

LA PRIMERA DOCUMENTACIÓN LÉXICA DE LAS LENGUAS INDÍGENAS DE COSTA RICA Y SU VALOR PARA EL CONOCIMIENTO DE SUS RESPECTIVAS SOCIEDADES EN EL SIGLO XVIII

*The First Lexical Documentation of Costa Rican Indigenous
Languages and its Value to the Knowledge of their Respective
Societies in the 18th Century*

Carlos SÁNCHEZ AVENDAÑO
Universidad de Costa Rica
carlos.sanchezavendano@ucr.ac.cr

Fecha de recepción: 03/07/2025

Fecha de aceptación: 24/10/2025

RESUMEN: En este artículo se examinan algunos datos léxicos sobre las lenguas indígenas de Costa Rica documentados en el siglo XVIII en cuanto a la información que estos nos brindan acerca de las sociedades del momento y su situación de contacto cultural y lingüístico con el grupo de tradición española. Se muestra que el léxico de documentación incidental en las crónicas de los misioneros, así como el *Vocabulario* recogido a solicitud de la zarina Catalina II, si bien con falencias importantes, sirven como insumos para estudiar la compleja dinámica sociocultural de estos pueblos a partir de los conceptos que habían sido lexicalizados por medio de la adopción de un hispanismo, la extensión semántica de un vocablo patrimonial o la creación léxica.

Palabras clave: contacto de lenguas; lenguas indígenas; lexicalización y cultura; bribri; cabécar; térraba.

ABSTRACT: This article examines some of the documented lexical data on the indigenous languages of Costa Rica in the 18th century in terms of the information

they provide about their respective societies and their cultural and linguistic contact with the group of Spanish tradition. It is shown that the vocabulary of incidental documentation in the missionary chronicles, as well as the vocabulary compiled at the request of Tsarina Catherine II, although with defects, serve as input for studying the complex sociocultural dynamics of these peoples based on concepts that had been lexicalized through the adoption of a Spanish loan, the semantic extension of a heritage word, or lexical creation.

Key words: language contact; indigenous languages; lexicalization and culture; Bribri; Cabecar; Terraba.

1. INTRODUCCIÓN

Contrario a lo que ocurrió con otras lenguas indígenas de América, la recopilación de vocabularios de los idiomas de los pueblos asentados en el territorio de la provincia colonial de Costa Rica es muy tardía: no es sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII que se registran algunos términos de documentación incidental y un listado de presuntas equivalencias entre el español y tres lenguas; esto último como parte del proyecto de compilación de datos de lenguas de todo el mundo promovido por la emperatriz rusa Catalina II. Esta información no ha sido analizada en lo referente tanto a la información propiamente lingüística que nos aporta como tampoco en lo relativo a lo que se infiere acerca de la situación de contacto de las sociedades indígenas de finales del siglo XVIII con la cultura y la lengua españolas. El presente trabajo constituye una primera aproximación al respecto.

2. EL LÉXICO Y SU VALOR PARA EL CONOCIMIENTO DE LAS SOCIEDADES HUMANAS

Como parte de la documentación y la descripción global de una lengua, el componente léxico adquiere particular relieve cuando se trata de dar cuenta de la relación entre lengua, sociedad y cultura, debido a que los significados lexicalizados en un idioma (es decir, aquellos que se codifican o empaquetan en la forma de palabras) nos brindan información acerca de la historia, el medio ambiente, las instituciones, los valores y la visión de mundo, la cultura material e inmaterial, la filosofía y, en general, la conceptualización de la experiencia humana colectiva.

Desde el marco epistemológico del funcionalismo lingüístico, Givón (2001) argumenta que el léxico forma parte del sistema de representación cognitiva, el cual responde a una de las dos funciones primarias del lenguaje: la representación de la experiencia o conocimiento. Este sistema incluye, como parte de sus tres niveles interrelacionados, el lexicón conceptual; es decir, el conjunto de conceptos codificados como palabras en una lengua.

Por definición, los conceptos que se han lexicalizado en una lengua constituyen porciones convencionalizadas de experiencia o conocimiento en una sociedad, no muestras de experiencias individuales. Como recurso para la representación

de tal experiencia o conocimiento, el lexicón conceptual es concebido por Givón como un «repositorio de conceptos relativamente estables en el tiempo, relativamente compartidos en una sociedad y relativamente bien codificados» (Givón, 2001: 7). En conjunto, tales conceptos conforman «un mapa cognitivo de nuestro universo de experiencia» (Givón, 2001: 7)¹. Tal universo de experiencia o conocimiento puede concernir al universo físico externo a los seres humanos, al universo sociocultural o al universo mental interno de los individuos.

Para Givón, la estabilidad temporal se refiere a que los significados suelen no cambiar de la noche a la mañana, si bien el cambio gradual del sentido de los vocablos a lo largo del tiempo constituye una característica de los sistemas lingüísticos. El carácter de socialmente compartido se basa en el hecho de que los hablantes suelen partir de la suposición de que los términos significan lo mismo para quienes pertenecen a su misma comunidad lingüística (o grupo etnosocial) o al menos para quienes conforman el grupo de adscripción identitaria al que se dirigen en determinado momento. La buena codificación alude a que cada pieza de experiencia empaquetada como una unidad léxica se asocia con una pronunciación (o representación escrita), aunque con cierta variabilidad permitida.

Cada unidad léxica está constituida por rasgos semánticos (componentes menores de significado), de manera que el significado global empaquetado en un término se puede desmenuzar en porciones de significado menores. Estos rasgos pueden referirse a lo físico (forma, color, tamaño, composición en partes), a la función, al comportamiento, al hábitat o a contenidos socioculturales muy específicos, entre otros. En este sentido es que se sostiene que una palabra constituye una especie de empaquetado de tales rasgos semánticos.

Para un hablante de una lengua, entonces, la producción o la recepción de un vocablo no solo implica la transacción o el intercambio de un signo lingüístico compuesto por forma y significado, sino que cada una de estas dos partes revela la especificidad de la lengua y de la comunidad lingüística a la que se asocia. En lo que atañe al significado, el contenido de esa secuencia está conformado por el conjunto de rasgos semánticos y estos dependen de cada sociedad e incluso de cada momento histórico.

Ello hace que el empaquetado semántico de cada vocablo sea complejo, dependiente de la cultura y de la historia, por lo que resulta particularmente difícil encontrar equivalencias léxicas exactas entre una lengua y otra, aunque exista la creencia popular de que lo que difiere de un idioma a otro es tan solo la forma (la secuencia fónica o escritural) con la que se codifica un mismo significado. La dificultad de la equivalencia léxica entre lenguas reside en el hecho de que la representación cognitiva de la experiencia no suele ser la misma, porque las sociedades no son iguales en lo que respecta a su historia, sus prioridades, su entorno, sus valores y sus visiones de mundo.

1. La traducción al español de este fragmento, así como la del anterior, es nuestra.

El empaquetado conceptual en una palabra constituye una herramienta muy eficiente de representación de la experiencia y de comunicación: permite expresar con un solo vocablo lo que en otro idioma debe expresarse con varias o muchas palabras en combinaciones sintácticas más o menos extensas (el denominado parafraseo cuando se traduce un concepto lexicalizado de un idioma). Así las cosas, resulta evidente el nexo entre los conjuntos de conceptos empaquetados (lexicalizados) en una lengua y el modo de vida, la historia, la visión de mundo y el entorno en que se desarrolla una sociedad humana.

Lo más importante para el propósito de esta aproximación radica en llamar la atención acerca de las diferencias interlingüísticas e interculturales y, sobre todo, acerca de la especificidad lingüístico-cultural de los significados empaquetados en rubros léxicos en un idioma frente a los empaquetados en otro. Es decir, se trata de cuidarse de asumir sin cuestionamiento la existencia de la equivalencia léxico-conceptual entre dos o más idiomas, particularmente cuando se trata de lenguas vinculadas a sociedades con tradiciones culturales e historias muy disímiles, así como con desarrollos en entornos muy distintos. A todas luces, esta prevención atañe directamente a la traducción de términos del español a las lenguas de las sociedades amerindias, por tratarse de idiomas vinculados a realidades, experiencias y conocimientos socioculturales y ambientales diferentes.

El resultado lingüístico del cambio cultural, económico o sociopolítico producido por el contacto estrecho y constante entre dos grupos etnoculturales distintos puede revelarse en la creación de un nuevo término vinculado a otra tradición cultural o el cambio semántico de una palabra ya existente en la lengua (por ejemplo, para ampliar o reducir su referencia, o bien para cambiarla por completo) o en el préstamo léxico (cuando se toma un vocablo del idioma con el que se ha entrado en contacto, con o sin adaptación de su forma). Estos constituyen cambios en el empaquetado léxico-conceptual.

En suma, estudiar el léxico de un idioma representa una oportunidad para acercarse a los conceptos que han adquirido relevancia para un grupo humano y que, por ende, han sido lexicalizados, con lo que trozos complejos de experiencia y conocimiento se empaquetan para ser manejados de forma eficiente en la representación cognitiva y en la comunicación. Además, cuando se trata de situaciones de contacto intenso y prolongado de culturas y de lenguas, el análisis del léxico en cuanto a préstamos y transformaciones semánticas de palabras ya existentes o establecimiento de presuntos equivalentes interlingüísticos también ayuda a comprender las complejas dinámicas sociohistóricas en las que los diversos grupos humanos se ven involucrados.

3. LAS SOCIEDADES INDÍGENAS DE LA PROVINCIA COLONIAL DE COSTA RICA EN EL SIGLO XVIII

El territorio de la que será conocida como provincia de Costa Rica durante la época colonial (cuyos límites no coinciden con exactitud con los de la actual

república homónima) fue de conquista tardía en comparación con otras regiones americanas colonizadas por España. El proceso tardó varias décadas para consolidarse y extenderse más allá de los objetivos primordialmente exploratorios de búsqueda de minerales preciosos (Solórzano y Quirós, 2006). En la historiografía costarricense suele fecharse propiamente la conquista y la colonización del territorio de esta provincia a partir de las expediciones y las campañas llevadas a cabo alrededor de 1562 y las consecuentes fundaciones de poblamientos tras la sumisión de los pueblos indígenas que habitaban estas regiones, como ocurrió con el establecimiento de Cartago, ciudad que eventualmente se convirtió en la capital colonial (Solórzano y Quirós, 2006).

Los conquistadores europeos entraron en contacto con distintas sociedades amerindias del territorio e intentaron someterlas, con mayor o menor éxito, en diferentes momentos, conforme el proyecto colonial se expandía. Así las cosas, los pueblos asentados en el interior del territorio, conocido en la actualidad como Valle Central, fueron los primeros en ser sojuzgados. Otras sociedades del interior y de las costas también fueron sometidas en las primeras décadas y terminaron diluyéndose como entidades con especificidad sociocultural y lingüística, sin que se haya conservado ninguna documentación de todos sus idiomas, a no ser por unos pocos nombres propios.

Con el desarrollo del proceso de sometimiento durante los siglos XVII y XVIII, otras sociedades indoamericanas se fueron incorporando a la nueva dinámica colonial, con lo cual fueron erosionándose paulatinamente no solo su autonomía política y económica, sino también sus diversas prácticas culturales, para terminar adaptando las de origen español en mayor o menor medida, a veces con posibles fases de sincretismo, pasajeras o relativamente prolongadas, en las que habrían pervivido al menos de forma parcial elementos de sus antiguos sistemas de vida y de sus creencias. Debido a que estas sociedades se hallaban alejadas de los centros sociopolíticos españoles de la provincia, pese a que ya participaban en el nuevo régimen instaurado tras la conquista, muchos de sus componentes idiosincráticos siguieron vigentes hasta el siglo XX e incluso hasta la actualidad.

