Kantule: un personaje de interés etnológico e histórico. *Revista Lotería*, (35): 113-119.
- Torres, R. (1999). *Panamá indígena*. Panamá: INAC. [1980].
- Wagua, A. (1995a). *La historia de mis padres, mi querida historia*. Kuna Yala: EMISKY.
- Wagua, A. (1995b). *Noticias de sangre de nuestro pueblo*. Panamá: Congreso General de la Cultura Kuna.
- Wagua, A. (1997). *Así lo vi y así me lo contaron. Datos sobre la verdad de la revolución kuna de 1925*. Panamá: Congreso General de la Cultura Kuna.
- Wagua, A. (2000). *En defensa de la vida y su armonía: elementos de la religión kuna. Texto del Bab Igalá*. Kuna Yala: EMISKY.
- Wassen, H. (1932). Mitos y cuentos de los indios cunas. *Journal de la Société des Américanistes*, (24): 1-35.
- Wassen, H. (1937). Some cuna Indian animal stories, with original texts. *Ethnological Studies*, (4):12-34.
- Wassen, H. (1952). New Cuna myths. *Etnologiska Studier*, (20): 89-106.