

Einige Bemerkungen zum *muu ikala*, einem Medizingesang der Cuna Panamas

El *muu ikala* es un canto, recitado por el curandero durante un parto difícil. En este trabajo se tratará de dar una nueva interpretación al *muu ikala*. En la que los *nelekan*, o sea los espíritus auxiliares del curandero, no penetran el cuerpo de la preñada como lo creían Holmer, Wassén y más tarde Levi-Strauss, sino que éstos se dirigen más bien hacia un viaje al más allá en el interior de la tierra.

Muu, - en su búsqueda se inicia el viaje al más allá - no es, por lo tanto, un ánima uterina, sino que habita el interior terrestre.

Aquí crea ella a los animales y da forma al feto humano. *Muu* es la Señora de los peces y animales marítimos, probablemente: la Señora de todo animal en general.

Nicht zuletzt durch den grossen Essay, den Lévi-Strauss (1967) seiner Deutung widmete, ist das *muu ikala* zum bekanntesten Medizingesang der Cuna geworden. Seither sind einige andere umfangreiche Versepen der Cuna, grösstenteils ebenfalls Medizingesänge, in mustergültigen Ausgaben durch Nils M. Holmer und S. Henry Wassén (1952a, 1958, 1963) erschienen. Zusammen mit den bereits von Nordenskiöld (1938) veröffentlichten Texten und Dokumenten sowie der grundlegenden Arbeit von Kramer (1970), die im Anhang einen umfangreichen Katalog der Cuna-Texte enthält (Kramer 1970: 142 – 154), verfügen wir nun über einen fast vollständigen Überblick über die Traditionen der Cuna. Damit sind die



Voraussetzungen für eine Interpretation des *muu ikala* ungleich günstiger als zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung durch Holmer und Wassén. Dennoch ist die Deutung der beiden schwedischen Gelehrten bis heute im wesentlichen gültig geblieben und Ausgangspunkt jeder weiteren Beschäftigung mit dem Gesang. Einige Modifikationen scheinen allerdings angebracht, insbesondere was das Wesen von *muu* anbelangt. Das berührt auch die Interpretation von Lévi-Strauss, zu der Kramer (1977: 117 – 120) bereits einige kritische Anmerkungen gemacht hat.

Das *muu ikala*, der Gesang von *muu*, wurde zunächst fragmentarisch in Cuna und Englisch, zusammen mit ausführlichen Kommentaren von Holmer und Wassén (1947) veröffentlicht. Sechs Jahre später erschien eine zweite, nunmehr vollständige Ausgabe (Holmer und Wassén 1953). Den Text übermittelte der Cuna Guillermo Hayans nach Göteborg. Er hatte von seinem Gewährsmann unterdessen den Schlussteil des Gesanges erhalten und eine vollständige Bilderschrift angefertigt.¹ Hayans' Vermittlung verdanken wir nicht nur das *muu ikala*, sondern auch fast alle anderen späterhin von Holmer und Wassén veröffentlichten Gesänge. Ohne sein beharrliches Sammeln wüssten wir fast nichts von der grossen Cuna-Epik, weshalb seiner hier dankbar gedacht sei.²

Im Falle einer schweren Geburt wird das *muu ikala* vom Medizinmann gesungen. Er sitzt dabei auf einem Schemel und hat neben sich ein Räuchergefäss stehen, in dem Kakaobohnen verbrannt werden. Der Rauch soll kleine holzgeschnitzte Figürchen in Menschengestalt, die *nelekan*, stärken. Das Wort *nele*, nachgestellt *-lele* (*-kan* bzw. *-kana* ist das Pluralsuffix), bedeutet zunächst „jemand, der die Fähigkeit oder Macht hat, Geister zu sehen“.³ Gleichzeitig ist es die Bezeichnung einer der drei Hauptklassen der Medizinmänner bei den Cuna.⁴ Ein *nele* kann in die

