



Los sacerdotes muisca y la paleontología lingüística*

MARÍA STELLA GONZÁLEZ DE PÉREZ

INSTITUTO CARO Y CUERVO

Página anterior:

Pectoral muisca con tocado radial y dos aves en la cintura. 16.7 x 12.4 cm (MO 16.585). Fotografía de Jean Claude Kanny.

Abstract: Linguistic paleontology states that practices and ways of living of ancient peoples may be deduced through linguistic analysis of their language, provided the confrontation of the results with other type of documents. In the linguistic and religious texts (catechism, confessing treaties) of the anonymous «Diccionario y Gramática chibcha» the terms referring to 16th century Muisca priests were isolated, then phonologically systematized and morphologically analyzed to determine their intrinsic semantics. Besides the general term for priest (chyquy), there are other alluding to a diversity of religious dignitaries. Colonial Spanish functionaries used to translate them as «demon», «sorcerer», «witch», «old», but the linguistic analysis reveals connotations of older man-bird (shaman), older man-bird's ministry, bat-man, healer or «deer raw-hide», which are confronted with anthropological studies.

Desde hace algunos años he venido manejando algunos documentos coloniales sobre la lengua muisca, y he encontrado con sorpresa que en dicha lengua existían diferentes denominaciones para designar aquel personaje religioso que los escritores coloniales llamaron indistintamente, *jeque*, *mohán*, *ministro del demonio*, *brujo*, *hechicero*, etc., sinónimos españoles que parecían designar a un posible chamán o sacerdote muisca.

La variedad de nombres muisca encontrados creó en mí gran inquietud, pues parecía mostrar que cada nombre designara un referente distinto, y que en la sociedad muisca existieran tal vez diferentes dignatarios religiosos. Algunos de estos nombres nos mostraban significados algo desconcertantes y se imponía, por lo tanto, un análisis morfológico más preciso y, sobre todo, una confrontación con documentos extralingüísticos.

La lectura del artículo «Buscando sacerdotes y encontrando chuques: de la organización religiosa muisca» (Langebaek, 1990) avivó mi interés, pues, en líneas generales, el autor plantea allí como hipótesis una gran diversidad de especialistas religiosos con una organización jerárquica. Por lo tanto, me propuse sistematizar mis datos lingüísticos ya que se constituirían en un complemento perfecto para las posibilidades planteadas por el autor y, a su vez, mi estudio se vería respaldado por los datos etnohistóricos.

La lectura de la monografía de grado *Etnohistoria muisca: de los jeques a los doctrineros* (Casilimas y López, 1982) —en particular la parte

* Ponencia presentada en el Simposio «La religión entre los grupos chibchas prehistóricos, coloniales y actuales del continente americano» organizado por el Museo del Oro y el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional en el marco del VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad, Santa Fe de Bogotá, junio de 1996.

dedicada a la clasificación de los templos muisca— fue también un incentivo para mi inquietud, pues era apenas lógico pensar que a una variedad de templos debía corresponder una variedad de sacerdotes.

A pesar de haber elaborado el análisis morfológico de cada nombre desde hace varios años, sólo hasta hoy presento en forma organizada el resultado de este pequeño estudio, con el fin de contribuir en algo al conocimiento de la vida espiritual de los muisca y, en especial, de sus dignatarios religiosos.

Fuentes

Los términos muisca que analizo aparecen en varios documentos coloniales, especialmente en aquellos dedicados al estudio de esa lengua.

Como se sabe, los estudios lingüísticos que se produjeron en la Colonia tenían como fin último la catequización de los indígenas, pues durante un largo período se intentó adoctrinarlos en su propia lengua. Es por esto que las gramáticas normativas sobre el muisca, además de ser textos de estudio para quienes necesitaron aprender la lengua de los indígenas, fueron verdaderas guías para la evangelización y, por esta razón, venían acompañadas de los mandamientos, de un catecismo, de un confesionario y de algunas oraciones en versión bilingüe (español-muisca), buscando facilitar al doctrinero su labor religiosa.

Los términos seleccionados aparecen en la versión muisca de esos confesionarios y catecismos y algunas veces en los propios diccionarios. Me he limitado a examinar, preferencialmente, los nombres que aparecen en el manuscrito «*Diccionario y gramática chibcha*»¹. Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia. Transcripción y estudio histórico-analítico por María Stella González de Pérez. (Biblioteca «Ezequiel Uricoechea», núm. 1). Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 1987.

Como referencias lingüísticas secundarias, he consultado la obra de Fray Bernardo de Lugo, *Gramática de la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca* (Madrid: Bernardino de Guzmán, 1619); el manuscrito anónimo *Vocabulario mosco, 1612* (Manuscrito 2923 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid), y el manuscrito anónimo *Gramática, confesionario, oraciones, catecismo y vocabulario de la lengua mosca o chibcha* (Manuscrito 2922 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid)¹.

Marco teórico

Muchas veces se han analizado las posibilidades que brinda el testimonio de la lengua en antropología y en etnohistoria, y se ha discutido una,

¹ Conoci estos últimos manuscritos gracias a la amabilidad de las señoras Mariana Escrbano y Asunción Velilla, quienes obtuvieron para mí una fotocopia de los originales que se conservan en Madrid. También agradezco de manera muy especial a Nicholas Ostler por haberme enviado varios de sus trabajos inéditos sobre la lengua muisca, en particular, por la versión invertida del *Vocabulario Mosco, 1612* [Ms. 2923], que ha sido para mí de gran utilidad [véase la bibliografía final].

hoy olvidada, rama de la lingüística a la que me he acogido en este corto estudio. Se trata de la *paleontología lingüística*, ciencia aparecida a mediados del siglo pasado y tenida muy en cuenta por algunos estudiosos del indoeuropeo.

La paleontología lingüística postula —en esencia—, que a través del análisis de la lengua se pueden deducir prácticas, modos de vida, etc. de los pueblos que la hablaron; hechos de vocabulario, por ejemplo, permitirían reconstruir cualquier aspecto cultural, constituyendo así a las lenguas en fuentes de documentación sobre los grupos y su historia. Ferdinand de Saussure pone en duda los alcances de esta rama de la lingüística y los califica como «una ilusión». «No parece que se pueda pedir a una lengua enseñanzas de este género» nos dice Saussure (1945: 355), y argumenta para ello la incertidumbre de las etimologías, la evolución de los significados y la posibilidad de los préstamos, entre otras causas. No obstante, acepta que sólo algunas veces se pueden «sacar ciertos rasgos generales y hasta ciertos datos precisos» (Saussure, 1945: 356).

Las apreciaciones de Saussure son acertadas si nos atenemos únicamente a los datos lingüísticos, olvidando la confrontación con otro tipo de documentos, ya que si aislamos los informes lingüísticos de los extralingüísticos el análisis de un léxico conllevará errores.

Es evidente que si en nuestro caso muisca examinamos sin un contexto histórico un vocabulario de los que hoy se conservan, nuestras deducciones serían verdaderamente lamentables, pero si nos ayudamos con otro tipo de documentos, el valor del léxico y de los datos de carácter extralingüístico interactúa, permitiendo lanzar hipótesis con mejor fundamento².

