

LITERATURAS INDIGENAS

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LAS LITERATURAS TRADICIONALES CHIBCHAS

Adolfo Constenla Umaña

ABSTRACT

In this article, I attempt to obtain some generalizations on the Chibchan peoples' verbal art. In relation to content, there appears to be one pervasive theme which subordinates all others: the transformation of a previous imperfect reality into a well organized world by the main god and cultural hero. The types of genres which generally occur are four: narration-description spoken in everyday language, individual secular singing in everyday language, collective singing (frequently carried out in a variety which is not the everyday language), and religious singing in specialized ritual languages. As to formal devices, I discuss the use of parallelism, diphthysism, type of discourse markers, ideophones, rhyme, lines, stanzas, and the prevalence of direct style.

0. Introducción

0.1. Sobre la noción de literaturas tradicionales chibchas

La expresión *lenguas chibchas* se ha utilizado para designar agrupaciones lingüísticas de diverso tamaño y solidez desemejante por lo que respecta al grado en que se han comprobado las relaciones que en ellas se proponen. En mis diversos estudios sobre la materia (Constenla 1981, 1985a, 1985b, 1988 y 1989) he propuesto la existencia de un microfilo paya-chibcha que abarca las siguientes lenguas lo suficientemente documentadas como para hacer posible la comprobación de su parentesco por medio del método comparativo (al lado de los nombres, entre paréntesis, se indican los países en que se hablan actualmente; en el caso de las extintas, los de aquellos donde se hablaron): paya (Honduras), rama (Nicaragua), guatuso, bribri, cabécar, boruca (Costa Rica), térraba-teribe, movere, bocotá (Costa Rica y Panamá), dorasque, chánguena (Panamá), cuna (Panamá y Colombia), muisca, duit, tunebo, cágaba, bíntucua, guamaca, atanques, chimila y barí (Colombia). Cabe mencionar que hay algunas otras lenguas extintas, como el huetar de Costa Rica, el catío-nutabe y el tairona de Colombia, de las que han sobrevivido sólo unos pocos vocablos y que, de acuerdo con las indicaciones que dan tan reducidos materiales, deberían añadirse a la

lista. En este estudio, con el término chibcha se restringe a los pueblos que hablan o hablaron dichas lenguas.

La expresión artística de estos pueblos por medio del lenguaje se dio en la época precolombina y se sigue dando en la actualidad fundamentalmente de manera oral, de modo que el término literatura se emplea en este caso como equivalente al de arte verbal, preferido por muchos folcloristas (Bascom 1955) y por los sociolingüistas en general. Esta equivalencia no resulta de gran ayuda por lo que respecta a identificar las modalidades del discurso que se han considerado pertinentes, pues no parece tarea fácil definir qué es "expresión artística por medio del lenguaje". En este caso consideraré que se trata de modalidades del discurso que reúnen las características de (a) gozar de un aprecio especial como medios de entretenimiento, de transmisión de la concepción del mundo de la sociedad y de sus valores más elevados o de realización de objetivos determinados por dichos valores, (b) poseer requisitos formales y contenidos o, al menos, tipos de contenidos fijados por la tradición y (c) manifestar con particular intensidad la orientación hacia el mensaje como tal, es decir, lo que Jakobson (1975: 358) ha denominado la función poética del lenguaje. Las causas del aprecio especial pueden concurrir o darse separadamente según el caso. Los requisitos formales y de contenido, lo mismo que la especial elaboración de la forma del

mensaje obedecen precisamente a la importancia de las funciones sociales. Las características que he impuesto dejan fuera de consideración los textos religiosos cristianos traducidos por misioneros (todos ellos no indígenas) en diversas épocas y los utilitarios de otro tipo que se hayan producido en los últimos tiempos. Este tipo de textos y aun otros de carácter puramente lingüístico como gramáticas y diccionarios con frecuencia se incluyen en los estudios sobre literaturas indígenas (por ejemplo en León Portilla 1985 y Gossen 1985), pero soy de la opinión de que se situarían mejor en un estudio sobre la trayectoria del uso del alfabeto latino para escribir las lenguas en cuestión.

Respecto de la ejecución o desempeño, que se ha propuesto como elemento constitutivo del arte verbal (Bauman 1984: 11), opino que en efecto es una característica más, en tanto se incluyan en el público ante el cual se asume "una responsabilidad ... de despliegue de competencia comunicativa" (Bauman *ibidem*) todo tipo de oyentes y destinatarios (entre ellos entes sobrenaturales). Así pues, los chamanes bribris ejecutan sus cantos curativos por la noche, en voz baja, en una variedad lingüística ininteligible para la mayor parte de los miembros de la comunidad y, generalmente, mientras las demás personas que hay en la casa (entre ellos el paciente) duermen. Pero, desde el punto de vista de su cultura, están interactuando con diversos seres de otros mundos.

0.2. Objeto de este trabajo

Pocos estudios se han producido hasta el momento sobre las literaturas tradicionales de los pueblos chibchas, el grupo lingüístico más representativo del Area Intermedia, y ninguno de ellos ha intentado abarcarlas en su conjunto. Los trabajos de Bolaños Ugalde (1979 y 1980) sobre las literaturas indígenas costarricenses, el de Arango Ferrer (1965) sobre las de Colombia y el de Arellano (1987) sobre las de América Central son, quizá, los antecedentes más abarcadores que es posible encontrar. El conocimiento que se pudiera llegar a obtener de un enfoque general de las mismas, sin embargo, sería una contribución más que aunar a las de la arqueología, la etnografía, la antropología física y la lingüística para aclarar el pasado de esta compleja región cultural de la América Indígena. Este trabajo tiene como propósito dar un paso inicial en la dirección de dicha meta. El punto de vista que se seguirá es

historiográfico y descriptivo. En él se intentará hacer un inventario las fuentes existentes, obtener algunas conclusiones generales sobre la temática, los géneros y los recursos formales y así establecer un marco de referencia para estudios posteriores. Para esto se ha intentado reunir la mayor cantidad de información posible, sin embargo, no pretendo haber logrado exhaustividad y sospecho que, sobre todo en el caso de las lenguas colombianas puedan haberse escapado trabajos importantes no publicados o de difusión muy restringida.

1. En torno a los materiales disponibles para el estudio de las literaturas chibchas

Los materiales en cuestión pueden ser de los siguientes tipos: a) referencias diversas a los textos en obras en las que éstos no son el objetivo fundamental, b) versiones libres de textos indígenas en alguna lengua europea, c) textos recogidos en las lenguas indígenas, ch) estudios específicos sobre los textos desde distintos puntos de vista (histórico, etnográfico, lingüístico y, ocasionalmente, propiamente literario). El orden de su aparición permite establecer dos períodos en la documentación de las literaturas chibchas. El primero, caracterizado por haber producido exclusivamente materiales de los tipos (a) y (b), que abarca desde el siglo XVI hasta aproximadamente 1880 y el segundo que abarca las dos últimas décadas del siglo XIX y lo que va del siglo XX.

1.1. Período de observación incidental

He optado por denominar período de observación incidental al que va del siglo XVI al siglo XIX por haber obedecido la inclusión de datos sobre las literaturas chibchas a intereses que no eran los textos en sí (lo cual para mí abarca también todos los aspectos de su circunstancia que ayuden a entenderlos), sino el informar sobre los pueblos en general por razones diversas de otro tipo, como administrativas o de estudio de la historia y de las costumbres de los territorios habitados por aquellos. El hecho de que en este período no se recogiera prácticamente ningún texto literario tradicional de las lenguas indígenas sino solamente algunas versiones libres muy abreviadas, aunque algunos de los observadores las hablaran y escribieran, indica que no existió comprensión

de sus valores estéticos y sociales. Ciertamente en los antiguos dominios chibchas (quizá en toda el Area Intermedia) no hubo, en relación con el arte verbal de los naturales, una tradición humanística como la que se dio en Mesoamérica, en particular, en el Valle de México, que estimulara la formación de corpus en las lenguas vernáculas con la participación, incluso, de los mismos indígenas. Definitivamente, antes del siglo XX en el área que nos ocupa, no encontramos personalidades comparables, por lo menos en algún grado, a las Bernardino de Sahagún o Francisco Ximénez.

La información sobre las literaturas chibchas en este período, debido a su carácter incidental, es, por lo general, menuda y está sumamente dispersa (aparte de que no toda se ha publicado). De hecho, hasta el momento no ha habido intentos de reunir exhaustivamente la relativa a ninguna de las literaturas que nos ocupan, lo cual hace que, por ahora, no se pueda pensar seriamente en ofrecer un inventario de ella. Los estudiosos, hasta el presente, casi sólo han prestado atención a la temática mitológica que, además de su atractivo por lo que revela sobre la concepción del mundo, es el tipo de dato de los que aquí nos son pertinentes que recibe, en algunas fuentes, un tratamiento algo más concentrado, facilitándose así su localización, como ocurre con los mitos guaimies (moveres) y cunas recogidos por Adrián de Ufeldre, llamado también Adrián de Santo Tomás (siglo XVII; incluidos en Krickeberg 1971: 146-7 y Torres de Araúz 1980: 145 y 149), y los muiscas que ocupan el comienzo del capítulo tercero de la *Historia general del Nuevo Reino de Granada* de Lucas Fernández de Piedrahíta.

No obstante, hay mucho que ganar reuniendo lo que las fuentes de este período nos aporten, aunque esta tarea se haga con la conciencia de que habrá algunos casos, tal pareciera ser el de la literatura que desarrollaron pueblos como el huetar de Costa Rica, en que pudiéramos no obtener nada. Un caso en el que se ha conservado información importante, como se verá en 1.3.16, es, en cambio, el de la literatura de los muiscas y duits del altiplano cundiboyacacense de Colombia.

1.2. Período de documentación antropológica y lingüística

Al aproximarse el presente siglo se inicia la labor de recolección de textos de las literaturas tradicionales chibchas y aumenta el acopio de versio-

nes libres y la calidad de éstas. Este progreso, que no se ha dado en todos los casos, se debe obviamente a la presencia de lingüistas y de antropólogos entre los observadores, rasgo que no se había dado con anterioridad. El interés, sin embargo, es en la mayor parte de los casos, no lo literario en sí, sino la documentación de las lenguas o de otros aspectos de las culturas, en particular los sistemas de creencias, razón por la cual la mayor parte de los textos recogidos son narrativos. Aunque en cierto número de casos se hacen comentarios de los textos, éstos, con unas pocas excepciones, se centran en la interpretación del contenido y rara vez toma en cuenta la forma. Considero que, en general (el caso de la literatura cuna es, en mucho, una excepción), la etapa en cuestión no se ha superado todavía y que no se ha alcanzado la siguiente que sería la del pleno desarrollo de los estudios literarios como tales. Tengo por indicio significativo de esto que, ni en los países de cuyo acervo cultural ellas forman parte ni en ningún otro, existan todavía cursos universitarios dedicados a las literaturas chibchas.

1.3. Estado actual del conocimiento sobre las literaturas chibchas

En los siguientes apartes se informa sobre el tipo de datos que hasta el momento se han reunido que parezcan pertinentes para el estudio las literaturas aquí tomadas en cuenta. Es necesario aclarar que hasta el momento no se ha podido encontrar ninguna referencia, ni siquiera a contenidos míticos, en el caso de los siguientes pueblos: huetares, chánguenas, catíos-nutabes y atanques.

1.3.1. Paya

Los datos mitológicos muy generales y las referencias a cantos rituales recogidos por Conzemius (1927) y Massajoli (1970) eran hasta hace poco las únicas fuentes de que se disponía para este grupo. Sin embargo, con la publicación en 1989 de una colección de veinticinco versiones castellanas de mitos y leyendas (Flores Mejía 1989) la situación, por lo que respecta al conocimiento del contenido narrativo de la literatura paya, ha mejorado muy notablemente.

1.3.2. Rama

Los primeros datos sobre la mitología rama se encuentran en Conzemius (1929), fuente que

además informa sobre la existencia de textos no narrativos como cantos de curación. Posteriormente, Loveland (1975, 1976, 1982) ha publicado en inglés y analizado una serie de mitos que le fueron transmitidos por sus informantes en el criollo de base inglesa que es actualmente la lengua materna de la mayor parte de los rama y que constituyen versiones de textos que existieron anteriormente en lengua rama (que se encuentra en estado moribundo, pues de 649 miembros de la comunidad se han encontrado sólo 36 que puedan considerarse hablantes (cf. Craig 1988a). Craig (1988b) incluye cuatro textos en rama con traducción literal y libre, pero sólo dos de ellos, de carácter narrativo, parecen presentar características que los hagan pertinentes para nuestro estudio (los otros son descripciones de los procedimientos seguidos en el procesamiento de la pita y la caza del manatí). Otro texto rama narrativo de tema mitológico acompañado por una traducción libre ha sido publicado por su informante Rigby (1987).

1.3.3. *Guatusos*

La información sobre aspectos de interés para este trabajo en el caso de los guatusos parece comenzar en el siglo XIX con las crónicas de Sapper (1899) y de Thiel (publicadas en 1927) y se continúa en el primer cuarto del siglo XX con las de Céspedes Marín (1923, 1924), obras en las que se encuentran referencias al uso de cantos en fiestas y la existencia de textos narrativos y se da información sobre presuntas creencias que por lo general está equivocada. Céspedes, además, algunas narraciones basadas en temas existentes entre los guatusos, pero totalmente adulteradas. Aunque producto de observaciones realizadas bastante tiempo después, la información recogida por Porras Ledezma (1959) presenta características muy semejantes a las precedentes. Del último año del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX provienen los primeros textos recogidos en la lengua: una línea de una canción (recogida por Sapper 1899: 353), un fragmento de canción (recogida por Tristán hacia 1914 e incluida por Lehmann, 1920: 394) y algo que pareciera ser la introducción de una narración sobre la reaparición de la humanidad después del diluvio (Lehmann 1920:415).

En época reciente, quien esto escribe ha publicado un artículo en que describe dos modalidades

del discurso literario tradicional guatuso (narraciones y canciones personales) y otro sobre mitología que abarca una buena parte de la temática de los textos narrativos de la literatura en cuestión (Constenla Umaña 1982a y 1983b). Además, ha escrito, sólo o en colaboración, otros artículos en que se incluyen textos guatusos o versiones castellanas de los mismos y que, en algunos casos están dedicados al análisis de aspectos lingüísticos o históricos de los mismos (Constenla Umaña 1976, 1983a, 1986b; Betancourt de Sánchez y Constenla Umaña 1981). Los textos publicados en la lengua en los estudios mencionados son sólo cinco: cuatro de carácter narrativo y una plegaria.

1.3.4. *Bribris*

De las literaturas indígenas costarricenses, la mejor documentada es indiscutiblemente la bribri.

En este caso tenemos algunas informaciones del período de observación incidental sobre algunos tipos de discurso y sobre algún aspecto de la mitología como las de fray Manuel de Urcullu (siglo XVIII, incluido en Fernández Guardia 1918: 17-27) y William Gabb (1875).

En el período actual, ha habido varias contribuciones, de las que me limitaré a mencionar las más importantes. La recolección de textos tiene un primer antecedente en el canto fúnebre (sin traducción) recogido por Thiel a fines del siglo XIX y publicado por Gagini (1917:14-5), pero fue Pittier quien dio la primera contribución importante al publicar en 1898 cuatro textos narrativos con versión literal interlineal y versión libre. El mismo autor publicó posteriormente versiones inglesas de otros textos (1903b), lo mismo que el texto de un canto (1938).

Hacia la misma época en dos obras (Nicholas 1902 y Segarra y Julia 1907) se transcribe un mismo canto fúnebre (sin traducción), sin que esté claro quién lo recogió originalmente.

Otras contribuciones del primer cuarto del siglo XX son las de Lehmann (1920), el texto de un mito con su traducción literal y Gagini (1922), dos mitos en versión libre.

Posteriormente, Stone (1949a, 1961, 1962), además de una copiosa información etnográfica que incluye observaciones sobre el contexto de varias modalidades del discurso, incluye 5 textos narrativos míticos y 14 canciones de distintos tipos con sus traducciones y además las versiones libres de 13 mitos más. A pesar de que las

traducciones de las canciones son, por lo menos en algunos casos poco claras y discutibles, por la variedad de tipos representados, este corpus sigue siendo único.

A Wilson se deben versiones libres de tres textos bribri (Wilson 1974, Wilson en Constenla Umaña y Maroto Rojas 1986: 178).

El mayor aporte para el conocimiento de la temática de los textos narrativos míticos bribri ha sido el de Bozzoli de Wille, quien publicó, entre 1977 y 1982, 6 mitos en bribri y 100 versiones libres del mismo tipo de texto (Bozzoli de Wille 1977, 1978 y 1982a). A esta autora se deben también dos libros y una serie de artículos en que ha analizado los contenidos de dichos textos y los aportados por autores precedentes desde diversos puntos de vista antropológicos (1976, 1979, 1980, 1982b, 1982c, 1983, 1984, 1985, 1986, 1988, 1989). En 1983, fundó la revista *Tradición Oral Indígena Costarricense*, en la cual han aparecido muchas otras versiones libres de textos bribri recogidas por ella y por otros investigadores. De particular importancia en esta colección es el número 3 del volumen 1 (1983) en el que Francisco Pereira Mora, informante indígena del Departamento de Lingüística de la Universidad de Costa Rica, presenta los textos bribri y las traducciones de cinco mitos muy bien narrados, los mejor transcritos de los hasta entonces publicados.

Dickeman (1983) estudia, desde la perspectiva del análisis del discurso, el tópico en la narración tradicional bribri.

Con base en sus propios datos y los anteriormente recogidos, cuyo contenido analiza desde una perspectiva estructuralista con atención al contexto social, Guevara Berger (1986) ha realizado una síntesis del conocimiento acumulado sobre la mitología bribri y cabécar. Su trabajo incluye un mito en bribri (transcrito por Pereira Mora) acompañado por traducciones literal y libre, y las versiones francesas de otros 86 textos del mismo tipo.

Jiménez Díaz (1988), empleando la mayor parte de los materiales mencionados hasta el momento, plantea una taxonomía del mundo mitológico bribri obtenida por medio de análisis componencial.

Siempre dentro de la esfera del contenido, pero en este caso con una orientación estrictamente literaria, Margery Peña (1989a) ha producido un estudio sobre la relación entre temas y motifemas en ciertas narraciones bribri y cabécares.

De orientación también puramente literaria es el artículo de Constenla Umaña (1989) sobre las vinculaciones mesoamericanas de uno de los mitos bribri más populares, el de los dioses de las tormentas. En este trabajo se da el texto bribri con traducción literal y libre de una versión muy elaborada del mito y se hacen consideraciones sobre la forma de la narración tradicional bribri.

Los cantos bribri han recibido menor atención, no obstante a partir del estudio de Bozzoli de Wille de 1982, han comenzado a producirse trabajos dedicados especialmente a ellos.

Acevedo Vargas (1983, 1986) contribuye con informaciones sobre los tipos de cantos y los contextos sociales en que se dan. En el primero de estos trabajos aporta el texto de un canto con su transcripción musical, pero sin traducción.

Cervantes Gamboa y Constenla Umaña (1986) realizan un análisis musicológico y filológico de 20 cantos fúnebres bribri. En un artículo posterior (Constenla Umaña 1990a), el segundo de estos autores ha ampliado algunas de sus conclusiones sobre la forma de dichos cantos, mostrando que son válidas para los cantos curativos, de los cuales incluye como muestra un texto con traducción literal y libre. Por su parte Cervantes Gamboa (1990) profundiza el análisis del contexto social y el contenido del corpus antes mencionado.

1.3.5. Cabécares

El hecho de que cabécares y bribri, a pesar de su diferencia lingüística (que de todos modos, cf. Constenla 1985b: 173, es la menor que se ha encontrado entre dos lenguas chibchas) funcionen como una unidad cultural ha llevado a que se los trate conjuntamente en la mayor parte de los casos. Por esta razón hay que señalar que las fuentes citadas para el período de observación incidental son las mismas en ambos casos y que las obras citadas de Lehmann, Stone, Bozzoli de Wille, Guevara Berger, Margery Peña y Acevedo Vargas tratan sobre ambos grupos. No obstante, el material cabécar aportado es menor que el bribri, como se verá a continuación.

Lehmann publicó dos fragmentos de un mismo canto curativo cabécar con glosas de los términos que emplearon en ellos. Stone da el mayor corpus de mitos cabécares reunido hasta el momento: 14 textos con sus traducciones y 29 solamente en versión castellana. Además presenta dos cantos

con sus traducciones. Guevara Berger incluye las versiones libres de 2 mitos y de 18 cantos que destinados a favorecer la caza de las dantas y la curación de la dolencia llamada por los indígenas "enfermedad de la danta".

Por otra parte, hay algunos trabajos que tienen que ver exclusivamente con los cabécares. Jones (1974) da una clasificación de los cantos cabécares acompañada por observaciones sobre su contexto y el tipo de lenguaje empleado en ellos. Salazar Salvatierra (1980a) incluye también algunas observaciones sobre el contexto social de los cantos cabécares y recoge (1980b) versiones castellanas de mitos. Finalmente, Margery Peña (1986a, 1986b) ha publicado ocho mitos (las mejores transcripciones disponibles hasta el momento) con traducción libre y literal. En el segundo de estos artículos incluye además una taxonomía muy completa de los espantos cabécares obtenida por medio de análisis componencial.

1.3.6. Borucas

El primer autor en brindar información sobre la literatura oral boruca es Pittier quien en un artículo de 1903 incluye versiones castellanas de dos textos y en su libro de 1941 publica un texto boruca con traducciones literal y libre, y hace referencia a algunas creencias.