- 1 Hayans hat eine individuelle Bilderschrift entwickelt, die nicht in der Tradition der Cuna-Schreibschulen steht und eher eine Illustration des Textes darstellt. Zur Bilderschrift des *muu ikala* vgl. Holmer und Wassén (1953: 17 – 21).
- 2 Die Vorwürfe von Prestán (1977: 757) gegen Hayans, den er für angeblich falsche Interpretationen von Nordenskiöld und Wassén verantwortlich machen möchte, entbehren jeglicher sachlicher Grundlage. Sowenig Hayans selbst „Spezialist“ war, und so „akkulturiert“ er auch gewesen sein mag, hat er doch absolut authentische Texte der Cuna übermittelt, die Holmer neu übersetzt hat. Hayans' Kommentare erscheinen stets getrennt vom eigentlichen Text.
- 3 Die Übersetzung der Cuna-Wörter folgt, wenn nicht anders angegeben, Holmers Wörterbuch Cuna – Englisch (Holmer 1952).
- 4 Hier wird der Ausdruck Medizinmann verwendet, und nur wo es notwendig erscheint, der besondere Grad genannt. Die Vertreter der beiden anderen Hauptklassen neben dem *nele* sind der *apsoketi*, zuständig für Krankheiten und Notfälle, die die ganze Gemeinschaft betreffen, und der *inatuleti*, der sich am ehesten mit unserem praktischen Arzt vergleichen lässt. Seine Hauptmittel sind Pflanzenmedizinen. Zum Medizinmannwesen vgl. Nordenskiöld (1938. 80 – 89, 493 – 509)

Zukunft schauen, er sieht auch die Ursachen der Krankheit und stellt die Diagnose: Er ist ein Scher. Zum *nele* wird man geboren, und die Hebamme erkennt dies an bestimmten Anzeichen (Nordenskiöld 1938: 80 – 89; Holmer und Wassén 1953: 84). Die hölzernen *nelekan* agieren gleichsam als Stellvertreter des Medizinmannes, indem sie an seiner Statt eine Jenseitsreise antreten. Sie sollen ausziehen, die *purpa* der Kranken zu suchen, zurückzuholen und wieder in ihren Körper einzusetzen. Die Entführung der *purpa* durch ein Geistwesen wird als Ursache der Krankheit betrachtet. Von den zahlreichen Bedeutungen, die *purpa* je nach dem Textzusammenhang hat, seien hier nur „Bild, Schatten, Wesen, Seele“ aufgeführt. Wodurch die *nelekan* wirken, ist ebenfalls *purpa*. Nicht nur Menschen besitzen *purpa*, genauer gesagt mehrere *purpakana*, sondern alle Dinge der Welt. So ist auch in jedem der *nelekan* bereits *purpa* der bestimmten Holzart, aus der sie geschnitzt wurden, enthalten. Gleichwohl heisst es im *muu ikala* ausdrücklich, dass der Medizinmann *purpa* in die Figuren einpflanzt, nachdem er sie geschnitzt hat (Holmer und Wassén 1953: 53, 60). Es scheint also nicht nur die jeweilige Holzart der Figuren wichtig zu sein, wie man bisher im Anschluss an Nordenskiöld (1938: 345) glaubte, sondern auch die Form, in der sie erscheint. Die Cuna stellen sich die *purpa* von Pflanzen im allgemeinen in menschlicher Gestalt vor (Nordenskiöld 1938: 344).⁵ Vielleicht darf man sagen, dass *purpa*, die in Dienst des Menschen gestellt wird, dessen Gestalt bekommen muss (Holmer und Wassén 1953: 53). Nachdem der Medizinmann den *nelekan purpa* gegeben hat, pflanzt er auch *nika* in sie (Holmer und Wassén 1953: 60), „geistige oder physische Kraft, Widerstandskraft“. Jetzt erst, ausgerüstet mit alledem was der Kranken mangelt, sind die *nelekan* in der Lage, deren *purpa*, genauer ihre *nikapurpalele*, zu suchen und zurückzuholen. Diesen zusammengesetzten Begriff, dessen einzelne Bestandteile schon erläutert wurden, übersetzen Holmer und Wassén (1953: 51, Anm. 44; 96) mit “the soul of her life”, also mit “Lebens-

... und Wassén (1938: 148 – 155). In den Gesängen heisst der Medizinmann stets *kana* oder *kanalele*, nach dem Schemel, auf dem er sitzt (Holmer und Wassén 1953: 84).

