

Aproximación a la definición de religión en Constenla-Umaña, en sus libros y artículos compilatorios de textos indígenas

Approach to the definition of religion in Constenla-Umaña, in his books and articles
compiling Costa Rican indigenous texts

Andres Solano Fallas
Universidad Estatal a Distancia
Desamparados
asolanof@uned.ac.cr

RESUMEN: El artículo tiene por objetivo realizar una aproximación conceptual de lo que Adolfo Constenla-Umaña (lingüista costarricense (1948-2013) que investigó idiomas indígenas) entendió sobre "religión", en razón que se trata de un concepto que aparece constantemente en su análisis cuando versa sobre la literatura indígena, pero que en modo alguno definió, según se puede colegir de la revisión de las fuentes primarias y literatura secundaria que se ha escrito acerca del autor. En lo que corresponde a lo metodológico, se efectúa un abordaje propio de la filosofía analítica, en que se escudriña con atención distintos textos de Constenla-Umaña en los que el autor hizo referencia a asuntos relacionado con religión, lo religioso, prácticas o costumbres religiosas. La sistematización de la información se estructuró en una serie de preguntas, que inicia desde lo básico, avanzando a otras cuestiones afines. Como resultados, se concluyeron tres aspectos: el primero, que Constenla-Umaña evita caer en un juicio valorativo *a priori*, al alejarse de intentos clasificatorios de la religión en términos binómicos de "bueno-malo"; lo segundo, también evita reproducir preguntas innecesarias sobre si ciertos elementos de la religión son reales o ficticios; y lo tercero, que se muestra un profundo respeto que el autor tuvo por la religión, de manera específica de las religiones indígenas.

PALABRAS CLAVE: Constenla-Umaña, religión, sistema de creencias, amerindio, literatura.

ABSTRACT: The article aims to make a conceptual approximation of what Adolfo Constenla-Umaña (Costa Rican linguist (1948-2013) who researched indigenous languages) understood about "religion", because it is a concept that appears constantly in his analysis, when it deals with indigenous literature, but that he did not expressly define, according to what can be inferred from the review of the primary sources and secondary literature that has been written about the author. In what corresponds to the methodological, an approach typical of analytical philosophy is carried out, in which different texts by Constenla-Umaña are carefully scrutinized in which the author made reference to matters related to religion, religion, religious practices or customs. The systematization of the information was structured in a series of questions, which starts from the basics, advancing to other related issues. As results, three aspects were concluded: the first, that Constenla-Umaña avoids falling into an *a priori* evaluative judgment, by moving away from attempts to classify religion in binomial terms of "good-bad"; second, it also avoids reproducing unnecessary questions about whether certain elements of religion are real or fictitious; and the third, that it shows a deep respect that the author had for religion, specifically for indigenous religions.

KEYWORDS: Constenla-Umaña, religion, belief systems, Amerindian, literature.

Recibido: 4-2-23 | Aceptado: 7-3-23

CÓMO CITAR (APA): Solano Fallas, A. (2024). Aproximación a la definición de religión en Constenla-Umaña. *InterSedes*, 25 (51), X-X. DOI 10.15517/isucr.v25i51.54056

Publicado por la Editorial Sede del Pacífico, Universidad de Costa Rica

Introducción

Como es de común conocimiento, Adolfo Constenla-Umaña (1948-2013) fue un reconocido lingüista que realizó aportes invaluables al conocimiento de las lenguas chibchas, como también a la obtención y recopilación (junto a sus colaboradores clave) de material intangible de distintos pueblos indígenas costarricenses, específicamente, relatos de la tradición oral como los textos narrativos sobre cosmovisiones e historias afines, cantos, poesías, entre otras. Ha de recordarse que los pueblos indígenas costarricenses fueron alguna vez pueblos ágrafos, de ahí la mayor relevancia de estos aportes que han contribuido, junto al esfuerzo de miembros clave de las distintas comunidades indígenas y otros académicos, a la conservación de este patrimonio intangible.

A partir de mi experiencia como lector de varios de estos textos (tanto los editados por Constenla-Umaña, como de otros académicos sobre otros pueblos indígenas del país), considero que cuando una persona lectora ajena a las culturas de los pueblos indígenas se acerca a la lectura de dichos textos, podrá notar que tienden a estar marcados, en mayor o menor grado, por aspectos religiosos. Claramente, puede haber otros elementos que los condicionen, no obstante, parece ser que uno de los rasgos principales pasa por lo religioso.

Este particular también fue expresado por Constenla-Umaña cuando menciona, en relación con los ciclos narrativos malecus, que el conocimiento de la religión “resulta necesario, en mayor o menor grado, para la adecuada comprensión de prácticamente cualquier tipo de texto” (Constenla-Umaña, 1993, p. 22); cuestión que lo llevó a hacer menciones y explicaciones de algunos rasgos religiosos, principalmente en secciones de sus estudios introductorios de aquellos textos editados, sean libros o artículos, que publicaban conjuntos de relatos obtenidos de algunos de los pueblos con los que trabajó.

En razón de este reconocimiento de la relevancia que posee la religión para el autor, la finalidad del presente trabajo consiste en llevar a cabo una aproximación a lo que Constenla-Umaña definió por religión; esto al tener en cuenta que la revisión de la literatura secundaria, aquella que haya realizado o se haya acercado a indagar lo que autor comprendió por religión o asuntos afines, resultó

ser bastante escasa. En términos generales, lo más relevante y cercano que se tiene, es el texto de Margery-Peña (1997) en el que realiza un perfil religioso de los malecus, bruncajc (boruca) y bribris basándose en las descripciones de Constenla-Umaña, parcialmente con los bruncajc y los bribris, y totalmente con los malecus. En ella, Margery-Peña, como la finalidad de su texto lo indica, se limita a efectuar una descripción de prácticas y creencias religiosas, pero no se detiene propiamente a analizar o comentar lo que Constenla-Umaña entendió por religión. Por su parte, el otro texto es de Castillo (2011), que dedica una breve parte a referirse a la religión tradicional malecu, haciendo una paráfrasis casi textual de la definición de religión dada por Constenla-Umaña (la cual más adelante se estudiará), pero sin detenerse tampoco en comentarla, sino que se vale de ella para cumplir con el objetivo de su trabajo.

Apuntado lo anterior, la indagación se ordena en una serie de preguntas clave, que dan pie a cada sección, iniciando desde lo básico, lo que, para el presente caso, es la pregunta sobre qué planteó el autor, hasta llevar a cuestiones como qué efectos se ve de dicha definición, qué tipo de definición no es, qué ventajas presenta la misma. Como se notará, cada pregunta es necesaria para avanzar en otros aspectos.