Doris Stone, en un artículo de 1947, publica los textos borucas de dos canciones y un texto narrativo con traducciones literal y libre, y en su descripción etnográfica de 1949, además de hacer referencia breve a varias creencias, incluye versiones libres en inglés de cuatro textos narrativos más.

En Bozzoli de Wille (1975) se presentan versiones castellanas de dos textos narrativos y se hace mención de textos del mismo tipo sobre otros cuatro temas.

Constenla Umaña y Maroto Rojas (1979) incluyen una colección de 20 textos narrativos borucas con traducción literal y libre, y algunos otros textos del mismo tipo recogidos en versión castellana. El primero de dichos coautores (Constenla Umaña 1986a) aporta posteriormente cuatro textos más con versión literal y libre.

Rojas Chaves (1988) realiza un detallado análisis desde el punto de vista de la etnografía del habla de una festividad boruca, la fiesta de los diablitos, en que se dan intercambios verbales con algún carácter de dramatización. Estos anteriormente se llevaban a cabo en lengua boruca y algu-

nos (ibidem : 130) tenían cierta fijeza, pero actualmente predomina casi por completo la improvisación en castellano.

Abarca González (1988) analiza, en los textos narrativos recogidos por Constenla, la función de los indicadores de tiempo y aspecto.

Con base en los mismos textos, Alvarado Chaves (1989) ha producido el primer estudio de carácter literario, un análisis actancial greimasiano.

1.3.7. Tiribíes (térribas-teribes)

Del período de observación incidental, prácticamente no parecen haber observaciones sobre los tiribíes que resulten pertinentes para este estudio.

En el caso de los hablantes del dialecto teribe (unas 1500 personas en Panamá), toda la información es reciente. Algunos datos sobre la existencia y contexto de tipos de discurso se encuentran en las obras de Reverte (1967) y Torres de Araúz (1964, 1980) y el acopio de textos de la literatura tradicional parece comenzar a producirse en 1972 con la publicación de un estudio de Delgado sobre el "baile del tigre" (que incluye la transcripción de dos cantos y la traducción de uno), seguido por las colecciones de narraciones de González (1977), González, Pitterson y Pitterson (1978) y Gamarra (1979). Los artículos de Koontz (1978) y de Koontz y Anderson (1978) hechos desde el punto de vista del análisis del discurso sobre un textos narrativos tradicionales parecen ser, fuera del de Delgado, los únicos estudios sobre la literatura teribe que han llegado a producirse hasta el momento.

Por lo que respecta al dialecto térraba del tiribí, hablado en Costa Rica, Pittier y Gagini (1892: 79) afirmaron:

"...el idioma de Brurán no tiene literatura: los térrabas no cantan, y las leyendas del pasado tampoco se transmiten..."

Esta opinión se repite en un estudio posterior de Pittier (1903a), pero, de acuerdo con mis observaciones, aún hoy quedan muestras, si bien muy modestas, de la literatura de este dialecto que está a punto de extinguirse (he conocido sólo a dos hablantes fluidos y a cuatro semifluidos). De uno de los hablantes fluidos he recogido seis canciones y tres textos narrativos (uno de ellos sobre la existencia y veneración de un ídolo de piedra en tiempos pasados; los otros dos sobre temas tomados de la tradición oral de los borucas y los

blancos respectivamente). De los hablantes semi-fluidos he recogido cinco canciones.

1.3.8. *Moveres*

En el período de observación incidental, las mejores fuentes parecen ser las obras de Adrián de Santo Tomás (siglo XVII) y Juan Franco (siglo XVIII). El primero de ellos incluso aportó versiones breves de algunos mitos (véase Krickeberg 1971: 146-7).

La obra de Pinart (1887) inicia el siguiente período. Otros estudios que incluyen, en distinto grado, observaciones etnográficas sobre contenidos míticos o sobre el contexto social del arte verbal movere son los siguientes: Garay (1982[1930]), Alphonse (1956, 1972, 1978), Mérida (1963), Cachafeiro y Zentner (1964), Young (1976, 1978), Torres de Araúz (1980) y Acevedo Vargas (1986).

Por lo que respecta a textos de la literatura movere, su recolección parece haberse iniciado en época más bien reciente, pues no he encontrado ninguna muestra anterior a 1979, cuando aparecen, con sus traducciones libres, tres relatos humorísticos junto con narraciones de experiencias personales en una pequeña antología de Arosemena (1979).

Ese mismo año Velásquez y Brandt publican un estudio en que dan gran cantidad de información sobre el contenido general, la forma musical y las circunstancias sociales de los cantos moveres. Velásquez y Brandt dan además comentarios sobre el contenido de nueve de los cantos que recogieron y que incluyen en un cassette que acompaña a la obra.

Al año siguiente, Binder (1980) publica, en una antología de literatura oral indígena panameña, otras cinco narraciones tradicionales con sus traducciones libres (que luego fueron publicadas nuevamente por Arosemena s.f.).

En otra obra publicada en 1980, Arosemena (1980a y 1980b) presenta estudios de tres de los textos publicados el año anterior, hechos desde el punto de vista del análisis del discurso.

En 1982, Constenla Umaña publicó las versiones libres de seis mitos.

El aporte principal que se ha hecho hasta el momento es el de Séptimo y Joly (1986), quienes publicaron una antología de 11 mitos con sus traducciones libres.

1.3.9. *Bocotaes*

Las fuentes etnográficas parecen ser menos abundantes en el caso de los bocotaes que en el de los moveres, con los cuales mantienen una relación particularmente estrecha, coexistiendo en muchos casos en las mismas localidades y ligándose con ellos por alianzas matrimoniales. Se encuentra, en diverso grado, información pertinente para este estudio en las siguientes obras: González y Herrera (1964), Torres de Araúz (1980), A. García (1978), B. García (1978) y T. García (1978), de las cuales las tres últimas tienen el especial interés de haber sido redactadas en la lengua.

Se ha señalado (M. Gunn 1978: 24) la existencia de una división de los bocotaes en dos grupos culturales: uno que coexiste con los moveres sobre todo en Chiriquí y otro que tiene asentamientos separados en Bocas del Toro y Veraguas.

La recolección de textos se inicia (como en el caso del movere) avanzada la década de los setentas, entre los bocotaes de Veraguas, con una colección de narraciones sobre experiencias personales con animales selváticos hecha por Blanco G. y otros (1977). Posteriormente, Cibala B. y Carpintero C. (1979) publican cuatro narraciones mitológicas y Binder (1980) dos cuentos tradicionales sobre animales. En 1978 M. Gunn y R. Gunn publican estudios de este tipo de textos desde el punto de vista del análisis del discurso.

La obra de Velásquez y Brandt (1979), ya mencionada al tratar los moveres, incluye grabaciones de 6 cantos recogidos en Bocas del Toro, acompañada por información sobre sus circunstancias sociales, contenido general y forma musical.

La literatura narrativa del bocotá de Chiriquí, que había permanecido desconocida, ha sido objeto en los dos últimos años de un intenso estudio por parte de Margery Peña (1989a, 1989b, 1989c, 1989ch, 1990a, 1990b, 1990c), quien ha recogido un total de 25 mitos y cuentos, y escrito varios artículos sobre la temática de los mismos. Los textos de Margery, por otra parte, resultan especialmente valiosos por el hecho de ser los mejor transcritos de que disponemos hasta el momento.

1.3.10. *Dorasques*

En el período de observación incidental existe una buena fuente de datos de interés etnográfico

sobre los dorasques: una crónica escrita por el fraile dominico Antonio de la Rocha (s. XVII).

Los veintiséis "Cuentos dorasques" recogidos hacia mediados de la década de los cuarentas en castellano por Miranda de Cabal (1974) a su informante Samudio de Ortega (una semihablante, cf. Constenla Umaña 1985a: 82) han constituido la única fuente que tenemos para el conocimiento de por lo menos un aspecto de esta literatura: el contenido de algunos de sus textos narrativos.

Una estudiante de la Universidad de Panamá, María del Carmen Gómez (de origen dorasque), ha revelado, sin embargo, la existencia en la actualidad de semihablantes de la lengua. Ella y el Dr. Tomás Arias (de la misma universidad) recogieron una canción de cuna, que tuvo también oportunidad de escuchar en una visita reciente a Chiriquí (en que me acompañó a casa de su informante) y que transcribo a continuación junto con una traducción tentativa ('karaka'mōk 'ideófono del sonido de la hamaca al mecerse):

'dʒi 'mē	Se mece,
'dʒi 'mē	se mece,
kok'tʃi	viene,
kok'tʃi	viene,
'karaka'mōk	karaka'mōk,
'karaka'mōk	'karaka'mōk,
a'nī, to'o,	niña, mamita,
kabi'ga	duérmete,
'kopa'tʃi	(quédate) quietecita.

Este afortunado descubrimiento nos ha dado la oportunidad de tener aunque sea una única muestra del arte verbal dorasque. Aunque no creo que se pueda ser muy optimista, cabe la posibilidad de que todavía se rescate al menos alguna otra canción.

1.3.11. Cunas

La literatura cuna es, sin lugar a dudas la mejor estudiada, no sólo en el caso de las chibchas en particular, sino del Area Intermedia en general.

Fuentes etnográficas particularmente importantes para el período de observación incidental son los manuscritos de Adrián de Santo Tomás (siglo XVII, véase Torres de Araúz, 1980: 145-52) y J. Walburger (siglo XVIII, véase Torres de Araúz ibidem), y los libros de Wafer (1934[1699]) y Roberts (1965 [1827]). En el período actual, citaré a Pinart (1887), Reclús (1958), Alba (1928),

Gassó (1946), Garay (1982 [1930]), Nordenskjöld (1932, 1938), Wassén (1949), Alba (1928), Torres de Iannelo (1957, 1958), Torres de Araúz (1972, 1974, 1980), Gómez (1969), Herrera y Cardale de Schrimppf (1972), Prestán (1975), Moore (1983) y Chapin (1983).

Por lo que respecta a la recolección de muestras de esta literatura, antes del inmenso esfuerzo iniciado en la década de 1920 y prolongado hasta la de 1950 por los investigadores suecos del Museo Etnográfico de Gotemburgo, no parece que se hubiera recogido nada. Fueron precisamente éstos -Nordenskjöld, Wassén y Holmer- quienes produjeron la documentación que ha permitido que el estudio de la literatura cuna alcanzara su mayor grado de desarrollo. Las publicaciones se inician con el estudio de Nordenskjöld de 1928 en que se incluyen los textos de dos cantos chamánicos Nacbe-ina y Acualel con traducción literal interlineal y sus representaciones pictográficas, además de las versiones libres de tres textos narrativos, datos sobre religión y magia, y un estudio sobre la pictografía cuna. El mismo autor ofrece en 1930 una segunda parte de su trabajo con las versiones libres de cuatro textos mitológicos y ocho representaciones pictográficas con comentarios sobre las mismas y listas del vocabulario cuna referente a los entes representados. Un aporte independiente contemporáneo lo da Garay (1982 [1930]), quien transcribió la letra y la música de seis cantos cunas. Durante la década de 1930, Wassén publica tres artículos (1934, 1937, 1938) en que incluye textos cunas. De ellos he consultado el segundo, que incluye siete mitos y cuentos con traducción interlineal y libre. La labor se intensifica cuando este autor comienza a contar con la colaboración de Holmer. En 1947 ambos hacen una primera edición de un largo texto chamánico (incompleto) para el tratamiento de los partos difíciles, el Mu-Igala, con traducción libre y notas lingüísticas. En 1951, Holmer publica una crestomatía cuna, en que incluye la descripción de toda una serie de tipos de discurso, una gramática de la lengua con observaciones sobre diferentes registros, estilos y dialectos, y 46 textos literarios que incluyen varios tipos de canciones (de cuna, de fiesta, chamánicas y otras), de textos narrativos (mitos y cuentos) e, incluso, alguna muestra de oratoria. Además comprende algunos textos descriptivos de gran interés etnográfico y adivinanzas. Todos los textos se dan en cuna, con traducción libre y notas explicativas.

configurándose así una de las mejores antologías disponibles en materia de arte verbal indígena americano. En 1952, Wassén presenta las versiones libres de 17 textos narrativos y, el mismo año, Holmer (1952a) publica un extenso poema épico sobre las aventuras de tres muchachos, el *Inatoipippiler*, con traducción libre y comentarios, incluyendo algunos sobre la forma del texto. En 1953, ambos autores publican una segunda edición del *Mu-Igala*, esta vez con el texto completo acompañado de su representación pictográfica y un estudio sobre la pictografía cuna que completa el hecho anteriormente por Nordenskjöld. Finalmente, en 1958, publican el *Nia-Ikala* (texto chamánico para el tratamiento de la locura) con su representación pictográfica y comentarios. En suma, el trabajo de este grupo de investigadores dio a conocer unos 75 textos literarios que abarcan algo más de 200 páginas. Además, Holmer contribuyó con una gramática muy completa (1947) y un excelente diccionario cuna-inglés (1952b).

Otras colecciones de gran importancia son las de Chapin (1970: 35 narraciones) y Howe y otros (1978: dos cantos, una amonestación matrimonial, un informe de un viaje de aprendizaje de medicina, un cuento del tipo llamado "cuentos de ají").

Dados estos antecedentes, no es de extrañar que la literatura cuna sea la primera entre las chibchas que ha sido objeto de estudios al mismo tiempo generales, extensos y profundos.

En 1970, Kramer, basándose en los materiales comentados y en otros conservados en el Museo de Gotemburgo, produjo un cuidadoso estudio propiamente literario que abarca aspectos de la forma, el contenido, los géneros e, incluso, el papel cultural y social de los textos literarios cunas. El trabajo de Kramer, de acuerdo con Sherzer y Sherzer (1972:183) "expone claramente la intrincada riqueza del arte verbal cuna". En él se llevan a cabo comparaciones con la literatura occidental que, de acuerdo con los autores citados (*ibidem*: 198) señalan que "una 'sociedad preburguesa', al parecer declinante, tiene una literatura por lo menos tan rica como una sociedad burguesa".

Posteriormente, Sherzer (Sherzer y Sherzer 1972, Sherzer y Wicks 1982, Sherzer 1974, 1977, 1979, 1981, 1982a, 1982b, 1983) aunando los resultados obtenidos hasta el momento a sus propias observaciones (producto de un prolongado trabajo sobre el terreno) y dentro del marco de la etnografía del habla, trata el tema dentro de un

análisis global de las modalidades del discurso en la sociedad. Los contenidos, los propósitos y las circunstancias sociales de los textos literarios cunas (lo mismo que los de toda una amplísima gama de modalidades del discurso) y las variedades lingüísticas asociadas con ellos se precisan en un grado hasta el momento no superado, por lo menos en materia de literaturas indígenas americanas.

Otros estudios producidos en la década de 1970 y 1980 son los de Forster (1977, 1978) sobre la segmentación del discurso narrativo, López y Joly sobre las canciones de cuna (1981), Severi sobre el canto chamánico para el tratamiento de la locura (1983) y Prestán (1984), quien propone una clasificación de los géneros literarios conocidos en la lengua como *ikarmar* 'camino o tratados'.

1.3.12. *Chimilas*

La información etnográfica pertinente para este estudio que se tiene sobre los chimilas, prácticamente limitada a las obras de Bolinder (1924) y Reichel Dolmatoff (1946), es casi nula. Pareciera seguir siendo cierta la afirmación de Park (1946: 866) según la cual "poco se encontrará sobre la vida social y la religión". Esto hacen pensar, al menos, el informe de Osorio G. (1979) y el reciente estado de la cuestión de Uribe Tobón (1987).

El único aspecto de la literatura que hasta el momento se ha documentado es el contenido de textos narrativos mitológicos. Este conocimiento se debe a Reichel Dolmatoff (1945) quien publicó versiones libres de 21 textos, con algunos comentarios sobre sus correspondencias con los de otros indígenas de Sudamérica.

1.3.13. *Cágabas*

Los cágabas o coguis constituyen el grupo chibcha colombiano sobre el que se dispone mayor cantidad de información.

Las principales fuentes etnográficas son de la Rosa (1730), Reclus (1881), de Brettes (1902), Preuss (1919-1927), Chaves (1949) y Reichel Dolmatoff (1950, 1951, 1975, 1977). Las obras de los tres últimos autores son especialmente importantes desde el punto de vista del estudio de los contenidos mitológicos. La información pertinente para el estudio de otros aspectos de la

literatura es particularmente rica en Reichel Dolmatoff (sobre todo 1950, 1951). De hecho, se trata de una de las más abundantes que se puedan encontrar en materia de lenguas chibchas, ya que el autor describe con lujo de detalles una cantidad notable de acontecimientos comunicativos (excepto por la ausencia de textos en la lengua, que nos priva del conocimiento de la forma del mensaje, se encuentra implícita en la obra una etnografía del habla) entre los que se cuentan muchos pertenecientes al arte verbal.

Por lo que respecta a textos, la primera y más rica colección, que hace que la literatura cágaba sea junto con la cuna mejor documentada entre las chibchas, es la de Preuss, integrada por 144 textos (mitos sobre todo, pero también descripciones de rituales, fórmulas empleadas en distintos rituales, cantos) con traducción literal interlineal y traducción libre. Teniendo en cuenta la época en que se llevó a cabo la recolección (1915) y el tiempo que se tardó en efectuarla (tres meses, según Reichel Dolmatoff 1950 : 10), la impresión que produce este esfuerzo, que creo ha de contarse entre los mayores de la historia del trabajo lingüístico sobre el terreno, es realmente sobrecogedora. Esta riqueza ha permanecido, sin embargo desaprovechada, pues hasta el momento no se han producido estudios que la aprovechen en otro aspecto que no sea el de los contenidos míticos.

En su obra de 1951 (pp. 9-77), Reichel Dolmatoff, con sus 50 versiones libres de textos míticos, da otro aporte de grandísima importancia, si bien de menores dimensiones y limitado al conocimiento del contenido.

Posteriormente, por contraste, no parece haberse producido otra contribución a nuestro objeto de estudio que un artículo de Stendal (1978) en que se analiza la función de ciertos verbos auxiliares, de difícil traducción, que juegan un papel fundamental en la ilación del discurso en la lengua. Las conclusiones de Stendal, aunque obtenidas de textos descriptivos de tareas cotidianas (cómo construir una casa) o de narraciones de experiencias personales, parecen pertinentes para eventuales análisis literarios.

1.3.14. Bítucuas

Sobre este grupo se cuenta con una información mucho menos abundante que la disponible en el caso de los cágabas. Contienen, en distinto grado, información etnográfica pertinente las

siguientes obras: Bolinder (1925), Vinalesa (1952), Chaves y de Francisco (1977) y Sánchez (1977).

No he observado ninguna muestra de literatura bítucua, y desconozco, por no haber podido consultarlas, si cuatro narraciones publicadas por el Instituto Lingüístico de Verano -Izquierdo S. (1979) e Izquierdo S. y Tracy (1979)- son de carácter tradicional. Tracy y Levinsohn (1976, 1978), por otra parte, han publicado dos estudios desde el punto de vista del análisis del discurso que versan sobre un texto de carácter no perteneciente a la literatura tradicional (una exposición sobre perros de cacería); no obstante, pareciera considerar las conclusiones del primero como válidas para otros tipos de discurso.

1.3.15. Huihuas (guamacas, sancaes, malayos)

De las tres etnias de la Sierra Nevada de Santa Marta que mantienen su lengua, la menos estudiada es la huihua. Los estudios de Reclus (1881), Whiton y Parra (1963), D. Hoppe (1973) y R. Hoppe (1981, que no he podido consultar) son los únicos de carácter etnográfico dedicados especialmente a ellos de los que estoy enterado.

Por lo que respecta a muestras de la literatura huihua, conozco una sola: un texto narrativo publicado por Hoppe y Hoppe (1974).

1.3.16. Baríes

En el caso de los baríes, se pueden mencionar como fuentes de información etnográfica pertinente para este estudio las obras de Castillo (1981, que no he podido consultar) y Jaramillo Gómez (1987, que da información sobre concepciones mitológicas). Aparentemente, todavía no se han publicado muestras de la literatura oral de este pueblo.

1.3.17. Tunebos

Algunas fuentes de información etnográfica sobre los tunebos (que, excepto las dos primeras, no he podido consultar) son las siguientes: Fabo (1911), Rochereau (1961), Chávez Mendoza (1964), Márquez (1979), Pradilla (1980, 1983), y Pradilla y Salazar (1978).

Por lo que respecta a textos, una canción incluida por Fabo (1911: 38) con un breve comentario sobre su contenido parece haber sido el

primero en recogerse. Casi cincuenta años después, Rochereau (1959: 119-24) publicó otras 9 parcialmente traducidas.

En época más reciente, las muestras recogidas han sido dos textos de carácter narrativo: B. Cobaría, P. Headland y S. Levinsohn (1976) y E. Headland (1980). Estos textos y otros relativos a experiencias personales han sido objeto de estudio desde el punto de vista del análisis del discurso: P. Headland y S. Levinsohn (1976), E. Headland (1976) y E. Headland (1980).

1.3.18. Muisca y duit

Las literaturas de los pueblos del altiplano cundiboyacacense -muisca (cuyo gobernante era el zipa de Bogotá) y duit (cuyo gobernante era el zaque de Tunja)- se extinguieron junto con las respectivas lenguas en el siglo XVIII, al parecer, sin que quedara un sólo texto de ninguna de las dos. En consecuencia, los únicos datos que han quedado son los de los cronistas coloniales -como Juan de Castellanos, Pedro Simón y Lucas Fernández de Piedrahíta- y en ellos han tenido que basarse los pocos estudios, como los de Arango Ferrer (1965) y González de Pérez (1980), en que se presta atención particular a dichas literaturas.