Tal es el caso de los pueblos boruca y térraba, asentados en el Pacífico sur. El primero dominaba el área desde época prehispánica. El segundo fue trasladado allí a finales del siglo XVII desde Bocas del Toro, región en el actual caribe panameño bajo jurisdicción costarricense todavía hasta la segunda mitad del siglo XIX (Solórzano, 2013), con lo cual fue desgajado de la sociedad mayor a la que se adscribía: los nasos (conocidos tradicionalmente también como térrabas, además de otros nombres, como tiribí y teribe). Esta separación dio lugar a dos sociedades de origen naso con diferentes situaciones de contacto con la cultura española: los de la vertiente del Caribe (soberanos durante la Colonia y conservadores de muchos componentes tradicionales) y los de la vertiente del Pacífico (sometidos al dominio colonial y con una dinámica de adaptación temprana a la nueva realidad).

Por último, otros pueblos, tanto por haber logrado oponer resistencia a la conquista, con mayor éxito, así como por encontrarse en zonas de difícil acceso

o en regiones alejadas, escasamente exploradas o de poco valor para los españoles, mantuvieron una mayor cantidad de elementos propios de sus culturas sin marcada asimilación al nuevo sistema cultural impuesto o promovido por los conquistadores, aunque vale destacar que ello no implica que de todas maneras no haya habido una adaptación sostenida y paulatina a las nuevas condiciones socioeconómicas que rodeaban sus antiguos territorios.

Así, junto con los nasos (o térrabas) del Caribe, los pueblos que llegarán a conocerse como bribris y cabécares (durante toda la época colonial recibieron diversos nombres), en la región de Talamanca, también del lado caribeño, aunque con el pasar de los años fueron cambiando su vestimenta y fueron adoptando y adaptando artefactos, alimentos y prácticas culturales de origen europeo, no abandonaron gran parte de su bagaje religioso, gastronómico, lingüístico y de organización social, hasta el punto de que se atestigua con vitalidad en el presente, con mayor o menor consistencia según la localidad. Eso sí, a pesar de resistir varios intentos de sometimiento y de cristianización desde el siglo XVI, ya para finales del siglo XIX estos habían perdido gran parte de su autonomía política, a la vez que formaban parte de redes de comercio internacional (Boza, 2014). A estos pueblos soberanos en el siglo XVIII habría que sumar la sociedad malecu, en el norte del territorio.

Salta a la vista el desinterés de los colonizadores y los misioneros destinados a Costa Rica durante la Colonia en lo concerniente a recoger materiales lingüísticos, lo cual contrasta con la profusa labor de descripción de las lenguas y las culturas de otras sociedades amerindias a lo largo de toda la época colonial, particularmente de aquellas vinculadas con los virreinos y capitanías, aunque no únicamente de ellas (Garone, 2024). Es muy posible que ello se deba al carácter marcadamente marginal de la provincia de Costa Rica dentro de la Capitanía de Guatemala (Fonseca *et. al.*, 2000). Este hecho repercutió en la desidia por documentar las lenguas de los pueblos indígenas, tarea realizada en otras latitudes por misioneros eruditos (León-Portilla y León-Portilla, 2009), de los cuales no parece haber llegado ningún representante a la provincia de Costa Rica, o por lo menos ninguno que haya contado con el tiempo y los recursos para emprender esta labor hasta finales del siglo XVIII.

4. EL ENTORNO Y LA CULTURA DE LAS SOCIEDADES TALAMANQUEÑAS EN EL PERÍODO COLONIAL

Antes de entrar en el examen de la documentación léxica del siglo XVIII, conviene revisar sucintamente la información disponible acerca de las tres sociedades implicadas (cabécares, bribris-viceíitas y térrabas) en dicho siglo y los anteriores, con el propósito de comprender mejor el contexto en el que se desarrollaron las compilaciones léxicas de las que se hablará más adelante. En particular, nos concentramos en los pueblos de la llamada región de Talamanca, en la vertiente

caribeña, pues los vocabularios del siglo XVIII a los que se hará alusión se asocian con lenguas de sociedades asentadas en ese territorio. Boza (2014: 43-44) anota que, durante la época colonial, «se conocía como Talamanca el territorio cuyos límites eran: al norte el río Telire-Sixaola en todo su curso, que constituía el límite con Tierra Adentro; al noreste el mar Caribe, al oeste y al sur la Cordillera de Talamanca, y al sur y sureste la provincia de Veragua (actual Panamá)».

En las primeras relaciones de los frailes misioneros en Talamanca, que son las que nos proporcionan la información más detallada acerca de la zona, se habla de muchas «naciones». Así, fray Agustín de Zevallos, en 1610, relata que «por la costa de la mar del norte está poblada [la provincia de Costa Rica] de mucha gente de diferentes naciones» (Fernández, 1896: 156), sin especificar nombres ni un número preciso de pueblos. Años más tarde, en un documento de 1697 sobre la «provincia de los Talamancas», fray Francisco de San José menciona, entre otros pueblos (como los «changuenes» y «urinamas»), a los «cavécaras», «talamancas» y «térrabas» (Fernández, 1896: 369-374). Los mismos tres nombres aparecen en el informe de fray Pablo de Rebullida de 1699 (Fernández, 1896: 381) y en otros de este mismo misionero en conjunto con fray Francisco de San José.

En una carta de 1702, fray Pablo de Rebullida enumera con detalle diversas localidades que estaban en peligro de ser atacadas por los térrabas. El misionero asegura que en todas ellas «se componen de dos lenguas los indios» y que se trata de los «talamancas» y los «cavécaras» (Fernández, 1896: 406). Muy en particular, según Rebullida, los térrabas se empeñaban en matar a los talamancas. La misma situación de guerra sin tregua la relata fray Bernabé de San Francisco y Ríos en 1703: las naciones «talamanca» y «cavécara» (además de la «urinama») se enfrentaban a los «térrabas» (y «toxas») (Fernández, 1896: 409-411).

Es más que probable que los «talamancas» sean el pueblo que en la actualidad se conoce como bribri y cuya lengua aparece identificada como «viceyta» en el vocabulario de finales de ese siglo. Ello se evidencia en el informe de fray Manuel de Urcullu, de 1763. Este misionero aclara que las naciones de los «thalamancas» son siete: los «thalamancas», grupo que a su vez se compone de dos: los «cabécaras» y los «biceytas»; los «térrabas»; los «thóxares»; los «changuenes»; los «zeguas»; los «thorasques» y los «guaymies» (Peralta, 1890: 132). Más adelante, Urcullu se refiere a las misiones, particularmente entre las «tres naciones» comprendidas en el nombre «thalamanca». No aclara cuál sería la tercera nación, pero es muy probable que se trate de los térrabas.

La cultura de estas sociedades recibe poca atención en las relaciones de los misioneros o de los representantes del poder civil y militar desde el siglo XVI hasta el XVIII. El común denominador consiste en recalcar que su modo de vida se seguía manteniendo con pocos elementos tomados del grupo español que dominaba el Valle Central. Entre otros asuntos, fray Agustín de Zevallos alude, en 1610, a su vestimenta de algodón muy bien elaborada y a las armas de guerra (lanzas, arcos y flechas). Sobre sus medios de subsistencia, pondera este misionero la fertilidad de las tierras y la facilidad de producción de plantas comestibles [maíz (*Zea mays*)],

yuca (*Manihot sculenta*), batata² (*Ipomoea batatas*), plátano³ (*Musa sapientum*), cacao (*Theobroma cacao*) y otras frutas], así como la abundancia de miel, cera, zarzaparrilla (*Mimosa pigra*), pita (*Bromelia pinguin*) y cabuya (*Furcraea cabuya*).

De acuerdo con Zevallos, también era común encontrar oro. Por este motivo, las naciones talamanqueñas de Costa Rica comerciaban antiguamente con los indígenas ya convertidos al cristianismo y reducidos de otras regiones proporcionándoles vestimentas de algodón, piezas labradas en oro y esclavos, a cambio de dantas (*Tapirus bairdii*) y saínos (*Pecari tajacu*) domesticados, un licor llamado «caraña»⁴ (usado en el tratamiento de los cuerpos de los difuntos) y chaquiras de conchas. Para inicios del siglo XVII, no obstante, los indígenas de las otras regiones ya no podían llevarse esclavos (pues no se les permitía tenerlos) ni tampoco compraban ropa de algodón (puesto que ya habían asumido el uso de la vestimenta española).

Por su parte, fray Francisco de San José, en 1697, es el primero en aludir a algún dato concreto sobre creencias religiosas, prácticas de «adivinación» mediante varios tipos especiales de piedras, así como rituales fúnebres y de enterramiento; en la documentación etnográfica del siglo XX estos elementos se asociarán con bribris y cabécares (Sánchez Avendaño, 2022). Curiosamente, contrario a lo aseverado por Zevallos casi nueve décadas antes, fray Francisco afirma que los alimentos (incluso los «plátanos») no abundaban; en particular escaseaba el maíz. A este respecto, los térrabas tenían más disponibilidad de alimentos que los talamancas y los cavécaras [ñame (*Discorea alata*), yuca, frijoles (*Phaseolus vulgaris*), plátanos], pero aun así no se salvaban de temporadas de hambruna. Las tres naciones, al decir del misionero, consumían muy poca carne: «En toda la montaña no hay más que puercos de monte, micos, tigres, lobillos y ratones, y de todo poco» (Fernández, 1896: 373)⁵.

En cuanto a la cultura material, fray Francisco aporta datos de pueblos identificados por él con un nombre específico (recuérdese que Zevallos no lo hizo así). La vestimenta de cavécaras y talamancas (y de los urinamas) se confeccionaba de corteza de mastate (*Brosimum utile*): pampanilla para los hombres y faldas para las mujeres (fabricadas también de algodón); los hombres térrabas (así como

2. Zevallos emplea este vocablo. Se refiere muy probablemente al tubérculo conocido como «camote» en el español costarricense actual, que es el que consumen los talamanqueños.

3. De nuevo, Zevallos emplea este término, el cual en español costarricense actual remite a las musáceas grandes, no a las pequeñas, las cuales son las que los bribris y cabécares muy comúnmente comen hasta el presente, sin madurar y cocidas.

4. Quesada (1995: 28) identifica con este nombre el árbol (*Elaphrium graveolens*) y la resina que de él se extrae.

5. Los «puercos de monte» son los *Tayassu pecari*. Es muy probable que con «tigres» se refiera a los jaguares (*Felis onca*), pues hasta la actualidad es común que así se les llame a estos mamíferos en el español local y de hecho así se registra en Quesada (1995: 156). Ignoramos a qué animal se refiere con el vocablo «lobillos».

changuenes y doraces), por su parte, andaban desnudos, excepto por gargantillas y plumas que se colocaban en la cabeza, mientras que las mujeres sí se cubrían con mantas de algodón del cuello a la rodilla. Para dormir, se acostaban en hamacas o sobre hojas de plátano y bijagua (*Calathea lutea*). Como armas poseían lanzas, flechas y escudos de cuero de danta. Los elementos foráneos de origen europeo parecían ser escasos: animales de carga (“cabalgaduras”) que tan solo podían llegar a Urinama y «algún ternero ha pasado hasta *Talamanca*, pero con mucho trabajo» (Fernández, 1896: 374; la cursiva es del original)⁶.

Para el siglo XVIII, fray Manuel de Urcullu escribe, en 1763, el informe más detallado con que contamos acerca de la región de Talamanca y la cultura de las sociedades indígenas que la habitaban⁷. En lo atinente a la geografía, Urcullu caracteriza la zona como montañosa y de bosques espesos, con abundantes ríos y arroyos que descendían de la muy alta cordillera de Talamanca. La época lluviosa se extendía por la mayor parte del año y el clima era caliente en general, pero muy frío en las cumbres de las montañas.