Metodología

La lectura detenida de los textos religiosos y lingüísticos del «*Diccionario y Gramática chibcha*» me permitió aislar los términos que claramente designan al posible sacerdote muisca³. Tras la búsqueda y comparación de esos términos en las obras que mencioné arriba como referencia secundaria, logré reconocer la escritura ortográfica más apropiada con base en el análisis fonológico correspondiente⁴. Una vez aquí, procedí al análisis morfológico que determinaría el semantismo intrínseco del nombre.

He tratado de confrontar los resultados de mi análisis lingüístico con datos extralingüísticos, que permitan encontrar alguna explicación al significado encontrado, y ha sido verdaderamente sorprendente la relación establecida en algunos casos. Pero, en realidad, es a los etnohistoriadores y antropólogos especialistas en la cultura muisca a quienes corresponde concluir hasta qué punto es sustentable el aporte de los hechos del lenguaje con los datos de sus disciplinas.

Posibles clases de dignatarios religiosos

En el análisis que sigue, presento en primer lugar el término muisca objeto de estudio en la versión ortográfica más apropiada, seguida de algunas variantes ortográficas comunes. Le sigue la transcripción fonética y, por último, el significado español que usaron los doctrineros-gramáticos en la versión española de los textos muisca. El orden del análisis de los nombres corresponde a la frecuencia de aparición en los textos.

1. Chyqy^5 , *chyqy*, *chequy*, *chiquy*: ['ʃiki], 'sacerdote' (González de Pérez, 1987: 316, 353; Lugo, 1619: 152v, 153r; Ms. 2922: s. p.); 'Padre' (González de Pérez, 1987: 353).

La cantidad de variantes ortográficas de este nombre se aumenta considerablemente si tenemos en cuenta las innumerables referencias bibliográficas de cronistas y fuentes documentales (que creo innecesario traer aquí, por ser de todos conocidas) en donde aparece como, *chiqui*, *chuque*, *xeque*, *ieque* y *jeque*, designando precisamente al 'sacerdote' o 'mohán' muisca.

Conviene observar cómo el nombre *jeque* con el cual muchas veces se designa al sacerdote muisca, es la versión españolizada del original nombre muisca chyqy o *chyqy*, según las ortografías más apropiadas, y cuya pronunciación ['ʃiki] postulo.

No parece muy arriesgado pensar que el signo ortográfico **ch** o **ch̄** se usó para transcribir una fricativa retrofleja sorda [ʃ] que debió de poseer el muisca, pues, además de estar presente este fono en otras lenguas de familia chibcha, las grafías usadas y las indicaciones para su pronunciación permiten pensar de esa manera. Con relación a este sonido, uno de los gramáticos-doctrineros nos dice que su pronunciación «no se ha de hazer con toda la lengua sino con la punta no más» (González de Pérez, 1987: 71). Lugo, por su parte, se limita a decir que es un sonido que «se usa en esta lengua a cada passo» (Lugo, 1619: 2r.) e idea para representarlo la grafía **ch̄**. Estos hechos nos muestran claramente que se trataba de un sonido ajeno a los conocidos del español.

Así, este sonido extraño, de difícil pronunciación para los hispanohablantes, en una época de cambios fonéticos y ortográficos del español fue representado de diversas maneras por los distintos autores, tratando de emparentarlo con sonidos españoles ya conocidos:

ch [tʃ]

x, j [ʃ] > [χ] > [h]

j [h] ~ [i].

5 Esta primera versión ortográfica es de Fray Bernardo de Lugo, quien, sin duda, fue el gramático que mejor intentó ser fiel a la fonética del muisca, pues con base en los alfabetos latino y griego ideó signos que representarían mejor los sonidos muisca.

La similitud del sonido muisca con la **ch** española (africada palatal sorda, [tʃ]) y con la **x** (pronunciada en esa época como fricativa palatal sorda, [ʃ], en oscilación con fricativa velar sorda [χ], sonido que luego cambió en la aspirada [h])⁶ hizo que en los documentos del siglo XVI y XVII apareciera representado por las grafías **ch**, **x**, **j**, signos ortográficos usados en aquellos siglos de revolución fonética del español, para representar a los sonidos españoles transcritos arriba.

En cuanto a la vocal representada por los signos ortográficos, **ɣ**, **y**, es claro que podía tratarse de la vocal central deslabializada [ɨ], tan común en las lenguas indígenas de América, y sobre cuya pronunciación nos dice un gramático del muisca: «es vna que ní es de e ní de i, çino vn medio entre las dos, la qual escriuimos con la y griega» (González de Pérez, 1987: 71). Por no haber en «nuestro A B C» un signo para representarla, Lugo idea el signo **ɣ**, y lo llama, «ypsilon inuersa» (Lugo, 1619: 1v). De tal manera que puede describirse el paso del original **çhyɣɣ** o *chyquy* a *jeque* así:

çhyɣɣ ~ *chyquy* > *chiqui* ~ *cheque* ~ *xequi* ~ *xequé* > *jeque*

*[ʃiki] > [tʃiki] ~ [tʃeke] ~ [ʃeke] ~ [χeke] > [heke].

Parece que este nombre constituía por sí mismo un lexema cuyo significado más apropiado en español fue el de 'sacerdote' y por extensión 'ministro' o 'Padre'. En su «Tabla para la inteligencia de algunos vocablos» fray Pedro Simón define con toda claridad el significado del *chyquy* o *jeque*:

«Ieque, es el sacerdote de los Ídolos, el que ayuna, y haze las ofrendas: es vocablo corrompido por los Españoles, porque en su propiedad, se llama cheque, es lo mismo que mohán en otras prouincias» (Mantilla, 1986: 70 y 71).

Es curioso encontrar que en los textos doctrinales se reservó el nombre *chyquy* para designar al sacerdote católico. Aunque esporádicamente se nombra como *Paba* 'padre' o *chyquy Dios aquymuy* 'ministro de Dios', el uso de *chyquy* como nombre aislado es exclusivo para designar al sacerdote católico. En otro tipo de fuentes históricas, por el contrario, se siguió usando *chyquy* para designar al sacerdote o chamán indígena.

2. *Suetyba, suetyba*: [suetiβa], 'demonio' (González de Pérez, 1987: 350); en Lugo, la pregunta en muisca dice: '¿Hablaste de noche con *suetyba* [...] mascaste hayo? ¿Bebiste tabaco? (fl. 145r)⁷, pero la versión española que le corresponde no es fiel a la muisca, pues dice: '¿Has mascado hayo, o tabaco de noche, maliciosamente? (fl. 127v), quedando sin traducción española por parte de Lugo, el término *suetyba*.

⁶ Véase Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española*. Séptima edición. Madrid: 1968, págs. 146-147, 247-248, 300, 348.

⁷ La traducción es mía.



Figura 1. El vuelo chamánico, ícono A de Gerardo Reichel-Dolmatoff, en una pieza de estilo Cauca. MO 6.414, alto 16.5 cm, procedencia desconocida. Fotografía de Rudolf.

Este nombre se compone de los lexemas *sue* 'ave', 'pájaro', y *tyba* 'anciano', 'amarillo'. Su composición nos permite traducirlo como 'anciano-ave', pues el segundo elemento es apósito del primero⁸, advirtiendo que el concepto de anciano, puede estar relacionado con el de amarillo, ya que los dos tienen la misma raíz, como veremos más adelante⁹.