Los cronistas informan de diferencias entre ambas, por ejemplo en materia de algunos aspectos de las concepciones míticas (como el caso de la creación, según se aprecia en las dos versiones reunidas por Krickeberg 1971: 151-153). En la mayor parte de los casos, sin embargo, no particularizan y pareciera claro que, para muchos efectos, los hablantes de una y otra lengua compartían una misma cultura, en vista de lo cual, me ha parecido razonable tratarlas aquí en conjunto.

A continuación, con la intención de ejemplificar la información que en algunos casos se puede obtener de las antiguas crónicas (véase 1.1), haré referencia a la obra antes citada de Fernández de Piedrahíta, que además de datos sobre temática mítica, nos da otros como los que se comentan seguidamente.

Incluye un relato detallado del complicado proceso de guerras y alianzas que a partir del siglo XII o XIII había llevado a la preponderancia del zipa y el zaque, en particular del primero, sobre demás jefes de su región. Dicho relato indica sin lugar a dudas la existencia de una literatura narrativa de base histórica de cuya riqueza es testimonio la minuciosidad con que se narran los hechos acaecidos durante los últimos tres zipazgos. Para que el

lector se forme una idea, copio a continuación el siguiente resumen hecho por Friede (1966: 20-1) en que se mencionan sólo los más sobresalientes:

En las citadas crónicas se menciona a ... Saguamachica quien apoyado por su vasallo de Pasca sujetó a Fusagasugá y a Tibacuy. Luego guerreó contra Guatavita, el cual estaba confederado con Michúa, cacique de Hunza (Tunja), y repelió el ataque del Zipa. Mientras tanto, el cacique independiente de Ubaque atacó a Pasca y a Usme, pero tuvo que huir y sus predios de Chipaque y Une fueron invadidos. Aconteció en seguida una seria invasión en el territorio chibcha de parte de los panches y guatavitas, que sin embargo fueron rechazados.

Una guerra estalló entre el Zipa Saguamachica y Michúa, Zaque de Tunja, que en la gran batalla de Chocontá perdieron la vida. El sobrino de Saguamachica, Nemequene, sucedió en el trono de Bogotá y Quemuenchatocha ascendió a Zaque de Tunja. Fue Nemequene el gran creador del zipazgo que encontraron los españoles. Tuvo que enfrentarse una vez más con los panches, a quienes derrotó. Su sobrino Tisquesusa, cacique de Chía, doblegaba las rebeliones de Fusagasugá y de Tibacuy. Posteriormente Nemequene atacó a Zipaquirá, Nemocón y a Guatavita, incorporándolos a su imperio. En este último territorio instaló a su hermano como Uzaque (cacique). También anexó a Ubaque y luego a Susa, Ubaté y Simijaca, que quedaron bajo el mandato del cacique de Guatavita.

Nuevamente estalló la guerra entre el Zipa y el Zaque, este último apoyado por iraca de Sugamuxi. En la batalla librada en Turmequé, Nemequene fue malherido, muriendo pronto. Su ejército se dio a la fuga, siendo perseguido hasta Chocontá.

A Nemequene le sucedió su sobrino Tisquesusa, mencionado anteriormente. Su "general" Saquensaxipa o Sagipa invadió Machetá, Tiribitá y Tenza, territorios del Zaque de Tunja, siendo rechazados. Cuando se preparaba una nueva contienda contra el Zaque de Tunja vino la invasión española.

En el caso anterior, sólo se nos da acceso al contenido, pero no ocurre lo mismo con algunos tipos de cantos empleados en situaciones ceremoniales, que incluyen alguna información sobre el contexto social, el contenido e, incluso, la forma.

(a) Himnos empleados en la ceremonia del sacrificio de los *mojas* o adolescentes especialmente criados para este efecto (Fernández de Piedrahíta 1942 [c. 1680] : 40):

y los llevaban... para venderlos en subidísimos precios a los hombres más poderosos, los cuales, en habiendo al moja a las manos, lo depositaban en algún santuario hasta que llegase a los quince o dieciséis años, en cuya edad lo sacaban a sacrificar, abriéndolo vivo y sacándole el corazón y las entrañas, mientras le cantaban sus músicos ciertos himnos que tenían compuestos para aquella bárbara función.

(b) Cantos de súplica de triunfo en la guerra dirigidos a los dioses. (Fernández de Piedrahíta *ibidem* 41):

Para las guerras... daban cuenta primero al sumo sacerdote Sogamoso, y después de oída su respuesta el cacique o general del ejército sacaba su gente de armas al campo, donde la tenía veinte días arreo, cantando sin cesar las causas que lo movían a ellas y suplicando a Bochica y al Sol no permitiesen que fuesen vencidos, pues tenían la razón de su parte...

(c) Cantos de lamentación por la derrota en la guerra dirigidos a los dioses. (Fernández de Piedrahíta *ibidem*):

... pero si acaso salía el suceso contrario a su petición ... las reliquias del ejército desbaratado se congregaban otros veinte días arreo en el mismo campo a llorar su perdición y ruina, lamentando de día y de noche su desgracia con tonos y cantos muy tristes, en que decían al Sol que la malicia de sus pecados había sido tan grande, que ocasionó su desdicha con haber tenido en su favor la razón y la justicia, y llevando allí todas las armas con que habían peleado, lloraban amargamente su pérdida, y con aquel su tono lastimoso decían: ¿cómo permitiste, Bochica, que estas invencibles lanzas fuesen atropelladas de nuestros enemigos?, y de aquella suerte repetían lo mismo con las macanas y con todos los demás géneros de armas que habían llevado a la guerra, mezclando con las voces un género de baile que no causaba menos tristeza que su llanto.

(ch) Cantos seculares festivos. (Fernández de Piedrahíta *ibidem*: 39):

... convidaban a los parientes y amigos para banquetearlos algunos días... danzaban y bailaban al compás de sus caracoles y fotutos; cantaban juntamente algunos versos o canciones que hacen en su idioma y tienen cierta medida y consonancia, a manera de villancicos y endechas de los españoles. En este género de versos refieren los sucesos presentes y pasados y en ellos vituperan o engrandecen el honor o deshonor de las personas a quienes los componen...

(d) Textos rogativos empleados en las procesiones realizadas en épocas de siembra o de cosecha. (Fernández de Piedrahíta *ibidem*):

Iban los sacerdotes con coronas de oro en forma de mitra, a quienes seguía una prolongada cuadrilla de hombres pintados, sin disfraz ni joya alguna sobre sí, y éstos llorando y pidiendo al Bochica y al Sol mantuviesen el estado de su rey o cacique y le otorgasen la súplica y ruego a que había dispuesto aquella procesión, para lo cual llevaban puestas máscaras con lágrimas retratadas tan a lo vivo que eran de ver. Y era lo más gracioso de todo, que luego inmediatamente entraba otra caterva dando unas grandes risotadas y saltando de alegría, y diciendo los otros que ya el Sol les había concedido lo que los delanteros le iban pidiendo con lágrimas...

Como es posible apreciar a partir de los ejemplos dados, la crónica de Fernández de Piedrahíta nos informa sobre algunas de las modalidades y contenidos de las literaturas en las lenguas muisca y duit, y, lo que es aún más interesante, nos revela incluso algún detalle de los recursos formales que empleaba: la descripción de los cantos de lamentación por la derrota hace obvio que el paralelismo era uno de ellos y respecto de los cantos festivos se señala que presentaban rima consonante y medida.

Cabe suponer que se podría obtener un panorama mucho más completo sometiendo ésta y otras fuentes a un análisis exhaustivo.

2. Vistazo de la temática mítica de las literaturas chibchas

Las sociedades chibchas, excepto en los casos en que el proceso de aculturación se ha impuesto, son del tipo en que, según las palabras de Eliade (1976: 23), se observa con toda claridad que el mito es el "fundamento de la vida social y la cultura". Como señala el mismo autor (*ibidem*), en tales sociedades, el mito es la verdad absoluta porque narra "una revelación transhumana que tuvo lugar "al amanecer del Gran Tiempo, en el tiempo sagrado de los comienzos..." y por tenerse por real y sagrado "el mito pasa a ser ejemplar y, en consecuencia, repetible, porque sirve como modelo y, por lo mismo, como justificación de todas las acciones humanas". Por otra parte, como se habrá desprendido del repaso que se hizo en el capítulo precedente de los materiales literarios chibchas recogidos hasta el momento, la mayor parte de los textos son de carácter narrativo, dominio en que la temática mítica predomina. En consecuencia, resulta fundamental, para conocer en algo el contenido de las literaturas que nos ocupan, echar un vistazo a las concepciones que conforman su principal fuente de temas.

Parte sustancial de todas las mitologías es la cosmogonía, esto es el acto o el proceso por el cual el universo se origina y adquiere sus características actuales. En el caso de los pueblos chibchas, como se verá a continuación, esto es especialmente notorio, ya que lo cosmogónico tiene un carácter absolutamente predominante, englobando casi toda la mitología.

Cabe anotar que las concepciones tratadas, en los lineamientos generales, están ampliamente difundidas en toda América, razón por la cual

parece prematuro tratar de establecer con qué áreas o subáreas podrían mostrarse lazos más fuertes.

2.1. Creación del universo

La idea de la creación del universo a partir de un ser original único parece haberse encontrado en un solo pueblo chibcha: el cágaba. En las fuentes coloniales se habla al tratar otros pueblos de dioses creadores, pero como en el caso de los muiscas, que comento en el aparte siguiente, no parece que se puedan considerar estrictamente como tales. De acuerdo con Reichel Dolmatoff (1951: 9), la divinidad suprema de la cultura, Haba (La Madre), en la forma de las aguas, era lo único que existía y aquello de lo que todo fue luego originándose. Los cágabas aparentemente serían también los únicos pueblos chibchas con una concepción teogónica bien desarrollada, ya que en los demás casos, aunque a veces se señalen relaciones de parentesco entre los seres sobrenaturales, no se ha recogido nada semejante a los textos obtenidos por Reichel Dolmatoff (*ibidem*: 12-77), que nos ofrecen un panorama comparable por la sistematicidad y complejidad al de la conocida obra de Hesíodo.

La ausencia de concepciones estrictamente creacionistas era, de todos modos, lo propio de buena parte de Sudamérica (Alexander 1964: 311).

2.2. Las transformaciones del universo. Punto de partida

En cambio, todos los pueblos chibchas parecen haber concebido que el estado actual del universo es el resultado de un proceso de transformación que afectó a una realidad en alguna forma preexistente, pero muy distinta de la actual.

El punto de partida de este proceso varía bastante por lo que respecta al grado de carencia de forma del mundo que es sometido al proceso de transformación. En el caso de los muiscas (Krickeberg 1971: 151-2), originalmente parecen haber coexistido la divinidad fundamental, Chiminigagua, que encerraba dentro de sí la luz y un mundo sumido en las tinieblas. El proceso de transformación se inició cuando Chiminigagua creó unas grandes aves negras a las que ordenó "que fuesen por todo el mundo echando aliento o aire por los picos. Este aire era todo lúcido y res-

plandeciente, de modo que cuando las aves terminaron su tarea quedó todo el mundo claro e iluminado como está ahora". En el caso de los bribis, he obtenido personalmente la versión que pareciera ser la que se remonta a un estado de cosas más primitivo. De acuerdo con ella, los primeros acontecimientos de los que se tienen noticia se dieron cuando ya existían los cuatro primeros inframundos, que se hallaban poblados por ciertos seres, entre los cuales se contaba el personaje llamado Sibökꞑmꞑ, el primer dios al que se hace referencia, quien, partiendo del cuarto inframundo, donde residía comenzó a viajar hacia arriba creando nuevos mundos con piedras que traía de los ya existentes (en los que no existía otro material). Entre los baríes (Jaramillo Gómez 1987: 70) Sabaseba "viene desde el poniente y llega a la tierra" que se encontraba "oscura, sin estructura, sin forma determinada, caótica" y con su trabajo le da su configuración actual. En el caso de los guatusos, la distancia con respecto a una concepción creacionista es todavía mayor, pues los primeros hechos se sitúan en un mundo muy semejante al actual con ríos, montes, plantas, animales y personas. De hecho, mi principal informante me ha señalado que a su parecer el mundo es eterno igual que los dioses, opinión que me ha sido confirmada posteriormente por otras personas bien imbuidas en las tradiciones del grupo.

2.3. Las transformaciones del universo. El principal transformador

El agente al que en última instancia se debe que el universo y la sociedad hayan llegado a adquirir las características actuales es un dios (el principal del panteón), con frecuencia de una segunda generación, caracterizado por su actitud bondadosa hacia la humanidad (o, quizás mejor, hacia el grupo indígena al cual pertenezcan los mitos) que, en varios casos surge precisamente por obra suya.

Este dios presenta características de héroe cultural y por medio del ejemplo o de la predicación (como en el caso del Bochica muisca) enseña los patrones apropiados de conducta a los hombres.

En varios casos, una de sus tareas transformadoras es la eliminación de criaturas preexistentes en este mundo con el fin de que no puedan hacer daño a la humanidad que va a crear. En esta tarea el transformador se caracteriza, en muchos casos,

por deshacerse de estos seres enemigos o, simplemente, obstaculizadores más por medio de la astucia que de la fuerza, esto es se presenta como embaucador (trickster), como sucede claramente en el caso de Sibò el dios de los bribris y los cabécares.

En algunos casos se concibe incluso que la conformación de este mundo en su forma vigente consistió en la construcción de la casa del dios. Al parecer, el primero en señalar la existencia de esta concepción ha sido Guevara Berger en su estudio sobre los bribris y cabécares (1986: 70). Posteriormente, un informante movere que se refería en una narración al dios Ngöbö como "el hacedor de la casa", al preguntarle al respecto, me indicó que la misma idea se daba entre ellos. Por otra parte, los cágabas (Reichel Dolmatoff 1951: 11) hacen la misma identificación, sólo que dentro de su característica proliferación de dioses, en lugar de uno encontramos "treinta y seis Padres y Dueños del mundo" que "encontraron un árbol grande y en el cielo sobre el mar, sobre el agua, hicieron una casa grande... ". Los cunas de la época colonial también coincidían, según parece poder desprenderse de las palabras de Adrián de Santo Tomás (citadas por Torres de Araúz 1980:145) de acuerdo con las cuales el hijo del "Dios Supremo" fue destinado por su padre a gobernar la tierra y para hacerlo, éste edificó "unas vigas muy grandes y gruesas sobre dos cerros muy altos que estaban en los fines del mundo y encima de muchas barras." En otro extremo del ámbito chibcha, entre los payas, reaparece también el tema de la erección de la casa (Flores Mejía 1989: 6).

Las labores del transformador, para los pueblos chibchas en general, parecen haber establecido la forma definitiva del universo, de modo que en esto su concepción difiere mucho de la de ciertos grupos mesoamericanos, como los aztecas, que creían que el universo estaba sometido cíclicamente a la destrucción.

2.4. Los cataclismos: principales medios de transformación

Para la mayor parte de los pueblos, entre los principales medios por los cuales se llevan a cabo transformaciones del mundo se encuentran los cataclismos. De los que se suelen enumerar en los tratados de mitología Sudamericana (por ejemplo Greimal 1967: 210-1), el tipo que se da con más

frecuencia es el diluvio o gran inundación, que se informa en el caso de los guatusos (Constenla Umaña 1976: 4), cabécares (Guevara 1986: 85), bribris (Bozzoli de Wille 1978: 78), bocotaes (Margery Peña 1989b), cunas (Nordenskjöld 1928: 6), bintucuas (Vinales 1952: 64) y muiscas (Krickeberg 1971: 154). El gran incendio o gran fuego se ha observado entre los moveres (Velásquez y Brandt 1979: 29), bocotaes (Margery Peña 1989b), los chimilas (Reichel Dolmatoff 1945: 7) y los cágabas (Reichel Dolmatoff 1951: 26-7); la larga noche, entre los moveres (Constenla Umaña 1982b: 104) y los guatusos (Constenla Umaña 1976: 4), combinado con el del diluvio en el caso de estos últimos. Pareciera que a los tres tipos mencionados habría que añadir otro que se podría denominar "la gran hambruna", pues guatusos (de acuerdo con mis observaciones), dorasques (Miranda de Cabal 1974: 36-7) y chimilas (Reichel Dolmatoff 1945: 10) narran, de manera muy semejante los dos últimos, que se produjo una sequía muy prolongada que hizo morir a buena parte de la gente; en el caso de los guatusos se señala claramente que se trató de un castigo divino.

2.5. Los antecedentes de los animales en el período anterior a la transformación

Los pueblos chibchas en general presentan un marcado antropomorfismo por lo que atañe a su concepción del tipo de seres que habitaban el universo antes del inicio de la época actual, que frecuentemente coincide con la aparición de la humanidad. Así, por ejemplo, bribris y cabécares consideran que los seres que dieron origen a las especies tanto animales como vegetales eran antropomorfos antes de que Sibò los hiciera adquirir su forma actual en beneficio de la humanidad que iba a surgir. Este punto de vista se da de manera muy semejante por lo menos entre bocotaes, cunas (Nordenskjöld 1930 : 39), chimilas y cágabas, y en narraciones de estos grupos se encuentra insistentemente la expresión "tal animal o tal planta era gente antiguamente" (cf. Binder 1980 : 5,11; Reichel Dolmatoff 1945: 14,16; Reichel Dolmatoff 1951: 60). Esta condición humana original probablemente explique la creencia de que ciertos animales pudieran tomar forma humana, como en el mito del origen del clan bribri *dùtswak*, en que un hombre se casa con una perica que, cuando él estaba ausente adoptaba

forma de mujer y le preparaba la comida y limpiaba la casa; lleno de curiosidad al encontrar así las cosas la acechó un día y la capturó antes de que pudiera recobrar su forma animal. Varios pueblos chibchas que, por lo menos actualmente, no tienen la creencia en que los animales tuvieran originalmente figura antropomorfa o entre los que esta creencia no se ha observado, consideran, sin embargo que en algún momento del pasado se dio la circunstancia de que los animales pudieran adoptar la figura humana y tener amoríos con humanos o de que existieran seres sobrenaturales capaces de manifestarse tanto zoomórfica como antropomórficamente; tal es el caso de los ramas (Loveland 1982: 134-5), guatusos (Constenla Umaña 1982b: 104), borucas (Constenla Umaña 1986a: 81), moveres (Constenla Umaña 1982b: 104), bocotaes (Margery Peña 1990c), dorasques (Miranda de Cabal 1974: 17-9) y malayos (o huihuas, Hoppe y Hoppe 1974: 371-2). Para los guatusos, entre los cuales estas narraciones constituyen un subgénero reconocido ("narraciones sobre matrimonios con animales"), los hechos de esta naturaleza eran parte de la imperfección de la realidad en la época anterior al cataclismo con el que los dioses transformaron la tierra.

2.6. El árbol de la vida

Bribris, cabécares (Stone 1962: 56-7), cunas (Torres de Araúz 1980: 145) y chimilas (Reichel Dolmatoff 1945: 9-10, 21-4) presentan el conocido tema del árbol de la vida que entre los primeros tres grupos da origen al mar, en tanto en el último da origen al cultivo del maíz (Guevara Berger 1986: 85-6, hace un interesante análisis de distintas versiones, tanto de pueblos chibchas como de otros, del mito en cuestión). En todos los casos se trata de pasos importantes en el proceso de transformación de la realidad previa en el mundo conocido por los indígenas.

2.7. El viaje al cielo o al mundo de los muertos y la obtención de ciertas especies vegetales comestibles

De los guatusos, dorasques (Miranda de Cabal 1974: 31), cunas (Torres de Araúz 1980: 149), y tunebos (se han obtenido versiones de mitos en que un pariente fallecido -hijo, hermano o cónyuge- lleva a una persona viva al mundo de los muertos. Esto se hace en algunos casos sin el con-

sentimiento del jefe de dicho mundo, del cual el muerto procura ocultar a su acompañante vivo. En algunos casos, también, el vivo es tentado sexualmente por moradores de aquel sitio. Posteriormente el viajero revela, en algunos casos mucho tiempo después, lo observado en el viaje, lo cual sirve a los vivos de fuente de conocimiento sobre la vida en el Más Allá.

En el caso de los cunas y los guatusos el mundo de los muertos (de los que tuvieron un fallecimiento ocasionado por causas que no fueran la enfermedad o la picadura de culebra, para los segundos) está en el cielo y el muerto baja en forma de ave de rapaña a buscar a su pariente vivo (para los dorasques el camino que lleva hacia allá está en un lugar "muy alto" y allá el viajero conoce a los "hombres del rayo"). Para los guatusos, por medio de este viaje pasan a existir en la tierra tres plantas importantes (el aguacate, el cacao pataste y el pejibaye) que originalmente sólo se daban en el cielo.

Los distintos motivos mencionados se encuentran, entre los cágabas, repartidos en dos mitos: el de la diosa Bunkuéiji (Reichel Dolmatoff 1951: 57) quien junto con su esposo sube al cielo y se roba "semillas de muchas frutas" y en el del chamán Nahuna (ibidem: 67) que va al mundo de los muertos en pos de su esposa, observa la forma en que estos existen allá y, al regresar se roba unas semillas de plantas hasta entonces desconocidas en la tierra.

Parece manifestación de esta misma temática el mito paya del Setuska que logra llegar a una tierra antes jamás visitada de donde trae a este mundo las semillas de maíz (Flores Mejía 1989: 36-8).