En consonancia con lo reportado por fray Agustín de Zevallos siglo y medio antes, Urcullu describe una región rica en recursos vegetales: «Lo que producen dichas montañas para la vida humana son plátanos en abundancia, pigibayes, guayabas, yucas, camotes, batatas y mucho maíz; porque se siembra en todo el año» (Peralta, 1890: 131-132)⁸. Empero, da a entender que la situación no parecía ser tan variada en cuanto a animales: «De carnes hay solamente, jabalíes, saginos, venados, cabritos y otros animales cuadrúpedos» (Peralta, 1890: 132)⁹. Entre las aves

6. En lo relativo al comercio, Fernández Guardia (2006) incluye un fragmento de este informe que no forma parte de los textos transcritos por Fernández (1896) y cuyo origen no hemos podido dilucidar: los térrabas [del Caribe] intercambiaban mantas de algodón decoradas por sal, machetes, hachas y perros que les llevaban los borucas y los «téxabas» (es decir, el grupo de térrabas que habían sido trasladados al Pacífico).

7. La transcripción del manuscrito de este informe se encuentra en tres fuentes: Peralta (1890), Fernández (1976) y Fernández Guardia (2006). En ninguna de los tres se consigna el texto completo. De hecho, en cada uno de ellos se hallan fragmentos que no se encuentran en los otros dos. Así las cosas, si bien hemos preferido extraer la información de Peralta (1890), hemos recurrido también a Fernández (1976) para datos que no se incluyen en aquel.

8. Los «pigibayes» (*Bactris gasipaes*) se conocen en la actualidad como «pejibayes». Las «guayabas» son el fruto del guayabo (*Psidium guajava*). No es claro a qué se refiere Urcullu con «batata», pues consigna el término «camote» también.

9. Urcullu parece diferenciar, con los términos «jabalíes» y «saginos», a dos mamíferos cuadrúpedos similares: el chanco de monte (*Tayassu pecari*) y el saíno (*Pecari tajacu*). Ignoramos a cuál se refiere con cada uno de los nombres que emplea. Quesada (1995: 171) consigna, como denominación histórica, *zabíno* o *saíno* para el «puerco montés» (*Dicotyles tajacu* en el nombre científico que consigna). En su relación de 1610, Zevallos escribe «llevan también xavalíes que llaman çahinos» (Fernández, 1896: 157), con lo que queda claro que los saínos se equiparaban a los jabalíes (nombre que en el presente también se les da en Costa Rica), en contraposición a los chanchos de monte. Los venados (*Odocoileus virginianus*) y los «cabritos» (*Mazama americana*) son también dos especies de mamíferos cuadrúpedos. Los «cabritos» se conocen en el español costarricense actual como «cabros de monte».

menciona concretamente paujiles (*Crax rubra*), pavones (*Crax rubra*), águilas y gallinas de monte (*Tinamus major*).

En realidad, probablemente lo que ha de inferirse de lo afirmado por Urcullu es que los talamanqueños no consumían carne de animales de crianza como de los que disponían los españoles (reses, cerdos, gallinas), lo cual no significa que hubiera escasez de carne de monte. De hecho, Urcullu asegura que no existía la crianza de animales domésticos, pero que sí amansaban varios de los de silvestres. Según el fraile, la carne la obtenían de la caza de animales como el venado, el tepezcuintle (*Agouti paca*), el saíno u otro cuadrúpedo, la cual preparaban con diferentes técnicas culinarias. Asimismo, comían aves que cazaban por medio de cerbatanas o flechas.

Sobre la vestimenta, Urcullu asegura que los hombres andaban desnudos, con excepción de los «thalamancas», quienes empleaban «ceñidores» para cubrirse los genitales. Las mujeres, por su parte, vestían mantas de algodón o mastate, cubriéndose con ellas de la cintura a las rodillas. En lo relativo a la cultura material, el fraile también se refiere a las casas de forma redonda en las que habitaban y al empleo de hojas que cumplían las funciones de platos y vasos. Las tareas del trabajo agrícola se dividían por sexo: los hombres se encargaban del desmonte y las rozas para sembrar, mientras que las mujeres se ocupaban de sembrar el maíz y cosechar. La bebida preferida era la chicha, bebida fermentada elaborada con maíz, pejibaye, yuca o «batata», la cual se consumía a lo largo de todo el día.

Esta breve información sirve para contraponer el modo de subsistencia, así como aspectos concretos del entorno natural y de la cultura material de las sociedades indígenas talamanqueñas del siglo XVIII con el modo de vida y la cultura del Valle Central de Costa Rica. Al respecto, Fonseca *et. al.* (2003: 9) afirman que en el siglo XVIII coexistían en el territorio costarricense dos tradiciones diferentes: «la del Valle Central, asiento de la colonización de origen hispánico, y la de las zonas donde los descendientes de las sociedades prehispánicas mantuvieron su vida tradicional». Ello no quiere decir –nos previenen los autores– que esos dos mundos funcionaran como espacios aislados, sin conexión uno con el otro.

La sociedad de cultura española del Valle Central del siglo XVIII se caracterizaba por la expansión de la economía mercantil en manos del grupo dominante mestizo y el empleo de nueva tecnología (como el arado) y nuevas tendencias de manejo de la propiedad (como las pequeñas parcelas cercadas), si bien la mayor parte del campesinado mestizo seguía fuertemente ligado a la producción agrícola y ganadera. En esta tradición, se empezó a incentivar el cultivo del trigo por sobre el del maíz (aunque este último siguió siendo más común) y se aumentó el número de cabezas de ganado. De hecho, según Fonseca *et. al.* (2003: 146), «la carne de res [...] constituía un bien alimenticio accesible a los más pobres productores».

Por su parte, las sociedades indígenas «insumisas» (para usar una denominación común del período colonial), entre las que se encontraban las talamanqueñas en el siglo XVIII, mantenían su autonomía política y se regían por las tradiciones sociorreligiosas propias. Durante este siglo todavía oponían resistencia eficaz a

los intentos de conversión al cristianismo y de sometimiento por parte del poder colonial, pero sin duda existían diferentes grados de contacto con la cultura material e inmaterial de la tradición española del Valle Central. Además, practicaban un intercambio constante de bienes con los pueblos indígenas bajo dominio español, lo cual implicaba que también estaba abierta esta vía de acceso a la cultura hispánica.

5. EL LÉXICO DE DOCUMENTACIÓN INCIDENTAL

La documentación propiamente del léxico de las lenguas de las sociedades indígenas de la provincia de Costa Rica empieza a finales del siglo XVIII, aunque esta labor no encuentra verdadera continuidad sino hasta casi un siglo después, a partir del último tercio del siglo XIX. Con anterioridad, la consignación de léxico de estos idiomas durante el período colonial no pasa de ser incidental, como parte de la información contenida en las crónicas y los informes de exploradores, gobernantes, militares y misioneros. Además de incidental, esta es sumamente exigua. En sus informes, los misioneros franciscanos, por ejemplo, se mostraban interesados en dar cuenta detallada de los nombres de los poblados, de las distancias de unos con respecto a los otros, de la cantidad de habitantes, de la situación de enfrentamiento bélico entre las naciones, del número de bautizos que habían llevado a cabo y de las dificultades para realizar su labor evangelizadora, pero pocos dejaron constancia de cómo era la cultura material o inmaterial de estos pueblos, a no ser por detalles aislados que les resultaran pertinentes para su relato acerca del progreso de la cristianización.

Del mismo modo, la anotación de una palabra de un idioma indígena no tenía como propósito registrar datos acerca de este, sino consignar información sobre el modo de vida y la cultura de la respectiva sociedad con la que se vinculaba. Lamentablemente, cuando los frailes anotaron algún dato etnográfico, por lo común solo escribieron los vocablos alusivos a este en español. Asimismo, gran parte del léxico documentado en los primeros años del proyecto colonizador (por lo menos en la segunda mitad del siglo XVI) está compuesto por nombres propios de lugares, ríos, montañas y otros accidentes geográficos (toponimia), por nombres propios de personas (antroponimia) o por los supuestos nombres de las sociedades humanas locales (etnonimia).

El léxico común, concerniente a artefactos, cargos sociales, entorno natural, actividades, etc., básicamente no recibe atención en las crónicas e informes. Dificilmente se encuentra en los documentos, pues, al no constituir las lenguas indígenas en sí mismas materia de interés, no pasa de ser léxico de aparición incidental dentro de la narración o la descripción de, por ejemplo, algún asunto en torno a la cultura. Y, aun en tales casos, para Costa Rica este vocabulario resulta sumamente escaso, ya que muchas veces se describe con detalle algún alimento o algún elemento de la cultura material (como las casas) sin preocuparse por

recoger su denominación en el idioma de la sociedad a la que se alude. De hecho, en todas las relaciones de los misioneros franciscanos mencionadas acerca de la región de Talamanca (desde el siglo XVII hasta la primera década del XVIII), salvo uno o dos términos, no aparecen palabras en las lenguas de las sociedades sobre las que se habla.

Una rara excepción la representan los cuatro términos con clara especificidad cultural que consigna fray Manuel de Urcullu en 1763 cuando escribe su detallado informe acerca del modo de subsistencia, las creencias y algunas prácticas culturales de los pueblos de Talamanca. En particular, se trata de tres palabras referidas a cargos sociorreligiosos bribri-cabécares¹⁰ y una relativa al osario familiar. Parte del texto se transcribe a continuación con el fin de que se aprecie con claridad que no estamos ante una documentación léxica, sino ante la anotación incidental de términos:

Tienen abominables costumbres y varias supersticiones, y se reducen á tres los supersticiosos que hay entre ellos. A los primeros llaman *Capar*, y son los que hablan con el Demonio y le consultan las cosas que temen sucedan [...]. A los segundos llaman *Jacguaes*, y éstos son los que tienen la piedra del adivinar, y los que consultan los demás indios cuando salen á algún viaje largo, y les preguntan si les picará culebra, si vendrá el enemigo, y también les preguntan en sus enfermedades si sanarán de ellas y los llaman para su curación [...]. Para dar respuesta el *Jacguac* á las preguntas que los demás le hacen sobre los sucesos futuros, pone en la palma de la mano la piedra [...]. A la tercera especie de supersticiosos llaman *Isogros*, y éstos son llamados á los entierros y funerales en los que hacen muchas diabluras y supersticiones; llaman al diablo y á las almas de los muertos cantando, porque *Isogro* es lo mismo que cantor. (Fernández, 1976: 282; las cursivas son del original)

Como se puede notar, lejos de procurar realizar una recopilación léxica, fray Manuel de Urcullu consigna las palabras en bribri-cabécar únicamente porque parece desear dejar constancia fiel del dato sobre lo que él llama «supersticiones» de tales pueblos. Cabe subrayar, eso sí, que su descripción se corresponde muy bien con lo informado en el trabajo etnográfico y lingüístico profesional sobre las sociedades talamanqueñas llevado a cabo a partir de la década de 1970.

Así, el *Capar* corresponde a *kapá*, vocablo alternativo a *usêköl* usado para referirse a la máxima autoridad religiosa. Por su parte, *Jacguaes* e *Isogros* son formas morfológicamente adaptadas al español para indicar el plural por medio de -s o -es; las formas singulares también aparecen en el texto: *Jacguac* e *Isogro*. La primera corresponde a *jawá* (*awá* o *jawá*, en bribri y en cabécar modernos,

10. Cabe subrayar que ambas lenguas están estrechamente emparentadas (Constenla, 2008) y que los pueblos bribri y cabécar comparten múltiples elementos de sus culturas material e inmaterial, incluyendo, por ejemplo, los cargos sociales tradicionales (Bozzoli, 1979), de modo que la descripción de Urcullu se refiere a información de estas dos sociedades y las palabras que consigna en principio podrían provenir de cualquiera de las dos.

respectivamente) ‘médico tradicional’ y la segunda, a *stsököl* (en bribri moderno) o a *kséklö* (en cabécar moderno) ‘cantor, encargado del ritual funerario’. La última palabra, no incluida en el extracto citado, es *Aypug* (*apó* o *pó*) en la variedad actual de ambos idiomas).