Una vez hecho este análisis era para mí muy difícil encontrarle sentido al significado del nombre muisca, pero la confrontación con algunos escritos extralingüísticos me ha mostrado la enorme significación que encierra. Podría decir que el contenido semántico de este nombre es la confirmación del estudio iconográfico del Museo del Oro que hace Reichel-Dolmatoff en su obra *Orfebrería y chamanismo* (1988) y que sus planteamientos no son otra cosa que el respaldo total al análisis semántico del *suetyba* muisca.

El mencionado autor encuentra que en la orfebrería precolombina aparece persistentemente la representación de un pájaro con alas y cola desplegada, representación básica de lo que él llama *ícono A*, entre cuyas variantes, aparecen: la representación de pájaros y figuras humanas, la representación de figuras humanas combinadas con el patrón básico y la representación de figuras humanas con máscara de pájaro.

⁸ "Cuando se juntan dos nombres sustantivos [...] y el primero tiene dos sílabas, con todo eso no está en jenitibo, es señal que no çignifica la persona cuya es la cosa, sino quel segundo nombre se dise aposítibe del primero; como *paba Dios* quiere desir Dios Padre, pero si dijera *pabu Dios*, entonces significaría Dios del Padre" (González de Pérez, 1987: 138).

Nicholas Ostler basado tal vez, en lo dicho por Lugo sobre el lugar que debe ocupar el adjetivo después del nombre, sugiere la traducción 'pájaro viejo o amarillo' (1992: 7), pero me atrevo a disentir con base en las reglas gramaticales citadas y en algunos nombres en donde el elemento adjetivador ocupa el primer lugar, mostrando que no era muy estricto el orden. Ejemplo: *tybuiomy* 'turma amarilla', *gazatomy* 'turma ancha', *quyioomy* 'turma larga', *funzaiomy* 'turma negra', *xietomy* 'turma blanca' (González de Pérez, 1987: 331) ('turma', 'papa' = *-iomy*).

⁹ Podría existir la posibilidad de que *sue* 'ave' esté relacionado con *sua* 'sol', pero no me he adentrado en este estudio.



Figura 2. El vuelo chamánico, ícono A de Gerardo Reichel-Dolmatoff, en una pieza de estilo Cauca. MO 3.038, 24.0 x 16.5 cm, procedente de Pueblillo, Popayán, Cauca. Fotografía de Jorge Mario Múnera.

Reichel-Dolmatoff sugiere que por ser las aves animales chamánicos por excelencia, estas representaciones de la orfebrería precolombina (que se extiende más allá del territorio muisca) «constituyen un complejo coherente y articulado de arte chamánico, con el tema de la transformación» (Reichel-Dolmatoff, 1988: 15). Los contextos rituales de donde proceden los objetos, ya que todos han sido hallados en tumbas y lugares de ofrenda, le permiten relacionarlos abiertamente con el mundo del chamán:

«Las aves vuelan, cantan y bailan; llevan plumajes vistosos, y por eso son animales chamánicos por excelencia. La aguda vista, sus garras, la diversidad de sus picos, junto con los innumerables detalles de su comportamiento específico, las asocian con el mundo chamánico, más que cualquier otro grupo de animales...» (Reichel-Dolmatoff, 1988: 66).

Según Reichel-Dolmatoff, el mundo del chamán es un mundo de transformaciones y las figuras de aves o felinos son los auxiliares clásicos del chamán:

«El chamán es siempre un gran transformador y así hay una relación, un entendimiento entre él y ciertos animales que pasan

por una metamorfosis; los batracios y las mariposas son animales chamánicos por excelencia, lo mismo que aquellos que cambian de piel, como las culebras y los cangrejos... ante todo el chamán es el hombre-pájaro, es el dueño y compañero de todas las aves...» (Reichel-Dolmatoff, 1988: 26).

Esto lo muestra también Ann Osborn en su artículo «Comer y ser comido. Los animales en la tradición oral u'wa (tunebo)», entre quienes el chamán con el poder de los alucinógenos se ve a sí mismo como un jaguar o un pájaro, según viaje al mundo de abajo a al de arriba¹⁰.

Revisando el tomo de Pérez de Barradas sobre estilo muisca de la obra *Orfebrería prehispánica de Colombia*¹¹, vemos también allí la frecuente presencia de aves en las piezas muiscas, en especial en los bastones que llevan en las manos muchas figuras humanas. Aparece también el mencionado hombre-pájaro descrito por Reichel-Dolmatoff para piezas de diferentes culturas.

Pero regresemos al concepto de 'amarillo'. Si observamos nuestros documentos, vemos con claridad que la raíz *tyba-* encierra los conceptos de 'anciano' y de 'amarillo':

Amarillar. *Atybansuca*.

Amarilla cosa. *Atyban mague, tybco, tybagueze*.

Platero. *Tyba*. (González de Pérez, 1987: 185).

Viejo. *Tybara [o] tybacha* (González de Pérez, 1987: 333).

Capitán. *Tybara* (González de Pérez, 1987: 356).

Capitán. *Zibyntyba* (González de Pérez, 1987: 209).

Capitán menor. *Uta [o] tybargue* (González de Pérez, 1987: 209).

Sin embargo, no es muy clara la causa. Pensar que se trate de raíces homónimas tal vez sería demasiado simple, pues estaríamos mirando el fenómeno, aislados en el análisis de segmentación morfológica. Que el platero u orfebre se llamara a su vez *tyba*, resulta bastante sugestivo; no obstante, 'oro' *nyia*, no tiene esta raíz.

Retomando la obra mencionada de Reichel-Dolmatoff, encontramos de nuevo su respuesta a nuestro interrogante:

«En las religiones el oro es de carácter sacrificante, ofrendatario [...] El nexa entre el oro, la esfera sobrenatural y el poder es una constante del pensamiento humano [...] Por estas mismas razones, en muchas sociedades del pasado y del presente el orfebre

¹⁰ Véase Osborn, 1990: 13-41.

¹¹ Véase bibliografía final.



Figura 3. Pectoral de oro de estilo muisca; compárese con el nombre *suetyba*, «anciano ave». MO 7.141. 10.0 x 8.7 cm. Procedente de La Fuente Grande, Tunja. Fotografía de Jorge Mario Múnera.

se relaciona con el mago. Ese orfebre, tal como el chamán, es un transformador pues al labrar el oro y darle una forma culturalmente significativa, hace pasar la materia de un estado profano a lo sagrado...» (Reichel-Dolmatoff, 1988: 17).

Es verdaderamente interesante ver cómo el término muisca puede encerrar en forma tan clara y concisa los conceptos desarrollados por Reichel-Dolmatoff a través de su obra, y cómo el autor penetró en los significados de la orfebrería precolombina hasta coincidir con el semantismo del propio nombre. Con estos elementos podríamos concluir que con el nombre *suetyba* 'anciano-ave' los muisca denominaron un ser mítico, llamado por los doctrineros 'demonio', que quizás fue una cierta clase de chamán.