En lo que respecta a las fuentes utilizadas, se realizó una selección de libros y artículos de Constenla-Umaña, concretamente aquellos textos editados por el autor que presentan estudios introductorios, o algún tipo de introducción general, sobre aspectos culturales y religiosos de los pueblos indígenas costarricenses. Casi todos los textos seleccionados corresponden a aquellos que acompañan la publicación de relatos indígenas. Se omite hacer un listado en este momento, por cuanto puede consultarse en la sección bibliográfica, ya sea que aparezca Constenla-Umaña como único autor, o en coautoría. Valga apuntar que, a pesar de haberse realizado una revisión de otros textos del autor, no se tomó en consideración la producción que estaba vinculada expresamente con estudios lingüísticos, por la simple razón de que su contenido no hacía referencia a la finalidad que atañe al presente trabajo.

2. Hacia una definición de religión

Puede observarse que se ha hecho mención de que la intención es aproximarse a la “definición” de religión de Constenla-Umaña, y no, por ejemplo, en hacer un análisis –o siquiera acercamiento– de su teoría religiosa. Esto no es en modo alguno gratuito. Siguiendo a Schaffalitzky de Muckadell, “a theory of religion is comprehensive causal explanation of the origin, structure, and workings of religion, whereas a definition of religion is a tool used for identifying through a minimal description” (2014, p. 499). Entendida de esta manera, una teoría es una explicación compleja, que en principio se propone abarcar explicativamente, y con cierto grado de amplitud, distintas cuestiones vinculadas con la religión, como su origen, su estructura y demás actividades que le estén vinculadas, para lo cual debe valerse argumentativamente de otras fuentes, así como mostrar criticidad ante ellas. Por su parte, la definición tiende a exponer de manera puntual elementos conceptuales importantes y sobresalientes, en este caso, de la religión, esto con la finalidad de que ayuden al investigador a identificar y comprender ciertos aspectos, sin entrar necesariamente en fundamentar los elementos conceptuales relevantes que está utilizando.¹

En lo que concierne a Constenla-Umaña, de los distintos textos que se han utilizado, no cabe duda de que hace uso del término “religión”, o bien que lo utiliza en calidad de adjetivo, por ejemplo: “ritual religioso”, “habla religiosa”, “canto religioso”, entre otras. No obstante, llaman la atención dos puntos. Como primer punto, teniendo en cuenta la distinción conceptual que brinda Schaffalitzky de Muckadell (2014), valga apuntar desde ahora que no fue posible hallar algún documento de su producción en que explicitase una teoría religiosa. Está claro que su área de formación fue la lingüística y su objeto de estudio llegó a ser el arte verbal de los pueblos

¹ Por su parte, si bien una definición de religión puede ser, en algunos casos, una versión resumida de los elementos conceptuales más importantes y sobresalientes de una teoría, no son necesariamente sinónimos, o no siempre tienen que estar vinculadas. Por ejemplo, Schaffalitzky de Muckadell (2014) comenta que pueden darse casos en que haya una definición que sea de común acuerdo para varios académicos, pero cada uno puede poseer una teoría que brinda explicaciones total o parcialmente distintas que respalden uno o varios puntos de la definición; o bien, darse a la inversa, que existan varias teorías que sean compatibles con una misma definición.

indígenas, entre otras cosas; por lo que –brindándole el beneficio de la duda– pudo no haber tenido la necesidad de expresar formalmente por escrito una teoría de la religión. Aunque se posee la impresión especulativa que pudo haber tenido una teoría del fenómeno religioso, al no contar con evidencia textual que lo demuestre, se optó por desistir en este trabajo de todo intento de tratar de reconstruir una. Por ello, viene ahora a colación el segundo punto que llama la atención: a pesar de referirse en sus estudios introductorios e introducciones generales a aspectos relacionados con expresiones religiosas de varios pueblos indígenas, tampoco fue prolijo en brindar una definición de lo que entendió por religión; por lo menos no en la mayoría de los textos seleccionados que se consultaron.

La primera aproximación a algo que pueda dar una noción de lo que entendió por “religión” se encuentra en su estudio introductorio de 1979² sobre los bruncajc (boruca), cuando afirma lo siguiente:

Esta situación está muy patente en el campo de las **concepciones religiosas**, ya que si bien las borucas profesan un catolicismo semejante al de las comunidades campesinas hispanas, al mismo tiempo tienen muy arraigadas **ideas y prácticas** propias de su antiguo **sistema de creencias** (Constenla-Umaña, 2011a, p. 37, columna A; lo destacado no es original del texto).³

En este texto pueden observarse unos puntos interesantes. Parece que Constenla-Umaña concibe que las concepciones religiosas involucran ideas y prácticas enmarcadas en un sistema de creencias, por lo que la religión parece ser concebida por el autor como un asunto de creencias que posee cierto orden, y que conduce o sustenta ciertas ideas y prácticas. Esta noción se repite más adelante cuando se refiere a la influencia negativa de la religión católica en el pueblo bruncajc (boruca): “La influencia de la

² El texto en cuestión es el siguiente: Leyendas y tradiciones borucas, con la colaboración de Espíritu Santo Maroto-Rojas, indígena y colaborador clave del pueblo bruncajc. Se publicó originalmente en 1979, y luego tuvo una tercera edición en 2011, en la que le añade el subtítulo “Tomo I”, por cuanto que esta tercera edición se amplió con un segundo tomo, al incluirse otros textos y CD con algunas narraciones.

³ La situación que se indica hace referencia a la coexistencia o mezcla de prácticas indígenas del pueblo bruncajc con costumbres hispanas.

religión católica, en las narraciones se hace sentir sobre todo en el enfoque negativo de algunas **prácticas y costumbres** antiguas” (Constenla-Umaña, 2011a, p. 41, columna B; lo destacado no es del original). En esta otra cita, puede notarse nuevamente que Constenla-Umaña plantea un vínculo entre religión y prácticas.

A partir de lo anterior, puede colegirse que Constenla-Umaña tiene, en esa obra, una noción de religión que hace eco de ideas y prácticas ordenadas en un sistema de creencias, a pesar de que no haya precisado más al respecto. Interesantemente, esta noción parece ser lo que efectivamente consideró sobre religión, cuando en una parte del estudio introductorio de 1993 al ciclo narrativo cosmogónico malecu, “Laca Majifijica” (Transformación de la tierra) –homónimo del título del libro en que fueron publicadas las narraciones–, define puntualmente lo que él comprendió por “religión”:

En una cultura como fue la tradicional de los guatusos, la religión, entendida como el conjunto de actitudes, prácticas y creencias relacionadas con lo sobrenatural, permea todas las actividades de la sociedad, razón por la cual el conocimiento sobre la misma resulta necesario, en mayor o menor grado, para la adecuada comprensión de prácticamente cualquier tipo de texto (Constenla-Umaña, 1993, p. 22; lo destacado no es original del texto).