Dejando de lado el patente prejuicio religioso en el informe de fray Manuel de Urcullu, los términos por él anotados se acompañan de una amplia información sobre las competencias y ámbitos de actuación de cada uno de los cargos o del valor del osario. Debido a su fuerte anclaje sociocultural, esta resulta particularmente relevante para conocer acerca de las sociedades indígenas bribri y cabécar de finales del siglo XVIII en lo relativo a sus concepciones sobre la muerte y el destino de las almas, la enfermedad y su curación, los acontecimientos y su posible adivinación, así como el mundo sobrenatural y su relación con el mundo humano. Sin pretender llevar a cabo un análisis semántico sistemático, se pueden extraer los siguientes componentes caracterizadores del sentido empaquetado en cada palabra, así como una breve relación del registro de cada vocablo en épocas posteriores:

Capar (*kapá*): Cargo social de quien tiene comunicación con la divinidad (el “Demonio” lo llama Urcullu, por no corresponder a la divinidad judeo-cristiana) y le consulta sobre lo que acaece o podría ocurrir. Son numéricamente pocos y el pueblo los respeta. El trabajo académico de los siglos XX y XXI confirma que esta figura se encargaba de los asuntos de interés grupal (pestes, inundaciones, peligros para el colectivo, defensa de la comunidad) y que era merecedor de un profundo respeto (Bozzoli, 2006). Las palabras documentadas en el siglo XX para este cargo son *usêköl*, *usèköl* o *uséköl* en bribri (Bozzoli, 1977; Jara y García, 2003; Margery, 1982) y *uséglö*, *uséklö* o *uséklä* en cabécar (González y Obando, 2020; Margery, 1989), todas usualmente hispanizadas en la escritura como *usécar*, *usékar* o *usékur* en los textos en español. En un texto recogido por Bozzoli (1977: 183), en la segunda mitad del siglo XX, se documenta el término *kpá* (*kapá*). De acuerdo con el portador de conocimiento consultado por esta antropóloga, había dos especialistas de este rango, uno que hablaba bribri y otro que hablaba cabécar; el bribri era el denominado *kapá*. De ser así, la información léxica consignada por Urcullu adquiere mayor relevancia, pues habría compilado un vocablo que, exceptuando esa ocasión en 1977, no volvió a registrarse, quizás porque se impuso la forma *usêköl*, más usual, o porque la única persona ostentadora de este cargo en los siglos XIX y XX era la de origen cabécar. En efecto, ya en los documentos de finales del siglo XIX se suele hablar de solamente un *usêköl* (de origen cabécar), no de dos o más. Esto también significaría que Urcullu consignó las palabras en bribri, no en cabécar.

Jacguac (*jawá*, *awá*): Individuo a quien las demás personas le consultan sobre sus viajes y los peligros a los que podrían enfrentarse o bien acerca de sus padecimientos. Se encargan de la curación de las enfermedades, incluyendo la aplicación de remedios, la cual se acompaña de soplidos. Se encarga de las piedras «del adivinar», a las cuales les consulta sobre el futuro poniéndoselas sobre

la palma de la mano, soplándolas y recitando algunas palabras; el movimiento de las piedras indica la respuesta. Esta caracterización se confirma en las documentaciones y los trabajos aparecidos desde finales del siglo XIX (Gabb, 1875) hasta el presente (Bozzoli, 1979; Cervantes, 2003; Guevara, 1986; Jara y García, 2008, entre otros).

Isogro (stsóköl): Cargo de quienes realizan cantos en los rituales funerarios para comunicarse con los seres del más allá; dirigen los rituales de sepultura. Conducen la osamenta del difunto hasta el *aypug (apó)*, el sepulcro u osario de la familia. Sobre esta figura se encuentran menciones constantes en los documentos de misioneros del siglo XVIII, así como de científicos y viajeros de finales del siglo XIX e inicios del XX, pues las prácticas funerarias y de enterramiento de los bribris y cabécares les llamaban poderosamente la atención (Sánchez, 2022).

Aypug (apó): Osario familiar. Se fabricaba de maderos resistentes «de seis varas de largo» y se ubicaba en las lomas o cerros.

El valor de esta documentación incidental de léxico reside precisamente en el contenido altamente especializado de los cuatro vocablos y en la consistencia entre lo informado por Urcullu, las descripciones protoetnográficas de finales del siglo XIX e inicios del XX y los estudios académicos que han visto la luz a partir de la segunda mitad del siglo XX (Cervantes, 1990, 2003; Bozzoli, 1979, 2006; Guevara, 1986; Jara y García, 2008, entre otros). La triangulación de la información de estas tres fuentes ha permitido, por ejemplo, dar cuenta del complejo ritual funerario bribri, el cual ya no se practicaba en las últimas décadas del siglo XX (justo cuando tuvo lugar el inicio de la antropología profesional en el país), en relación con los cantos que se entonaban en él y que solo recordaban algunos portadores de conocimiento tradicional, todo ello plasmado en el detallado estudio antropolingüístico de Cervantes (1990). En este destaca la información acerca del papel que cumplían los “isogro” (*stsóköl*) y de cómo funcionaban los enterramientos, hasta terminar con el depósito de los huesos en el *apó*. La continuidad terminológica palpable desde 1763 hasta el siglo XXI confirma la continuidad cultural o, al menos, la memoria colectiva acerca de esta práctica.

Asimismo, este vocabulario de registro incidental permite poner en diálogo el recuerdo de una de las figuras claves de la cultura bribri-cabécar, desaparecida ya desde la primera mitad del siglo XX: el *uséköl* o *kapá*. El exhaustivo trabajo de Bozzoli (2006) rastrea las pistas de este cargo sociorreligioso en las crónicas e informes coloniales, los datos del siglo XIX y la documentación de tradición oral realizada a finales del siglo XX en la que el *capar* de Urcullu figura como personaje de narraciones o como pieza central del recuerdo de acontecimientos y costumbres antiguas, transmitidas intergeneracionalmente y rememoradas por personas que no llegaron a conocer al último individuo que ostentó este cargo, pero que sí habían escuchado acerca de él. Finalmente, el cargo de *awá* o *jawá* es el único de los tres que se mantiene vigente, por lo que resulta igualmente interesante establecer la continuidad lingüística y cultural desde el siglo XVIII hasta la actualidad.

Es de lamentar la exigüidad de los datos lingüísticos en este tipo de documentos del siglo XVIII y de épocas anteriores. Como queda dicho, la mayor parte de las veces, las descripciones etnográficas, ya de por sí escuetas, no incluyen los términos en la lengua del respectivo pueblo, con la pérdida que ello significa para el mejor conocimiento tanto lingüístico como antropológico. Así, por ejemplo, la relación escrita por fray Agustín de Zevallos en 1610 (Fernández, 1886), la más antigua que se ha conservado, alude a los «indios hechiceros» que tienen comunicación con el mundo sobrenatural:

Tienen ydolos, y, para la administración de su culto, nombrados y señalados sacerdotes, que son yndios hechiceros á quienes con mucha frecuencia da el demonio respuestas de lo que se le consulta, y ellos la dan al pueblo; por lo qual son tenidos en mucha veneración, considerando en ellos alguna calidad divina, como prophetas que les previenen las cosas futuras y que an de suceder, y les dan noticia de las que suceden en otras partes distantes y rremotas de las suyas. (Fernández, 1886: 156-157)

Nótese cómo este pasaje, al no consignar el nombre en la respectiva lengua indígena de la figura sociorreligiosa a la que se refiere, no nos permite saber a ciencia cierta si concierne al *usêköl* o al *jawá* o algún otro. Además, tampoco sabemos a cuál pueblo talamanqueño atañe, lo cual dificulta más la identificación del cargo, principalmente porque antes de esta información Zevallos habla de sacrificios humanos al demonio, razón por la cual estos individuos emprenden la guerra para capturar víctimas de otros grupos. Tal dato no se ha asociado con un pueblo talamanqueño en concreto de los conocidos en el siglo XVIII. Por su parte, varias décadas más tarde, en su informe de 1697 (Fernández, 1886), fray Francisco de San José se refiere a las piedras de adivinación, su forma y su empleo, con mayor detalle incluso que Urcullu, pero no brinda el nombre de las personas encargadas de ellas, aunque en este caso resulta más fácil determinar que probablemente se trataba de los *jawá*.

Las descripciones etnográficas acompañadas tanto de léxico de anotación incidental como de glosarios propiamente dichos no verán su aparición en Costa Rica sino hasta la última mitad del siglo XIX, por primera vez de modo muy breve en el extenso informe de Wagner y Scherzer de 1856 (traducido del alemán y publicado en español en 1944) y, ya con muchísima mayor exhaustividad, a partir del trabajo seminal de Gabb (1875), al cual seguirán compilaciones léxicas (Thiel 1882) o descripciones de las lenguas realizadas con pretensiones más globales, al incluir oraciones y textos, así como esbozos gramaticales y fonéticos (Pittier, 1898; Pittier y Gagini, 1892), por citar solo las correspondientes a los idiomas talamanqueños.

En este sentido, los vocabularios del “cabecara”, “viceyta” y “terrava” constituyen el único registro propiamente lingüístico de lenguas de sociedades indígenas de Costa Rica realizado no solo durante el siglo XVIII, sino en realidad durante todo el período colonial. Al tratarse de léxico descontextualizado y sin mayores explicaciones (muy diferente, en este sentido, al léxico de consignación

incidental de Urcullu y del de científicos y viajeros del siglo XIX), en el cual se hace equivaler un término en español a una palabra en estas tres lenguas, como si la composición semántica entre los idiomas fuera la misma, se aprecia a todas luces su limitación en cuanto a lo que nos puede informar acerca de la cultura de las sociedades del momento. No obstante, vale la pena ensayar un acercamiento a estos vocabularios e intentar hallar en ellos algún dato que a simple vista podría pasar inadvertido.

6. LOS VOCABULARIOS ‘CABECARA’, ‘VICEYTA’ Y ‘TERRAVA’

Como queda dicho, la documentación más antigua de las lenguas de las sociedades indígenas de Costa Rica, realizada precisamente con el fin de recabar datos lingüísticos per se, data de finales del siglo XVIII. Para fines de contextualización, a partir de lo consignado en los trabajos de García (2021) y Oropesa (2016), en este apartado se dará cuenta de algunos detalles acerca del proyecto que resultó en su compilación. No se ahondará, empero, en toda la información que estos autores sistematizan, ya que no resulta pertinente para el propósito de este artículo.

La motivación de emprender la tarea de documentación léxica provino de la solicitud, en 1785, por parte de la zarina Catalina II de Rusia al rey Carlos III, en cuanto a que se recogieran vocabularios de las lenguas de las poblaciones locales de los dominios españoles en América y Filipinas. En 1787, se tramitó finalmente la instrucción de Carlos III a las respectivas instancias coloniales bajo su control en lo relativo a cumplir esta labor. El proyecto de la monarca ilustrada Catalina II tenía como norte elaborar un vocabulario comparativo de lenguas de todo el mundo a partir de una lista elaborada por ella con vocablos en ruso. Su interés enciclopédico se enmarcaba, como lo señala Oropesa (2016), en la idea de la Ilustración respecto a que todos los idiomas provenían de un mismo patrón que se había diferenciado con el tiempo, de modo que, comparándolos, era posible encontrar el origen compartido por todos ellos.