Y vale la pena relacionar esta suposición con algunos elementos de la mitología cogui recogida por Preuss en 1914 en donde aparecen diferentes aves con influencias y características variadas, pero casi todas con una antigua naturaleza humana y poderes sobrenaturales. Entre ellas llama especialmente la atención el ave llamada 'mukurito' («pájaro mágico que juega contigo, su juego (*hurluvá*) acostumbra llamarte para que tu te enfermes...»), sobre la cual hay

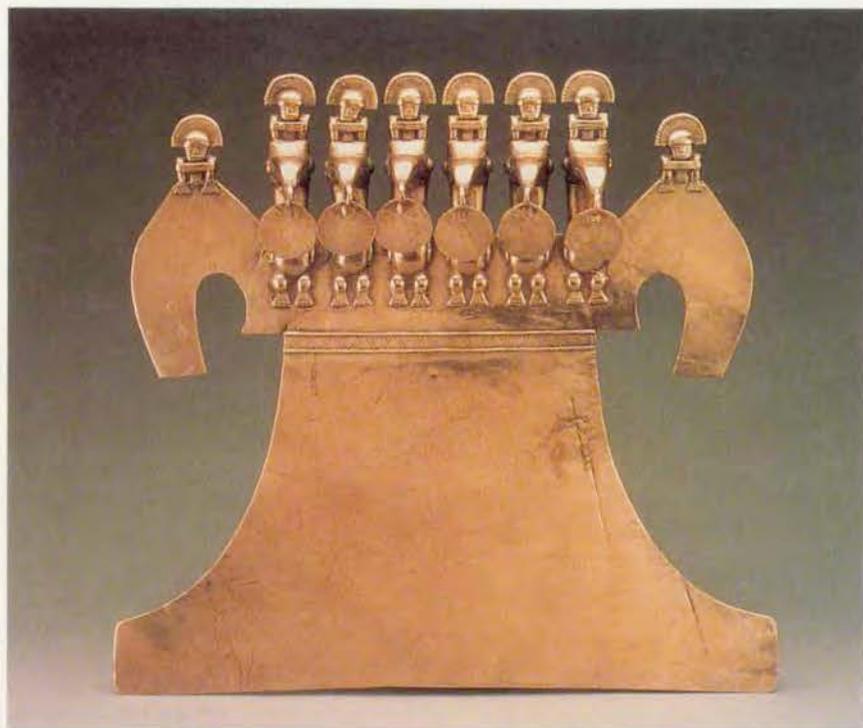


Figura 4. Pectoral muisca proveniente de Guatavita, Cundinamarca. ¿Es una representación del *Suetyba*? MO 1.253. 21.0 x 22.5 cm. Fotografía de Dirk Bakker.

una importante nota que dice: «En realidad pájaro de juego (de *hurlévi* y *nuva*), se traduce por brujo...» (Preuss, 1993: 119)¹².

Pero si nos adentramos más en el fenómeno, y de los documentos del siglo XVII y de la observación de los restos arqueológicos pasamos al presente, podemos encontrar que el posible chamán *suetyba* pervive en la memoria de algunos descendientes de los muisca.

Al respecto, revisten especial importancia los testimonios recogidos por la antropóloga Consuelo de Vengoechea en algunas veredas de los municipios de Nemocón, Cogua y Zipaquirá, ya que en esta zona del altiplano cundiboyacense, los campesinos poseen una rica tradición oral acerca de los tunjos y las creencias religiosas de los muisca¹³.

Para ellos, los tunjos, mojanos o encantos son sinónimos; según su conocimiento, eran «amasados» en oro por los chibchas o zipas (como llaman los campesinos a los antiguos muisca, según nos aclara la autora) quienes luego les daban vida. Se presentan en diferentes formas: niños amarillos, gallinas amarillas, hombres amarillos que viven en cuevas y hombres amarillos que viven en el

¹² Remito al lector a la obra de Preuss, en donde podrá encontrar una gran cantidad de elementos que coinciden con el sentido y función del nombre que analizamos.

¹³ Véase, Vengoechea, Consuelo de. *Los tunjos en la tradición oral de los campesinos andinos*. Monografía para optar el título de Antropóloga. Bogotá, Universidad de los Andes, 1992 [inédita].

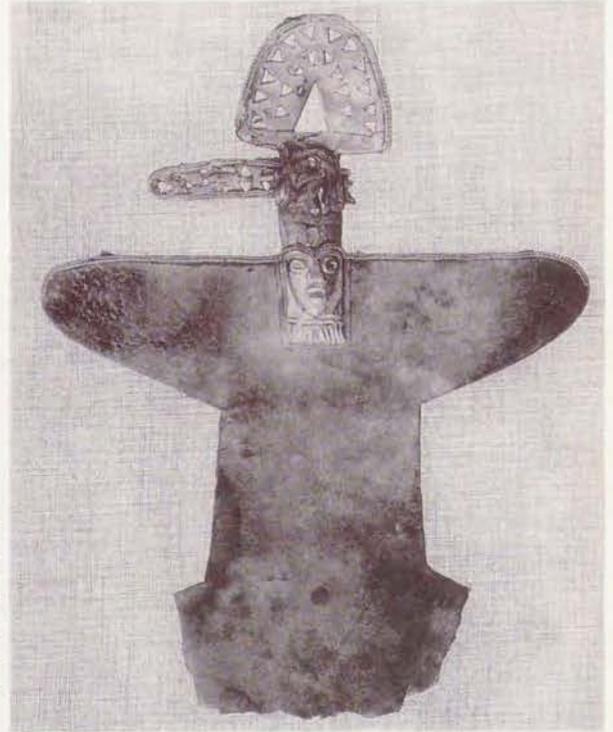


Figura 5. Pectoral muisca que sugiere el concepto de *Suetyba*, anciano-ave. MO 6.677. 18,9 x 14,6 cm. Procedente de Tunja, Boyacá. Tomado de Pérez de Barradas, 1958.

fondo de lagunas (Vengoechea, 1992: 56, 57, 60, 61). Los encantos vienen generalmente de los cerros (Vengoechea, 1992: 75) bajan en las corrientes de agua, en crecientes, y a su paso siempre se oye música; pueden morir por la acción de los hombres que logran echarles orines, sal, saliva u otros elementos, y al morir se convierten en muñecos de oro (Vengoechea, 1992: 92).

La antropóloga De Vengoechea analiza con profundidad estos relatos y demuestra cómo en ellos se sugieren creencias y rituales muisca que recuerdan un sistema ritual típicamente americano. Para nosotros es muy relevante ver que estos relatos contienen elementos presentes en las descripciones que traen los cronistas sobre la vida y características de los mojanos: cuevas, agua, cerros, lagunas, sal, música. Por otra parte, no es difícil ver aquí elementos que están muy relacionados con nuestro nombre en cuestión: la presencia de los conceptos 'amarillo', 'humano', 'gallina', 'amasar oro', en las narraciones campesinas muestra una estrecha relación con los conceptos 'amarillo', 'anciano', 'ave', 'orfebre' presentes en el nombre *suetyba* '(amarillo) anciano-ave'.

- a. *Suetyba chyquy*: [suetiβa ſiki] 'mohán' (González de Pérez, 1987: 351). Encontramos un texto en el que el doctrinero pregunta abiertamente si el indígena ha hablado con un mohán. Para re-

ferirse a éste usa los dos nombres juntos 'anciano-ave sacerdote', tal vez queriendo especificar la clase de personaje al cual se refiere, puesto que en la lengua muisca muchas veces el nombre en función adjetiva ocupa el segundo lugar, aunque también podría pensarse en traducirlo como 'sacerdote del anciano-ave', si tenemos en cuenta la traducción que trae el nombre que analizaremos en seguida.