Si se efectúa una comparación entre lo que indica en ambos estudios introductorios, puede concluirse que la religión, para él, era un sistema o conjunto que involucra varios elementos, prácticas e ideas que bien podrían encajarse como actitudes o creencias, y propiamente creencias. Ahora bien, ese sistema o conjunto tiene una particularidad, que más adelante se tratará, pero que por el momento solo se anota en orden precisar su definición. Dicha particularidad consiste en que hay una relación entre ese conjunto con algo referido como “lo sobrenatural”. Esta mención de “lo sobrenatural” vuelve a aparecer en una parte de otro estudio introductorio de 1996 sobre poesía indocostarricense; concretamente, al proponer una distinción de distintos géneros de cantos que hay en dichos textos, señala lo siguiente en relación con el canto secular: “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’” (Constenla-Umaña, 1996, p. 41).

La alusión expresa, en este caso en un estudio posterior, de que religión implica un tipo de contacto, vínculo o relación con “lo sobrenatural” o “los seres sobrenaturales”, muestra en primer lugar que efectivamente esa particularidad o elemento es parte constitutiva de lo que él concibió como religión, y en segundo lugar, valga señalarlo, que mantuvo una uniformidad en su pensamiento, por lo que considero que es válido afirmar que la religión en Constenla-Umaña incluye necesariamente “lo sobrenatural” como elemento importante en su definición.

Si se comparan y entrelazan los elementos que indica sobre religión en los tres estudios introductorios de 1979 (2011a), 1993 y 1996, es posible entrever que la definición que ofreció en la obra de 1993 tiene mayor ventaja conceptual y explicativa que la obra previa y la posterior. La de 1993 puntualiza mejor ciertos elementos y de manera directa lo que es la religión para el autor; mientras que con la de 1996 es evidente que los elementos previos, a saber, actitudes, prácticas y creencias, no aparecen, dado que Constenla-Umaña estaba reiterando un aspecto de su definición, lo sobrenatural, en función de la finalidad temática de la obra mencionada. En razón de esto, se utilizará la definición de 1993 como “definición base” para la aproximación a la religión en Constenla-Umaña.

3. ¿Qué se plantea de la religión?

Habiéndose establecido una definición base, ¿qué se plantea de esta definición? En primer lugar, puede notarse que el autor concibió la religión como algo que se vinculara únicamente con uno de los elementos que conforman el conjunto, es decir, la religión no es ni se reduce a un tipo de actitudes, ni de prácticas como tampoco de creencias, sin más. Es decir, es un asunto complejo que toma en consideración maneras de ser (actitudes), ciertos tipos de acciones que se realizan o no, quizá algunas con más frecuencias que otras, en determinados espacios (prácticas), involucrando alguno o varios sistemas de ideas o pensamiento en torno a uno o varios temas (creencias). Se infiere que estos tres elementos se interrelacionan mutuamente, cuando los cataloga como un “conjunto” que “permea todas las actividades de la sociedad”; de ahí que la religión no haya sido reducida por el autor a uno solo de ellos.

Continuando con la respuesta de la pregunta, en segundo lugar, se observa que este conjunto no fue concebido como un conjunto cualquiera. Muy posiblemente porque existen diversas actitudes, prácticas y creencias, ya sea cada una de manera separada como en conjuntos. Para el caso que atañe, Constenla-Umaña es explícito al indicar que es un conjunto vinculado con “lo sobrenatural”. Este otro elemento es lo que le brinda su particularidad: las actitudes, prácticas y creencias, sean cuales sean éstas, se encuentran de alguna manera condicionadas por la influencia de “lo sobrenatural”. El inconveniente que presenta este elemento en la definición del autor radica en que no estableció en qué consistía. No solamente en la definición base de 1993, sino que en otros trabajos en que hace mención de “lo sobrenatural” tampoco lo precisa.

Solo para citar tres ejemplos concretos, en su estudio introductorio a los bruncajc (borucas) utiliza la expresión “los seres sobrenaturales” (Constenla-Umaña, 2011b, p. 5, columna A); igualmente hace lo mismo en su discusión sobre la hagiografía-antihagiografía en los malecus, cuando refiere a los dioses como “los seres sobrenaturales más importantes” (Constenla-Umaña, 1992, p. 85, columna A); y en su introducción a seis textos ngöbes refiere la existencia de ciertos seres haciendo alusión que son parte de las “concepciones míticas tradicionales” y, en el caso de la gente de los cerros, los describe como “personajes [que] están dotados de poderes sobrenaturales” (Constenla-Umaña, 1982, p. 103, columna A y B, respectivamente). A partir de estos tres ejemplos puede observarse que no hay definición de “lo sobrenatural”. A lo sumo, puede inferirse que la existencia de “los seres sobrenaturales” puede ser una –no la única– manifestación de “lo sobrenatural”, y que hay seres que poseen características de sobrenaturalidad, cuando indica que hay seres con “con poderes sobrenaturales”, pero continúa sin darse una noción de qué sería esa “sobrenaturalidad”.

En lo concerniente a cómo Constenla-Umaña concibió que “lo sobrenatural” influía en el conjunto de elementos, es posible identificar por lo menos dos maneras generales. En Constenla-Umaña (1996) se muestra que lo religioso implica instrucciones por parte de “lo sobrenatural”, o interacción con ello, por ende, las actitudes, prácticas y creencias están condicionadas según las instrucciones que “gire” o “dé” “lo sobrenatural”, o bien la manera en que realice una interacción con los seres humanos. No obstante, en los otros

textos utilizados y consultados, no se halló alguna otra especificación de estas maneras generales, por lo que podría decirse que el autor solamente baja un nivel explicativo en su definición, pero sin precisar más, es decir, el primer nivel consiste en que “lo sobrenatural” influye el conjunto de elementos, mientras que el segundo nivel establece que dicha influencia es a través de las dos maneras generales; nivel del cual no avanza más. Una lectura de los textos editados por Constenla-Umaña, así como de otros autores, sean sobre narraciones de pueblos indígenas costarricenses o no, permite concluir que cada pueblo indígena determina cómo suceden tales maneras generales, por lo que sería plausible suponer que ante la diversidad de maneras concretas, Constenla-Umaña prefirió no referirse puntualmente.⁴