2.8. La obtención del fuego

Se han observado mitos muy semejantes de tres pueblos: guatusos (Constenla Umaña 1976), cunas (Wassén 1937:28-9) y chimilas (Reichel Dolmatoff 1945) sobre la obtención del fuego, acontecimiento que forma parte también del proceso de mejoramiento de las condiciones en relación con etapas previas. En los tres casos el fuego es poseído por un individuo o un grupo que no quiere compartirlo con los demás y que se pasan al lado del fuego cocinando, calentándose y cuidándolo. Los otros logran obtenerlo por medio de un animal que se roba una brasita. Para los guatusos es una diosa la dueña del fuego y otro

dios, que desea que los humanos tengan fuego, envía el sapo a cometer el robo; para los chimilas, otro grupo de indígenas posee el fuego y un "brujo" chimila se convierte en sapo para ir a apoderarse de él. Entre los cunas, el dueño es el jaguar y la gente envía una iguana que, además de robarle la brasa, lo priva del fuego dejándolo apagado. Los mitos cuna y chimila comparten un motivo ausente en el guatuso: en ellos, el dueño del fuego y quienes desean robárselo viven en orillas opuestas de un gran río.

Un cuarto pueblo, los bocotaes (Margery Peña 1989b), ha incorporado el motivo del sapo que guarda el fuego en el mito que trata del Gran Incendio. En este caso, cuando se apaga la conflagración que destruía la tierra, se corre el peligro de que no quede nada de fuego, pero el sapo traga unas brasas para que así la gente pueda tenerlo para cocinar.

2.9. Supervivencia de grupos humanos previos

Los bribris y cabécares (Guevara Berger 1986: 123-4) conciben la existencia de distintos grupos de seres, semejantes a los humanos y anteriores o contemporáneos a los primeros indígenas, que fueron desplazados, en beneficio de estos últimos, pero que subsisten de algún modo como fuerzas hostiles. Una creencia muy semejante se da entre los moveres (Constenla Umaña 1982b: 103-4), entre los cuales se piensa que seres humanos de una raza derrotada se refugiaron en el interior de los cerros, desde donde hostilizan a los indígenas, en particular, realizando secuestros. Los borucas presentan también el tema, pero adaptado a las circunstancias creadas por la conquista española, de modo que en su caso se trata de indígenas que no queriendo someterse se habrían refugiado en montañas y otros sitios adquiriendo poderes sobrenaturales que a veces también se manifiestan también en acciones como secuestros de indígenas sometidos, ya no por hostilidad sino por deseo de llevarlos a vivir consigo.

Fuera del área del sudeste de Costa Rica y oeste de Panamá sólo he encontrado algún eco de esta temática entre los cunas y los cágabas, si bien en estos casos se trata más bien de personajes benévolos que se refugiaron huyendo de seres nocivos o tras haber sobrevivido a los ataques de ellos. Entre los cunas se habla (Herrera y Cardale de Schrimppff 1974) de un lugar llamado Kalu

Cuquili en el que se refugiaron y todavía viven una serie de héroes que combatían contra los ponis (espíritus hostiles que causan enfermedades). Entre los cágabas se hace referencia al personaje Mama Ugi, el Padre del Algodón (Reichel Dolmatoff 1951: 77), que se refugió dentro de un cerro, "como uno entra a una casa", después de haber estado a punto de ser aniquilado por su enemigo Mama Ulabangui.

2.10. Origen y características del Sol

2.10.1. *El Sol antiguo habitante peligroso de la tierra*

Los guatusos presentan un mito en que se caracteriza al Sol como antiguo habitante de la tierra, de aspecto semejante a la gente blanca, que despedía mucho calor y brillo y que, debido a su afición a la sangre humana, tuvo que ser enviado al cielo por los dioses. Diversos aspectos de este mito tienen reflejo entre otros pueblos. Los cunas, por ejemplo, caracterizaban al Sol como "gran bebedor de sangre humana" (Holmer y Wassen 1958:29). Los cágabas lo conciben como semejante a los blancos y devorador de gente, en otro tiempo vivía en la tierra, pero le gustaba quemarlo todo con su luz (ocasionó el Gran Incendio) y tuvo que ser enviado al cielo por Sintána, el principal hijo de Haba. Entre los bribris y cabécares se trata de un ser antropomorfo que habitaba en la tierra y que Sibò, el transformador, mató para convertir en astro (Guevara Berger 1986: 140). Para cumplir con su función, debe beber chocolate (los humanos son chocolate para muchos de los seres sobrenaturales talamanqueños), hecho con el cual se puede vincular la creencia de que al dominio del Sol vayan las almas de los asesinos (ibidem).

2.10.2. *El Sol y la Luna, hermanos*

La concepción del Sol y la Luna como hermanos estaba muy difundida, habiéndose documentado para bribris, cabécares, moveres, bocotaes, chimilas, cágabas y bintucuas.

En el caso de bribris, cabécares (Guevara 1986: 140) se trata de un varón y una mujer que cometen incesto. A causa de esto, la mujer (la Luna), pierde calor y brillo (que antes tenía tanto como su hermano).

Para los cágabas (Reichel Dolmatoff 1951: 29) se trata de dos niños, varón y hembra, a los cuales

Sintána, el hijo de Haba que cumple las principales funciones de transformador, convierte en Sol y Luna. La niña, a pesar de su edad, había tenido muchos amantes. Uno de ellos, por odio, cuando fue elevada al cielo, le echó ceniza en la cara, de ahí sus manchas.

El caso de los bintucuas (Vinalesa 1952: 65) son los hijos de una mujer muy pobre, Atij'ufriwa. Ambos eran muy hermosos y resplandecientes y su madre no quería que otras personas los vieran, por lo que los mantenía ocultos. Su resplandor atrajo sin embargo a la gente que intentó apoderarse de ellos, que se vieron obligados a huir al cielo. A la Luna le lanzaron ceniza para cegarla e impedir así que huyera, pero sólo lograron mancharle el rostro.

Los moveres de la época colonial (Krickeberg 1971: 146) tenían un mito en que los hermanos eran varón y hembra, ambos hijos de Noncomala, el dios principal, quien, al llegar ellos a la adolescencia, se los arrebató a la madre para ponerlos en el cielo como Sol y Luna. Actualmente, tanto los moveres como los bocotaes (Margery Peña 1989b) presentan un mito en que se trata de dos varones cuya madre dejaba abandonados en la casa, sucios y andrajosos, para ir a fiestas. En dichas fiestas ella se encontraba con dos muchachos muy hermosos, vestidos de oro y de plata respectivamente, a los que intentaba, en vano, seducir. Como siempre alguien la reprendía por ello diciéndole que era vergonzoso lo que deseaba hacer, investigó el asunto dándose cuenta de que eran sus hijos. Estos en castigo de la mala conducta de su madre la castigaron lanzándola a un abismo y luego se elevaron al cielo como cuidadores de la tierra, el uno durante el día, el otro por la noche. El hermano Sol fue el que puso más empeño en castigar a la madre y se lo caracteriza como agresivo y menos benévolo.

Los mitos tratados en este aparte y los tratados en el anterior constituyen versiones alternativas del origen del sol. Esto seguramente se relaciona con el hecho de que en varios casos se señala la creencia en la existencia de más de un sol, como en el caso de los chimilas (Reichel Domatoff 1945: 5) quienes claramente señalan: "Sol y Luna son hermanos. El hermano Luna es mucho más viejo que la hermana Sol, que ya es la tercera hermana y que hace poco nació. Los dos soles que hubo antes ya no sirvieron cuando eran viejos y se murieron..." (véanse también Guevara Berger 1986: 140 para los bribris y cabécares; Reichel Dolmatoff 1951: 27 para los cágabas).

2.10.3. El hijo del Sol, rey

Los muiscas (Krickeberg 1971: 157) tenían un mito de acuerdo con el cual el Sol, por medio de sus rayos, había embarazado a una virgen la cual parió una esmeralda, que al colocarse entre sus pechos se convirtió en un niño que llegó a ser con el tiempo un gobernante sumamente poderoso y despótico. Los dorasques (Miranda de Cabal 1974: 19-20) atribuían el nacimiento del personaje mítico llamado en castellano "Rey Montezuma" (conocido también por los moveres, cf. Séptimo y Joly 1986: 79) a circunstancias muy semejantes: una virgen había ido a la orilla de un río y visto venir en una canoa a un hombre blanco que la había mirado fijamente. Al aparecer luego embarazada e interrogársela al respecto, se defendió contando lo sucedido poniendo por testigo al Sol "que los había visto". El niño que nació de ella tenía en la palma de la mano signos que predecían que llegaría a ser un gran jefe. Con el tiempo, en efecto, llegó a ser el más poderoso de los que se tenía memoria. Los cunas también tuvieron la creencia de que el Sol había dado al pueblo "un hijo para cacique" (Holmer y Wassén 1958: 29).

La agresividad y el rigor que los muiscas le atribuían al hijo del Sol son rasgos con los que, como se habrá visto, se caracteriza al padre también en muchos de los mitos comentados; un texto cágaba (Reichel Dolmatoff 1951: 30) señala: "El sol es malo. Es un padre que antes no era bueno con sus vasallos".

2.11. El jaguar

El jaguar es una figura que juega un papel sumamente importante en varias de las literaturas comentadas. En algunos casos, se dan incluso un ciclo especializado de la narrativa tradicional sobre él. Así sucede entre los guatusos, que reconocen un conjunto de "narraciones sobre felinos" (*tafá lha mausírrajáca*) que se refieren sobre todo a la capacidad que tenían estos, antes del cataclismo, de adoptar forma humana, pero no con fines de seducción como en el caso de otros animales, sino para tener la oportunidad de tomar desprevenidas a las personas para, tras recuperar su verdadera forma, devorarlas. Una narración dorasque (Miranda de Cabal 1974: 26-7) y una paya (Flores Mejía: 55-6) presentan también esta modalidad del tema del jaguar. La manifestación

más común, es sin embargo, la que presenta a este animal como vinculado con los chamanes, en especial con los de más alto rango, como sucede con los ramas (Loveland 1982: 129), bribris, cabécares (Guevara Berger 1986: 138-9), borucas (Constenla Umaña y Maroto Rojas 1986: 35) y chimilas (Reichel Dolmatoff 1945: 12). Entre los cágabas (Reichel Dolmatoff 1951: 38-48), se da ciclo narrativo sobre tres chamanes muy buenos de un pueblo antiguo llamado la Gente del Tigre, Kashindúkua, Noána-sé y Námaku, que adoptaban la forma de tigres y devoraban a la gente, en especial a las mujeres. El mismo carácter ambiguo presentan los jaguares míticos talamanqueños llamados Bóknama (Guevara Berger *ibidem*) que dieron origen a los sacerdotes (usécares) y que eliminaron a seres nocivos que poblaban el camino entre la vertiente atlántica y la pacífica de la Cordillera de Talamanca, pero que, por otra parte, adoptaban la forma humana para seducir a mujeres con el fin de devorarlas.

Además de jaguares con la capacidad de tomar forma humana o de hombres con la de adoptar forma de jaguar, las literaturas chibchas nos presentan formas mixtas de jaguar con otros animales como el waksuk o "jaguar de manada" rama (Loveland 1982: 129-30), que es una mezcla de tigre y pecarí, y el di'narnu o "jaguar de agua" talamanqueño (conocido también entre los sumos y misquitos de Nicaragua y Honduras hablantes de lenguas misumalpas) que se describe con un pelaje semejante al de la nutria y patas palmípedas como esta.

2.12. Ogros

En varias literaturas orales chibchas existen ciclos relativos a aventuras ocurridas con ogros del tipo del Curupira (Reichel Dolmatoff 1971: 86) o la Ceiuici (Alexander 1964b: 303) amazónicos. Se trata de seres antropomorfos velludos y aficionados a la carne humana que en algunos casos presentan particularidades como tener los atributos de su sexo exagerados (penes o tetas excepcionalmente largos) o la capacidad de volver los pies hacia atrás y dejar un rastro que engaña por lo que respecta a la dirección. De este tipo de seres son los denominados *yohó* por los ramas (Conzemius 1929: 326), *muérra* por los guatusos, *ayang* por los teribes (Torres de Araúz 1980: 289), *ushidó* (Miranda de Cabal 1974: 23-4) por los dorasques, *túlu* por los bocotaes (Margery

Peña 1989ch) y *nia* por los cunas (Holmer 1951:123-7). Los *itso'* de los bribris y *míko* de los cabécares pertenecen a esta categoría también, pero ofrecen la particularidad de poder transformarse en jóvenes atractivas para seducir a hombres a los cuales chupan la sangre y la carne cuando se duermen a su lado por la noche (véase, por ejemplo, Margery Peña 1986b: 52-3).

2.13. Guerras

En casi todos los casos en que disponemos de colecciones de narraciones se dan textos referentes a guerras en que la etnia alguna vez participó. Así sucede con los guatusos, los borucas (Constenla Umaña y Maroto Rojas 1986: 74-81, 179-80), los bribris (Bozzoli de Wille 1978: 78-81), teribes (Torres de Araúz 1980: 291), los dorasques (Miranda de Cabal 1974: 38-9, 43-4), los moveres (Séptimo y Joly 1986: 44-72, 92-106), los bocotaes (Margery Peña 1990c), los chimilas (Reichel Dolmatoff 1945: 6) y los cágabas (Reichel Dolmatoff 1951:72), y, de acuerdo con lo señalado en 1.3.15, lo mismo parece haber sucedido en el caso de los muiscas y duits.

2.14. El embaucador

En varios pueblos se han observado textos que tratan de las aventuras de un embaucador (trickster) que siempre es un roedor: una guatusa (para cunas y bocotaes, cf. Wassén 1937:24-6, Holmer 1951: 118-9, Margery Peña 1990a), un conejo (para los cágabas Preuss 1925: 487-94) y un tepezcuinte (paca) o un conejo (para borucas y térrabas en cuyas lenguas se usa el mismo término para designar el tepezcuinte y el conejo europeo, de acuerdo con mis propias observaciones; en el caso de los primeros véase Constenla Umaña 1986a: 82-7). Una característica importante de estos textos es su carácter puramente humorístico y falta de trascendencia religiosa. Pudiera suceder que se tratara de un resultado de la influencia de la tradición oral hispanoamericana que, en Centroamérica y la parte norte de Sudamérica, presenta al conejo como embaucador, pero el tema necesita mucho estudio antes de que nos sea posible llegar a conclusiones bien fundamentadas, pues todavía no está claro cómo le llegó a dicha tradición. Muchos creen que se trata de un rasgo de origen africano, difundido por los esclavos negros; y el conejo, como embaucador, era una

figura existente, al parecer, en la América Precolombina (Alexander 1964a: 297).

2.15. Otros aspectos mitológicos tratados por los textos literarios chibchas: estratos del universo y viaje del alma a ultratumba

Una concepción ampliamente difundida entre los pueblos chibchas es la de la composición del universo por diversos niveles. La expresión mínima de esto es la creencia en la existencia de tres: el mundo, un inframundo y un supramundo, como sucede, por ejemplo en el caso de los guatusos. Pudiera suceder, sin embargo que fuera más frecuente una concepción más compleja con varios inframundos y supramundos, como se da en el caso de bribris y cabécares (Cervantes Gamboa 1990: 61-3), moveres (Velásquez y Brandt 1979: 17), cunas (Nordenskjöld 1928: 9), baríes (Jaramillo Gómez 1987: 71) y cágabas (Reichel Dolmatoff 1951: 87).

También se ha documentado en numerosos casos la idea de que el alma sigue un camino para llegar a su destino final y, en la mayor parte de ellos, se comparten ciertos motivos, como el de la pequeñez de la figura antropomórfica que se supone tiene el alma, el de que parte del viaje se haga por agua o que haya que atravesar cuerpos de agua como lagos o ríos, el que para viajar por el agua o cruzar los lagos o ríos se reciba la ayuda de un perro o se utilicen hilos de telaraña, y el de que el alma sea sometida en el camino a exámenes de su conducta en la vida y a castigos por sus pecados. La coincidencia en la mayor parte de estos detalles se da en el caso de los payas (Conzemius 1927), Ramas (Conzemius 1929: 323), los bribris (Cervantes Gamboa 1990: 65-7), los cunas (Nordenskjöld 1930: 5-14), los cágabas (Reichel Dolmatoff 1951: 160-3) y los muiscas (Arango Ferrer 1965: 50).

3. Géneros

Por lo general, se reconoce (véase, por ejemplo, Kayser 1970: 435-8) que la clasificación en géneros es tarea plagada de dificultades. No obstante, es un hecho que en las distintas sociedades existen tipologías de hechos comunicativos que abarcan los que se han considerado como pertinentes para este estudio. Tiene que haber, pues, rasgos en que se basa su reconocimiento y, todo pareciera indicarlo, dichos rasgos no están cir-

cunscritos a un solo componente de los hechos comunicativos. En vista de ello, para cada grupo en particular la mejor guía será su propia clasificación; dada ésta deberemos tratar de explicitar los criterios implícitos en ella. Una verdadera aproximación científica al problema de los géneros, entonces, procedería de la comparación entre los datos de este tipo procedentes de las más variadas culturas. A continuación, trataré de obtener generalizaciones sobre los datos, escasos y fragmentarios en la mayor parte de los casos, que existen hasta el momento en materia de literaturas chibchas.

3.1. Principales rasgos que intervienen en las divisiones en géneros observadas en las literaturas chibchas

Los componentes de la comunicación (dentro del marco de Hymes 1972) que parecen tener mayor importancia en las divisiones en géneros que se presentan en las literaturas chibchas son los siguientes: la variedad lingüística empleada, el canal, la situación y la forma del mensaje. El último componente se tratará en el capítulo siguiente; en esta sección se hará referencia a los otros tres.

3.1.1. Variedades lingüísticas

Un rasgo muy general y llamativo en el caso de las literaturas chibchas es la existencia de repertorios de variedades lingüísticas. Estos repertorios suelen incluir dialectos y registros no especializados de la lengua de uso corriente y cotidiano, y una o más variedades de uso limitado a ciertos géneros. En los casos en que hay información precisa, estas últimas variedades parecen ser de tres tipos:

1. Registros no simplificados de la lengua de comunicación corriente especializados para algunos tipos de discurso ritual. Estos registros tienen básicamente la misma estructura que los de uso corriente y cotidiano, de los cuales se diferencian por particularidades que pueden abarcar uno o varios niveles lingüísticos: fonológico, morfofonológico, morfosintáctico, semántico o léxico. Pueden ser o no ser inteligibles para los legos, pero quienes los comprenden pueden traducir los textos emitidos en ellos de la misma manera que traducen los producidos en el habla cotidiana. De este tipo son las tres principales hablas rituales reconocidas por Sherzer (1983) entre los cunas.

2. Lenguas de comunidades vecinas, con alteraciones diversas que abarcan, por lo menos, efectos de la interferencia de la lengua propia. Su inteligibilidad depende del grado de bilingüismo de los individuos. Este es el caso del uso del tiribí por los bribris en los textos de la música de las chichadas (fiestas en que se celebra tomando chicha y bailando el cumplimiento de alguna labor colectiva) o del bocotá por los moveres en algunos cantos (Torres de Araúz 1980: 295).

3. Variedades gramaticalmente simplificadas y con marcada hibridación léxica. Su estructura no se semeja más a la del habla cotidiana de la comunidad que a la de las lenguas de comunidades vecinas y desde este punto de vista no es particularmente identificable. Sólo los especialistas o individuos de gran erudición conocen el contenido de los textos que se emiten en estos saberes rituales y aun ellos tienen poca capacidad de identificación de rubros individuales, razón por la cual cuando se les pide traducciones lo que dan son explicaciones generales sobre lo tratado en cada una de las divisiones formales del texto (estrofas). El habla ritual empleada en los textos chamánicos de bribris y cabécares (Constenla Umaña 1990a) constituye un ejemplo. De acuerdo con la descripción de Reichel Dolmatoff (1951: 157-8), el *téjua* o habla ritual cágaba pareciera otro, pues se dan en él características como la hibridación, el hecho de que su única manifestación sea un repertorio de cantos y la dificultad para la identificación de elementos individuales. Pudiera suceder que de la misma naturaleza fuera también el habla empleada en los *secretos* cunas. Sherzer (1983: 117) afirma que en realidad no se trata de una variedad lingüística pues, en su opinión, se trata de combinaciones de palabras de varias lenguas sin contenido referencial. No obstante, es obvio que no se da una carencia absoluta de referencialidad, por lo menos del texto en conjunto, ya que nos cita casos como el del "secreto de las tijeras" que usa el que haya tenido relaciones sexuales con la peluquera de las adolescentes en época del rito de pubertad de éstas para "evitar que unas tijeras gigantes lo corten en el más allá" y no ofrece prueba de que los rubros léxicos incluidos en este u otros *secretos* no se relacionen en algún sentido con tema evocado.

Fuera de los casos mencionados, se dan hablas rituales ininteligibles para el no iniciado entre los guatusos (de acuerdo con mis propias observaciones), los tunebos (Rochereau 1959: 119) y los cágabas (Botero Verswyvel 1987: 40).

3.1.2. Canal

Las modalidades (hablada, recitativa, gritada, cantada, etc.) del canal oral tienen un papel importante en las distinciones de géneros reconocidas en varias literaturas chibchas. La distinción fundamental parece ser la de modalidad hablada frente a las demás y en muchos casos hay una relación clara entre la variedad lingüística, el canal y la forma del mensaje empleados. Así pues, entre los cunas el registro de la lengua más diferenciado con respecto al habla cotidiana, el *habla de los kantules* (Sherzer 1983: 144) es el que se emplea en el texto de mayor fijeza que se repite "de manera idéntica, incluyendo cada fonema y morfema, cada vez que se interpreta" y que nunca se profiere hablado, sino únicamente gritado o cantado. En el caso de bribris, el habla ritual siempre se canta y se usa sólo en textos organizados en versos y estrofas (Constenla Umaña 1990a). La concomitancia entre canal y variedad es tan fuerte que cuando se está hablando y se tiene que mencionar algo que no tiene nombre en bribri, sino sólo en el habla ritual (como los diversos inframundos y supramundos), la forma en cuestión (por corta que sea) se dice cantada.