- b. *Chibchazhum, Bochica suetyba aquymuy*: [ʃiβʃatʃum βoʃika suetiβa akimi] 'ministros del demonio' (González de Pérez, 1987: 353). El elemento nuevo, *aquymuy* 'ministro' está complementado por las entradas del manuscrito 2923: *quymuy* 'mayordomo' y *zequymygosqua* 'mayordomear'¹⁴.

La combinación de nombres nos sugiere una nueva especificación: 'ministro anciano-ave de Bochica (o de Chibchacum)' o 'ministro del anciano-ave Bochica'; desafortunadamente las reglas gramaticales no son muy claras y puede considerarse tal vez cierta libertad en la sintaxis que nos impide postular cuál traducción sería más exacta, pero si el gramático tradujo *suetyba* por 'demonio', podríamos inclinarnos por 'ministro del anciano-ave Bochica' sugiriendo una nueva clase de anciano-ave.

3. *Supquaquyn*: [supkuakin] 'brujo': (González de Pérez, 1987: 199; Ms. 2923: s. p.; Ms. 2922: s. p.).

Esta denominación que no aparece en los documentos doctrinales pero sí en los diccionarios, la tengo en cuenta por ser el equivalente muisca para un apelativo usado en muchos documentos coloniales para el jeque o mohán, a quien siempre se le atribuía 'supersticiones, brujerías y hechicerías'¹⁵.

Este nombre es el mismo usado para designar al 'murciélago', que se registra como *supqua* (González de Pérez, 1987: 281) o como *supquaquyn* (Ms. 2923: s. p.). Podemos aislar la raíz *supqua*- 'noción de ligereza, agilidad' con base en las siguientes entradas del diccionario:

Ligera cosa. *Asupquague*.

Ligeramente. *Supquaguet* (González de Pérez, 1987: 274).

La segunda parte, *-quyn* es un reconocido adjetivizador (González de Pérez, 1987: 130), aunque también aparece como 'cuerpo o estatura de animal' (González de Pérez, 1987: 130 y 223). Podemos plantear varias posibilidades: que al murciélago por sus características propias se le denominara algo así como 'ligereza con cuerpo de animal', no sería nada raro y podemos partir de ese presupuesto. Una vez aceptada esta posibilidad se puede pensar que a una cierta clase de sacer-

¹⁴ El nombre *aquymuy* 'ministro' nos trae a la memoria los nombres de dos 'caciques': *Aquiminzaque* y *Quimuinchatocha*, antropónimos que estarían nombrando tal vez un rango con dos funciones.

El tema de los caciques-sacerdotes podría estudiarse en otro momento, pues hay elementos para pensar que algún dignatario religioso podría también ejercer el poder civil (véase más adelante el numeral 4.5. y téngase en cuenta lo dicho por Simón, 1953, t. 2: 290-191 y 300 sobre los caciques Sogamoso Nompanem y Goranchacha).

¹⁵ Véase entre otros, Simón, 1953, t. 2: 247-301.



Figura 6. El hocico prominente, la dentadura destacada y principalmente la hoja nasal triangular característica de los murciélagos de la Sierra Nevada sugieren a Anne Legast (1987: 86) que esta pieza Tairona representa un hombre-murciélago.

dotes se le denominara con el mismo nombre del murciélago, o que en la formación del nuevo nombre para el sacerdote, usaran el sufijo adjetivizador *-quyn* que unido al nombre, significa 'el que tiene esa propiedad', es decir, 'el que tiene la propiedad del murciélago'. Sea como sea, lo que sí es claro es que tenemos la relación 'sacerdote ↔ murciélago' en el nombre *supquaquyn*.

Siendo los murciélagos animales nocturnos y, por lo general, con un habitat en cuevas, parece aceptable encontrar una relación con los sacerdotes muisca, puesto que algunos vivían en cuevas, sólo salían de noche, o hacían sus ofrendas y labores durante la noche¹⁶. Podría suceder entonces, —nos advertiría Saussure— que el término muisca hubiera sido acuñado por los españoles para designar de alguna manera a estos personajes.

Pero no es extraño que algunas culturas indígenas de Colombia asocien el murciélago con personajes mitológicos. Ann Legast en su obra *El animal en el mundo mítico tairona* destaca el gran número de figuras arqueológicas taironas que representan murciélagos y cuerpos humanos con rostros de murciélago; los encuentra en colgantes y pectorales de oro como también en piezas de cerámica, identificando incluso el orden y la familia de estos animales que, según nos dice, son clasificados por los koguis dentro del grupo de aves nocturnas (Legast, 1987: 36 y 85 sgts.).

¹⁶ Véase Simón, 1953, t. 2: 252 y 319; Londoño, 1990: Tabla 1, entre otros.

En esta obra encontramos, además, algunos apartes de mitos recopilados por Reichel-Dolmatoff, en donde se muestra al murciélago como personaje plenamente incorporado al mundo mítico tairona. De las características expuestas tanto para las piezas arqueológicas como para el personaje mitológico, es interesante observar que las figuras de hombre-murciélago taironas ostentan orejeras y narigueras y en general adornos que en la cultura muisca eran privilegio de principales, caciques y sacerdotes:

«Estaban limitadas las pinturas, galas, joyas y en sus vestidos y adornos a la gente común, y concedido el privilegio a los Bsaques y a los demás caciques y otros principales licencia para poder traer las narices y orejas horadadas y ponerse en ellas y en el cuello las joyas de oro que quisiesen, como también estaba concedido a los jeques» (Simón, 1953, t. 2: 262 y 263).

De igual manera, es interesante destacar que según Legast, un Mama kogui reconoció en una figura de las llamadas hombre-murciélago a «un dios bailando, cuya cabeza está cubierta por una máscara» (Legast, 1987:96).

También debemos de tener en cuenta que la Hermana María Elena Márquez, en su obra *Los tunebo*, menciona la existencia de un lugar mitológico hecho por Sira, a donde van ciertas almas, cuyo comportamiento relacionamos con algunos hábitos de los murciélagos:

«Esta casa es grande y como con cuevas de roca; los que van allá trabajan, siembran yuca, ñame, etc.; el trabajo lo hacen de noche y en el día duermen colgados de las paredes de la roca; cocinan y botan lo que cocinan, únicamente se comen el humo». (Márquez, 1979: 182).

Finalmente, en la figura 207 de *Orfebrería y chamanismo* de Reichel-Dolmatoff, se ve una pieza (M. O. N° 353) cuya procedencia desafortunadamente no se dice, y que bien podría estar representando un murciélago. El mismo autor dice de ella que el cuerpo alado parece ser de un murciélago, animal que también asocia con el mundo chamánico y que hace aparecer al chamán como un personaje de las tinieblas. También en la contraportada se ve una figura sin procedencia, que por la posición nos recuerda la posición de descanso del murciélago.