Hasta este momento, se tiene que la religión es un conjunto de tres grandes bloques de elementos, entrelazos de alguna u otra forma entre sí, y todos a su vez vinculados con “lo sobrenatural”, por lo que no hay actividad de la sociedad que no se vea permeada. Esto, así como otras lecturas de su autoría, y sobre comentarios que otros investigadores han hecho de él y su labor (Stensrud-Krohn, 2014; Rojas-Chaves, 2014; Portilla-Chaves, 2014; Jara-Murillo, 2014; Ibarra-Rojas, mencionada en Constenla-Umaña e Ibarra-Rojas, 2014), me genera la impresión de que Constenla-Umaña en modo alguno concebía que la religión fuese algo arcaico sin efecto vigente. A este respecto, vale traer a colación un apuntamiento relacionado con las nuevas consideraciones antropológicas sobre la religión del siglo XX. De acuerdo con Asad (1993), para muchos antropólogos la religión pasó de ser considerada como una fase primaria de la humanidad de la cual otras áreas (como el derecho (“law”), la ciencia, y la política) se separaron, a un “distinctive space of human practice and belief which cannot be reduced to any other” (Asad, 1993, p. 27). Si bien Constenla-Umaña no era antropólogo por profesión –aunque es indudable su vínculo

⁴ Por otra parte, debe recordarse que el texto de 1996 está en función de explicar otra cuestión, por lo que posiblemente tampoco venía al caso en ese documento referirse al respecto.

con dicha disciplina⁵–, es plausible afirmar que él se ubicaba en la misma línea. En su definición, es claro que él no la consideró una suerte de etapa superada, o un conjunto “obsoleto” que ya no tenía necesidad de existir, sino como algo que posee vitalidad y vigencia al impactar, en diversos grados, “todas las actividades de la sociedad”. Este impacto en “todas las actividades de la sociedad” es sintomático de que no la concibió como reductible, ya sea a algunos de los elementos que él indica.

Incluso, a manera personal, podría extrapolarse que dicho conjunto religioso no se encuentra absolutamente aislado de otros conjuntos, por cuanto que existe una diversidad de elementos que son compartidos por distintos conjuntos, llamémoslos “propriadamente o específicamente” políticos, culturales, sociales, económicos, gastronómicos, entre otros, en que se puede compartir uno o varios de los elementos. Piénsese, por ejemplo, en el tema gastronómico, puede coincidir que en varios conjuntos se tengan en común ciertas ingestas de alimentos. Lo que diferenciaría el conjunto religioso de otros, acorde con la definición de religión de Constenla-Umaña, sería que involucra “lo sobrenatural”; por lo que, si bien varios conjuntos podrían tener en común un listado de alimentos, el religioso se caracterizaría por estar avalado o dado, sea directa o indirectamente, por lo que sea que se entienda por “lo sobrenatural”.

4. ¿Qué efecto tiene?

Teniendo en cuenta lo que se ha expuesto hasta el momento, ¿qué efecto tiene la definición de religión? La respuesta está implícita en la anterior pregunta; y en sí es simple, aunque compleja. El

⁵ Sin intención de hacer una recolección exhaustiva, es evidente su relación con antropólogos, tales como Laura Cervantes-Gamboa (Constenla-Umaña, 1996, en la sección de Agradecimientos; la constante referencia a sus trabajos antropológicos con los bribri, por ejemplo en Constenla-Umaña 2006) y María Eugenia Bozzoli (en Constenla-Umaña, 1996), como también con lingüistas vinculados también a la antropología como Enrique Margery-Peña (Constenla-Umaña, 1996, en la sección de Agradecimientos; Margery-Peña, 2007, cuando indica en la p. 291 que ha tenido comunicación personal con Constenla-Umaña sobre el ajuar funerario malecu), con quienes mantuvo contacto. Además, bastase dar una revisión, aunque sea superficial, a las referencias bibliográficas para notar que tomaba en consideración textos antropológicos.

efecto general de la religión es tener una impronta en las actitudes, prácticas y creencias, lo que conlleva a que las interacciones que se produzcan en el entramado social sean tamizadas por “lo sobrenatural”, dado que, de acuerdo con el autor, la religión “permea todas las actividades de la sociedad”. Constenla-Umaña (2016, p.173) considera que la presión de la colectividad tiene un papel considerablemente condicionante, a tal punto que “incluso aquello que la gente sostiene que son sus convicciones, no es tanto eso sino simplemente del grupo al que ha decidido pertenecer, lo que está en ese momento de moda pensar y ser aceptado”.

Por lo tanto, se comprende que la religión, al ser un conjunto particular marcado por “lo sobrenatural”, de algún modo conlleva que las distintas actitudes, prácticas y creencias estén alineadas a lo que devenga de “lo sobrenatural”. Cómo se dé tal alineamiento es precisamente lo que constituye lo complejo, por cuanto dependerá de las dinámicas de cada colectivo social, tomando en cuenta las actitudes, prácticas y creencias que se promuevan y desapruében.

Con el caso del pueblo malecu que comenta Constenla-Umaña, a manera de ejemplo, puede entreverse que uno de los alcances de dicho efecto general contribuyen a normar conductas, entre otras cuestiones, cuando se refiere concretamente al grupo principal de entes sobrenaturales, a saber, las divinidades: “los Dioses [...] norman la conducta de los felinos de manera muy semejante a como reglamentan la humana” (Constenla-Umaña, 2011c, p. 4)⁶. En este ejemplo puede notarse que “lo sobrenatural”, representado por la

⁶ En la cosmogonía tradicional malecu, los felinos juegan un papel importante, debido a que, junto con los seres humanos, son las criaturas favoritas de los Dioses. Antes del gran cataclismo, es decir, durante el tiempo que duró la primera creación, estos tenían las mismas capacidades humanas de hablar, enamorarse, deliberar, salvo que solo los felinos podrían transmutarse de su forma animal a la humana, y viceversa. Para una síntesis de su origen, su relación con el espacio natural dado por los Dioses y Diosas, permisos y limitaciones de movimiento y caza, puede verse la sección “2. Origen”, de Solano-Fallas y Herrera-Valenciano (2017).