Además del canal oral, en algunas sociedades chibchas se ha observado el escrito en la forma de pictografías. Esta representación estaba limitada al discurso chamánico empleado en ceremonias de curación o ritos de transición e incluía únicamente los conceptos más importantes del texto o los textos relacionados. En el caso de los cunas, que es el único que ha sido realmente objeto de estudio, Nordenskjöld (1928: 19), hace la siguiente descripción:

Si estudiamos la pictografía de la lámina 3, por ejemplo, y la leemos de derecha a izquierda desde arriba, encontramos escrito allí 1- río, 2- 'Dios', 3- 'casa', luego los nombres de tres piedras mágicas (4-6) seguidos por los de cinco medicinas (7-11) y así sucesivamente. Cuando un indio canta a partir de este escrito, sus palabras serán algo como: "En el lugar donde los ríos fluyen, allí para vuestro beneficio Dios ha establecido una casa", y luego procederá a enumerar las piedras mágicas y las medicinas, etc.

Los otros pueblos entre los que se ha observado este tipo de pictografía son los bribris y los cabécares (véase la descripción de Guevara Berger 1986: 49-52), pero todavía no existe un análisis y una enunciación de sus principios, como los producidos primero por Nordenskjöld

(ibidem) y posteriormente por Holmer y Wassén (1953: 17-21) para el caso de los cunas (mis observaciones me hacen pensar que deben ser muy parecidos). El material en que se hacen los pictogramas entre los cunas es el papel y, excepcionalmente, tablillas. Entre los bribris y cabécares se usan troncos de balsa descortezados y, anteriormente, se observó, aparentemente, también el empleo de mastate (Gabb 1875: 500).

3.1.3. Situación

La situación, incluyendo con este término tanto el escenario constituido por las circunstancias materiales (tiempo, lugar) como el tipo de escena definido culturalmente, es un factor de importancia para el escogimiento de las variedades, el canal y la forma del mensaje.

Las sociedades chibchas en su mayor parte eran del tipo que Steward y Faron (1959) denominan "cacicazgos" y presentaban una cultura básica semejante, probablemente por factores ecológicos, a las culturas agrícolas de las selvas tropicales de las cuales, sin embargo, se diferenciaban, para citar algunos rasgos de mayor importancia, por haber llegado a desarrollar cierto grado de estratificación social en clases, pequeños estados, especialistas religiosos de tiempo completo y, bajo la influencia de las civilizaciones de irrigación mesoamericana y andina, una técnica avanzada en la manufactura de bienes artísticos como textiles, cerámica y piezas de orfebrería.

La coincidencia en el tipo cultural incluía la existencia de semejanzas en materia de las actividades sociales y los hechos del habla característicos de las mismas. Por ejemplo, era un rasgo muy generalizado el empleo de cantos en hablas especializadas alejadas de la lengua cotidiana como parte de los procesos de curación individual o colectiva y los ritos de transición por parte de chamanes y sacerdotes. De igual manera, en prácticamente todos los casos, la narración de acontecimientos míticos y los consejos o amonestaciones en la lengua cotidiana o en registros bastante próximos a ella constituían el medio principal de instrucción en el sistema de creencias y valores de la comunidad, y para esta tarea se consideraba especialmente apropiados a los especialistas religiosos o a los caciques.

3.2. Inventario de los géneros más difundidos en las literaturas chibchas

En los siguientes apartes se tratará de establecer una taxonomía de géneros fundamentada en los criterios antes expuestos y en las coincidencias observadas en las taxonomías nativas en la medida en que existe algún grado de conocimiento de ellas.

3.2.1. Géneros hablados y en lengua cotidiana: pláticas instructivas y otros

Por lo general, la información sobre la concepción del mundo del grupo se daba a los individuos comunes en la forma de narraciones (mitos), descripciones (cómo es el universo, cómo está dividido y qué clase de seres habitan las distintas partes, qué formas de conducta son malas y cuál es su castigo) en registros de la lengua cotidiana y empleando la modalidad hablada del canal oral.

E. Headland (1976: 74) señala que entre los tunebos la narración y la conversación constituyen un mismo nivel. La terminología indígena señala en diversos casos la identificación entre narración y conversación: *maustrrajáca* en guatuso sirve para designar tanto las narraciones tradicionales como la conversación en general; *kə'əpəkək* es 'conversar, dialogar, narrar' en bribrí; *guafi*, en cágaba, 'decir, conversar, narrar'.

Margery Peña (1986a: 178) ha captado bien la naturaleza de los textos aludidos cuando afirma al referirse a uno de ellos:

El texto que a continuación presentamos dista de ser un "relato" en el sentido ortodoxo que podría dársele a este término. Se trata de una forma de tradición oral que combina elementos narrativos con digresiones éticas...

Bolaños Ugalde (1979: 12) había reconocido también esta coexistencia entre el relato y la descripción en el material mítico de los pueblos chibchas costarricenses, señalando que al lado de los *mitos narrativos* se encuentran *mitos explicativos* que carecen

de elementos narrativos y sólo justifican la función de ciertos personajes míticos o la presencia de cosas o situaciones en la realidad.

Lo habitual es que, aunque todos los individuos puedan hacer pláticas sobre temas de la tradición, haya sólo algunos considerados como propiamente capacitados para hacerlo: los especialistas como

los jefes y los chamanes (en los sitios en que todavía los hay). Al respecto señala Bozzoli de Wille (1979: 29) en el caso de los bribris y cabécares: "Las historias pueden ser relatadas por los que no son sukias, pero estos últimos siempre se disculpan o explican que un sukia las puede relatar mejor". Esto último se relaciona, muy seguramente, con el carácter fundamentalmente instructivo de las narraciones y descripciones de que nos ocupamos (ibidem):

Las historias son para instruir. Tienen sentido recreativo en cuanto que a los /awápa/ les gusta contarlas y se alegran cuando ven interés en el que escucha; a la gente también le gusta oír las. Sin embargo, el entretenimiento es más el subproducto que la razón para contarlas.

Su valor educativo hace que a las pláticas en cuestión se las considere como actividades importantes. Por ejemplo, entre los cágabas (Reichel Dolmatoff 1951: 153) son una de las pocas actividades que pueden efectuarse en la casa ceremonial:

Fuera de "contar cuentos", es decir, de relatar mitos, genealogías o cantos, únicamente se deben efectuar actividades ceremoniales en una casa ceremonial.

Mis informantes guatusos y moveres señalan que en el pasado, sus jefes tenían como función muy importante reunir periódicamente a la gente para amonestarla sobre la buena conducta con base en los ejemplos establecidos por la tradición. Entre los cunas esta función didáctica sigue siendo desempeñada por los jefes político-religiosos denominados *sáhilas* (Prestán 1984: 136) y, tanto o más, por sus voceros en la casa ceremonial. Los *sáhilas* pueden ocasionalmente hacer sus alocuciones en la lengua cotidiana (Sherzer 1983: 98), pero generalmente cantan en habla ritual y es su vocero (ibidem 38) el que comunica a los concurrentes, en cuna corriente, el significado de estos mensajes que tienen que ver con la interpretación de hechos presentes a la luz del conocimiento tradicional sobre los orígenes.

Un reflejo interesante del carácter conversacional de las narraciones y descripciones a las que venimos haciendo referencia es que se informa de casos en que, de hecho, se llevan a cabo mediante preguntas, respuestas y ratificaciones intercambiadas por dos personas. Pereira Mora (1983) describe este hecho del siguiente modo:

Cómodamente sentado en la hamaca -lugar predilecto de los chamanes y de las personas de importancia en gene-

ral- el narrador da inicio al cuento secundado por otro quien funge como "interrogador". Este último no tiene que ser un chamán, aunque con frecuencia lo es también.

Esto coincide con lo descrito por Sherzer (1983: 182) en relación con la narración de cuentos (humorísticos) entre los cunas: "Típicamente, el narrador cuenta el cuento a otra persona, que responde con enunciados breves o comentarios mientras el público escucha..."

Por lo que respecta a la forma, las pláticas a que he hecho referencia se diferencian en mayor o menor grado de las conversaciones sobre otros temas por su elaboración. Los hablantes más instruidos y experimentados en esta práctica, por medio -sobre todo- del paralelismo, pueden producir textos con una estructuración muy manifiesta en versos. Lo general es un continuo entre lo que, desde el punto de vista habitual en los estudios literarios occidentales se consideraría prosa y lo que se consideraría verso. Por otra parte, además de lo relativo al canal, a la variedad lingüística y la situación, había hay diferencias formales con respecto a otros géneros. Una de las más interesantes desde el punto de vista positivo, observada eso sí hasta el momento en unos pocos casos, es el empleo de los ideófonos, tanto más abundante cuanto más elaborado el texto. Esta característica también es un indicador de la pertenencia de las pláticas a la conversación, pues los ideófonos aparecen en diversas manifestaciones de ésta, en tanto parecen estar ausentes de los demás géneros.

Las pláticas instructivas parecen ser el género hablado y en lengua corriente más difundido entre todos los pueblos chibchas y en el que tiende a darse la mayor elaboración de dicha lengua. No obstante, se informa de otros. La oratoria (a veces con uso de un registro elaborado) en reuniones colectivas para resolver problemas y tomar decisiones se menciona como importante entre los cunas (Sherzer 1983: 99-101), los tunebos (E. Headland 1976: 74) y los cágabas (Reichel Dolmatoff 1950: 73-4).

3.2.2. Géneros cantados en la lengua cotidiana: el canto secular individual

El término secular se emplea como opuesto del término religioso en el sentido de 'sin relación directa con la instrucción sobre los seres sobrenaturales o la interacción con ellos'.

La mayor expresión del sentimiento individual se da en las que denominaré *canciones personales* empleadas por los individuos en la vida cotidiana y que tratan de sus experiencias propias (refiriéndose a aventuras amorosas, a incidentes o circunstancias del trabajo, a incidentes ocurridos con visitantes, a la actitud propia ante la vida, etc.). Los he observado entre los guatusos (Constenla Umaña 1982a: 25), los borucas, los térrabas y los bribris (caso en que parecieran estar restringidos a las mujeres y sus posibilidades temáticas ser menores), y Holmer informa de su existencia entre los cunas (1951: 171). En el caso de los guatusos, el carácter personal del género, conocido como *poréteca* es especialmente reconocida: son invención particular de cada individuo que es el único que tiene derecho a cantarlas a menos que medie su autorización expresa.

Existen otros cantos en la lengua cotidiana, que denominaré *canciones tradicionales populares*, de naturaleza individual por lo que respecta a la ejecución, pero cuyo texto no se refiere a experiencias particulares, pertenece a la tradición y se trasmite de una generación a la siguiente. El tipo más común es la canción de cuna que he observado entre los guatusos, los borucas, los bribris y los térrabas, y cuya existencia se informa también entre los cunas (Holmer 1951: 176-85). La tradicionalidad se aprecia en el hecho de que en el caso de los últimos cuatro pueblos hay incluso motivos compartidos: he observado canciones de cuna borucas, térrabas y bribris que, como la tercera de las recogidas por Holmer (ibidem 179), consuela al bebé diciéndole que el padre o la madre han tenido que ausentarse para hacer algún trabajo que lo beneficiará o para traerle algo. Además de las canciones de cuna, mencionaré las de lamentación por la pérdida de un ser querido cuya existencia se ha señalado entre bribris (Acevedo Vargas 1986:93) y cunas (Sherzer 1983: 178, quien señala que la intérprete siempre improvisa sobre una pauta altamente estereotipada en la que incorpora los detalles particulares del moribundo o difunto).

3.2.3. Géneros cantados y bailados en festejos: el canto secular colectivo

En varios pueblos chibchas se dan canciones empleadas exclusivamente en festejos colectivos de carácter secular en las que generalmente un individuo canta la mayor parte del texto y los

demás corean un estribillo. Este tipo de canto se ha observado entre los bribris y los cabécares (Acevedo Vargas 1986: 93-97), los moveres (Torres de Araúz 1980: 251), los teribes (ibidem: 284), los cunas (Prestán 1984: 139) y los tunebos (E. Headland 1976: 64, Rivet 1924: 91) y suele presentar los siguientes rasgos característicos: (a) la variedad lingüística empleada no es la lengua corriente de la comunidad, sino una especializada que puede ser la de un pueblo vecino (el teribe en el caso de bribris y cabécares, el bocotá en el caso de los moveres) o un habla ritual no identificada hasta el momento (el caso de los tunebos), y (b) el contenido del texto suele referirse a determinado animal cuyos movimientos pueden incluso imitarse y cuyo nombre sirve para denominar el baile (entre los teribes, Torres de Araúz, ibidem, menciona seis: Baile del gallinazo, Baile del camarón, Baile del armadillo, Baile del mono carita blanca, Baile de la serpiente y Baile del tigre).

3.2.4. Géneros cantados o recitativos en hablas rituales para tratar sobre lo sobrenatural o interactuar con él: cantos religiosos y mágicos

Esta división mayor incluye textos que se caracterizan por el uso de variedades especializadas para la interacción con lo sobrenatural que tienden a darse únicamente en la forma de un repertorio de textos de transmisión tradicional y a usar alguna modalidad del canal oral que no sea la hablada.

Tomando en cuenta las situaciones en las que se emplean y su finalidad, estos textos se pueden subdividir en tipos como los que se mencionarán en los párrafos siguientes:

(a) Cantos de prevención y curación de enfermedades. Son parte muy importante de la medicina de la mayor parte de los pueblos chibchas que las consideran (o consideraban) como provocadas por seres sobrenaturales hostiles. Por lo general estos cantos se consideran como la parte principal del tratamiento, más importante que el empleo de los remedios herbolarios que se usan simultáneamente en muchos casos (hay excepciones como los guatusos que, aparentemente, no creían que las enfermedades, fuera de la locura, fueran originadas por seres sobrenaturales hostiles, véase Constenla Umaña 1983b: 113). Se han observado este tipo de cantos entre los ramas (Conzemius

1929: 322-3), los guatusos (hasta el momento sólo para el tratamiento de la picadura de culebra), los bribris y los cabécares (Bozzoli de Wille 1982c), los moveres y bocotaes (Velásquez y Brandt 1979: 16), los cunas (Sherzer 1983: 112-3), los tunebos (Ortiz Gómez y Pradilla Rueda 1987: 90) y los cágabas (Reichel Dolmatoff 1951: 159).

(b) Cantos de los ritos de transición. De estos el tipo más difundido lo constituyen los cantos fúnebres que en muchos casos se bailan y se han observado entre los teribes (Torres de Araúz 1980: 284), los bribris y los cabécares (Cervantes Gamboa 1990), los moveres y los bocotaes (Velásquez y Brandt 1979: 17), los cunas (Sherzer 1983: 116) y los cágabas (Reichel Dolmatoff 1951: 243).

(c) Cantos mágicos. El tipo que se ha observado más es el destinado a controlar fuerzas naturales, animales y objetos, que se ha observado entre los guatusos (contra los jaguares), los cunas (para manipular animales y objetos peligrosos como culebras, escorpiones y arpones puestos al fuego, para tener suerte en la caza o el amor, etc.; véase Sherzer 1983: 116-8), bribris y cabécares (los usados por los usécares -sacerdotes- tanto para alejar la lluvia como para atraerla e incluso provocar inundaciones) y los tunebos (para provocar la lluvia; Rochereau 1959: 123). Entre estos, probablemente deberían contarse los de hechicería que tienen los guatusos y bribris para hacer morir a otras personas.

(ch) Cantos rogativos a los dioses. Entre varios pueblos chibchas se ha observado la existencia de cantos en que se solicita a los dioses protección o ayuda. Los guatusos tienen un tipo en que se pide energía espiritual para rechazar a los malos espíritus; de los moveres se ha recogido un "canto de súplica a los espíritus" para que alejen "tormentas, ciclones, truenos" (Velásquez y Brandt 1979: 56); los tunebos tienen rogativas para que los alimentos estén en buen estado (Rochereau 1959: 121), el mama cágaba canta invocando a Haba (la Madre, diosa fundamental de su religión) y pidiéndole que proteja al niño, cuando éste ya ha aprendido a gatear (1951: 183), los muiscas, finalmente, hacían súplicas en las que pedían el triunfo en la guerra y buenas cosechas (véase 1.3.16.).

(d) Cantos de erudición. En general, el conocimiento sobre el universo y el origen de los diversos tipos de seres que lo pueblan era un factor fundamental de prestigio y poder entre los pue-

blos chibchas. En el caso de los bribris, he recogido cantos cuya finalidad exclusiva era enunciar dicho conocimiento. De acuerdo con mis informantes, en ocasiones de reunión colectiva los especialistas solían someter a sus colegas a pruebas en este sentido. Lo habitual era que se interperlara con expresiones como "Señor, seguramente sabrás como se originó el uso del bastón de caña blanca" a lo que se esperaba que el otro respondiera con el canto adecuado. Por supuesto, estas ejecuciones también daban a los oyentes la oportunidad de adquirir tan preciados conocimientos. Estas exhibiciones de saber eran parte fundamental de la cultura cágaba; según Reichel Dolmatoff (1950: 73)

... el sistema de status se basa solamente en la competencia del individuo referente a su repertorio de textos cantados, o por lo menos hablados de un modo ceremonial. Ya que el status se ve así implicado, el afán del individuo es de lucir con sus conocimientos y de recitar las canciones y tradiciones en la casa ceremonial.

El mismo autor (1951) describe este tipo de escena del siguiente modo:

Por la noche, cuando los hombres se reúnen en la casa ceremonial, siempre dice uno: "Vamos a hablar de los antiguos". En seguida se forma un grupo alrededor de él y uno empieza a cantar. "Tú no sabes" se le interrumpe entonces: "te voy a enseñar; oiga bien"... Gesticulando con los palitos de los poporos los hombres se vanaglorían: "Yo sé más que tú. Tú no sabes nada". El Mámá, acostado en la sombra de su hamaca, observa y oye. A veces canta y recita también o corrige a alguien: "La madre del Pelicano fue Eibildyúe y no Sályue. Así es. Así dijeron los Antiguos. Mucho te falta aprender.

Reichel Dolmatoff no aclara si los cantos empleados en estas ocasiones o, por lo menos, algunos de ellos sirven exclusivamente para el propósito de exhibir el conocimiento o si son los mismos que se usan como partes de los distintos ritos. Esto último es lo que sucede entre los cunas (Sherzer 1983: 118-20), que practican los cantos rituales que conocen de modo que los demás puedan escucharlos, entre otras cosas para obtener prestigio:

De las casas de sus muchos parientes, escogía la de una hija que vivía cerca de la casa de reunión. Así, mientras hablaban, los hombres podían escuchar la voz grave de Campos practicando "el camino del bastón de bambú" durante horas. ¿Quién podría haber negado que él ciertamente conocía el canto, que merecía plenamente el crédito y el respeto asociados con el mismo?

La expresión más formalizada de la manifestación de conocimiento ideológico entre los cunas era, sin embargo, el canto de los jefes o *sáhilas* en la casa ceremonial. Estos especialistas, escogidos precisamente por la excelencia de su saber, enunciaban (como se señaló en 4.2.1.) sus interpretaciones de los acontecimientos recientes y sus conocimientos sobre el universo en habla ritual y en forma cantada, todo lo cual era luego comunicado en la lengua cotidiana a los presentes por sus voceros. Prestán (1984: 136) afirma que este tipo de canto se conoce como *Pap ikar* 'tratado de Dios' y que por su contenido es considerado "el núcleo de todos los demás *ikarmar*" (cantos en hablas rituales).

3.2.5. *Carácter épico, lírico o dramático de los géneros comentados*

Los géneros aludidos en los apartes anteriores muestran cierta relación, si bien no unívoca con la división fundamental en la tradición occidental entre épica, lírica y dramática (Kayser 1970: 435 y siguientes). La mejor correspondencia se da en el caso de los tipos que se producen en la lengua cotidiana de la comunidad: el canto secular individual, cuyo contenido habitualmente es de naturaleza claramente lírica (expresión del sentimiento), y las pláticas instructivas (en la medida que su elaboración permita considerarlas como expresiones de orden literario), típicamente épicas si definimos esta condición a partir de una actitud "objetiva", vertida hacia el mundo externo y fundamentada en la función lingüística de exposición (ibidem: 441-2, 460).

Los tipos de canto ceremonial (tanto secular como religioso) resultan más complejos desde este punto de vista, ya que en muestras de una misma clase (por ejemplo, los propios de ritos de transición) he podido observar tanto textos de carácter épico como lírico. Entre los cantos fúnebres *bribris*, para citar sendos ejemplos (Cervantes Gamboa 1990), hay uno en que se narran las actividades realizadas por el difunto en su vida, en tanto que otro expresa el sentimiento nostálgico de éste cuando abandona definitivamente a sus familiares y su casa (al ser sus huesos conducidos al cementerio del clan).

Es incluso interesante anotar que, en el caso de este pueblo, los cantos rituales referentes a mitos, en lugar de tener forma narrativa, la tienen claramente dramática, pues se centran en uno o varios

episodios del mito y adoptan la forma de diálogos (el texto está integrado exclusivamente por los parlamentos de los personajes) entre los personajes que participaron en ellos.