El encargo de la Corona española a sus colonias consistió en realizar la traducción a lenguas indígenas de un listado de palabras y construcciones con verbo conjugado en castellano (además del envío de gramáticas y otros documentos que se hubieran elaborado). La tarea se cumplió cabalmente en muchos territorios, incluyendo la Capitanía General de Guatemala, a la cual se adscribía la provincia de Costa Rica. Del total de idiomas regionales de la Capitanía para los que se documentó el léxico, tres correspondían a las lenguas talamanqueñas «cabecara», «viceyta» y «terrava».

El nombre del fraile franciscano Jossef Olabarrieta aparece al final del vocabulario de «terrava». García (2021) considera probable que él hubiera reunido los listados de todos los idiomas de Honduras y Costa Rica. En todo caso, ciertamente no fue él quien documentó las traducciones, sino sus colegas recoletos que

misionaban en las localidades indígenas, cuya identidad ha quedado en el anonimato. Olabarrieta aduce, para justificar la tardanza en el envío de los vocabularios, que la reducción de los «terrava» se hallaba más distante y que, para cuando esta llegó, las demás ya se habían recibido, de modo que había tenido que esperar.

Aunque los vocabularios se enviaron a España, estos nunca se remitieron a Rusia ni llegaron a publicarse como parte de la obra de Catalina II. Los listados, cuya fecha de compilación va de 1788 a 1790, se quedaron en la forma de manuscritos de archivo hasta que los transcribió el prolijo erudito costarricense León Fernández en la segunda mitad del siglo XIX. Fernández se había ocupado de recabar y publicar cuantiosos materiales de archivo atinentes a Costa Rica (entre ellos, gran parte de las relaciones de los misioneros franciscanos de las cuales extrajimos la información reseñada en los apartados anteriores), pero, por alguna razón, no llegó a incluir los vocabularios en ninguno de los tomos.

En 1892, Juan Fernández Ferraz y Ricardo Fernández Guardia publicaron en Costa Rica los vocabularios bajo el título *Lenguas indígenas de Centro América en el siglo XVIII*, explicitando desde la portada que estos habían sido copiados por León Fernández directamente de material resguardado en el Archivo de Indias. Esta fue la primera vez que la documentación vio la luz, más de un siglo después de su recogida. Posteriormente, Walter Lehmann (1920) incluyó los listados del «cabecara», «viceyta» y «terrava» en su obra sobre los idiomas de Centroamérica, con algunas anotaciones de su propia cosecha¹¹.

Los vocabularios han sido valorados de manera muy disímil. Lehmann (1920) los consideraba de mucho valor por la antigüedad de la documentación para el caso de los idiomas de Talamanca, pero tan solo anotó observaciones muy puntuales sobre unas pocas palabras. Por su parte, el intelectual costarricense Carlos Gagini (1917), quien examinó con detalle el vocabulario del «cabecar» y el «viceyta» para extraer algunas conclusiones acerca de la fonética de ambos idiomas, comentó las limitaciones de tal documentación en estos términos: «Es de lamentar que en el vocabulario de los misioneros se diera tanta importancia a los términos abstractos y a nombres de objetos desconocidos para los indios, y tan poca a los nombres de las cosas para ellos familiares, como animales, plantas, utensilios, etc.» (Gagini, 1917: 22). Habría que sumar a esto último que la transcripción de los vocablos (sin duda tomados oralmente) resulta muy deficiente y que el manuscrito no incluye ninguna indicación fonética, lo cual dificulta el desciframiento de muchos de los términos.

Salvo por algunos comentarios y anotaciones al margen, los vocabularios en cuestión no han sido estudiados lingüísticamente hasta la fecha, pese a que es claro que nos pueden brindar información de tipo fonético-fonológico y léxico.

11. En la actualidad el manuscrito está disponible en forma digitalizada en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/7287919>. Esta es la fuente que hemos consultado para el presente trabajo.

De hecho, Constenla (2004: 15) tan solo menciona que el vocabulario del viceíta era «al parecer, bribri, si bien hay muchos elementos cabécares mezclados». A continuación, por lo tanto, se emprende un primer acercamiento centrado exclusivamente en lo léxico-conceptual, para lo cual se han seleccionado términos particularmente relevantes con el fin de examinar cuánto nos informan estos acerca de las sociedades indígenas talamanqueñas del siglo XVIII. En este sentido, no solo interesa dar cuenta de la continuidad de los elementos léxicos y su contenido sociocultural, al estilo de lo ya explorado con el léxico incidental, sino también, en comparación con los datos de los siglos XIX al XXI, de la antigüedad de los préstamos y de las adaptaciones semánticas, pistas relevantes acerca de la intensidad del contacto y el cambio cultural y lingüístico.

Evidentemente, las limitaciones que señaló Gagini (1917) son patentes. En especial, atina el intelectual costarricense al observar que la compilación de los vocabularios yerra al haber priorizado los «nombres de objetos desconocidos» por los talamanqueños por sobre los «nombres de las cosas para ellos familiares». Este es un defecto atribuible a la conceptualización misma del proyecto de Catalina II. Para recoger un listado de palabras con miras a la comparación interlingüística, debe tomarse la decisión de cómo asegurarse de que aquello que se ha de comparar pueda serlo en efecto.

Habría que postular, por ejemplo, que existen conceptos universales que reciben codificación léxica en todas o casi todas las lenguas. Tal supuesto se emplea, por ejemplo, en los estudios de glotocronología, centrados en la pérdida y la conservación de vocablos en lenguas emparentadas con el fin de determinar la profundidad histórica de su separación. En tal caso, se propone la existencia de un vocabulario básico, en el cual se incluirían conceptos comunes a la experiencia de vida de toda sociedad humana. Entre otros problemas, se ha señalado la dificultad de encontrar un vocabulario básico compartido por dos culturas (Lehmann, 1969). Wierzbicka va más allá y cuestiona incluso la postulación de tales listas ideadas sin un verdadero fundamento. En su programa de investigación interlingüística desarrollado por décadas, esta lingüista ha llegado a proponer un inventario de apenas 65 conceptos universales simples (los llamados primitivos semánticos) codificados en el repertorio léxico de todos los idiomas (o al menos en su mayoría) (Goddard y Wierzbicka, 2016).

La lista con la que se recogieron los vocabularios talamanqueños se acerca de algún modo a los supuestos del vocabulario básico al incluir los numerales del uno al diez y el veinte, pronombres personales, partes del cuerpo, cuerpos celestes (sol, luna, estrella), emociones (gozo, tristeza, pena, amor), colores (blanco, negro, colorado, verde, amarillo, azul), términos básicos de parentesco (padre, madre, hijo, hija, hermano, hermana), elementos geográficos (montaña, valle, lago, mar), actividades humanas (oler, hablar, gritar, llorar, reír, cantar, bostezar, silbar, correr, bailar) y cualidades físicas (pequeño, alto, bajo, frío, caliente), entre otros. Desde la perspectiva de Wierzbicka, claramente sería controvertible la universalidad de estas lexicalizaciones, por más básicamente humanas que nos parezcan.

Por su parte, no pueden estar más lejos de la universalidad otros múltiples conceptos, contemplados en la lista, de indudable especificidad cultural y ambiental, ajenos a la experiencia vital y al hábitat de muchas sociedades. Por ejemplo, con respecto al entorno natural, se encuentran conceptos concernientes a animales (ganso, ballena, oveja, cabra, osa, león, lobo, zorro, liebre, cuervo), estaciones (verano, invierno, otoño, primavera), minerales (plata, oro, cobre, hierro, estaño) y segmentación del tiempo (hora, semana). También muestran alta especificidad cultural (y ambiental) los alimentos (manzana, trigo, centeno, avena, cebada, guisantes, cebolla, aceite, vino, pan, sal). Son, asimismo, culturalmente muy específicos muchos de los objetos (caldera, mesa, banco, navío, coche, zapato, gorra, escudo, lanza) y las figuras sociales (siervo, príncipe, rey, ladrón, soldado), por mencionar solo algunas categorías.

Vistas estas falencias, podría pensarse que los vocabularios talamanqueños resultan poco útiles para estudiarlos desde una perspectiva lingüística. Ello, empero, no es necesariamente así. Si los examinamos con atención, nos informan sobre la situación de contacto cultural y lingüístico entre el mundo talamanqueño y el mundo de cultura española en el siglo XVIII, así como sobre algunos otros detalles de las sociedades indígenas implicadas. Procederemos entonces al examen de una selección de palabras agrupadas en tres grandes universos conceptuales (mundo sobrenatural, animales domésticos, artefactos y vestimenta), con el fin de mostrar el valor que tal ejercicio puede tener para la comprensión de la historia y del contacto lingüístico-cultural.

Emplearemos para la identificación de las lenguas la siguiente convención: V para viceyta (es decir, bribri), C para cabecara (cabécar) y T para terrava (térraba). A los tres vocabularios en su conjunto aludimos como *Vocabulario*. Recurrimos a la comparación constante con los glosarios de la segunda mitad del siglo XIX y a algunas otras fuentes del siglo XX. En relación con los vocablos en las variedades actuales documentados por lingüistas a partir de la segunda mitad del siglo XX, a menos que se especifique otra cosa, consignamos los datos de Margery (1982) para el bribri, Margery (1989) para el cabécar y Constenla (2007) para el térraba.

6.1. El universo sobrenatural

La lista del *Vocabulario* comienza con la palabra *Dios*, consignada como *Cibo* en V y C y como *Czubu* en T. Este término sirve para indagar sobre las tradiciones religiosas de las sociedades implicadas y el cambio cultural. Los vocablos en las tres lenguas indígenas constituyen el nombre propio de la divinidad suprema en las respectivas cosmogonías: *Sibõ* en bribri, *Sibõ* en cabécar y *Zbõ* en térraba. Es probable que la equiparación entre el concepto de Dios judeo-cristiano y el de la correspondiente divinidad suprema en las sociedades talamanqueñas haya surgido tempranamente como producto de las acciones evangelizadoras de los frailes franciscanos. La continuidad de esta equivalencia léxico-conceptual, al menos para el

bribri y el térraba (sobre todo en la variedad del Pacífico costarricense) se comprueba en documentos y resultados de investigación de campo de los siglos XIX y XX.

El otro concepto atinente a este universo corresponde a *alma*: *seguíc* en V, *seguicara* en C y *pséa* en T. La forma en V parece corresponder a la del bribri moderno *se' wíköl* 'nuestra alma'. Los estudios antropológicos y lingüísticos profesionales han descrito un sistema complejo de «almas» en la cosmovisión bribri-cabécar (Cervantes, 1993). En este, se reportan desde dos hasta ocho almas por persona, con atributos y funciones distintas. En este sistema, *wíköl* se ha documentado como el alma que reside fuera del cuerpo y cumple las funciones de una especie de escudo protector contra las enfermedades que pretenden dañar a los individuos. Asimismo, esta alma viaja a otros mundos y causa con ello los sueños (Jara y García, 2003). Es probable que la forma *seguicara* corresponda a *se' wíklö* en cabécar moderno y que aluda a la misma conceptualización del bribri. Con respecto al término del térraba, no hemos podido dilucidar a qué podría corresponder en la lengua moderna, si es que el dato está bien apuntado, puesto que no remite a la voz *diógro* del térraba actual.

A este respecto, lo más interesante es que, del repertorio de «almas» de las culturas bribri y cabécar, se haya recogido en el *Vocabulario* la relativa a la protectora contra las enfermedades y la que existe externamente al cuerpo. Ello ha de deberse a la forma como preguntó el misionero que documentó el léxico o ha de depender de la conceptualización que se haya puesto de realce en el momento. Por ejemplo, un siglo después, Thiel (1882) recogió formas más bien aparentemente vinculadas a los términos modernos *sa' wímbu* 'nuestra alma' en bribri y a *sá wíblu* 'nuestra alma' en cabécar, así como a *bor diógro* 'tu alma' en térraba. *Wímbu* es el alma del hígado y habita en el cuerpo hasta que la persona fallece, tras lo cual se queda en este mundo atormentado a los individuos en vida o en sueños (Jara y García, 2003). Que en estas dos fuentes con un siglo de diferencia se hayan recogido los nombres de dos de las almas constituye una pista de la complejidad del sistema bribri-cabécar al respecto, el cual no llegó a comprenderse ni a describirse de manera más global sino hasta muy avanzado el siglo XX.