Dada la importancia que tenían en el imaginario tradicional, se conformó un ciclo de narraciones que versaba sobre ellos, las cuales, si bien se entrecruzan con otros temas y otras narrativas de otros ciclos, su particularidad consistía en hacer del felino el eje central de los textos narrativos, por lo que Constenla-Umaña (2011c, p. 14) comenta que

los propósitos sociales de la ejecución de pláticas sobre felinos son el que las personas conozcan los orígenes y características de estos animales, aprendan

figura de Dioses (“Tocú Maráma”), influye expresamente en uno de los tres elementos mencionados, el de las prácticas. Según esta definición de religión, el ser humano no actúa sin más, sino en un determinado contexto condicionado por “lo sobrenatural”. Claramente habrá situaciones en que el ser humano se desligue o decida ir contra lo dado o devengado por “lo sobrenatural”, no obstante, dicho desviamiento solo puede considerarse como tal, en relación a lo ya establecido por la religión.

Un aspecto interesante de dicho efecto consiste en que la religión, al permear “todas las actividades de la sociedad”, no permite concebirla como un asunto meramente individual, sino social.⁷ Claramente se comprende que la religión ha de afectar de manera personal a los seres humanos, tanto por la sencilla razón de que cada uno posee sus respectivas diferencias, como porque las actitudes y creencias que posean, y las prácticas que lleven o no a cabo en diversos momentos de su cotidianidad, se han gestado precisamente en el entramado social marcado por la religión. Un ejemplo de esto lo constituye que la tipología sobre ciertos elementos naturales de la flora y fauna, sea tanto individual como colectivamente, tiene su vínculo (fuerte o menor) en la religión,

a temerlos y a tomar todas las precauciones necesarias para no convertirse en víctimas suyas, y a evitar las malas conductas que puedan llevarlas a perecer en sus garras.

Esto último, sobre el perecer a causa de un felino, es abordado con más detalle en Solano-Fallas y Herrera-Valenciano (2017), en donde se explica el vínculo simbólico entre los felinos y la muerte, y el aliciente moral. De manera muy resumida, el rugido del felino sirve como advertencia de una posible muerte a causa de un comportamiento indebido (ya sea solamente uno grave, o bien, una reiteración de uno mismo o varios constantemente); muerte que puede ser evitada en algunos casos (dependiendo de la gravedad de lo cometido), por lo que en sí mismo el felino puede también fungir como un aliciente moral en tanto que su rugido puede ayudar a que los humanos rectifiquen su comportamiento con las exhortaciones divinas. Ahora bien, el felino no se limita solamente a advertir, sino que puede propiciar la muerte a un humano, como castigo merecido, precisamente, por una o varias faltas.

⁷ Valga aclarar que en Constenla-Umaña no está claro si esto lo consideró como válido para otras religiones que no procedieran de culturas indígenas, por cuanto que antes de brindar su definición, la contextualiza al apuntar que se refiere a culturas como la tradicional malecu, por lo que se infiere que puede aplicarse a otros pueblos indígenas que posean características similares a la cultura tradicional malecu.

dado que “la influencia del punto de vista religioso puede hacer que la gente clasifique de una manera que no tiene que ver con el orden natural” (Constenla-Umaña, 2016, p.160). Por lo tanto, además de permear actividades, también cala en el vocabulario que socialmente se utiliza.

Dada esa influencia en el entramado social, la religión logra ejercer su influencia en todas las actividades de la sociedad, justamente porque no es un asunto que se remita y ancle sola y exclusivamente en cada individuo. Claramente podrán darse situaciones en que se espere que ciertas acciones o finalidades solo puedan realizarse de manera individual, ya que se supondrá que no dependerán de otro ser más que el propio individuo. Por ejemplo, en el caso de emulación de modelos éticos, presentes en algunos textos hagiográficos malecus y católicos, el autor comenta que hay “religiones que hacen hincapié en la participación activa y decisiva de la persona por medio de sus obras en el destino que correrá después de la muerte” (Constenla-Umaña, 1992, p.92, columna A). En casos como el anterior, el énfasis recae sobre el individuo –concretamente en el caso de los malecus se concibe al “individuo como gestor de su felicidad personal en el más allá” (Constenla-Umaña, 1992, p. 92, columna A)–. No obstante, ha de tomarse en cuenta que dicho énfasis proviene de la influencia del entramado social, dado que no fue una idea o creencia concebida sin contexto o bajo un solipsismo radical. En otras palabras, la religión no es un asunto personalizado que cada se apropie a su manera y conveniencia, sino que –y esto es lo que parece estar de fondo en Constenla-Umaña– es el “molde y tijera” para condicionar a los distintos sujetos del entramado social.

Al respecto, vale hacer un comentario a la luz de un señalamiento de Dumont (en Asad, 1993). Para este autor, “medieval religion was a great cloak [...]. Once it became an individual affair, it lost its all-embracing capacity and became one among other apparently equal considerations” (citado en Asad, 1993, p. 28). Según Dumont, cuando la religión cristiana pasó a ser un asunto de corte individual, perdió su capacidad social de abarcarlo todo, lo que no significa que necesariamente cada individuo considerase que en la práctica fuese así, aunque efectivamente en la práctica, estando consciente o no, proceda a realizar cambios constantes de valores religiosos por otros no-religiosos, y los yuxtaponga con o sin inconveniente alguno.

En la definición base que se ha tomado de Constenla-Umaña puede percibirse que efectivamente la religión en los pueblos indígenas no se ha convertido en un asunto individual, que cada persona reserve para sí. Todo lo contrario, influye en el conjunto de los elementos a tal punto que lo permea todo, por lo que es plausible suponer en Constenla-Umaña la consideración de que no hay una especie de “switch” que fuese de lo religioso a algo enteramente no-religioso; por lo que, si se presentase algún cambio, no sería uno en que se pasara de un paradigma, digamos axiológico, a otro, sino a lo sumo un cambio interno en las gamas de valores.

5. ¿Qué tipo de definición no es?

En consecuencia con lo expuesto, puede formularse la siguiente pregunta: ¿qué tipo de definición no es la presente que atañe este trabajo? De primera entrada, puede afirmarse que no está concebida bajo una óptica esencialista. De acuerdo con Schaffalitzky de Muckadell (2014) y Hanegraaff (2016), en los debates sobre estudios de la religión, la religión ha tendido a ser definida desde un punto de vista esencialista (“essentialist”) o alternativo, siendo la nominal (“nominal”) considerada como la versión opuesta a la primera.⁸

En el caso del esencialismo, define –o trata de definir– la religión como si se estuviese brindando su “esencia” o “características esenciales” últimas, de modo tal que, fuera de esta definición, no

⁸ De acuerdo con estos autores, dentro de lo alternativo existen otros dos tipos de definiciones: la léxica (“lexical”) y la estipulativa (“stipulative”). La definición léxica es aquella que indica cómo una definición es actualmente entendida, tipo entrada de diccionario en la que se hace una descripción de su uso actual. Por su parte, la estipulativa, si bien toma en consideración la léxica o incluso la nominal, propone cómo una definición debe ser entendida, haciendo crítica a uno o varios elementos de la definición que esté en boga.