Por ejemplo, un canto de curación referente al mito del origen de los seres sobrenaturales que causan el reumatismo (Constenla Umaña 1990a), puede analizarse como un pequeño drama en tres escenas: 1. el dios *Sibòkamò* incita a una hermana o prima hermana suya a tener relaciones incestuosas y ella trata de rechazarlo, 2. los ocho niños nacidos defectuosos del incesto interrogan a su madre sobre su padre, pues consideran que los bienes de éste les corresponden; ella les responde que no tuvieron padre (*Sibòkamò*, avergonzado por su acción no quiere que ellos sepan su origen), que los encontró abandonados en distintos lugares; los niños, a su vez, le dicen que eso no es cierto, que ellos saben que nacieron de relaciones incestuosas, 3. *Sibòkamò*, al ver que los niños están enterados, aparece y les dice qué cosas podrán tener y cuándo (su alimento serán las personas que los hechiceros les señalen).

La existencia de literatura dramática no quiere decir que haya existido propiamente teatro, ya que, por lo menos en el caso de los *bribris*, los textos nunca se actuaban. El canto que se acaba de citar, como todos los de curación, lo ejecutaba el chamán hallándose generalmente solo. En el caso del ritual fúnebre, un especialista ejecutaba todos los cantos coreado por dos acompañantes en la presencia un público numeroso. Ciertamente, en esta última circunstancia, los cantos dramáticos *bribris* llegaron a estar en posibilidades de convertirse en teatro del modo en que cantos corales (los ditirambos) llegaron a dar origen a la tragedia entre los griegos, pero esto último no parece haber llegado a producirse. En el caso de los muiscas, de acuerdo con lo señalado por Fernández de Piedrahíta (véase 1.16.3., (d)), el paso del texto ritual simplemente cantado a formas con actuación ya se había producido.

4. Recursos formales

Hasta el momento, es poco lo que se ha escrito sobre los recursos formales empleados en las literaturas de los pueblos chibchas en géneros que no sean la narración en lengua corriente. El único caso en que existen publicaciones en que se den tratamientos generales es el de los cunas (Kramer 1970, Sherzer 1983). Con base en lo señalado

por estos autores y mis propias observaciones de las literaturas chibchas, en particular las costarricenses, señalaré aquellos rasgos que me parecen más destacados.

Por lo que respecta a la narración en lengua corriente, ha habido una serie de escritos hechos desde el punto de vista del análisis del discurso sobre aspectos como la introducción y mantenimiento de los tópicos (Dickeman 1983), la distribución de la información (E. de Headland 1976), la prominencia y la cohesión (Headland y Levinsohn 1976), los participantes (Tracy y Levinsohn 1976, F. C. de Arosemena 1980), los enlaces (R. Gunn 1978, Koontz y Anderson 1978), la inclusión del diálogo (M. Gunn 1978, Koontz 1978), la función discursiva de algunos elementos del aparato morfosintáctico de ciertas lenguas (Stendal 1978, Constenla Umaña 1986b, Abarca González 1988) o varios de estos temas conjuntamente (Forster 1978, M.A. Arosemena 1980). Dejo para futuros estudios la compleja tarea de tratar de alcanzar generalizaciones sobre estos aspectos.

4.1. El paralelismo

El recurso omnipresente en las literaturas chibchas, en todos los géneros, es el paralelismo, en el sentido más habitual del término, como lo enuncia Lázaro Carreter (1962):

Disposición del discurso de tal modo que se repitan en dos o más versos (o miembros) sucesivos, o en dos estrofas seguidas, un mismo pensamiento o pensamientos antitéticos. La forma más elemental es aquella en que se reproducen las mismas palabras con una leve variación... O bien, mantenimiento de una misma estructura en dos o más frases seguidas...

La repetición simple en muchos casos alterna con el paralelismo y la considero como un caso extremo del mismo.

Kramer (1970: 31-51) hace un extenso análisis del paralelismo en la literatura cuna, E. Headland (que lo denomina "paráfrasis", 1976: 50) lo considera como uno de los recursos principales para destacar la información "más importante" en la narración tuneba y yo he señalado su presencia en la literatura guatusa (1982a) y la bribri (1989, 1990a). De hecho, el examen rápido de textos de cualquier índole en las lenguas de las que se han recogido muestras revela por doquier su presencia, como se muestra a continuación en los siguientes ejemplos (aun en el caso de la literatura

muisca, de la cual no tenemos textos, es obvio que se daba de acuerdo con lo informado por Piedrahíta, véase 1.3.16. c) :

(a) Fragmento de una narración tradicional rama (Rigby 1987: 81; la presentación en líneas es mía)

Neingkarka neing nuunik sain antaïkmalu,
kasking antaïkmalu,
kiikna kumaa taïkmalu.
Antaïkmatu ankamii.

Y después, un día, se emborracharon,
todos se emborracharon,
hombres y mujeres se emborracharon.
Se emborracharon y se durmieron.

(b) Fragmento de un canto de amor térraba

Éri gá t'á poírúrob tirá,	Ahora me abrazas-
éri gá t'á r̄oshírob tirá,	te un poquito,
éri gá t'á huofré t'óni,	ahora me besaste
éri gá fá merkér t'óni,	un poquito,
éri gá fá ír zhoñhuó fé,	ahora estoy feliz
éri gá fá ír zhoñhuó fé.	ya,
	ahora te quiero ya,
	ahora quién sabe
	cuándo te veré.
	ahora quién sabe
	cuándo te veré.

(c) Fragmento de canción de cuna boruca

Bã be qui decrá	Tu madre se fue
Chígrá Táñ í,	por la Fila de Maíz,
Rúrúc Táñ í,	por la Fila de Cacao,
ni bã yebéjt qui decrá	tu padre se fue
Cás Táñ í,	por la Fila de Barranco
yá̃ íscra bútcra xaní.	a tirar con su arco y
	su flecha.

(ch) Fragmento de narración bocotá (Margery Peña 1989c: 165; la división en líneas es mía, lo mismo que la traducción libre que he basado en la literal del autor)

Giti jogéble na yé na sribáde,
yé wáde sribáde
na sege nán yé gudéle yé miantéñ wáde wáde
joyáble sribáde.
Chubé joyáble dodáde joyáble nu

wágaba sege,
Chubé doiá joyáble dodále joyáble
nansére jái
bādadá jái
yé wáde jái
wéñ jái
yé julíta joyáble bá nansére wágaba sege
Chubé doiá wágaba sege.

Entonces fueron una vez más a trabajar en
otras cosas,
a trabajar en los seres vivos
fueron a trabajar esta vez en los seres del monte,
como los felinos, en los seres vivos de todas clases.
Chubé hizo que aparecieran, aparecieron gratos a
la vista.
El enemigo de Chubé hizo que aparecieran, apa-
recieron los feos;
estas aves,
estos seres vivos,
estos peces,
todos éstos aparecieron con fea figura a su vista,
a la vista del enemigo de Chubé.

(d) Fragmento de un canto de curación tunebo
(Rochereau 1959: 122; la traducción, como lo
señala el mismo autor, es apenas una aproxima-
ción)

Echu bar saujake	Esté bien curado.
Buru bar saujake	Vamos, esté curado del todo.
Ba katoba bar saujake	Tu... esté curado del todo.
Kake bar saujake	Que tu boca esté cura- da
Kuanti bar saujake	La mañana (o mañana) esté curada.

(e) Fragmento de un texto narrativo cágaba
(Preuss 1921: 459 ; he traducido al castellano la
versión libre de Preuss en alemán y dividido el
texto en líneas)

šibalaneūmáñ hava
aīēki éjzuekála
nauhi kultašálula hava
nasuñ ižgáya guatéj
naukáj narlalé salinga kágaba lúlatši hava,
salinga zitaūkáj nálatši hava na narlalé.

Kuišbáñguitši havá,
ninulatši havá,
kaktulatši havá,
hika hika salinga lúlatši havá narlalé.
Šibalama zuveje kuīza gukatši havá narlalé.
Nulañkukuitši hava narlalé
duej harliatši havá narlalé.

La madre Señora del Canto,
ésta, al principio,
la madre de toda nuestra semilla,
nos parió,
y es la madre de todas las clases de hombres,
la madre de todas las razas es.
Es la madre del trueno,
la madre de los ríos,
la madre de los árboles,
la madre de todos las clases de cosas.
Es la madre del canto y la danza.
Es la madre del mundo,
es la madre del viejo hermano piedra.

La omnipresencia del paralelismo quizás no sea
un rasgo característico de las literaturas que nos
ocupan, sino de las literaturas en general. Al fin de
cuentas se ha considerado (Hopkins, citado por
Jakobson 1975: 378) que este fenómeno podría
estar detrás de todo artificio formal del lenguaje
poético, incluyendo la rima, la aliteración, el ritmo
y la medida. No obstante, se ha señalado (Sherzer
1983: 192), en el caso de los cunas, la existencia de

una marcada tendencia hacia la repetición y aprecio por
ella que abarca todos los niveles del discurso, incluyen-
do hechos y acontecimientos de habla completos...

Este rasgo representa una actitud estética
característica que, en principio, pareciera común a
los pueblos chibchas, por lo menos en lo que res-
pecta a sus literaturas.

4.2. Rima

El paralelismo (en la acepción habitual del tér-
mino), es un fenómeno de carácter eminentemen-
te sintáctico y léxico (repetición de los mismos
marcos sintácticos o sucesión de marcos sintácti-
cos semejantes y repetición parcial de los
elementos léxicos), pero tiene sin duda conse-
cuencias fonológicas: si la misma palabra (o el
mismo morfema) se repite al final de un verso, se

producirá también una repetición fonológica. No obstante, a mi parecer la rima (consonante o asonante) aparece propiamente cuando la repetición fonológica al final del verso se busca por sí misma, no es consecuencia de la repetición morfosintáctica y léxica. La rima entendida de este modo se presenta en los géneros cantados de los pueblos chibchas de Costa Rica (y, de acuerdo con Fernández de Piedrahíta también era usada por los muiscas, véase 1.3.16), como se puede apreciar en la siguiente canción personal térraba, en la que la rima en *e* de la primera estrofa y la en *iñ* de la segunda no se obtienen en todos los casos por la repetición de una misma palabra (otro ejemplo se puede observar en el fragmento de canción de cuna boruca incluido en el aparte anterior):

Éri dé, dóni dé, ibóna dé, ¿t'á shon c'oné? ¿T'a shon amá c'rob gó drub gó dé?	Hoy, más tarde, mañana, ¿dónde estaré? ¿Estaré en extranjero cerro o cima? No lo creo. Estaré sobre extranjero mar o roca con el estómago lleno.
Zhém coshoré. T'a shon amá drúñ qu'iñ, éc qu'iñ, bóhuo tíntiñ.	

4.3. Empleo de elementos indicadores del tipo de discurso

Tanto entre los cunas como entre los pueblos chibchas de Costa Rica se observa el empleo de sufijos y partículas que además de caracterizar la variedad lingüística y el tipo de discurso empleados, pueden servir para indicar lindes de las entidades como versos y estrofas y para producir rima.

En algunos casos se trata de elementos existentes en la lengua cotidiana cuya frecuencia aumenta muy notablemente en los registros o hablas especiales usados en la poesía. Tal es el caso del diminutivo entre los guatusos y bribris. En el caso de los primeros, en las canciones personales se acostumbra a ponerlo en secuencia con buena parte de los sustantivos que aparezcan. Entre los segundos, el diminutivo tiene también carácter reverencial en la lengua corriente y, en los cantos en habla ritual religiosa, se presenta con muchísima frecuencia, probablemente como indicador de

su solemnidad. Entre los cunas, un ejemplo (Sherzer 1983: 40) es el sufijo *-ye*, que en la lengua corriente unido a verbos indica un "sentimiento de tipo optativo" y unido a sustantivos expresa 'vocativo'. Este elemento tiene gran frecuencia en la lengua empleada en los rituales de magia y de curación "quizás por hincapié en la actitud optativa de los cantos mágicos... pero también como indicador poético de los versos".

En otros casos se trata de elementos que existen sólo en determinado tipo de discurso. En el caso de los cunas señala Sheerzer (ibidem): "Hay también prefijos y sufijos que, junto con palabras y frases, sirven de indicadores de las variedades lingüísticas y, dentro de ellas, de los estilos, si bien algunos de ellos tienen significados referenciales explícitos también." En el caso del habla ritual religiosa bribri y cabécar estos elementos son muy abundantes y juegan un papel de gran importancia en la estructuración de los textos (véase Constenla Umaña 1990). Las entidades comentadas en este párrafo se dan con características muy semejantes en la literatura azteca, en la que los especialistas las han llamado "expresiones no léxicas" (León Portilla 1985: 12). Para ejemplificar se emplea, a continuación, un fragmento de canto bribri del ritual funerario (los indicadores de tipo de discurso se han marcado con negrita; *-ale* 'diminutivo', *dó* 'indicador de final de estrofa'):

Ba-bali sharala i-kun̄a i-kun̄a doie i dó .	Quien aliviará tu hambre ha sido encontrado, ha sido encontrado, recién nacido.
Te tarala i-kun̄a i-kun̄a doie i dó .	Quien cuidara; tu casa ha sido encontrado, ha sido encontrado, recién nacido.
Bö-bö barala i-kun̄a i-kun̄a doie i dó .	Quien será tu servidor ha sido encontrado, ha sido encontrado, recién nacido.

4.4. Estructuración en versos y estrofas

De acuerdo con Cohen (1974: 53)

Todo verso es "versus", o sea, retorno. Por oposición a la prosa ("prorsus") que avanza linealmente, el verso vuelve siempre sobre sí mismo.

Tomando esta caracterización, pero sin restringir el retorno a lo fonológico, ya sólo el recurso que he señalado como omnipresente, el paralelismo, permite reconocer una estructuración en versos en muestras de todos los géneros de las literaturas chibchas que he propuesto en el capítulo anterior.

En el tipo de discurso que denominé pláticas instructivas, el grado en que se da la estructuración en versos, en los casos que he observado más detenidamente, varía incluso dentro de una misma literatura y un mismo narrador-descriptor. Los narradores más avezados, como es de esperarse, producen textos con un mayor grado de elaboración en este (y otros) sentidos, pero aun ellos pueden, según las circunstancias, ser desiguales a este respecto. En consecuencia, hay textos en que la estructuración en versos predomina sobre la ausencia de la misma y hay otros en que sucede lo contrario. Como señalé anteriormente se da un continuo entre lo que, desde el punto de vista habitual en los estudios literarios occidentales, se consideraría prosa y lo que se consideraría verso. El paralelismo, en este tipo de discurso, es ciertamente el recurso principal en la estructuración en versos, pero las pausas y la entonación son por lo menos otros indicadores que se presentan a la hora de la ejecución. Algo que es necesario determinar es la existencia o inexistencia de divisiones mayores como las propuestas por Hymes (1977) para los textos de los chinookes. Un ejemplo de la presencia de versos determinados por el paralelismo es el texto cágaba citado en 4.1.(e), otros son los siguientes fragmentos de una narración bribri y otra guatusa:

(a) Bribri (Constenla Umaña 1989):

ie' r icha,	El, pues,
ie' r icha kòchi <u>amé</u> ,	entrega,
ie' r icha vaca mu <u>é</u> wa <u>amé</u> ,	pues, cerdos,
ie' r icha sawi'jkuö <u>amé amé</u> ,	ata y entrega,
	pues, vacas,
	entrega y
	entrega, pues,
ie' r icha chò kalôwé,	telas,
	coge, pues,
ie' tònottso,	chompipes,
e' tã ñe'e se ^{re} wò kè tsiríneia.	paga su precio,
	y, entonces,
	ya no lo acosan
	más.

(b) Guatuso

Tacá níni ilhá maráma tafá aca,
 chí chí ilhá maráma purú cha có purú cha có tafá
riyíe.

Cué palá maráma,
 tacá níni tafá inh' iac.
 Cué jacá maráma,
 tacá níni tafá inh' iac.
 Chiú calí co chiú calí co ilhá maráma tafá riyíe.
 Purú cha có purú cha có ilhá maráma tafá riyé
ninh.

Y les llegó el tigre,
 a todos, a todos, de las cenizas, de las cenizas, se
les levantó el tigre.

Las fogatas que había,
 se convirtieron en tigres.
 Los trozos de leña que había,
 se convirtieron en tigres.
 De dentro de las ollas, de dentro de las ollas, se
les levantó el tigre.
 De las cenizas, de las cenizas se les levantó el
tigre así.

En el caso de los textos cantados, la estructuración en versos es la regla y es obvia, además, la presencia de unidades mayores como estrofas, definidas por medio de recursos como la rima y elementos de los que he denominado indicadores del tipo de discurso, a los que, a la hora de la ejecución se añan factores como las pausas, la melodía y el ritmo (incluso, en algunos casos un instrumento musical puede servir exclusivamente para este propósito; por ejemplo, los cantores de funerales bribris empleaban las maracas exclusivamente para marcar el final de cada estrofa que cantaban). Ejemplos de este último tipo de entidad se encuentran en los textos incluidos en 4.2. y 4.3. Una tarea que hay que llevar a cabo es el reconocimiento de tipos de estrofas y de posibles unidades mayores integradas por ellas, que de acuerdo con mis observaciones parecen ser muy variados.

En el caso de los cantos rituales bribris, el paralelismo tiene una participación muy importante en la organización estrófica. Muy comunemente, se da una sólo estrofa que se repite una y otra vez con el reemplazo de unos pocos elementos (por lo general, uno o dos tan sólo) en determinada posición como variación única. En un artículo reciente (Constenla Umaña 1990a), he

llamado *marco* estrófico a la parte invariable e *impletor* a la variable. Este tipo de estructuración en marcos e impletores se da también en los cantos rituales cunas, según se desprende de la descripción hecha por Sherzer (1983: 130-1).

4.5. Sinonimia y difrasismo

La abundancia de sinónimos es un rasgo que se ha observado en las hablas rituales de los cunas y en la de los bribri y cabécares (de acuerdo con Sherzer 1983: 27, esto sucede también en el caso de los cunas en la lengua cotidiana). Gabb (1875), por ejemplo, estimaba que el dios principal bribri, Sibò, tenía 20 diferentes nombres en el habla ritual en su época. En muchos casos los sinónimos no tienen relación léxica (como en *Jirike* y *totobe* 'anciana'), pero, en otros, son compuestos o derivados que comparten uno de los dos elementos que los integran (como en *bik-suka* y *kabi-suka*, ambos 'anciana' también). Los sinónimos de este tipo se dan con frecuencia solamente en parejas. Por ejemplo, los nombres *iri-ua* y *uJe-ua* 'tierra' no se usan nunca separadamente, sino que siempre se enuncian juntos para referirse a este mundo. El gran río que, de acuerdo con los bribri, fluye sobre el firmamento (el techo de la casa de Sibò) generalmente se denomina por medio de dos pares de nombres relacionados, resultantes de la combinación de dos raíces y dos sufijos: *kwa-taJa* *ɾɔ-tala*, *kwa-taJi* *ɾɔ-taJi*. Este recurso estilístico es bien conocido en las literaturas mesoamericanas y se ha denominado difrasismo (Garibay 1963: 35). De acuerdo con León Portilla (1986: 77)

consiste en unir dos palabras que... se complementan, sea porque son sinónimas o porque evocan una tercera idea, generalmente una metáfora.

El segundo tipo de difrasismo se da también en el habla ritual bribri, como en *skaJe* *biJe*, literalmente 'vulva pene', que se usa en el sentido de 'tener relaciones sexuales'.

El difrasismo pareciera darse también en las hablas rituales cunas. Un ejemplo parece ser el nombre de un chile blanco del tipo llamado *sankwa* (en la lengua corriente *kaa sankwa sip-pukwa* (literalmente 'chile *sankwa* blanco') que en el habla de los rituales de curación y de magia es *sankwali nele waka sipu nele* (literalmente, al parecer, 'sankwa chamán blanco blanco chamán' en el que el primer 'blanco', *waka*, es el

término usado para referirse a los hispanos y el segundo, *sipu*, es una variante del término con que se designa el color blanco).

La explotación del difrasismo como recurso literario puede apreciarse en el siguiente trozo de un canto de curación bribri:

<i>Ja pagJɔ</i>	<i>Ja ɔzuJiJa</i>	Ocho Niños, Niños Defectuosos, consolaos, consolaos con eso.
<i>sašaJa</i>	<i>saē awi</i>	
<i>tisabaraJa</i>	<i>kusabaraJa</i>	Con la caja, el tambor, consolaos, consolaos con eso.
<i>sašaJa</i>	<i>saē awi</i>	Con el cascabel, la maraca, consolaos, consolaos con eso.
<i>saē awi</i>	<i>ektājā kutājā</i>	
<i>sašaJa</i>	<i>saē awi</i>	Con la flor de Ganna Edulis, de platanilla, consolaos, consolaos con eso.
<i>ekwēja</i>	<i>kabikwēja</i>	Con la hoja de cecropia, de guarumo.
<i>sašaJa</i>	<i>saē awi</i>	
<i>etckoloJa</i>	<i>kukoloJa</i>	

4.6. Ideófonos

En las literaturas de los pueblos chibchas de Costa Rica, aparentemente sólo en los textos que emplean la modalidad hablada del canal oral, se ha observado el empleo de los ideófonos como recurso literario. Los grupos en que este uso parece revestir mayor importancia son el bribri (Constenla Umaña 1990b) y el cabécar. En sus literaturas, los ideófonos dan una contribución de especial importancia a la vividez de las descripciones y una de las características que permiten medir el grado de elaboración de un texto del tipo indicado es la frecuencia de su aparición, como sucede, por ejemplo en muchas literaturas nativas africanas. Como señala Noss en su estudio sobre la descripción en la narración gbaya:

El ideófono es una palabra descriptiva que, a diferencia del verbo (que meramente enuncia acción) y del adjetivo (que sólo describe un elemento) crea emoción. Crea un cuadro; es sensual, permitiendo al que escucha identificar sensaciones, sonidos, colores, texturas, expresiones, movimientos o silencios por medio de sus propios sentidos. El ideófono es poético; es, en el sentido más puro, imaginaria.