5 Die menschliche Gestalt braucht nur angedeutet zu sein, wie die *masartule* zeigen. Es handelt sich dabei um Stäbe aus *masar* (*caña brava*), die spiralförmig bemalt sind und an deren oberem Ende sich einige Federchen und eine kleine Kette aus Glasperlen befinden (Nordenskiöld 1938: 279, Abb. 21c). Vier dieser Stäbe werden dem Toten mit ins Grab gegeben. Während die *nelekan* die Aufgabe haben, die *purpa* aus dem Jenseits zurückzuholen, geleiten die *masartule* die *purpa* des Verstorbenen ins Totenreich. Auf der Jenseitsreise erscheinen sie dann in menschlicher Gestalt. Die Federchen werden zum Federkopfschmuck, die Glasperlen zur Halskette aus Kristall, die spiralförmige Bemalung schliesslich wird zur Kleidung (Nordenskiöld 1938: 499 ff.).

seele". Sie befindet sich in der Gewalt von *muu*, was wörtlich „alte Frau“ oder „Grossmutter“ bedeutet. Der volle Name lautet *muu puklip*. Hayans nennt sie „*abuela principal*“ (Holmer und Wassén 1953: 49, Anm. 29).⁶ Aufgabe von *muu* ist es, den Embryo aufzubauen und mit besonderen Fähigkeiten auszustatten, die auf Cuna mit dem Begriff *kurkin* umschrieben werden.⁷ Indem sich *muu* der *nikapurpalele* der Gebärenden bemächtigt, verhindert sie die Geburt.

Wenden wir uns nun dem Inhalt des *muu ikala* zu. Der Gesang hebt an mit der minutiösen Schilderung des Ganges der Hebamme zum Medizinmann, des Medizinmannes zur Kranken, des Schnitzens und Aufstellens der *nelekan*, sowie ihrer Ausstattung mit *purpa* und *nika*. Die nunmehr belebten *nelekan* fragen die Kranke nach deren *nikapurpalele* und erhalten zur Antwort, dass sie in der Gewalt von *muu* sei. Der Medizinmann ruft verschiedene Pflanzenherren an, rüstet die *nelekan* mit Perlenketten aus und stärkt ihre Hüte. Perlen wie Hüte sollen ihnen im Kampf gegen *muu* helfen. Die *nelekan* werden am Beginn von *muu*'s Weg aufgestellt und machen sich, in einer Reihe hintereinandergehend, auf die Reise zu *muu*. Sie überqueren verschiedene Gebirge und erreichen *muu*'s Strudel oder Wirbel, in dem Krokodile und andere Wassertiere wohnen. Die *muukan* schauen aus der Tür ihrer Behausung und beobachten die sich nähernden *nelekan*. Letztere passieren *muu*'s Tiere, verschiedenfarbige Jaguare und eine Katze, und wollen den Eintritt in die Wohnung von *muu puklip* und ihren Töchtern erzwingen. Zuvor müssen sie noch verschiedene Vorhänge aus Baumwolle, mit denen *muu* sich schützen möchte, zerstören. Sie dringen in *muu*'s Wohnung ein und finden hier die geraubte *nikapurpalele*. Unterdessen hat sich *muu* auf den Empfang der *nelekan* vorbereitet, indem sie ihre verschiedenen Gewänder, ein weisses, ein bemaltes und ein blutrotes, gewaschen hat. Sie fragt die *nelekan* nach ihrem Begehrt und bekommt zur Antwort, dass sie die entführte *nikapurpalele* suchten. Die sich unwissend stellende *muu* schlägt ein Spiel mit den Hüten vor, um herauszufinden, wer stärker sei. Die *nelekan* stülpen *muu* ihre Hüte über, denen Pfefferrauch entquillt. Hustend bricht *muu* zusammen und muss die entführte *nikapurpalele* freigeben, zu der Herz-, Lungen-, Knochen-, Zahn-, Nagel- und Fuss-*purpa* gehören. Zum Abschied fragt *muu*: „Freund *nele*, wann besuchst du mich wieder?“ und bekommt zur Antwort: „Wenn du die *nikapurpalele* meiner kranken Frau wieder in Besitz nimmst, komme ich wieder!“ Die *nelekan*

6 Eigentlich müsste man die Pluralform *muukan* verwenden, da im Gesang von *muu puklip* und ihren Töchtern die Rede ist. Da jedoch im Text bis auf zwei Stellen stets von *muu* gesprochen wird, soll diese Form hier beibehalten werden.