4. *Ahizcague zachoa*: [ahitʃkayɨ tʃaʃoa], 'hechicero': «¿Hablaste a algún hechicero pidiéndole te diese algo p[ar]a q[u]e te quisiesen las mugeres?» (Ms. 2922, sexto mandamiento, s. p.). La segmentación de la primera parte: *a-* tercera persona singular, *hizca-* 'medicina', raíz de 'curar', *gue-* 'que es', nos permite entender el nombre como 'el que cura'. Pero la segunda parte, que no es muy clara para mí, podría



Figura 7. El vuelo chamánico de Reichel-Dolmatoff en estilo indeterminado. MO 353, procedente de Támesis, Antioquia. 3.0 x 3.6 cm. Fotografía de Jorge Mario Múnera.

ser el participio pasado del verbo *ychuensuca* 'bueno estar de enfermedad', es decir, 'sanado' o en nuestro español colombiano, 'alentado'. Su significado, por lo tanto, es algo tentativo (¿'curador *sanado'?).

En el octavo mandamiento del mismo manuscrito 2922 aparece de nuevo: «¿Sabes que alguno sea hechicero?», pero esta vez hechicero tiene el equivalente, *muysca sachua* 'hombre *sanado', significado que no parece muy convincente, pues sería más lógico 'hombre sanador'. Aunque no posea los conocimientos suficientes para aclarar este análisis, pienso que para nuestro objetivo quizás sea suficiente encontrar que los doctrineros usaron un nombre específico para esa función de sanador y no lo designaron con el genérico *chyquy* que usaron indistintamente los cronistas.

Es bastante frecuente encontrar que los sacerdotes muisca ejercían también la función de curar. Hablando del grave estado de salud de Nemequene a causa de las heridas causadas por un dardo, Simón relata:

«... acudieron los jeques que también se preciaban de médicos y de que anduviesen juntos los dos oficios, porque conocían más

yerbas buenas para las heridas de que hay hartas en esta tierra, y para otras enfermedades a que también acudían usando de mil ridículas ceremonias...» (Simón, 1953, t. 2: 318).

Aunque no encontré un nombre que justifique mi apreciación, es posible que se conocieran dos tipos de sanadores y que el *ahizcague zachoa* ejerciera poderes curativos o más bien benéficos, mientras que otro especialista conociera de yerbas para desempeños negativos. Me baso en el término *hizcatoba* que se usa con frecuencia con el equivalente de 'yerbas venenosas' (González de Pérez, 1987: 357) y en la raíz del verbo *ychuensuca* (*cho* 'bueno'), posiblemente presente en el nombre analizado¹⁷.

5. *Tybacha, tybara*¹⁸: [tiβaʃa], [tiβara] 'viejo', 'capitán':

«*Quando está algún pariente vuestro enfermo ¿mandáis a algún biejo q[ue] masq[ue] haio o tome tabaco para uer si morirá o sanará el enfermo, o mandáis que hagan esto para saber si allareis lo que se os ha perdido!*». (González de Pérez, 1987: 350 y 351)

«*¿Aueis tenido rrespecto a buestros casiques y capitanes y a los saçerdotes y españoles!* (González de Pérez, 1987: 356)¹⁹

El nombre *tybacha*, 'anciano', 'viejo' ya mencionado antes, aparece aquí con la marca de masculino *cha*, elemento que no es obligatorio en la lengua, a menos que se tenga interés en especificar el sexo (Véase Lugo, 1619: 3v), no obstante para 'vieja' existe un término específico: *chutqua*, y para humanos tenemos dos verbos también específicos: *itybaransuca*²⁰ 'envejecer el hombre' e *ichutcansuca* 'envejecer la mujer' (González de Pérez, 1987: 258).

Puede pensarse que el ser sacerdote conlleva la noción de vejez, y que *tybacha* designara los dos refentes, o que un sacerdote o chamán fuera el viejo por excelencia. Esta relación de vejez y autoridad, como sabemos, está presente no sólo en culturas indígenas de Colombia, sino en muchas culturas del mundo, y es perfectamente aceptable que en la muisca haya sido igual —de hecho, ya en el análisis de *suetyba* vimos implícita la noción de 'viejo' y sus asociaciones—²¹.

Simón separa a los dos personajes, reconociendo el desempeño de un mismo oficio:

«*No sólo los jeques, pero aún otros indios viejos ganaban su vida haciendo mil supersticiones en necesidades que pedían...»*. (Simón, 1953, t. 2: 277)

Y en otro apartado señala para el jeque las mismas prácticas que el doctrinero de nuestro texto adjudica al *tyba*:

17 Véase, Ostler, Nicholas. «Estudios lingüísticos sobre los textos litúrgicos en idioma muisca», en *Amerindia*, núm. en donde hace algunas observaciones sobre *hiscatoba* traducido como 'hechicería', 'yerbas potentes', 'echar yerbas o bebedizos'.

18 *La variación del sufijo de masculino -cha -ra se debe según parece a diferencias dialectales* (véase Montes, 1978).

19 Aunque mi propósito no es estudiar las diferentes autoridades civiles de la sociedad muisca, aprovecho la ocasión para referirme a los nombres *psihippqua* 'cacique' o 'señor de vasallos', *tybachogue* 'capitán menor', *zibyntyba* 'capitán' y *hue* 'señor' (*zhue* 'mi señor'), que, por el momento, nos podrían mostrar cuatro tipos de autoridades diferentes.

20 En el Ms. 2923 *itybacansuca*.

21 «El epíteto 'viejo anciano' como término de respeto es frecuente entre los kogui; corresponde a la veneración que los indios de la Sierra Nevada profesan por la tradición, la experiencia, el saber y su respeto por la calidad moral de las personas de edad» (Reichel-Dolmatoff, 1991: 148).

«... cuando tenían una necesidad [...] la comunicaban con el jeque [...] comunicada, mascaba el jeque tabaco en su casa para que se lo revelase el demonio, o él lo imaginase, ordenaba a los que querían hacer la ofrenda...» (Simón, 1953, t. 2: 251).

Pero algunas fuentes nos inducen a pensar que un cierto especialista religioso llevara el nombre específico de *tyba*. Vemos, por ejemplo, que en uno de los documentos transcrito por Eduardo Londoño en su artículo, «Memoria de los ritos y ceremonias de los muisca en el siglo XVI», se hace una diferenciación entre el *chyquy* y el *tyba*:

«... porque estas cosas [una mochila, un calabazo y un palillo] ni las pueden traer ni usar de ellas si no son xeques o tibas, que son los xeques curas y los tibas sacristanes» (Londoño, 1990: 247).

En otro de los documentos que transcribe Londoño en ese mismo artículo, aparece un listado con los nombres de cien «xeques», y es de especial interés observar que de noventa y uno de ellos, cincuenta y cinco llevan el morfema *-tyba* y treinta y seis llevan el morfema *-chyquy*. El nueve por ciento restante no presenta estos morfemas. Esta división principal entre *chyquys* y *tybas* nos refuerza el planteamiento de la existencia de una categoría de dignatarios religiosos que en lengua muisca se llamaran *tyba*.

6. *Guahaioque, guhaioque*: [ɣuahaioke] 'demonio', 'diablo' (González de Pérez, 1987: 231 y 240); este nuevo nombre para el demonio también lo tomo del diccionario y no de los textos doctrinales.

Es segmentable en *guaha-* 'venado'²², y *ioque* 'cuero seco o apartado para usar de él' (González de Pérez, 1987: 332 y 223). A pesar de que en el diccionario se encuentra *guahagui*, aislamos como raíz de venado el morfema *guchá-* con base en la existencia de un sufijo (¿clasificador?) presente en una buena cantidad de nombres de animales en muisca: *cuegui* 'tortuga', *chiinegui* 'peçe capitancillo pequeño', *iegui* 'gusano que se come el maíz', etc.