Hanegraaff (2016) considera que las definiciones léxicas y estipulativas pueden ser acogidas por la nominal; mientras que Schaffalitzky de Muckadell (2014) plantea que no deben ser subsumidas por la nominal, aunque hay un ligero vínculo entre las alternativas, que de algún modo contienen o postulan rasgos esencialistas. Se presenta el resumen esquemático de Hanegraaff (2016, p. 583):

Real	Religion = x
Lexical	By the word “religion” they mean(t) x
Nominal	By the word “religion” I mean x
Stipulative	“Religion” should be understood as x

hay otra que sea válida, por cuanto es “la verdadera”. Por su parte, la nominal no trata de hacerse poseedora de una supuesta verdad única o desentrañar lo más subyacente, sino que parte principalmente de un punto situado, concentrándose más “on what religion does instead of what it is” (Schaffalitzky de Muckadell, 2014, p. 497).⁹

Teniendo en cuenta lo anterior, puede notarse que, si bien Constenla-Umaña parte de que la religión se entiende como un conjunto de actitudes, prácticas y creencias, dicho conjunto en modo alguno es estático, según lo que se había comentado en la tercera sección. A ello puede aunársele la consideración de que “cada cultura explora ciertas cosas que tal vez otras no exploran y ahonda en ciertos aspectos que otras no” (Constenla-Umaña, 2016, p. 172), por lo que, si bien podrá haber conjuntos que reúnan esos elementos, no serán los mismos precisamente por esa exploración y ahondamiento en ciertos aspectos que efectúe cada religión.

Incluso, si se parte de lo visto sobre los efectos en la cuarta sección, el efecto general de la religión tampoco permite aseverar que en Constenla-Umaña hubiese un esencialismo. Podría parecer que al afirmar que la religión “permea todas las actividades de la sociedad”, habría un tinte de esencialismo, por cuanto se postularía que toda religión, sin importar cuál, influye en todas las actividades sociales. Al respecto, la función “permeadora” parecería convertirse en una esencia. No obstante, por un lado, la clave del asunto está en que tal permeo simplemente no ocurre de igual manera y en las mismas circunstancias en las religiones de diversas culturas, por el mero hecho de que, si bien puede haber coincidencias, también hay sus diferencias entre los pueblos indígenas: “es interesantísimo cómo los indígenas también tienen cosas tan distintas” (Constenla-Umaña, 2016, p.173).

⁹ Hasta cierto punto, opera bajo un funcionalismo –fuerte o leve, según dependa de la postura– en que busca definir la religión según el rol que cumpla. No obstante, para Schaffalitzky de Muckadell, “If a certain function is what makes something what it is, then this function is the defining characteristic or essence” (2014, p. 498), por lo que, en cierta medida, la definición nominal posee rasgos del otro tipo de definición. Por tanto, para la autora, la diferencia entre una postura esencialista y una nominal, estaría en que la primera se plantea como única, independientemente de la época y a quienes se les aplique; mientras que la segunda, si bien no logra evadir que la función sea en últimas cuentas un rasgo esencial, por lo menos tiene claro que está supeditada al contexto (histórico, social, económico, entre otros), es decir, la función como tal puede cambiar.

En lo que concierne a “lo sobrenatural”, a pesar del inconveniente de que no se especifica en qué consiste, es plausible suponer que tampoco cae en un esencialismo. No cabe duda que constituye por lo menos una limitante el que, en los textos abordados en este trabajo, no se haya encontrado aunque sea una línea que indicase qué comprendió el autor al respecto, salvo la acotación de que es mediante su interacción o instrucciones como “lo sobrenatural” influye en todas las actividades de la sociedad. Esto es un asunto que no puede pasar desapercibido, debido a que esto es lo que dota de particularidad al conjunto de los tres elementos de la religión, según se indicó en la tercera sección sobre el planteamiento. No obstante, simultáneamente puede vislumbrarse una ventaja, a saber, que por lo menos se puede inferir que no está remitiendo el significado del elemento sobrenatural a la tradición cristiana.

¿Por qué se trae a colación la tradición cristiana como referente? Resumiendo lo que plantea Hanegraaff (2016), un inconveniente serio en el mundo académico, por lo menos en el contexto occidental (“western context”), consiste en que toman elementos del cristianismo¹⁰ “as particularly good examples of the class or category that we want to refer to as “religion”. In other words, we allow them to function as our prototypes for imagining “religion”¹¹ (Hanegraaff, 2016, p.585). Constenla-Umaña al no haber dado siquiera un mínimo comentario sobre lo que pensaba cuando utilizó el término “lo sobrenatural”, parece razonable inquirir si estaba en esa línea de pensamiento, debido a que perfectamente “lo so-

¹⁰ A criterio de Hanegraaff, específicamente del protestantismo. Valga apuntar que no solo en este punto, sino que, en todo el artículo, Hanegraaff insiste en la impronta del cristianismo, específicamente del protestantismo. El mismo contenido da indicios que parecen sugerir que la explicación de dicha impronta ya fue abordada en otro artículo, por lo que en este parece convertirse en un punto de partida de la argumentación.

¹¹ En su artículo, Hanegraaff (2016) clasifica este etnocentrismo académico en dos posturas: unos que abiertamente afirman su etnocentrismo y lo ven como necesario o inevitable, por cuanto se requiere de un marco de referencia comparativo; y otros que niegan que haya un etnocentrismo, haciendo intentos por deconstruir nociones de fondo, pero que en términos prácticos no lo logran eludir, con lo que terminan de una u otra manera siguiendo el cristianismo como modelo.

Para quien desee tener una noción de la manera diversa en que puede manifestarse “lo sobrenatural”, puede remitirse al resumen del perfil religioso que realizó Margery-Peña (1997) no solo del pueblo malecu, sino de otros pueblos indocostarricenses.

brenatural” puede funcionar como un eufemismo de la divinidad cristiana, o distractor para no afirmar expresamente que el marco comparativo proviene del cristianismo.