6.2. Los animales domésticos

Como queda dicho, el *Vocabulario* no se diseñó para recoger la diversidad de fauna, flora y espacio geográfico de las sociedades talamanqueñas. Así las cosas, su valor reside en revelar información acerca de cuán incorporadas a la cotidianidad de estos pueblos estaban las especies animales y vegetales de origen europeo, de modo que se hubiera producido una acuñación léxica (por préstamo, por creación o por extensión semántica de una palabra ya existente) para referirse a estas. La ausencia de un vocablo en el *Vocabulario* se podría tomar como evidencia de que tal especie resultaba todavía desconocida o carecía de importancia en el siglo XVIII. La extensión semántica, por su lado, mostraría que las especies

eran conocidas y se habían equiparado a algún animal conocido por semejanza de algún tipo. El préstamo léxico, sobre todo proveniente del idioma español, revelaría, del mismo modo, que el referente formaba parte de la vida de las sociedades talamanqueñas para este momento.

Debe entenderse que, para el siglo XVIII, la lengua española no formaba parte del repertorio lingüístico de los pueblos talamanqueños. Las crónicas coloniales de este siglo son claras en señalar que la comunicación con personas de estas sociedades todavía se verificaba en sus propias lenguas, no en español. Así, los frailes misioneros informan que debían aprender los idiomas con el fin de emprender la evangelización. Todavía hasta finales del siglo XIX e inicios del XX, la lengua española no se había extendido socialmente en la región; a lo sumo, habría habido un manejo instrumental de este idioma por parte de algunos individuos y por ello los viajeros, misioneros y científicos acudían a las pocas personas bilingües bribri-español y cabécar-español (en este último caso, oriundas de otras regiones del país) para que les sirvieran de traductores.

Por este motivo, el hispanismo incorporado como préstamo mostraría que se habría introducido el referente y su denominación en español como un todo, como parte del cambio cultural, no porque se tratara de personas bilingües que podían oscilar entre un idioma y otro dependiendo de sus necesidades comunicativas, recurriendo para ello a su conocimiento de los varios idiomas que formaban parte de su repertorio y llenando, por ende, las lagunas léxico-conceptuales de una de sus lenguas con palabras de la otra cuando el elemento nombrado se encontraba asociado a una u otra cultura, como ocurre en la actualidad entre las personas bilingües que manejan tanto su lengua ancestral como el español en las comunidades indocostarricenses¹². Además, es esperable que el hispanismo de entrada temprana (antes de la extensión social de la competencia en el idioma español) muestre mayor adaptación fonológica que el que se emplea una vez que las personas dominan la lengua española.

Quienes compilaron el *Vocabulario* reconocen explícitamente la ausencia de equivalentes léxicos de algunas de las palabras del listado cuando anotan que «muchos vocablos españoles no tienen correspondiente en estos idiomas porque jamás se han visto entre aquellas naciones sus significados». Tal ausencia podía deberse a falta de familiaridad o de conocimiento del referente o del concepto, pese a que este sí formaba parte del mundo español del Valle Central de Costa Rica, o bien a que aquello a lo que se aludía con los términos tampoco formaba parte de la vida de mestizos y españoles en la provincia colonial (tal sería el caso, por ejemplo, de vocablos como camello, lobo o hielo).

En lo relativo a los animales, únicamente examinaremos vocablos atinentes a algunos de los domesticados. Los pueblos talamanqueños no habían domesticado

12. En gran medida, lo dicho corresponde al denominado *continuum* cambio de código-préstamo del que habla Matras (2009).

ningún animal local, según la información brindada por los manuscritos coloniales. Así, los que formaran parte de su vida en el siglo XVIII habrían sido los introducidos por contacto. Las crónicas no mencionan que la gallina formara parte de la vida de las sociedades bribri y cabécar en este siglo, pero la evidencia del *Vocabulario* no va en esa línea. El vocablo *oscoro* ‘gallina’ consignado para C corresponde a la palabra del cabécar moderno para tal ave: *óshkoro*. Margery (1989) consigna *óshkoro* como un término genérico para ‘gallinácea’. De ser así, se trataría entonces de una extensión semántica de un vocablo patrimonial referido a aves silvestres que se aplicó a la especie doméstica introducida por contacto ya desde el siglo XVIII, cuya continuidad se evidencia en el siglo XIX [Thiel (1882) recoge *oshsoró*].

La forma *cocoro* ‘gallina’ en V parece vincularse con la palabra *kököló* ‘perdiz montañera, gallito de monte, gallina de monte’ (*Dendrortyx leucophrys*), ave centroamericana que, como puede apreciarse por sus nombres comunes en el español local, fue asimilada a la gallina doméstica. Es decir, al preguntarse por ‘gallina’, los hablantes de bribri dieron el nombre de un animal silvestre local que se le parecía. Desde finales del siglo XIX se documentó un término distinto en bribri, el actualmente vigente *dakarò* [*do-ko-ro*] en Gabb (1875), *docró* en Thiel (1882), *de-koró* en Pittier (1898)]. Ya en el siglo XIX, Gabb (1875) consideraba este vocablo como de origen onomatopéyico (por imitación del canto del gallo). Por lo tanto, se habría producido una sustitución léxica de un término patrimonial de referencia extendida por un neologismo creado por onomatopeya con mayor especificidad referencial (el canto del gallo no es común a otras gallináceas).

Finalmente, en T el término documentado es *críro* ‘gallina’, correspondiente al moderno *c’ríro*. Ignoramos si se trata de una extensión semántica de algún vocablo patrimonial referido a un ave local o una acuñación nueva para el animal doméstico; lo cierto es que se documenta desde el siglo XIX [*críro* en Thiel (1882)] hasta el presente, lo que indica su continuidad a lo largo de tres siglos.

De acuerdo con lo que indican las relaciones de los franciscanos, el ganado vacuno no formaba parte de la vida cotidiana de Talamancas en esta época. El *Vocabulario* recoge los términos para ‘buey o vaca’: *duí* en C, *suní* en V. En T no se recogió ningún vocablo en el siglo XVIII, pero sí en el XIX: *su grab* (Pittier y Gagini, 1892), correspondiente al moderno *sógrá*, palabra derivada de *só* ‘cuerno’ (también se consigna el hispanismo *vaca*). De manera semejante, podría ser que *duí* del C se vincule con *dulá* o *du* ‘cuerno’ del cabécar moderno. En ambos casos, se trataría de una extensión semántica del significado patrimonial por metonimia. En cabécar moderno, la forma es *bága* ‘res vacuna’, un hispanismo adaptado fonológicamente.

Por su parte, *suní* en V corresponde a *sulí* ‘venado’ (*Odocoileus virginianus*) del bribri actual¹³. Es decir, en bribri se habría hecho una equivalencia entre los referentes de ‘buey, vaca’ y ‘venado’, sin duda por tratarse este último del

13. El subrayado representa vocales nasales. En este entorno, no resulta extraño que la consonante intervocálica se nasalice y por ello aparecería escrito con ene en el *Vocabulario*.

cuadrúpedo ungulado con cuernos más grandes que habita en Talamanca. En este sentido, los hablantes bribri ya habrían visto las reses vacunas, pero para estas no se habría creado un término particular en su lengua para el siglo XVIII, por la escasa relevancia o familiaridad con el animal en su vida cotidiana. Recuérdese que fray Francisco de San José señalaba en 1697 que si acaso había algún «ternerito» en la zona. Esta situación ha de haber sido la misma un siglo después.

En el siglo XIX ya se había incorporado más bien el préstamo del español en bribri: *bàka* [*baca* en Thiel (1882) y Pittier (1898), *vaca* en Gabb (1875)], dado que sí se encontraban reses vacunas en la región y tenían valor socioeconómico. Gabb (1875), por ejemplo, afirma que los jóvenes bribri que no querían cambiar de residencia al emparejarse con una mujer podían ofrecerle a la familia de esta una vaca (entre otros animales) en compensación por no trasladarse a su hogar a vivir y trabajar con ellos, como era la costumbre. Es decir, el cambio en el vocablo documentado con un siglo de diferencia en bribri y en cabécar, así como el cambio de su ausencia a su acuñación en térraba, muestra cómo este animal, en las sociedades talamanqueñas, pasó de apenas si acaso conocerse en el XVIII a poseer cierta relevancia económica en el XIX.

Una historia parecida cuenta el cambio lingüístico con respecto al caballo. En el *Vocabulario* se consigna *nay* en V y C y ningún término para T. Este vocablo corresponde a *naï* en bribri y a *naï* en cabécar actuales. En ambos casos se refiere a la danta o tapir (*Tapirus bairdii*). Se trata, por consiguiente, de una extensión semántica de un vocablo patrimonial por semejanza anatómica entre el animal de origen europeo y el cuadrúpedo ungulado sin cuernos más grande de Talamanca. Aunque para el siglo XIX Gabb (1875) aseguraba que se empleaba el hispanismo *caballo* en bribri y así aparece también en las oraciones de ejemplo que consignan Gagini (1896) y Pittier (1898) sobre esta lengua, la documentación de Thiel (1882) mostraría que, para su época, todavía convivían ambas denominaciones en las dos lenguas: *caballo*, *naï*. El hispanismo con adaptación fonológica es el que llegó a consolidarse: *kabàïö*.

En térraba, para el siglo XIX, Thiel (1882) consigna el hispanismo *caballo*, mientras que Pittier y Gagini (1892) recogieron las palabras *caballo* y *kuó magarāb*. Ello demuestra la convivencia de dos vocablos, un préstamo y otro creado, en parangón con lo que documentaron estos autores también para el caso de ‘vaca’. La forma *kuó magarāb* corresponde a la actual *cuomgrá*, creada por derivación a partir de *cuom* ‘oreja’. Es decir, este proceso logogénico en este idioma es el mismo atestiguado para ‘vaca’ (*sögrá*, derivado de *sö* ‘cuerno’): la metonimia. Lo que demuestra el cambio lingüístico en estas tres lenguas es, de nuevo, la transformación de la relevancia de un animal introducido por contacto cultural, el cual adquirió una importancia tal que fue necesario aludir a él con un vocablo de referencia inequívoca, sea este tomado como préstamo del español o derivado a partir de otro patrimonial.

De los animales con valor económico, el cerdo parece ser el que adquirió relevancia más tempranamente. El *Vocabulario* da como equivalente *cochi* en V y C y

cuchi en T. Los tres términos muestran total continuidad: *coche* (Gabb, 1875), *cochi* (Thiel, 1882), *kutši* (Pittier, 1898) en bribri; *cuchi* (Thiel, 1882) en cabécar; *cúchi* (Thiel 1882), *kutshi* o *kuchi* (Pittier y Gagini, 1892) en térraba. Las formas actuales son *kôchi* en bribri y *kôchi* o *kôchè* en cabécar, mientras que para el térraba se documentó *nepcuôgra*, derivado de *nepcuô* 'nariz'. En este sentido, el térraba muestra consistencia en su proceso de creación léxica: se han acuñado términos para 'vaca', 'caballo' y 'cerdo' a partir de vocablos patrimoniales referidos a partes de la cabeza a los que se ha agregado un sufijo derivativo. La parte del cuerpo usada como base funciona como metonimia de algún rasgo que se ha tomado como distintivo de cada animal: el cuerno para la res vacuna, la oreja para el caballo y la nariz para el cerdo.