No parece probable que los doctrineros idearan un término que significara 'cuero de venado' para referirse a un personaje que en español llamaron 'demonio' o 'diablo'. Por lo tanto, tratamos de buscar alguna explicación en el contexto de la cultura aborígen.

Es indudable que el venado tuvo alguna significación espiritual o mitológica entre los muisca, pues encontramos en un catecismo la pregunta:

«¿Auéis di[c]ho, nosotros, yndios, no iremos al cielo porque en muriéndonos nuestras almas también an de morir o se an de ir al páramo y hacerse benados o hosos? (González de Pérez, 1987: 352).

²² En algunos diccionarios, 'venado' aparece también como *chilica*, nombre que designa también 'carne'.



Figura 8. Representación en tumbaga de una piel de felino extendida sobre un bastidor. Objeto votivo muisca proveniente de Fontibón, Cundinamarca. MO 30.631. 5.2 x 2.9 cm. Fotografía de Mario Rivera.

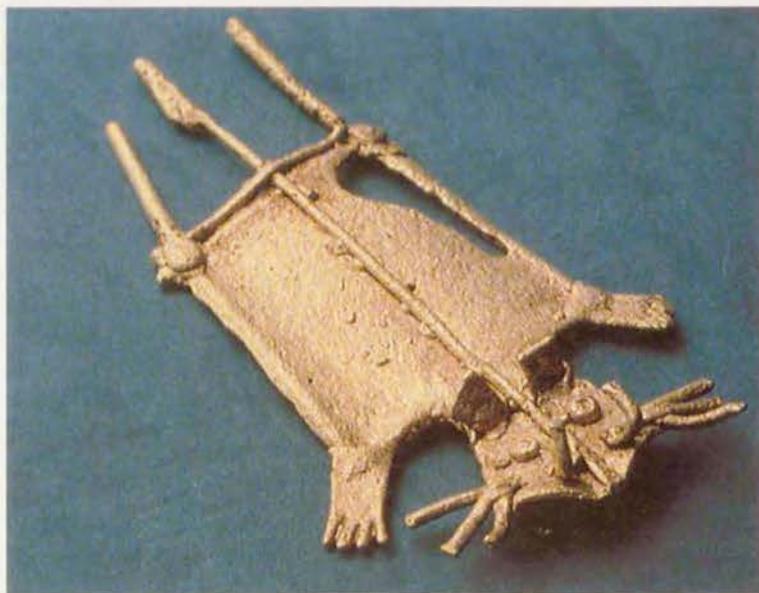




Figura 9. Venado muisca. MO 33.078. Largo 2.8 cm. Procedente de Carmen de Carupa, Cundinamarca. Fotografía de Rudolf.



Figura 10. Pieza votiva muisca. Posiblemente la representación de una piel de venado en un bastidor. *¡Guahaioque!* MO 33.299. 6.1 x 3.1 cm. Procedente de la vereda Buenos Aires, Suba, D. C. Fotografía de Yutaka Yoshii.

Como sabemos, el consumo de carne de venado estaba reservado a ciertas personalidades, pero no es claro para mí establecer algún tipo de relación. Es también posible que el venado comestible por algunos, fuera una clase diferente del venado mítico pues el diccionario presenta dos nombres y cada uno tiene una relación distinta.

Pero acercándonos a la mitología cogui, encontramos un paralelismo tan grande, que nos obliga a tenerla muy en cuenta:

«Los ciervos... eran... hombres divinos (aluna kágabakuei), pero su fuerza mágica (vibalama = canto) se perdió, por lo cual empezaron a andar en cuatro patas. Hoy en día su carne pertenece a los aprendices de la casa ceremonial y a los mamas» (Preuss, 1993: 120).

También en los mitos tunebos el venado tiene una significación que recuerda la pregunta del doctrinero, aunque esta vez los hechos se inviertan, ya que según la Hermana María Elena Márquez, entre los tunebos cuando un venado muere, el alma se va al monte y se convierte en humano (Márquez, 1979: 187).

Por otra parte, en uno de los documentos transcritos por Londoño en el artículo citado, aparece la descripción del bohío en donde vivían los jeques, y nuevamente hace parte del contexto el venado y específicamente su piel:

«... los bohíos están cerrados por todas partes y por un agujero les dan la comida y entran los xeques viejos, y la luz que les entra por los bohíos donde están encerrados es por unos cueros de venado pelados...» (Londoño, 1990: 246).

En la monografía citada al comienzo, Casilimas y López transcriben parte de un documento del Archivo Nacional en donde se describe un templo ubicado en Lenguazaque que, entre otras cosas, contenía elementos de cuero de venado:

«... y luego nos llevó a un bohío pequeño que estaba más adelante de su casa, que tenía un puerta muy baja y dentro del estaban unas petacas aforradas con cuero de venado y muy bien puestas [...] y dentro de las dichas petacas avía mucha plumería, mantas pequeñas que según dijeron son de santuario». (ANC, Colonia, C + I, T. XVI, fls. 564v-565r; citado por Casilimas y López, 1982: 83) Por último, Eduardo Londoño en su artículo «Un mensaje del tiempo de los muiscas» (1986) nos muestra una serie de piezas de carácter votivo, dentro de las cuales hay una que según nos dice, es una representación de un cuero de felino extendido sobre un bastidor.

Aunque no parece posible que se trate de la piel de un venado, con- vendría tener en cuenta el nombre *guahaioque*, para el análisis de otras piezas semejantes que pudieran encontrarse. Tal vez se pueda ver ahora con ojos diferentes la pieza núm. 33.078 del Museo del Oro que representa un venado con diseños geométricos en la piel.²³

En algunos casos, el análisis del nombre nos ha mostrado que posi- blemente no esté denominando a una clase de sacerdote, ni han sido muy claras las relaciones entre el nombre muisca analizado y los datos extralingüísticos que he hallado, pero las he traído a cola- ción con el fin de reunir la mayor cantidad de elementos que nos permita un mejor entendimiento del nombre y su referente mítico.

Conclusiones generales

Del análisis anterior podríamos entonces deducir las conclusiones y ob- servaciones siguientes:

1. El sentido intrínseco de algunos nombres muisca que aparecen en ciertos documentos lingüísticos y doctrinales del siglo XVII para designar al personaje que los cronistas llamaron indistintamente, hechicero, jeque, mohán, viejo, brujo, etc., nos muestra que en la sociedad muisca debió de existir una diversidad de dignatarios re- ligiosos, tal vez con diferentes desempeños.
2. Los gramáticos-doctrineros de La Colonia fueron más exactos que los cronistas y autoridades civiles, en el uso de los términos em- pleados para designar a los especialistas religiosos muisca. Sin duda, para los doctrineros la precisión de los términos tuvo que ser imperiosa, pues si no se designaba con exactitud a los hechos y personajes que se quería combatir, se arriesgaba el resultado de la acción doctrinal.
3. Para borrar de la mente de los indígenas las funciones y caracterís- ticas del *chyquy* muisca, los gramáticos-doctrineros idearon un cambio semántico en el nombre, haciendo exclusivo su uso para designar al nuevo sacerdote cristiano católico.
4. El análisis de las denominaciones muisca hace evidente que las aves, el murciélago y el venado presentes en muchas piezas ar- queológicas, son representación fiel del mundo mítico de los muisca.
5. El estudio iconográfico de Reichel-Dolmatoff sobre la orfebrería precolombina —en especial el postulado del llamado ícono A— y el análisis lexicológico del *suetyba* muisca, son planteamientos concatenados y coherentes que conllevan gran fuerza teórica.