La vivacidad que da el ideófono a la narración se puede apreciar en el siguiente pasaje de una narración bribri:

àsir tkáa ie'pa wə púj,
ùùù àsir yènàna.

hacen que se venga
un derrumbe púj,
ùùù se desliza el
derrumbe.

Nótese la adecuación del vocalismo oscuro (u) de ambos ideófonos con el fenómeno del derrumbe en general y la del tono de cada uno de ellos con sus fases: un solo tono descendente en el primero (que representa el momento en que se desprende la tierra) y un tono alto prolongado en el segundo (que describe el deslizamiento continuo de la tierra).

4.7. Predominio o exclusividad del estilo directo

La distinción entre estilo directo y estilo indirecto parece ser rara en las lenguas chibchas. En el caso de las lenguas chibchas costarricenses, sólo la he observado en el boruca. Pero, aun en este caso, la cita directa predomina sobre la indirecta. Sherzer (1983: 202-3) caracteriza la situación en cuna del siguiente modo:

El discurso de todo tipo está lleno de incrustaciones de habla que ha tenido lugar previamente... La gran mayoría de las citas son directas: los hablantes todo el tiempo emiten palabras que no son suyas. Y las citas directas con frecuencia se incrustan en citas directas... Así pues, ... llega a ser muy difícil ... descodificar exactamente quién está hablando.

Sherzer (ibidem 203-4) señala que aunque la cita dentro de la cita se da en el habla corriente, cuanto más formal es el discurso, tanto más factible es que se presente el fenómeno.

En mi opinión, lo descrito en el caso de los cunas se da de manera muy semejante en otros grupos como guatusos y bribris. La presencia de textos de tipo dramático en los cantos rituales de los últimos (véase 3.2.5.) constituye el predominio total del caso extremo del estilo directo: la cita sin introductores.

5. Conclusión

El presente artículo ha tratado de obtener algunas generalizaciones en torno a las literaturas chibchas en materia de temática, géneros y recursos formales.

Algunos de estos rasgos, notablemente el de la existencia de hablas rituales muy diferenciadas, establecen una vinculación más fuerte con las

áreas culturales situadas en Sudamérica (como la Peruana y la Amazónica, en que el fenómeno es bien conocido, véase, por ejemplo, Pottier 1983: 109-10) que con Mesoamérica, área en la que este fenómeno pareciera haber sido poco frecuente, si bien no desconocido (como en el caso del "lenguaje de Zuyua" entre los mayas, Ligorred Perramón 1990: 32). Otra característica de carácter más bien Sudamericano pareciera ser la ausencia general de concepciones creacionistas.

En otros casos, encontramos, sin embargo, rasgos que también se dan en Mesoamérica, como buena parte de aquellos a los que he hecho referencia al tratar sobre los recursos formales (paralelismo, difrasismo, empleo de elementos no léxicos) y la importancia de la oposición entre la modalidad hablada y la cantada del canal oral (sobre todos estos aspectos se puede obtener una buena idea en León Portilla 1985). Desafortunadamente, no es posible determinar si estos hechos establecen alguna vinculación en especial, pues no parece haber estudios que nos permitan saber si eran o no generales también en Sudamérica.

BIBLIOGRAFIA

Abreviaturas

- ALCA Artículos en Lingüística y Campos Afines (ILV-Colombia)
- CIA Congreso Internacional de Americanistas
- CIDCA Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (Nicaragua)
- ELCh Estudios de Lingüística Chibcha (Universidad de Costa Rica)
- HyC Hombre y Cultura (Panamá)
- IJAL International Journal of American Linguistics
- ILV Instituto Lingüístico de Verano
- INAC Instituto Nacional de Cultura, Panamá
- JSA Journal de la Société des Américanistes de Paris
- MGC Ministerio de Gobierno, República de Colombia
- RCA Revista Colombiana de Antropología
- RFL Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica
- SIL Summer Institute of Linguistics
- comp. compilador

- Abarca González, Rocío. 1988. "Uso y frecuencia de los sufijos del núcleo predicativo en las narraciones tradicionales borucas." *ELCh* 7: 75-120.
- Acevedo Vargas, Jorge Luis. 1983. *Breve reseña de la música en Talamanca*. Vice-rectoría de Acción Social, Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.
- _____. 1986. *La música en las reservas indígenas de Costa Rica*. Editorial de la Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.
- Alba C., Manuel María. 1928. *Hombres y Dioses Cunas. La Creación del Mundo Cuna*. Imprenta Nacional, Ciudad de Panamá.
- Alexander, Hartley Burr. 1964a. *The Mythology of All Races. Vol. X: North American*. Cooper Square Publishers, Nueva York.
- _____. 1964b. *The Mythology of All Races. Vol. XI: Latin American*. Cooper Square Publishers, Nueva York.
- Alphonse, Ephraim. 1956. *Guaymí Grammar and Dictionary with Some Ethno-logical Notes*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 162; Washington D.C.
- _____. 1972. "La Saga de los Indios Guaymíes". *HyC* 2 (3): 111-7.
- _____. 1978. "Costumbres, Folklore y Leyendas Guaymíes." *Actas del V Simposium Nacional de Antropología, Arqueología y Etnohistoria de Panamá*. Instituto Nacional de Cultura, Ciudad de Panamá.
- Alvarado Chaves, Magda Lorena. 1989. "Los actantes en la narración tradicional boruca." *RFL* 15 (2): 103-118.
- Arango Ferrer, Javier. 1965. *Historia Extensa de Colombia, Vol. XIX, Raíz y desarrollo de la literatura colombiana*. Ediciones Lerner, Bogotá.
- Arellano, Jorge Eduardo. 1987. "Los hijos del maíz y de la yuca". *Cuadernos Hispano-americanos* 449: 65-80.
- Arosemena, Frances C. de. 1980. "Los participantes en un texto narrativo guaymí." En: *Lenguas de Panamá, Tomo VIII: Estudios sobre el discurso en guaymí*, 61-82, INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Arosemena, Melquíades A. 1979 (compilador). *Kuke ni brai krikwe (Los pescadores)*. INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- _____. 1980a. "La lingüística de texto aplicada a un texto narrativo guaymí." En: *Lenguas de Panamá, Tomo VIII: Estudios sobre el discurso en guaymí*, 1-34, INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- _____. 1980b. "Observaciones analíticas de un texto narrativo guaymí." En: *Lenguas de Panamá, Tomo VIII: Estudios sobre el discurso en guaymí*, 35-60, INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- _____. s.f. (compilador) *Kukwe kira ketarike ngäbere (Cinco cuentos guaymíes)*. Panacopias, Ciudad de Panamá.
- Bauman, Richard. 1984. *Verbal Art as Performance*. Waveland Press, Inc.; Prospect Heights, Illinois.
- Bascom, William R. 1955. "Verbal Art." *Journal of American Folklore* 68: 245-52.
- Betancourt de Sánchez, Helia y Adolfo Constenla Umaña. 1981. "La expedición al territorio de los guatusos: una crónica colonial hispana y su contraparte en la tradición oral indígena." *RFL* 7 (1,2): 19-34.
- Binder, Reinaldo. 1980. *Primer Seminario Taller de Lingüística Aplicada: Literatura Oral Indígena*. INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Blanco G., Humberto y otros. 1977. *Geru trage lle nga ske giti (Cuentos sobre los animales de la selva)*. INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Bolaños Ugalde, Luis. 1979. "Raíces de la literatura costarricense: el teatro y la narrativa." *Káñina* (Universidad de Costa Rica) 3 (2): 7-18.
- _____. 1980. "Raíces de la literatura costarricense: el teatro y la narrativa." *Káñina* (Universidad de Costa Rica) 4 (1): 3-18.

Bolinder, Gustaf. 1924. "Die letzten Chimila-Indianer." *Ymer* 44: 220-8.

_____ 1925. *Die Indianer der tropischen Schneegebirge. Forschung in dem nördlichsten Südamerika*. Stuttgart.

Botero Verswyvel, Silvia. 1987. "Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta." En: *Introducción a la Colombia Amerindia*, 39-49. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

Bozzoli de Wille, María Eugenia. 1975. *Localidades indígenas costarricenses*. Editorial Universitaria Centroamericana, San José.

_____ 1976. "La esposa del Bribri es hermana de Dios." *América Indígena* 36 (1):

_____ 1977. "Narraciones bribris". *Vínculos* (Revista de Antropología del Museo Nacional de Costa Rica) 2 (2): 165-99.

_____ 1978. "Narraciones bribris." *Vínculos* (Revista de Antropología del Museo Nacional de Costa Rica) 3 (1,2): 67-104.

_____ 1979. *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.

_____ 1980. "La conceptualización y técnica del soplo en la medicina aborígen bribri." En: *La Antropología Americanista en la Actualidad, Homenaje a Rafael Girard*, 165-94. Editores Mexicanos Unidos, México, D.F.

_____ 1982a. "Narraciones talamanqueñas." *Vínculos* (Revista de Antropología del Museo Nacional de Costa Rica) 8 (1,2): 1-12.

_____ 1982b. "Symbolic Aspects of Bribri Roles on the Occasions of Birth and Death." En: *Sex Roles and Social Change in Native Lower Central America*, 142-65, compilado por Christine A. Loveland y Franklin O. Loveland. University of Illinois Press: Urbana.

_____ 1982c. *Especialistas en la medicina aborígen bribri. Informe Preliminar*. Departamento de Antropología de la Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.

_____ 1983. "De Donde el Sol Nace a Donde el Sol se Pone: Mitología Talamanqueña del Clima y de las Enfermedades." *América Indígena* 43 (1): 125-45.

_____ 1984. "La posición social de los especialistas en la medicina aborígen de Talamanca." En: *Revista de Ciencias Sociales* (Universidad de Costa Rica). Edición especial N°4: 9-21.

_____ 1985. "La conceptualización del cuerpo humano en el chamanismo talamanqueño." 45 *CIA*, Bogotá, julio de 1985.

_____ 1986. "Visiones de la naturaleza: la forma en que dos culturas costarricenses han tratado la selva." Third International Conference of the International Society for Comparative Psychology, San José, Costa Rica, julio de 1986.

_____ 1988. "The Ideology of Reciprocity as Reflected in Man-Animal Relationships among the Bribri Indians and National Costa Rican Ideologies on Natural Resources." 12th. International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Zagreb, Yugoslavia, 24 a 31 de julio de 1988.

_____ 1989. "Símbolos del intercambio recíproco en la visión del mundo de los Bribri." En: *Las religiones amerindias 500 años después*, 41-52, compilado por Juan Botasso. 46 *CIA* (Amsterdam 1988). Ediciones Abya-Yala, Ecuador.

Brettes, Joseph de. 1903. "Les indiens Arhouaque-Kaggabas." *Bull. de la Soc. d'Anthropologie* (París) 4 (3): 318-57.

Cachafeiro, Nuvia y Aracelly Zentner. 1964. "El Mundo Mágico Religioso del Indio Guaymí." Tesis de Licenciatura, Universidad de Panamá.

Castellanos, Juan de. 1886. *Historia del Nuevo reino de Granada*. Imprenta de A. Pérez Dubrull, Madrid.

Castillo, Dionisio. 1981. *Los Barí: su mundo social y religioso*. Ediciones Naturaleza y Gracia, Salamanca.

- Cervantes Gamboa, Laura. 1990. "Sulàr: Playing for the Dead. A Study of Bribri Funerary Chants as Speech Acts." Tesis de maestría, State University of New York at Albany.
- Cervantes Gamboa, Laura y Adolfo Constenla Umaña. 1986. "Los cantos fúnebres bribris: análisis musical y filológico". Estudio inédito. Departamento de Antropología, Universidad de Costa Rica.
- Céspedes Marín, Amando. 1923. *Crónicas de la visita oficial y diocesana al Guatuso*. Imprenta Lehmann, San José.
- _____ 1924. "Apuntes sobre las tradiciones que aún conservan los indios guatusos." *Revista de Costa Rica* 5: 134-5.
- Cibala C., Romelio y Máximo Carpintero B. 1979. *Kwian juma unsuialin boidu mine (Lo que les sucedió a los antepasados)*. INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Cobaría, Buswara; Paul Headland y Stephen Levinsohn. 1976. "Utacaya. Texto en tunebo". En: Levinsohn, Stephen (comp.) *Estudios Chibchas I*: 109-136. ILV, MGC. Editorial Townsend; Lomalinda, Colombia.
- Cohen, Jean. 1974. *Estructura del lenguaje poético*. Editorial Gredos, Madrid.
- Constenla Umaña, Adolfo. 1976. "Cuatro textos de la literatura oral guatusa." *Suplemento Forja* 21: 4-5. Periódico *Universidad* (Universidad de Costa Rica).
- _____ 1981. "Comparative Chibchan Phonology". Tesis doctoral, Universidad de Pensilvania.
- _____ 1982a. "Algunos aspectos de la etnografía del habla de los indios guatusos." *ELCh* 1: 5-31. 1982
- _____ 1982b. "Seis narraciones tradicionales guaimfes (moves)". *RFL* 8 (1,2): 103-7.
- _____ 1983a. "Descripción del sistema fonemático del guatuso". *RFL* 9 (1): 3-20.
- _____ 1983b. "Anotaciones sobre la religión tradicional guatusa." *América Indígena* 43 (1): 97-123.
- _____ 1985a. "Las lenguas dorasque y chánguena y sus relaciones genealógicas". *RFL* 11 (2): 81-92.
- _____ 1985b. "Clasificación lexicoestadística de las lenguas de la familia chibcha". *ELCh* 4: 155-97.
- _____ 1986a. "Textos bilingües de cuatro narraciones tradicionales borucas". *RFL* 12(1): 79-102.
- _____ 1986b. "La función de una alternativa gramatical guatusa en el discurso narrativo tradicional". *Memorias del Primer Simposio Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica*, 119-127, compilado por Ramiro Barrantes, María E. Bozzoli de Wille y Carmen P. Gudiño. .
- _____ 1988. "La familia lingüística chibcha". Ponencia presentada en el Tercer Seminario-Taller para el Estudio Preliminar del Atlas Etnolingüístico Colombiano, 10 a 12 de febrero de 1988. Yerbabuena, Colombia.
- _____ 1989. "Afinidades mesoamericanas del mito talamanqueño de los dioses de las tormentas". *RFL* 15 (2): 75-102.
- _____ 1990a. "The language of Bribri Ritual Songs." *Latin American Indian Literatures Journal* 6 (1): 14-35.
- _____ 1990b. "La subagrupación de las lenguas chibchas". Ponencia presentada en el congreso "Las sociedades no imperiales en los países visitados por Cristóbal Colón durante sus cuatro viajes al nuevo mundo", Ciudad de Panamá, del 27 al 31 de julio.
- Constenla Umaña, Adolfo y Espíritu S. Maroto Rojas. 1979. *Leyendas y tradiciones borucas*. Editorial Universidad de Costa Rica, San José. Segunda edición: 1986.
- Conzemius, Eduard. 1927. "Los indios Payas de Honduras". *JSA* 19: 245-302.
- _____ 1929. "Die Rama-Indianer von Nicaragua". *Zeitschrift für Ethnologie* 59: 291-362.
- Craig, Colette G. 1988a. "A Rama language for the Rama people." *ELCh* 7: 39-63.
- _____ 1988b. "A Grammar of Rama". Inédito. University of Oregon.

- Chapin, Macpherson. 1970. *Pab igala: Historias de la Tradición Kuna*. Universidad de Panamá.
- _____ 1983. "Curing among the San Blas Kuna of Panama." Tesis doctoral, University of Arizona.
- Chaves, Milciades .1949. "Mitología Kággaba." *Boletín de Arqueología* (Bogotá) 2(5,6).
- Chaves, A. y De Francisco, L. 1977. *Los Ijka. Reseña etnográfica* . Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.
- Chaves Mendoza, Alvaro. 1964. *Reseña etnográfica de los cobarías* . Casa Colonial; Pamplona, Colombia.
- Delgado, Francisco. 1972. "El baile del tigre, entre los indios Teribe." *Hombre y Cultura* (Panamá) 2 (3): 103-9.
- Dickeman Datz, Margaret. 1983. "El Tópico en Bribri: Sintaxis y Discurso." *América Indígena* 43 (1): 171-86.
- Eliade, Mircea. 1976. *Myths, dreams and mysteries* . Collins Clear-Type Press, Londres y Glasgow.
- Fabo, Pedro. 1911. *Idiomas y etnografía de la Región Oriental de Colombia* . Benet Impresor, Barcelona.
- Fernández de Piedrahíta, Lucas. 1942[c.1680]. *Historia General del Nuevo Reino de Granada* . Editorial A B C, Bogotá.
- Fernández Guardia, Ricardo. 1918. *Reseña histórica de Talamanca* . Imprenta Alsina, San José.
- Flores Mejía, Lázaro. 1989. *Mitos, leyendas y ritos de los Pech* . Producciones Audiovisuales Educativas de Honduras, Tegucigalpa.
- Forster, Keith. 1977. "The narrative folklore discourse in border Cuna." En: *Discourse grammar: studies in indigenous languages of Colombia, Panama and Ecuador II* ,1-23, compilado por R.E. Longacre y F. Woods. SIL y University of Texas at Arlington, Dallas.
- _____ 1978. "La clasificación y estructura de un discurso ilustrado por discursos narrativos folklóricos en la lengua kuna de Paya." En: *Lenguas de Panamá, IV: Estudios sobre el discurso* , 119-70, compilado por S.H. Levinsohn. INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Franco, Juan. 1978. *Breves noticias o apuntes de los usos y costumbres de los habitantes del Istmo de Panamá y sus producciones* . Instituto Nacional de Cultura, Ciudad de Panamá.
- Friede, Juan. 1966. *Invasión del país de los chibchas* . Ediciones Tercer Mundo, Bogotá.
- Gabb, William. 1875. "On the Indian Tribes and Languages of Costa Rica." *Proceedings of the American Philosophical Society* 14: 483-602.
- Gagini Chavarría, Carlos. 1917. *Los aborígenes de Costa Rica* . Imprenta Trejos, San José.
- _____ 1922. "Cuentos bribri." *Revista de Costa Rica* 3(1): 166-7.
- Gamarra M., Felipe. 1979. *Tlapga dena lleyë sharyono batok dö e lanyo (Todo lo que les sucedió a los antepasados)* . INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Garay, Narciso. 1982 [1930]. *Tradiciones y cantares de Panamá* . Ciudad de Panamá: Impresora Panamá, S.A.
- García, Alejandro. 1978. *El hombre cura con la hierba* . ILV-INAC, Ciudad de Panamá.
- García, Baldomero. 1978. *Comparando el pasado con el presente* . ILV-INAC, Ciudad de Panamá.
- García, Tito. 1978. *Nuestras costumbres e historia* . ILV-INAC, Ciudad de Panamá.
- Garibay, Angel M. 1963. *Panorama literario de los pueblos nahuas* . Editorial Porrúa, México D.F.
- Gassó, Leonardo. 1946. "Catequización de los Indios de la Costa de San Blas." *Revista Lotería* (Panamá) 62: 5-8.