A título personal, puede aventurarse que efectivamente Constenla-Umaña se alejaba de la tradición cristiana como referente de “lo sobrenatural”, si se efectúa una lectura de algunas de sus obras. Es bien sabido que el autor tuvo contacto con casi todas las culturas indígenas del país, lo cual puede corroborarse en la propia existencia de sus obras, como en la última entrevista que Sánchez-Avedaño le realizó (Constenla-Umaña, 2016). Por lo menos en estos materiales, es incuestionable que Constenla-Umaña tuvo conocimiento de las cosmovisiones de los pueblos malecu, bribri, cabécar, térraba, bruncajc (boruca) y ngöbe. A partir de esto, es plausible plantear que dicho contacto le permitió concebir que la existencia y presencia de elementos que sobrepasan la cotidianidad (y que de alguna manera, en algunos casos, la condicionan) no se reducen a la existencia de un ente divino, como tampoco que esos elementos deban ser similares a las entidades cristianas.¹²

Solamente para referir unos ejemplos concretos, con los bribri (en Constenla-Umaña, 2006) se tiene a Sula’ que no es necesariamente un ser material, y según unas variantes, hay quienes la consideran como un solo ser, o una pluralidad definida, o bien indefinida; con los bruncajc (borucas) (en Constenla-Umaña, 2011a y 2011b), hay seres que si bien no son materiales están relacionados con elementos naturales, como los tutelares de ríos, o de ciertos animales, o bien otros seres de carácter heroico como Cuasrán, entre otros; con los ngöbes (en Constenla-Umaña, 1982) está la gente de los cerros, que era una antigua raza de humanos que fueron derrotados y se fueron al cerro, pero que desarrollaron ciertos poderes que pueden usar en contra de los humanos actuales; y finalmente, con los malecus (en Constenla-Umaña, 1993), a los dioses y divinizados: los primeros son antropomorfos pero sin ser humanos, mientras que los segundos fueron humanos antes de su muerte. Para no limitar este breve listado a pueblos indo-costarricenses, valga apuntar que Constenla-Umaña también tuvo conoci-

¹² Para quien desee tener una noción de la manera diversa en que puede manifestarse “lo sobrenatural”, puede remitirse al resumen del perfil religioso que realizó Margery-Peña (1997) no solo del pueblo malecu, sino de otros pueblos indocostarricenses.

miento de que entre los ramas, los bocotaes, dorasques y malayos (o huihuas), había “seres sobrenaturales capaces de manifestarse zoomórfica como antropomórficamente” (1991, p. 102).

Con estos breves ejemplos, es de notar que hay entidades de existencia material y otras que no lo son, estando algunas vinculadas a ciertos elementos naturales, y otras con ciertas capacidades que sobrepasan las de los humanos comunes. Por consiguiente, puede inferirse que esos contactos le condujeron a considerar que “lo sobrenatural” puede concebirse de distintas maneras, por lo que no es posible identificar este elemento que marca la religión bajo una postura esencialista.¹³

De este modo, está manifiesto que la definición que ofrece Constenla-Umaña no es esencialista, sino que se ubica en una postura nominal, puesto que el autor es consciente de que existen diferencias entre los propios pueblos indígenas que harían inconciliable la definición teórica esencialista y las realidades mismas. Asimismo, el autor reconoce que cada pueblo tiene intereses distintos, en los cuales unos exploran y ahondan, y otros no, lo que marca de diversa manera las actitudes, prácticas y creencias; como lo recién comentado de que “lo sobrenatural” puede –y debe– entenderse de manera diversa según cada pueblo. Por lo tanto, no hay un intento de desentrañar una supuesta única verdad que le sea común a todos, sino que su definición está situada desde las particularidades de cada pueblo.

6. ¿Qué ventaja presenta?

Cabe formularse una interrogante sobre qué ventaja presenta esta definición en lo referente a modelos teóricos dominantes. A partir de lo visto anteriormente, en este momento es válido afirmar que Constenla-Umaña, si bien partía y consideraba determinados planteamientos teóricos para llevar a cabo su labor documental y de análisis, no fue partidario de tomar uno como modelo indefectiblemente universal: “Yo siempre he estado en contra de las modas, porque llevan a la gente a seguir ciegamente ciertos asuntos y a cerrar los ojos a otros” (Constenla-Umaña, 2016, p. 176).

¹³ Esto claramente no elimina el inconveniente indicado. Incluso, parece que la tarea de definir “lo sobrenatural” corresponde más bien al lector, según el contacto que haya tenido con distintas cosmovisiones.

Considero que lo presente constituye una ventaja, por cuanto permite que su definición de religión no sea estática, o bien, lo que según antes se vio, que no caiga en un esencialismo, de modo que se sacrifiquen particularidades de las manifestaciones religiosas de distintos pueblos indígenas con tal de encajar modelos que no vienen al caso. Por ejemplo, en lo que refiere a las canciones de entrenamiento, comenta que tanto en los cantos malecus como en los seglares bribri, hay ciertos elementos que aparentemente no se siguen acorde a ciertos cánones externos:

Como señalé en mi estudio sobre el canto seglar bribri, que presenta la misma circunstancia (Constenla Umaña 2006: 30), esto no es raro en las literaturas cuando todavía no se han impuesto las obras de algunos autores como modelos que deben ser imitados (Constenla-Umaña, 2014, p. 23).

Esto no significa que haya que descartar esos modelos, por el contrario, pueden resultar de ayuda, pero teniendo en cuenta que no son totalmente fijos, sino que “son más bien tendencias que casi siempre predominan, pero que siempre también existe la posibilidad de que no se sigan” (Constenla-Umaña, 2016, p. 168). Visto análogamente, así como Constenla-Umaña rechaza esos intentos forzosos en lo que refiere al canto, este pensamiento parece ser extensible a lo religioso. Nótese cómo la definición que brindó permite ser usada como una especie de plataforma sobre la cuál puede modificarse el contenido, sin detrimento de la definición misma ni de la religión de pueblo indígena a la que se aplique.

7. Conclusión

En primer lugar, es notable que la definición de religión de Constenla-Umaña evita caer en un juicio valorativo a priori. No es posible divisar en el autor alguna consideración que señale que la religión deba entenderse o catalogarse bajo el binomio “bueno-malo”, en el sentido que de todas las actitudes, prácticas y creencias que se generen deban ser necesaria e indefectiblemente, en toda circunstancia, beneficiosas para cada persona (tomada individualmente) o el grupo social en general, o bien perjudiciales. En otras palabras, no hay un reduccionismo dualista iluso que considere a la religión como enteramente bondadosa o dañina. Si se efectúa por lo menos una lectura de los textos indígenas sobre

los cuales Constenla-Umaña trabajó, ciertamente es posible distinguir, por ejemplo, que existen algunas manifestaciones de “lo sobrenatural” que pueden ser adversas a la humanidad, así como otras que no. Aunque esto es un punto al que Constenla-Umaña no se refirió expresamente, la definición misma tampoco da insumos, ya sean explícitos o implícitos, que permitan pensar la posibilidad de que hubiese un juicio valorativo ubicado en dicho binomio reduccionista.