²³ La pieza 33.299 (figura 10) adquirida recientemente por el Museo del Oro parece co- rresponder a la predicción que hace la autora sobre su análisis lingüístico. Nota del Editor.

6. Ciertos hechos de vocabulario presentados, dan elementos que refuerzan la hipótesis de la doble función civil y religiosa de algunos dignatarios muisca.
7. El conocimiento de cualquier aspecto cultural de la sociedad muisca requiere del conocimiento de ese aspecto en los demás grupos chibchas, pues estos grupos parecen constituir subsistemas que integrarían un verdadero diasistema cultural chibcha.
8. El estudio de la tradición oral campesina puede contribuir al conocimiento de las culturas extintas y, a su vez, puede revelar un porcentaje de elementos de sustrato indígena digno de tenerse en cuenta.
9. La paleontología lingüística enmarcada en un contexto extralingüístico sí aporta elementos valiosos para el conocimiento de una cultura.

Bibliografía

- ANÓNIMO. s. f. *Gramática, confesionario, oraciones, catecismo y vocabulario de la lengua mosca o chibcha* (s. l.). Manuscrito núm. 2922 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid.
- ANÓNIMO. *Vocabulario mosco*. 1612 (s. l.). Manuscrito núm. 2923 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid.
- CASILIMAS ROJAS, Clara Inés y María Imelda López Ávila. 1982. *Etnohistoria muisca: de los jeques a los doctrineros*. Monografía de grado. Departamento de Antropología. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. [Inédito].
- FALCHETTI, Ana María. 1989. Orfebrería prehispánica en el altiplano central colombiano. En *Boletín del Museo del Oro* No. 25. Banco de la República. Bogotá.
- GONZÁLEZ DE PÉREZ, María Stella. 1987. Algunas precisiones sobre la lengua chibcha o muisca. En *Glotta. Órgano de difusión lingüística* Vol. 2, núm. 3:26-31. Bogotá.
- GONZÁLEZ DE PÉREZ, María Stella (Ed.). 1987. *Diccionario y gramática chibcha*. Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia. Transcripción y estudio histórico-analítico. Biblioteca Ezequiel Uricoechea, núm. 1. Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.
- GONZÁLEZ DE PÉREZ, María Stella. 1980. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua chibcha o muisca*. Series Minor, núm. 22. Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.
- LANGEBAEK, Carl Henrik. 1990. Buscando sacerdotes y encontrando chuques: de la organización religiosa muisca. En *Revista de Antropología y Arqueología*, vol. 6, núm. 1: 79-103. Universidad de los Andes. Bogotá.
- LAPESA, Rafael. 1962. *Historia de la lengua española*. Séptima edición. Escelicer. Madrid.
- LEGAST, Anne. 1987. *El animal en el mundo mítico tairona*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- LONDOÑO, Eduardo. 1990. Memoria de los ritos y ceremonias de los muiscas en el siglo XVI. En *Revista de Antropología y Arqueología*, vol. 6, núm. 1: 235-257. Universidad de los Andes. Bogotá.
- LONDOÑO, Eduardo. 1989. Santuarios, santillos, tunjos: objetos votivos de los muiscas en el siglo XVI. En *Boletín Museo del Oro*. núm. 25: 93-119. Bogotá.

- LONDOÑO, Eduardo. 1986. Un mensaje del tiempo de los muiscas. En *Boletín Museo del Oro*. núm. 16 : 48-57. Banco de la República. Bogotá.
- LUGO, Fray Bernardo de. 1919. *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada mosca*. Compuesta por el Padre Fray Bernardo de Lugo, Predicador general del Orden de Predicadores y catedrático de la dicha lengua en el Convento del Rosario de la ciudad de Santa Fe. Bernardino de Guzmán. Madrid.
- MANTILLA, Luis Carlos (Ed.). 1986. *Fray Pedro Simón y su vocabulario de americanismos*. (Edición facsimilar de la «Tabla para la inteligencia de algunos vocablos» de las Noticias Historiales. Introducción, presentación y notas por Luis Carlos Mantilla Ruiz). O. F. M. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.
- MÁRQUEZ, María Elena. 1979. *Los tunebo. Una cosmogonía precolombina*. Editorial Copymundo. Medellín.
- MONTES, José Joaquín. 1978. Fitónimos de sustrato en el español del altiplano cundiboyacense y dialectos muiscas. En *Thesaurus*. Boletín del Instituto Caro y Cuervo, t. 33, núm. 1 : 41-54. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá.
- OSBORN, Ann. 1990. Comer y ser comido. Los animales en la tradición oral u'wa (tunebo). En *Boletín Museo del Oro*. 26 : 13-41. Banco de la República. Bogotá.
- OSTLER, Nicholas. 1992. *Estudios lingüísticos sobre los textos litúrgicos en idioma muisca*. (Primera versión de la ponencia presentada en el Simposio, «La huella del encuentro entre dos mundos en las lenguas amerindias», en el marco del VI Congreso de Antropología en Colombia. Santafé de Bogotá, 22 y 23 de julio de 1992). (Inédito).
- OSTLER, Nicholas. 1993. *Vocabulario mosco 1612. Ms. 2923 (en la Biblioteca de Palacio de Madrid)*. Version Indexed by Chibcha Text Instances to serve as a temporary substitute for a Chibcha-Spanish-English lexicon. First draft. Linguacubun Ltd. London. (Inédito).
- PÉREZ DE BARRADAS, José. 1958. *Orfebrería prehispánica de Colombia. Estilos Tolima y Muisca*. 2 ts. (Obra basada en el estudio de las colecciones del Museo del Oro del Banco de la República). Jura. Madrid.
- PREUSS, Konrad Theodor. 1993. *Visita a los indígenas kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Observaciones, recopilación de textos y estudios lingüísticos. 2 ts. (Traducción de María Mercedes Ortiz). Colcultura - Instituto Colombiano de Antropología. Gente Nueva. Santafé de Bogotá.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1991. *Los ika. Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia. Notas etnográficas 1946-1966*. Centro Editorial de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1951. *Los kogui. Una tribu de la Sierra Nevada*. 2 ts. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, vol. 4, entregas 1 y 2, 1949-1950. Iqueima. Bogotá.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1988. *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Colina. Medellín.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1977. Templos kogui. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. En *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 19, año 1975 : 199-245. Bogotá.
- SAUSSURE, Ferdinand de. 1969. *Curso de lingüística general*. Charles Bally y Albert Sechehaye (Ed.). Losada. Buenos Aires.
- SIMÓN, Fray Pedro. 1953. *Noticias historiales de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Biblioteca de Autores Colombianos, ts. 1, 2 y 3. Kelly. Bogotá.
- VENGOECHEA, Consuelo de. 1992. *Los tunjos en la tradición oral de los campesinos andinos*. Tesis de Grado. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá. [Inédito].