- Gómez, Antonio. 1969. "El cosmos, religión y creencias de los indios Cuna." *Boletín de Antropología* (Universidad de Antioquia) 11: 55-98.
- González de Pérez, María Stella. 1980. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.
- González, Raúl y Francisco Herrera. 1964. "Informe sobre una investigación etnográfica entre los indios Bogotá de Bocas del Toro." *HyC* 1(3): 56-81.
- González, Manuel. 1977. *Tlabga dena trôcuo* (Cuentos de nuestros ancianos). INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- González V., Patricio; Donildo Pitterson G. y Virgilio Pitterson J. 1978. *Bi tlapga sdëkwo e lanyo* (Cuento de las tradiciones de nuestro s antepasados). INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Gossen, Gary H. 1985. "Tzotzil Literature". En: *Handbook of Middle American Indians. Supplement 3: Literatures*, 64-106, compilado por Munro S. Edmonson. University of Texas Press, Austin.
- Greimal, Pierre. 1967. *Mitología de las estepas, de los bosques y de las islas*. Vitoria, España.
- Guevara, Marcos. 1986. "Mythologie des Indiens Talamanca (Costa Rica)". Tesis doctoral, Universidad de París X Nanterre.
- Gunn, Robert D. 1978. "Algunos aspectos de enlace en el discurso narrativo en bokotá". En: *Lenguas de Panamá, IV: Estudios sobre el discurso*, 1-26, compilado por S.H. Levinsohn. INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Gunn, Mary R. 1978. "Distribución de los márgenes de citas en el discurso bokotá." En: *Lenguas de Panamá, V: La estructura del diálogo en el discurso narrativo*, 1-27, compilado por S.H. Levinsohn. INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Headland, Edna. 1976. "Distribución de información en tunebo." En: *Estudios Chibchas I*, 41-75, compilado por Stephen Levinsohn. ILV, MGC. Editorial Townsend; Lomalinda, Colombia.
- _____ 1980. "Forma, posición y uso de fórmulas citativas en tunebo." *ALCA* 10: 39-85. ILV, MGC. Editorial Townsend; Lomalinda, Colombia.
- Headland, Paul y S. H. Levinsohn. 1976. "Prominencia y cohesión dentro del discurso en tunebo." En: *Estudios Chibchas I*, 1-40, compilado por Stephen Levinsohn. ILV, MGC. Editorial Townsend; Lomalinda, Colombia.
- Herrera, Leonor y Marianne Cardale de Schrimppff. 1974. "Mitología Cuna: Los Kalu según Don Alfonso Díaz Granados." *RCA* 17: 201-47.
- Holmer, Nils M. 1947. "Critical and Comparative Grammar of the Cuna Language". *Etnologiska Studier* 14, Gotemburgo.
- _____ 1951. "Cuna Crestomathy". *Etnologiska Studier* 18, Gotemburgo.
- _____ 1952a. "Inatoipippilér or Adventures of three Cuna boys according to Manibigdinapi". *Etnologiska Studier* 20, Gotemburgo.
- _____ 1952b. "Ethnolinguistic Cuna Dictionary". *Etnologiska Studier* 19, Gotemburgo.
- Holmer, Nils y Henry Wassén. 1947. *Mu-Igala or the Way of the Muu*. Etnografiska Museet, Gotemburgo.
- _____ 1953. "The complete Mu-Igala in picture writing". *Etnologiska Studier* 21, Gotemburgo.
- _____ 1958. "Nia-Ikala. Canto mágico para curar la locura". *Etnologiska Studier* 23, Gotemburgo.
- Hoppe, Dorothy. 1973. "Malayo." *Aspectos de la cultura material de grupos étnicos de Colombia I*: 307-16. ILV, MGC. Editorial Townsend; Lomalinda, Colombia.
- Hoppe, Robert. 1981. "The Malayo: protectors of the universe. A Study in myth, ritual and symbolism." SIL; Arlington, Texas.
- Hoppe, Robert y Dorothy Hoppe. 1974. "Texto malayo". En: *Folclor Indígena de Colombia* 1:

- 357-82. ILV-MGC. Editorial Townsend. Lomalinda, Colombia.
- Howe, James y otros. 1978. *Cantos y Oraciones del Congreso Cuna*. Editorial Universitaria, Ciudad de Panamá.
- Hymes, Dell H. 1972. "Models of Interaction of Language and Social Life." In: *Directions in Sociolinguistics*, 35-71, compilado por John Gumperz y Dell Hymes. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- _____ 1977. "Discovering oral performance and measured verse in American Indian narrative." *New Literary History* 8: 431-57.
- Izquierdo Solís, Abraham. 1979. *Introducción a las letras arhuacas (ikán) que son distintas a las del español, con el cuento Vakuma vima neki gu' nanänninza nillana (-No quiero comer carne de mapurito- dijo)*. ILV-MGC. Editorial Townsend. Lomalinda, Colombia.
- Izquierdo Solís, Abraham y Hubert P. Tracy. 1979. *Iku zä ga'känamu máikanu kuentu ni (Tres cuentos en lengua arhuaca)*. ILV-MGC. Editorial Townsend. Lomalinda, Colombia.
- Jakobson, Román. 1975. "Lingüística y poética." En: *Ensayos de lingüística general*. Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona.
- Jaramillo Gómez, Orlando. 1987. "Barí." En: *Introducción a la Colombia Amerindia*, 63-73. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Jiménez Díaz, Floria. 1988. "Descripción compo-nencial del mundo mitológico bribri." Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica.
- Jones, Pedro Karl. 1974. "Una breve descripción de la cultura musical Chirripó." *América Indígena* 34 (2): 427-38.
- Kayser, Wolfgang. 1970. *Interpretación y análisis de la obra literaria*. Editorial Gredos, S.A.; Madrid.
- Koontz, Carol. 1978. "Características del diálogo en el discurso narrativo teribe." En: *Lenguas de Panamá, V: La estructura del diálogo en el discurso narrativo*, 29-61, compilado por S.H. Levinsohn. INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Koontz, Carol y Joanne Anderson. 1978. "Los enlaces en el discurso teribe." En: *Lenguas de Panamá, IV: Estudios sobre el discurso*, 69-117, compilado por S.H. Levinsohn. INAC-ILV, Ciudad de Panamá.
- Kramer, Fritz. 1970. *Literature among the Cuna Indians*. Enografiska Museum, Gotemburgo.
- Krickeberg, Walter. 1971. *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
- Lázaro Carreter, Fernando. 1962. *Diccionario de términos filológicos*. Gredos, S.A., Madrid.
- Lehmann, Walter. 1920. *Zentral-Amerika. Primera Parte. Die Sprachen Zentral- Amerikas*. Tomo I. Verlag Dietrich Reimer, Berlín.
- León Portilla, Miguel. 1985. "Nahuatl Literature." En: *Handbook of Middle American Indians. Supplement 3: Literatures*, 7-43, compilado por Munro S. Edmonson. University of Texas Press, Austin.
- _____ 1986. *Pre-Columbian Literatures of Mexico*. University of Oklahoma Press; Norman, Oklahoma.
- Ligorred Perramón, Francisco. 1990. *Consideraciones sobre la literatura oral de los mayas modernos*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Méxi-co, D.F.
- López, Griselda María y Luz Graciela Joly. 1981. "Singing a lullaby in Kuna: A female verbal art." *Journal of American Folklore* 94: 351-8. 1976
- Loveland, Franklin O. 1975. "Order and Disorder in Rama Cosmology: Dialectical Aspects of Natural Symbols among the Rama Indians of Eastern Nicaragua." Tesis doctoral, Duke University.
- _____ 1976. "Tapirs and Manatees: Cosmological Categories and Social Process among the Rama Indians of Eastern

- Nicaragua." En: *Frontier Adaptations in Lower Central America*, 67-82, compilado por Mary W. Helms y F. O. Loveland. Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.
- _____ 1982. "Watch That Pot or the Waksuk Will Eat You Up: An Analysis of Male and female Roles in Rama Indian Myth." En: *Sex Roles and Social Change in Native Lower Central America*, 124-141, compilado por Christine A. Loveland y Franklin O. Loveland. University of Illinois Press: Urbana.
- Margery Peña, Enrique. 1986a. "Etnoespantología cabécar". *RFL* 12 (1): 153-188.
- _____ 1986b. "Cuatro leyendas cabécares". *ELCh* 5: 45- 57.
- _____ 1989a "Algunos alcances en torno a la configuración de motivos y temas en la narrativa oral talamanca". En: *"In Love and War: Hummingbird Lore" and Other Selected Papers from LAILA/ALILA's 1988 Symposium*, 53-8, compilado por M.H. Preuss. Labyrinthos: Culver City, California.
- _____ 1989b. "La leyenda de La madre del Sol y de la Luna en una versión guaymí y en una versión del bocotá de Chiriquí". Ponencia presentada en el VII Simposio Internacional de la Asociación de Literaturas Indígenas Latinoamericanas. Albuquerque (Nuevo México), junio de 1989.
- _____ 1989c. "El origen del mundo en una narración bocotá de Chiriquí". *ELCh* 8: 153-82.
- _____ 1989ch. "Cuatro relatos mitológicos bocotás de los yé nansére ('seres malos')." *RFL* 15 (2): 51-73.
- _____ 1990a. "The Tar-baby Motif in a Bocota Tale: Blísigi sigabá gule ('The Opossum and the Agouti)". *Latin American Indian Literatures Journal* 6 (1):1-11.
- _____ 1990b. "El tema del tabú alimenticio en una narración bocotá de Chiriquí". *Scripta Ethnologica* 13. Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana.
- _____ 1990c. "Directrices temáticas de la narrativa oral bocotá (dialecto de Chiriquí)". Ponencia presentada en el VIII Simposio Internacional de la Asociación de Literaturas Indígenas Latinoamericanas. San José, Costa Rica junio de 1990.
- Margery Peña, Enrique y Francisco Rodríguez Atencio (en prensa). *Narraciones bocotás*. Editorial Universidad de Costa Rica, Ciudad Universitaria Rodrigo Facio.
- Márquez, María Elena. 1979. *Los Tunebo, una cosmogonía precolombina*. Editorial Copimundo, Medellín.
- Massajoli, Pierleone. 1970. "Los Payas." *Revista de la Universidad* (Universidad Nacional Autónoma de Honduras) 3(2,3): 62-79.
- Mérida, Pedro J. 1963. "Vida y costumbres del Guaymí de Veraguas." *Lotería*, 2ª época, 8 (93).
- Miranda de Cabal, Beatriz. 1974. *Un pueblo visto a través de su lenguaje*. Impresora Panamá, S.A.; Ciudad de Panamá.
- Moore, Alexander. 1983. "Lore and Life: Cuna Indian pageants, exorcism and diplomacy in the twentieth century." *Ethnohistory* 30(2): 93-106.
- Nicholas, Francis. 1902. *Around the Caribbean and Across Panama*. H. M. Caldwell Co., Boston.
- Nordenskjöld, Erland. 1928. *Picture-Writings and Other Documents*, 1. Comparative ethnographical studies 7 (1), Gotemburgo.
- _____ 1930 *Picture-Writings and Other Documents*, 2. Comparative ethnographical studies 7 (2), Gotemburgo.
- _____ 1932 "La conception de l'âme chez les indiens Cuna." *JSA* 24: 5-30.
- _____ 1938 *A historical and ethnological survey of the Cuna indians*. Comparative ethnographical studies 10, Gotemburgo.
- Noss, Phillip A. 1972. "Description in Gbaya Literary Art". En: *African Folklore*, 73-101, compilado por Richard M. Dorson. Doubleday & Company Inc., Garden City, Nueva York.

- Ortiz Gómez, Francisco y Helena Pradilla Rueda. 1987. "Indígenas de los Llanos Orientales." En: *Introducción a la Colombia Amerindia*, 83-95. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Osorio G., Héctor. 1979. "Chimila." *ALCA* 6: 21-58.
- Park, Williard Z. 1946. "Tribes of the Sierra Nevada de Santa Marta." En: *Handbook of South American Indians*, 2, *The Andean Civilizations*, 865-86, compilado por J. Steward. Smithsonian Institution, Washington D.C.
- Pereira Mora, Francisco. 1983. "Narraciones de Francisco Pereira." *Tradición oral indígena costarricense* 1 (3): 11-50.
- Pinart, Alphonse L. 1887. "Les Indiens de l'Etat de Panama." *Revue d'Ethnologie* (París) 6 (1): 33-56; 6 (2): 117-132.
- Pittier, Henri F. 1898. *Die Sprache der Bribri-Indianer in Costa Rica*. Kais. Academie der Wissenschaften, Viena.
- _____ 1903a. "Die Tirub, Teribes oder Térrabas, ein im Aussterben begriffener Stamm in Costa Rica." *Zeitschrift für Ethnologie* 35: 702-8.
- _____ 1903b. "Folk-Lore of the Bribri and Brunka Indians in Costa Rica." *Journal of American Folk-Lore* 16 (60): 1-9.
- _____ 1938. *Apuntaciones etnológicas sobre los indios bribris*. Museo Nacional, Serie Etnológica 1(1), San José.
- _____ 1941. *Materiales para el estudio de la Lengua Brunka hablada en Boruca*. Imprenta Nacional, San José.
- Pittier, Henri F. y Carlos Gagini. 1892. *Ensayo lexicográfico sobre la lengua de Térraba*. Tipografía Nacional, San José.
- Porras Ledezma, Alvaro. 1959. "El idioma guatuso: fonética y lexicología." Tesis de licenciatura, Universidad de Costa Rica.
- Pottier, Bernard. 1983. "Los hablantes y el multilingüismo. Introducción." En: *América Latina en sus lenguas indígenas*. Monte Avila Editores, Caracas.
- Pradilla R., Helena. 1980. *Los Tunebo*. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja.
- _____ 1983. "Los Tunebo a través de su historia de origen." Tesis de Grado, Universidad Nacional, Bogotá.
- Pradilla R., Helena y Francisco Salazar. 1978. *Tunebia infiel*. Universidad Nacional, Bogotá.
- Prestán Simón, Arnulfo. 1975. *El uso de la chicha y la sociedad kuna*. Instituto Indigenista Interamericano, México D.F.
- _____ 1984. "Taxonomía de la literatura oral kuna." *ELCh* 3: 135-41.
- Preuss, Konrad Theodor. 1919. "Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien." *Anthropos* 14: 314-404.
- _____ 1920. "Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien." *Anthropos* 15: 1040-79.
- _____ 1921. "Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien." *Anthropos* 16: 459-80.
- _____ 1922. "Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien." *Anthropos* 17: 737-64.
- _____ 1923. "Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien." *Anthropos* 18: 125-154.
- _____ 1924. "Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien." *Anthropos* 19: 890-950.
- _____ 1925. "Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien." *Anthropos* 20: 77-119, 461-95, 881-928.
- _____ 1926. "Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien." *Anthropos* 21: 192-224, 388-418, 777-796.
- _____ 1927. "Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien." *Anthropos* 22: 66-79, 357-86.

- Reclús, Armando. 1958. *Exploraciones a los istmos de Panamá y Darién*. Publicaciones de la Revista Lotería, Ciudad de Panamá.
- Reclus, Elisée. 1881. *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte Marthe*. Librairie Hachette, París.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1945. "Mitos y cuentos de los indios Chimila." *Boletín de Arqueología* (Bogotá) 1(1): 4-27.
- _____ 1946. "Etnografía Chimila." *Boletín de Arqueología* (Bogotá) 2(2): 95-156.
- _____ 1950. *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Editorial Iqueima, Bogotá.
- _____ 1951. *Los Kogi. Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Tomo II. Editorial Iqueima, Bogotá.
- _____ 1953. "Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta". *RCA* 1: 17-122.
- _____ 1971. *Amazonian Cosmos*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- _____ 1975. "Templos Kogi: introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado." *RCA* 19.
- _____ 1977. "Training for the Priesthood among the Kogi of Colombia." En: *Enculturation in Latin America* compilado por J. Wilbert. Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles.
- Reverte, José M. .1967. *Los indios teribes de Panamá*. Talleres de la Estrella de Panamá, Ciudad de Panamá.
- Rigby, Nora. 1987. "Ngaliis aing stori. Historia del lagarto de arriba." *Wani* (CIDCA) 6: 80-1.
- Rivet, Paul. 1924. "La langue Tunebo." *JSA* 16: 19-92.
- Roberts, Orlando W. 1965[1827]. *Narrative of voyages and excursions on the east coast and the interior of Central America*. Latin American Gateway Series, Florida.
- Rocha, Antonio de la. 1964. "Del Padre Fray Antonio de la Rocha y de la conversión de los indios de la Provincia de San Salvador de Austria de los Doraces y Zuríes en el reino de Panamá." *HyC* 1 (3): 85-132.
- Rochereau, H. J. 1959. "Colección de textos tegrí- as". *RCA* 8: 9-124.
- _____ 1961. "Los Tunebos. Grupo Unkasia." *RCA* 10: 37-120.
- Rojas Chaves, Carmen. 1988. "Descripción y análisis de la fiesta de los diablitos de Boruca." *ELCh* 7: 121-35.
- Rosa, Nicolás de la .1945[1730]. *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la Ciudad y Provincia de Santa Marta*. Publicaciones de la Biblioteca Departamental del Atlántico, Barranquilla.
- Sapper, Carl. 1899. "Ein Besuch bei den Guatusos in Costarica." *Globus* Bd.76, Nr. 22: 348-353.
- Salazar Salvatierra, Rodrigo. 1980a. *Los cabécares (crónica de viaje)*. Universidad de Costa Rica, Centro Universitario del Atlántico.
- _____ 1980b. *Leyendas del Duchí*. Ministerio de Educación Pública, San José.
- Sánchez, Mauricio. 1977. "Kagame: la tierra de los Ika de la Sierra Nevada." Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Segarra, José y Joaquín Juliá . 1907. *Excursión por América*. San José: Imprenta Avelino Alsina.
- Séptimo, Róger y Luz G. Joly. 1986. *Kugüle kira nie ngäbere. Sucesos antiguos dichos en guaymí*. Asociación Panameña de Antropología. Multi Impresos S.A., David, Chiriquí.
- Severi, Carlos. 1983. "Los Pueblos del Camino de la Locura. Canto Chamanístico de la Tradición Cuna." *Amerindia* (París) 8:129-79.
- Sherzer, Dina y Joel Sherzer. 1972. "Literature in San Blas: Discovering the Cuna Ikala." *Semiotica* 6: 182-199.

- Sherzer, Joel. 1974. "Namakke, Sunmakke, Kormakke: Three types of Cuna Speech Event." En: *Explorations in the ethnography of speaking*, 263-82, compilado por R. Bauman y J. Sherzer. Cambridge University Press, Londres y Nueva York.
- _____ 1977. "Cuna Ikala: Literature in San Blas." En: *Verbal Art as Performance*, 133-150, compilado por R. Bauman. Waveland Press, Inc.; Prospect Heights, Illinois.
- _____ 1979. "Strategies in text and context: Cuna kaa kwento." *Journal of American Folklore* 92: 145-63.
- _____ 1981. "The Interplay of Structure and Function in Kuna Narrative, or: How to Grab a Snake in the Darien." En: *Georgetown University Round Table on Languages and Linguistics*, 306-322. Georgetown University Press, Washington D.C.
- _____ 1982a. "Play Languages: With a Note on Ritual Languages." *In Exceptional Language and Linguistics*, 175-99, compilado por Loraine K. Obler and Lise Menn. New York: Academic Press.
- _____ 1982b. "Poetic Structuring of Kuna Discourse: The Line." *Language in Society* 11: 371-90.
- _____ 1983. *Kuna Ways of Speaking*. University of Texas Press, Austin.
- Sherzer, Joel y Sammie Ann Wicks. 1982. "The intersection of music and language in Kuna discourse." *Latin American Music Review* 3: 147-64.
- Simón, Pedro. 1982. *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. 7 tomos. Talleres Gráficos Banco Popular, Bogotá.
- Stendal, Chadwick. 1978. "Puntos básicos de la gramática del cogui". *ALCA* 2: 1-20.
- _____ 1979. "La estructura del verbo auxiliar cogui y su distribución en el discurso". En: *Estudios Chibchas II*, 1-47, compilado por Carol Heinze. ILV, MGC. Editorial Townsend. Lomalinda, Colombia.
- Steward, Julian y Louis Faron. 1959. *Native Peoples of South America*. McGraw-Hill Book Company Inc.; Nueva York, Toronto, Londres.
- Stone, Doris Z. 1947. "Two songs and a Legend in Boruca." *IJAL* 12: 249-50.
- _____ 1949a. "Algunos ejemplos de la poesía y leyendas cósmicas indígenas de Costa Rica." *La Pajarita de Papel* (Tegucigalpa) 23:18-21.
- _____ 1949b. *The Boruca of Costa Rica*. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 26 (2); Cambridge, Massachusetts.
- _____ 1961. *Las tribus talamanqueñas*. Librería Lehmann, San José.
- _____ 1962. *The Talamancan Tribes of Costa Rica*. Cambridge: Peabody Museum 43 (2).
- Thiel, Bernardo Augusto. 1927. *Viajes a varias partes de la República de Costa Rica*. Imprenta y Librería Trejos Hermanos, San José.
- Torres de Iannelo, Reina. 1957. *La Mujer Cuna*. Instituto Indigenista Interamericano; México D.F.
- _____ 1958. "La Organización Política Cuna." *Lotería* (Panamá) 30 (3): 81-96.
- Torres de Araúz, Reina. 1964. "Los Indios Teribes de Panamá: un ensayo etnográfico e histórico." *HyC* 1 (3): 16-37.
- _____ 1972. "Consideraciones etnográficas sobre embarazo y parto entre los indios Cunas." *Actas del III Simposium Nacional de Antropología, Arqueología y Etnohistoria de Panamá*, Ciudad de Panamá.
- _____ 1974. *Etnohistoria Cuna*. INAC, Ciudad de Panamá.
- _____ 1980. *Panamá Indígena*. Instituto Nacional de Cultura, Ciudad de Panamá.
- Tracy, Hubert y Stephen H. Levinsohn. 1976. "Referencia a los participantes en los discursos expositivos de Ica." En: *Estudios Chibchas I*, 77-104, compilado por Stephen Levinsohn. ILV, MGC. Editorial Townsend; Lomalinda, Colombia.
- _____ 1978. "El sistema plural de los textos narrativos de la lengua ica." En: *Estudios Chibchas II*, 117-39, compilado

- por Stephen Levinsohn. ILV, MGC. Editorial Townsend; Lomalinda, Colombia.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto. 1987. "Chimila." En: *Introducción a la Colombia Amerindia*, 51-62. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- Velásquez, Ronny y Max H. Brandt. 1979. *Culturas Aborígenes de Latinoamérica I: Guaymí*. Cajas Audiovisuales, Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore, Caracas.
- Vinales, José de. 1952. *Indios Arhuacos*. Editorial Iqueima, Bogotá.
- Wafer, Leonel. 1934 [1699]. *A New Voyage and Description of the Isthmus of America*. Hakluyt Society, Oxford.
- Wassén, Henry. 1934. "Mitos y cuentos de los indios Cunas." *JSA* 26: 1-35.
- _____ 1937. "Some Cuna Indian animal stories." *Etnologiska Studier* 4: 12-34.
- _____ 1938. "Original documents from the Cuna Indians of San Blas." *Etnologiska Studier* 6: 1-178.
- _____ 1949. "Contributions to Cuna Ethnography. Results of an Expedition to Panama and Colombia in 1947." *Etnologiska Studier* 16: 3-139.
- _____ 1952. "New Cuna Myths." *Etnologiska Studier* 20: 86-106.
- Whiton, L. y J. Parra. 1963. "The Sanha Indians of the Sierra Nevada of Santa Marta." En: *Whiton Colombian Expedition*. The Central Museum of Florida, Orlando.
- Wilson, Jack L. 1974. "El verdadero origen de la tierra y el mar." *América Indígena* 34 (2): 419-21.
- Young, Phillip. 1976. "The expression of harmony and discord in a Guaymí ritual: the symbolic meaning of some aspects of the Balseria." En: *Frontier Adaptations in Lower Central America* compilado por M. Helms y F. Loveland. Institute for the Study of Human Issues, Filadelfia.
- _____ 1978. "Los rituales Guaymíes." *Patrimonio Histórico (Panamá)* 2(1).