En segundo lugar, su definición no contempla la interrogante de si “lo sobrenatural” es real o ficticio. Fue claro que la definición de religión adolece la falta de precisión respecto del elemento de “lo sobrenatural”, por cuanto dicho elemento es lo que le confiere particularidad al conjunto de los otros elementos. Sin embargo, según lo que se ha presentado hasta el momento, no hay indicio de que una respuesta a dicha interrogante puede colegirse de su definición. Se trae esto a colación porque postular expresamente en una definición sobre religión si “lo sobrenatural” posee algún tipo de realidad óptica o no constituye un desvío temático de lo que interesa, a saber, tener “adecuada comprensión de prácticamente cualquier tipo de texto” (Constenla-Umaña, 1993, p. 22), a partir del conocimiento que se posea sobre la religión. Para Constenla-Umaña, la comprensión que se posea de la religión contribuye, en mayor o menor grado, a entender la producción textual de los pueblos indígenas. Por lo que resulta plausible suponer que pretender establecer la validez objetiva sobre la realidad o ficcionalidad de algún ente “sobrenatural” no aporta en sí al entendimiento y abordaje que pueda realizarse a la cultura de un pueblo indígena, o a algunos de sus aspectos.

En tercer lugar, esta aproximación muestra el profundo respeto que el autor tuvo por la religión, de manera específica de las religiones indígenas. Aunque no haya quedado plasmado puntualmente en su definición, hay cierta sugerencia de que debe tenerse respeto, independientemente del sistema de creencias que posea la persona investigadora. Se realiza esta inferencia a partir de lo siguiente que Constenla-Umaña expresó en 1993, cuando comenta sobre el porqué del uso de la mayúscula al referirse a los entes divinos *malecus*:

Dentro de este espíritu justifico, también, la práctica que he seguido y que puede parecer rara, de escribir Dios, Diosas,

Dioses, Diosas con mayúscula. En el contexto de lo que he aclarado, escribir palabras con minúscula implicaría tomar partido en materia de respetabilidad y esto es algo en lo que no creo (Constenla-Umaña, 1993, p. 44).

Esta misma apreciación sobre el uso de la mayúscula la vuelve a puntualizar en el 2011: “por respeto a la religión tradicional escribo Dios, Diosas, Dioses y Diosas con mayúscula” (Constenla-Umaña, 2011, p. 4). Por lo menos en estas dos ocasiones, en 1993 y en 2011, da a entender que el abordaje que se realice en torno a la religión de un pueblo indígena no puede ser en el marco del irrespeto. Un detalle que puede parecer simple, y quizás inofensivo, como la mayúscula o minúscula, pero resulta relevante porque en el idioma español –y en otros tantos– la mayúscula puede usarse para denotar o reconocer el grado de importancia o atribuciones considerablemente relevantes de alguna cosa, persona, o puesto, por lo que un uso de minúscula podría implicar restarle importancia, o incluso existencia a lo que se le esté aplicando.

Referencias bibliográficas

- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press.
- Castillo, R. (2011). El pueblo indígena maleku de Costa Rica y su patrón de asentamiento en la segunda mitad del siglo XIX. *Revista Geográfica*, 150, 75-95.
- Constenla-Umaña, A. (1982a). Seis narraciones tradicionales guaimíes (moves). *Revista de filosofía y lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 8 (1 y 2), 103-107.
- Constenla-Umaña, A. (1992). Hagiografía y Antihagiografía en la tradición oral guatusa. *Filología y Lingüística*, XVIII, 1, 83-124.
- Constenla-Umaña, A. (1993). *Laca Majifijica. La Transformación de la Tierra*. (Introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña; narración por Eustaquio Castro y Antonio Blanco). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (1996). *Poesía tradicional indígena costarricense*. (Serie antológica). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (1991). Tres textos guatusos del ciclo narrativo de las uniones con los animales. *Revista de Estudios de Lingüística Chibcha*, 10, 101-119.

- Constenla-Umaña, A. (2006). *Poesía bribri de lo cotidiano*. EUCR
- Constenla-Umaña, A. (2011a). *Leyendas y tradiciones borucas. Tomo I*. EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (2011b). *Leyendas y tradiciones borucas. Tomo II*. EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (2011c). *Pláticas sobre felinos*. (Narración de Eustaquio Castro; introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (2014). *Cantos guatusos de entretenimiento. Treinta y un cantos de erotismo, de trabajo y de cuna*. (Colaboración en la transcripción y traducción de Eustaquio Castro; introducción, transcripción y traducción de Adolfo Constenla-Umaña). EUCR.
- Constenla-Umaña, A. (2016). Hacer lo que uno siempre ha deseado. Entrevista al Dr. Adolfo Constenla Umaña. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 35, 157-182.
- Constenla-Umaña, A.; e Ibarra-Rojas, E. (2014). Anotaciones etnohistóricas sobre los indígenas botos: confluencia de datos históricos, antropológicos y de la tradición oral malecu. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 33, 111-164. [Este artículo contiene las 'Pláticas de bótos', en su versión malecu y española]
- Hanegraaff, W. (2016). Reconstructing "Religion" from the Bottom Up. *Numen*, Vol. 63, No. 5/6, 576-605.
- Jara-Murillo, C. V. (2014). La labor de divulgación de Don Adolfo Constenla Umaña. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 33, 15-19.
- Margery-Peña, E. (1997). Perfiles religiosos de los pueblos indígenas de Costa Rica. *Mitológicas*, vol. XII, núm. 1, 19-31.
- Margery-Peña, E. (2007). *Estudios de mitología comparada indoamericana. Tomo II. El origen del fuego y concepciones sobre el lugar de los muertos en pueblos indoamericanos*. EUCR.
- Portilla-Chaves, M. (2014). Relevancia de los estudios de lingüística diacrónica de Adolfo Constenla. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 33, 21-24.
- Rojas-Chaves, C. (2014). La labor social del Dr. Constenla y sus aportes al conocimiento de las lenguas y culturas indígenas costarricenses. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 33, 25-27.
- Schaffalitzky de Muckadell, C. (2014). On Essentialism and Real Definitions of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol 82, No. 2, 495-520.

- Solano-Fallas, A.; y Herrera-Valenciano, M. (2017). Felinos en los malecus: simbolización de la muerte como aliciente moral. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. LVI, No. 144, 171-178.
- Stensrud-Krohn, H. (2014). El aporte de Don Adolfo Constenla Umaña en cuanto a las descripciones gramaticales y los corpus publicados en lenguas indocostarricenses. *Estudios de Lingüística Chibcha*, 33, 29-33.