Se ha aducido que *kôchi* es préstamo del español *cochino* con adaptación fonológica en bribri (Krohn, 2016) o que es producto de una onomatopeya (Jara, 2015). Gagini (1892) afirma que *cochi* en el español de finales del siglo XIX en Costa Rica solo servía como interjección para espantar a estos animales. Quesada (1995) registra las formas antiguas *cochi* y *cuchi*, así como la moderna *cuche*, con este valor. Es decir, en realidad los bribris habrían escuchado la interjección en español y habrían ampliado su uso como término referencial. En resumen, se trataría de un hispanismo de origen interjetivo. A diferencia de los otros animales domésticos ya tratados, al parecer este habría adquirido una relevancia temprana en las sociedades talamanqueñas. Gabb (1875) indica que los bribris tenían ocho términos para distinguir tipos de cerdos, lo cual sería indicativo de estar completamente incorporado a la vida cotidiana de esta sociedad en el siglo XIX y, a juzgar por la evidencia léxica del XVIII, es probable que ello haya sido así desde antes.

Finalmente, hemos de hablar de un animal doméstico más: el perro. Se consignan para 'perro' *siti* en V, *chechi* en C y *shiti* en T. Es posible que la forma *siti* en V se vincule con *stsi* 'pizote, coatí' (*Nasua narica*). El pizote es un cuadrúpedo de hábitos diurnos y tamaño medio. Sin duda se trata del animal propio de Talamanca con la apariencia más semejante a un perro. De ser correcta esta interpretación, estaríamos de nuevo ante una extensión semántica de un vocablo patrimonial, al igual que ocurrió con el término para 'danta' usado para referirse al caballo o 'venado' para aludir a la vaca.

Sin embargo, para para el siglo XIX, se documentó otra voz cuya continuidad se ha mantenido hasta el presente *chichi*: *chi-chi* (Gabb, 1875), *chíchí* (Thiel, 1882), *tšitši* (Pittier, 1898). Gabb (1875) aducía que se trataba de un nahuatlismo (de *techichi*). De la misma opinión era Lehmann (1920). La vía de entrada de tal nahuatlismo pudo haber sido muy antigua, tomando en cuenta que existía un enclave de población nahuahablante en Talamanca, si bien no existe evidencia de que haya habido perros en la zona en época temprana. Podría tratarse, asimismo, de un vocablo introducido por los conquistadores españoles ya familiarizados con el término en el Antiguo México¹⁴. En cualquier caso, también se ha aducido

14. Le debo la consideración de esta posibilidad al revisor anónimo.

que se trata de una onomatopeya del sonido usado para llamar a este animal (Jara, 2015; Krohn, 2016). La forma *chechi* en C se vincula asimismo con *chíchi* en cabécar actual. Curiosamente, ni Gabb (1875) ni Thiel (1882) documentaron un término para ‘perro’ en esta lengua en el siglo XIX.

El vocablo *shiti* en T se documentó para el térraba actual: *shíti* y era la misma ya en el siglo XIX: *shí-ti* (Gabb, 1875), *shíti* (Thiel, 1882), *shítí* (Pittier y Gagini, 1892). No hemos podido determinar su origen. En cualquier caso, no cabe duda de que la presencia de los perros en el entorno talamanqueño es de larga data. No obstante, la consignación de un término con extensión semántica originalmente referido a un animal local (presuntamente el pizote) en el siglo XVIII podría indicar que todavía no era común tenerlos en dicha época.

6.3. Universo sociocultural y la cultura material

El último universo léxico-conceptual que examinaremos en esta primera aproximación al *Vocabulario* es el relativo al universo sociocultural. Se esperaba que este muestre la especificidad del desarrollo histórico, social y cultural de los pueblos. En este universo, se puede encontrar léxico relativo a artefactos y vestimenta, así como a figuras sociales, cargos e instituciones, pero los términos parecen estar muy mal documentados o mal transcritos, o bien son muy difíciles de descifrar por haber caído en desuso. Aun así, alguna información útil se puede intentar extraer.

Por ejemplo, para el vocablo español *principio* se consigna el término *bica-gra* tanto en V como en C. Tal palabra parece corresponder a *bikákla* del bribri y *bikágla* del cabécar actuales. Estas remiten a un cargo tradicional talamanqueño, el del ‘maestro de ceremonias’, encargado de eventos socioculturales como velorios y festividades. Quizás lo de ‘principio’ provenga de una mala comprensión del sentido por parte de los hablantes consultados en el siglo XVIII, quienes no habrían entendido el significado abstracto de ‘inicio’ y, por alguna razón, habrían interpretado que se les interrogaba por otro asunto. También puede tratarse de un dato mal transcrito, pero no nos resultó posible determinar un posible equivalente en la lengua actual.

El *Vocabulario* incluye en la lista los vocablos *rey* y *príncipe*. Para el primero no se documentó ningún equivalente, lo cual indicaría que para ese momento todavía no se había llevado a cabo la equiparación entre el concepto de *rey* en español y *bulu*’ en bribri o *bulú* en cabécar, vocablos que aludían a una persona con poder y recursos económicos y que ya para finales del siglo XIX se hacían equivaler con frecuencia a ‘rey’, por lo cual en los documentos de la época se habla frecuentemente del «rey de Talamanca» para aludir a individuos que parecían ostentar cierta autoridad política en el territorio. Curiosamente, para ‘príncipe’ se recogió en el *Vocabulario* el término *quanbrugu* en V, que parece contener la palabra *bulu*’ (escrito *bru* y correspondiente a la forma reducida a *blu*’, como ocurre

comúnmente en la pronunciación regular del bribri). Como se puede apreciar, la nula idoneidad del listado usado en el *Vocabulario* para documentar vocablos culturalmente localizados en Talamanca no ayuda a su aprovechamiento a este respecto.

Resulta más fructífero, por consiguiente, indagar sobre las voces relativas a artefactos. Algunos de los términos incluidos en el listado del *Vocabulario* remitian a referentes existentes en las sociedades talamanqueñas del siglo XVIII. Se trata de objetos que, si bien podían diferir enormemente de los correspondientes a las sociedades europeas de la época, en cuanto al material y detalles de forma, podían cumplir funciones similares y también tendrían una semejanza general en la forma. Tal es el caso de ‘escudo’ y ‘lanza’. Para ‘escudo’ se registró *socore* en C y V, correspondiente a las actuales *sóklö* o *sógölö* ‘escudo fabricado de cuero’ del cabécar y *sóköl* del bribri. Una voz relacionada con estas documentó Gabb (1875) para ‘escudo’ en la variedad tiribí (es decir, la del grupo térraba del lado caribeño): *sob'-kuo*. Ninguna se recogió con los térrabas del Pacífico, señal de que tempranamente ya se había perdido el objeto y su denominación. Para el XIX, Pittier (1891: 87) apuntaba: «Las armas de guerra han, por supuesto, caído en desuso». Para ‘lanza’ se anotaron palabras en los tres idiomas: *yqué* en C, correspondiente a *iké*; *yque* en V, correspondiente a *ikè* (también *ikèköl*); y *vrucoguo* en T, sin relación aparente con la moderna *zhön*.

En otros casos, no existían todos los objetos por cuyo nombre se preguntó. Para el siglo XVIII, las poblaciones talamanqueñas con toda seguridad mantenían sus prácticas agrícolas tradicionales. Ello explica que en el *Vocabulario* no se recogieran palabras para ‘rastrillo’ y ‘arado’ ni en V ni C. En T sí se anota el vocablo *uluton* ‘arado’, el cual no hemos podido identificar. Pasa lo mismo con términos de menaje y utensilios, como ‘caldero’, ‘cuba’ y ‘mesa’. No se conocía para este período nada parecido al referente de mesa, objeto que debió de entrar con posterioridad. En la actualidad se documentan el hispanismo *mèsa* en bribri (en Constenla *et. al.*, 1998) y el neologismo *c'órc'uan* en térraba, derivado a partir de *c'or* ‘madera’. En el siglo XIX, se registró el hispanismo *mesa* en el térraba hablado por el grupo asentado del lado del Pacífico (Thiel, 1882). Ello calza con lo descrito en la crónica de Pittier (1891: 81): en algunos hogares térrabas se hallaba una «mesa de tosca hechura» imitada «de los blancos».

De igual manera, tan solo para T se registra un vocablo para ‘caldero’: *czibi*, correspondiente al moderno *zbi* ‘olla’, ya documentado en el siglo XIX (Pittier y Gagini, 1892). En este sentido, podría pensarse que pudo haberse consignado el término general para este tipo de recipiente para cocinar también en bribri y en cabécar, el cual en la época se fabricaba de arcilla. Quizás no ocurrió así, porque se estaba pensando que el caldero necesariamente debía ser de metal. Si el *Vocabulario* se recogió con los térrabas trasladados a la vertiente del Pacífico, estos probablemente ya estaban familiarizados con los calderos de origen europeo desde el siglo XVIII y habrían extendido el sentido de su palabra patrimonial referido a olla de arcilla para aplicarlo también a este utensilio. Aunque en referencia a un

siglo después, el relato de Pittier (1881: 81) así lo confirmaría: «Las ollas que se usan en la cocina son de hierro y de origen extranjero».

En el *Vocabulario* se consignan equivalentes para ‘cuchillo’, posiblemente porque en las sociedades talamanqueñas existían objetos tradicionales utilizados con la misma función de cortar y, cuando se introdujeron los cuchillos y machetes de metal, a estos se les asignó el mismo nombre: *teyerebara* en C (correspondiente al moderno *tabéli yabā*), *tabela* en V (correspondiente al actual *tabèla*, forma diminutiva de *tabè* ‘cuchillo grande, machete’) y *drunhuā* en T [correspondiente al moderno *drön*, pero en diminutivo, como ya se registraba en el siglo XIX: *drungva* en Pittier y Gagini (1892)]. Recuérdese que las relaciones de los misioneros del XVII y el XVIII hablan del intercambio de bienes que llevaban a cabo las sociedades talamanqueñas con pueblos indígenas reducidos en regiones controladas por los españoles. Entre estos objetos solían incluirse tales herramientas.

El *Vocabulario* contempla la voz para ‘navío’. Esta se recogió únicamente en T: *thión*, correspondiente al actual *t’ion* ‘bote, canoa’. Los terrabas del lado del Pacífico practicaban la navegación en río (Pittier, 1891), lo que explicaría que se haya documentado esta palabra. En bribri, ya desde el siglo XIX se registró un término para ‘canoa’. Gabb (1875) consigna *ko-no* como forma adaptada precisamente de la voz *canoa*. Actualmente se documentan *kanò* o *konò* en bribri y *konò* en cabécar. Parece ser que en el siglo XVIII no se había incorporado el préstamo en estos dos idiomas, lo que tal vez indicaría que estas sociedades no navegaban con un objeto asimilable.

El concepto de ‘dinero’ tampoco parece haberse incorporado todavía en el siglo XVIII en las sociedades bribri y cabécar, ya que no se consigna ningún término en el *Vocabulario*. Esto tiene sentido a la luz de lo reportado en las crónicas coloniales: estos pueblos practicaban el trueque. En cambio, sí se recoge la palabra *debur* en T, correspondiente a la actual *dubúr* ‘dinero’. En la actualidad, sí existe el concepto lexicalizado en bribri como *inúköl* y en cabécar como *ináglö* o *ináklö*.

El último campo semántico del que nos ocuparemos es el correspondiente a la vestimenta. La ropa tradicional de los talamanqueños, como se reseñó en los apartados anteriores, consistía en pampanilla de mastate para los hombres y enagua de mastate o algodón para las mujeres. De esta forma, las palabras especializadas para implementos de vestimenta de origen europeo (zapatos, gorros, fajas) habrían de haberse acuñado o tomado en préstamo como parte del contacto cultural, aunque aún en el siglo XVIII no parecía haberse extendido el uso de tales prendas. Lamentablemente, si bien se registran varios vocablos, resulta complejo reconocer sus posibles equivalentes en las lenguas actuales, al estar mal transcritos o quizás al asociarse con neologismos que desaparecieron.

Para el término ‘vestido’ el *Vocabulario* recoge las palabras *tempayegre* en C y V, así como *poyogro* en T. La forma *tempayegre* no la hemos podido identificar con certeza. Podría asociarse con el sustantivo *apà* o *pà* ‘cuerpo’ del bribri o *pá* del cabécar, de donde de hecho se deriva el verbo actual *apàioök* ‘vestir’ en bribri

o se construye el cabécar *iék pá jiö* ‘vestirse’. De cualquier forma, no corresponde a *datsi*’ o *ditsi*’ ‘ropa, vestimenta’ del bribri ni a *datsí* del cabécar modernos. Por su parte, *pyogro* claramente se vincula con *póyocro* ‘camisa’ (derivada de *póyo* ‘vestir’), documentada en el siglo XIX como *poiokkró* ‘camisa de mujer’ (Pittier y Gagini, 1892). Para ‘zapato’ se apunta la voz *coroyegre* en C (aparentemente relacionada con la actual *klö* ‘pie’), pero ninguna para V o para T. En estas dos últimas lenguas existen términos en la actualidad: *kalòjkuö* en bribri y *sémcuo* en térraba. Gabb (1875) aseguraba que *zapato* era un hispanismo incorporado en bribri para su época.

El término ‘gorro’ se recoge como *sacuyegre* en C, formado probablemente a partir del sustantivo *tsáki* ‘cabeza’ (en cabécar moderno ‘sombrero, gorro’ se documentó como *tsáki*, *tkénaga* y *tsá k’uó*), y como *duruyogro* en T [sin identificar por el momento, aunque quizás relacionado con la raíz *dugün* que aparece en los términos para ‘cerebro’ y ‘nuca’; *pómcuo* se documentó como ‘sombrero’ en el siglo XX, derivado de *pón* ‘pita’; según Pittier (1891), esta prenda se fabricaba de paja de palma real (*Elaeis oleifera*) en el XIX]. También en bribri moderno se registran términos para este referente: *tsájkuö* ‘sombrero, gorra’ (Constenla *et. al.*, 1998), formado por composición: *tsá* ‘cabello’ + *ajkuö* ‘cuero, piel, corteza’. Gabb (1875) apuntó el hispanismo adaptado *som-bre’no* ‘sombrero’ para finales del siglo XIX en bribri. Finalmente, el vocablo ‘faja’ se registró como *sagutegre* en C y *shquerbo* en T. En ninguno de los dos casos existe relación con las formas del siglo XIX o las modernas [*kipá muáglö* en cabécar y *frígro* en térraba, derivado de *fríc* ‘amarrar’; esta última ya atestiguada en el siglo XIX como *idob frikró* en Pittier y Gagini (1892)].

En suma, la existencia de términos para elementos foráneos es muy disímil en el *Vocabulario*, pero arroja pistas acerca de la compleja dinámica de intercambios de elementos de la cultura material y de los efectos del contacto cultural entre las sociedades talamanqueñas y el mundo de los mestizos y españoles del siglo XVIII. Que en térraba se hayan documentado ciertos términos para conceptos y objetos de origen europeo (por ejemplo, ‘dinero’, ‘caldero’) y se encuentren ausentes algunos de los correspondientes a su propia tradición cultural (como ‘escudo’) podría hacernos sospechar que el léxico de este idioma se documentó con personas vinculadas con el Pacífico (quienes vivían una situación de contacto más intenso y cotidiano con el mundo colonial español), pues el grupo que había permanecido del lado de la vertiente del Caribe mantenía una vivencia más cercana a la de bribbis y cabécares de la época.

7. CONCLUSIÓN

El examen de la documentación léxica de las lenguas de las sociedades indígenas de Costa Rica realizada en el siglo XVIII, la más antigua que ha llegado hasta nosotros, si bien caracterizada por problemas de toma de datos y de

transcripción, puede arrojar algunas pistas sobre la situación de contacto cultural y lingüístico que vivían esos pueblos, además de abrir una ventana para mirar algunos conceptos de profunda especificidad sociocultural que se recogieron. Comparar este vocabulario con los compilados en los siglos XIX y XX nos permite también establecer las continuidades y las discontinuidades de los recursos léxicos documentados en el XVIII: si pervivieron o fueron sustituidos posteriormente, quizás cuando los referentes a los que remitían tales palabras adquirieron mayor relevancia en la vida cotidiana de las comunidades, o bien, por el contrario, si desaparecieron del todo tras perderla.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Boza Villarreal, Alejandra (2014), *La frontera indígena de la Gran Talamanca 1840-1930*, San José: EDUPUC.
- Bozzoli, María Eugenia (1979), *El nacimiento y la muerte entre los bribris*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Bozzoli, María Eugenia (1977), «Narraciones bribris», *Vínculos*, 2(2), pp. 165-199.
- Bozzoli, María Eugenia (2006), *Oí decir del Usékar*, San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Cervantes Gamboa, Laura (1990), *Sulâr: Playing for the Dead. A Study of Bribri Funerary Chants as Speech Acts*, tesis de maestría, Universidad Estatal de Nueva York.
- Cervantes Gamboa, Laura (1993), «Origen y destino de las almas después de la muerte en la religión bribri», *Káñina*, XVII (2), pp. 213-223.
- Cervantes Gamboa, Laura (2003), *Sounds like music: ritual speech events among the Bribri Indians of Costa Rica*, tesis doctoral, Universidad de Texas.
- Constenla Umaña, Adolfo (2004), «El estudio de las lenguas de la Baja Centroamérica desde el siglo XVI hasta el presente», *Estudios de Lingüística Chibcha*, XXIII, pp. 9-59.
- Constenla Umaña, Adolfo (2007), *La lengua de Térraba*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Constenla Umaña, Adolfo (2008), «Estado actual de la subclasificación de las lenguas chibchenses y de la reconstrucción fonológica y gramatical del protochibchense», *Estudios de Lingüística Chibcha*, 27, pp. 117-135.
- Constenla Umaña, Adolfo; Elizondo Figueroa, Feliciano y Pereira Mora, Francisco (1998), *Curso básico de bribri*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Fernández, León (1886), *Colección de Documentos para la Historia de Costa Rica*, tomo V, París: Imprenta Pablo Dupont.
- Fernández, León (1976), *Colección de Documentos para la Historia de Costa Rica*, volumen II, edición y selección de Carlos Meléndez, San José: Editorial Costa Rica.
- Fernández Guardia, Ricardo (2006), *Reseña histórica de Talamanca*, San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Fernández Guardia, Ricardo y Fernández Ferraz, Juan (1892), *Lenguas indígenas de Centro América en el siglo XVIII según copia del Archivo de Indias hecha por el Licenciado don León Fernández*, San José: Tipografía Nacional.
- Fonseca Corrales, Elizabeth; Alvarenga Venutolo, Patricia y Solórzano Fonseca, Juan Carlos (2000), *Costa Rica en el siglo XVIII*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

- Gabb, William (1875), «On the Indian Tribes and Languages of Costa Rica», *Proceeding of the American Philosophical Society*, 14, pp. 483-602.
- Gagini, Carlos (1892), *Diccionario de barbarismos y provincialismos de Costa Rica*, San José: Tipografía Nacional.
- Gagini, Carlos (1896), «La lengua bribri», *Revista del Progreso*, 1, pp. 153-158.
- Gagini, Carlos (1917), *Los aborígenes de Costa Rica*, San José: Imprenta Trejos Hermanos.
- García Aranda, María Ángeles (2021), «Muchos vocablos Españoles no tienen correspondiente en estos idiomas porque jamás se han visto en aquellas Naciones sus significados»: la edición de los manuscritos de lenguas americanas», *Diseminaciones. Revista de Investigación y Crítica en Humanidades y Ciencias Sociales*, pp. 99-125.
- Garone Gravier, Marina (2024), *Una babel sobre el papel. Trazos para una historia de los libros en lenguas indígenas en la Nueva España*, Santiago: Ediciones Universidad Autónoma de Chile.
- Givón, Talmy (2001), *Syntax. Volume I*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Goddard, Cliff y Wierzbicka, Anna (2016), *Words & Meanings. Lexical Semantics across Domains, Languages, & Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- González Campos, Guillermo y Obando Martínez, Freddy (2020), *Diccionario escolar del cabécar de Chirripó*, San José: Universidad de Costa Rica.
- Guevara, Marcos (1986), *Mythologie des Indiens Talamanca (Costa Rica)*, tesis doctoral, Universidad de París X Nanterre.
- Ibarra Rojas, Eugenia (2002), *Las sociedades cacicales de Costa Rica (siglo XVI)*, 2.^a ed., San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Jara Murillo, Carla (2015), «La influencia del español en el bribri: del préstamo léxico al cambio de código», *Boletín de la Academia Costarricense de la Lengua*, 10, pp. 11-30.
- Jara Murillo, Carla y García Segura, Alí (2003), *Diccionario de mitología bribri*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Jara Murillo, Carla y García Segura, Alí (2008), *Cargos Tradicionales del Pueblo Bribri: Sño'taĩm-Ókōm-Awá*, San José: Instituto Costarricense de Electricidad.
- Krohn, Haakon (2016), «Aculturación léxica en bribri», *Estudios de Lingüística Chibcha*, 35, pp. 75-93.
- Lehmann, Walter (1920), *Zentral-Amerika. Teil I. Die Sprachen Zentral-Amerikas. Band I*, Verlag Dietrich Reimer.
- Lehmann, Winfred (1969), *Introducción a la lingüística histórica*, Madrid: Gredos.
- León-Portilla, Ascensión de y León-Portilla, Miguel (2009), *Las primeras gramáticas del Nuevo Mundo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Margery Peña, Enrique (1982), *Diccionario fraseológico bribri-español, español-bribri*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Margery Peña, Enrique (1989), *Diccionario cabécar-español, español-cabécar*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Matras, Yaron (2009), *Language Contact*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oropesa Oropesa, Felipe (2016), *El proyecto enciclopédico de las lenguas indígenas del Nuevo Mundo (1785-1792)*, trabajo final de máster, Universidad de Sevilla.
- Peralta de, Manuel María (1890), *Límites de Costa-Rica y Colombia. Nuevos documentos para la historia de su jurisdicción territorial*, Madrid: sin editorial.
- Pittier, Henri (1891), *Viaje de exploración al Valle del Río Grande de Térraba*, San José: Tipografía Nacional.

- Pittier, Henri (1898), «Die Sprache der Bribri-Indianer in Costa Rica», en *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*, CXXXVIII, VI, Wien.
- Pittier, Henri y Gagini, Carlos (1892), *Ensayo lexicográfico sobre la lengua de Térraba*, San José: Tipografía Nacional.
- Quesada Pacheco, Miguel Ángel (1995), *Diccionario histórico del español de Costa Rica*, San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Sánchez Avendaño, Carlos (2022), «Lo colonial en las literaturas de los pueblos indígenas costarricenses», en Alexander Sánchez Mora (ed.), *Una provincia muy lejana. La literatura colonial de Costa Rica*, San José: Encino Ediciones, pp. 45-102.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos (2013), *Los indígenas en la frontera de la colonización. Costa Rica 1502-1930*, San José: Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos y Quirós Vargas, Claudia (2006), *Costa Rica en el siglo XVI. Descubrimiento, exploración y conquista*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Thiel, Bernardo Augusto (1882), *Apuntes lexicográficos de las lenguas y dialectos de los indios de Costa-Rica*, San José: Imprenta Nacional.
- Wagner, Moritz y Scherzer, Carl (1944), *La República de Costa Rica en Centro América*, traducción de Jorge A. Lines, San José: Biblioteca Yorusti.