7 Die Begriffe *purpa*, *nika* und *kurkin* werden von Nordenskiöld (1938: 334 – 368) in aller Ausführlichkeit erläutert.

machen sich auf den gefahrvollen Rückweg, sie betreten das Haus der Kranken und setzen die *nikapurpalele* wieder in ihren Körper ein. Von jetzt an gelten die Bemühungen von Medizinmann und *nelekan* bald der Gebärenden, deren *nika* wieder entweichen könnte, bald der Bewachung von *muu*'s Weg. Der Medizinmann sucht neue Pflanzenmedizinen und ruft die Herren verschiedener Tierarten an. Schliesslich findet die Geburt statt, und mit ihr endet der Gesang.⁸

Über den Ablauf einer Geburt bei den Cuna wissen wir nur wenig (Nordenskiöld 1938: 368 – 373; Stout 1947: 34 – 35; Torres 1957: 23 – 25). Sie findet entweder in einem provisorisch abgeteilten Raume des Wohnhauses oder einer besonderen Geburtshütte statt. Bei der Geburt ist eine Hebamme anwesend, meist eine ältere, in ihrem Berufe erfahrene Frau. Das Kind legt man unmittelbar nach der Geburt in ein wassergefülltes Kanu, in dem es gebadet wird. Die Nabelschnur wird im Boden des Hauses vergraben.

Stout (1947: 34) berichtet, dass ein Medizinmann vom Grade des *inatuleti* (vgl. Anm. 4) zu jeder Geburt gerufen wird. Nach Torres (1957: 24) wird der Medizinmann, wenn möglich ein *nele*, nur zu schweren Geburten hinzugezogen. Letztere sind keineswegs selten. Stirbt eine Frau bei der Geburt, so begründet man dies mit der Verletzung verschiedener Gebote durch den Mann. Er darf während der Schwangerschaft seiner Frau bestimmte Tiere nicht jagen und nicht mit Gift fischen (Torres 1957: 24). Man sagt auch, dass der Tod im Kindbett durch *muu*'s Macht bewirkt wird (Nordenskiöld 1938: 372).

Was der Medizinmann ausser seinem Gesang für die Kranke tut, ist nicht genau bekannt, da wir über Medizinen und die Art ihrer Anwendung während der Geburt fast nichts wissen. Torres (1947: 23) berichtet von Pflanzenabsuden, die eingenommen oder von der Hebamme eingerieben werden. Der Medizinmann verordnet die Heilmittel offenbar nur, die Hebamme wendet sie an (Stout 1947: 34). Es ist übrigens sehr wahrscheinlich, dass der Medizinmann keinen unmittelbaren Kontak zur Gebärenden hat. Jedenfalls schreibt Stout (1947: 34), dass er ausserhalb des Raumes, in dem die Geburt stattfindet, singt. Möglicherweise darf er als Mann bei einer Geburt nicht direkt zugegen sein. Wenn zu Beginn des *muu ikala* davon die Rede ist, dass der Sänger sich unter die Hängematte der Kranken setzt und dort seine *nelekan* aufstellt, so darf das nicht wörtlich genommen werden.

8 Die Darstellung ist stark verkürzt und vereinfacht. Der interessierte Leser findet einen sehr genauen Abriss des Inhaltes mit Verweisen auf die jeweiligen Zeilen des Gesanges im 5. Kapitel der Ausgabe von Holmer und Wassén (1953: 80 ff.).

Im Text des *muu ikala* scheinen Medizinen keine besondere Rolle zu spielen. Möglicherweise bezieht sich das wiederholte Anrufen von Pflanzenherren durch den Medizinmann (Holmer und Wassén 1953: 49 f., 52 f., 54 f.) auf die gleichzeitige Anwendung von Medizinen durch die Hebamme. Gegen Schluss des Gesanges scheinen blutstillende Mittel angewandt zu werden (Holmer und Wassén 1953: 76 ff.). An der betreffenden Stelle des Textes wird *muu* die Trocknung des „inneren Ortes“ angedroht, eine Formel, die freilich auch in anderen Gesängen wiederkehrt, ohne dass dort die Anwendung von Adstringenzien einen Sinn ergäbe (Holmer und Wassén 1958: 104, Vers 762). So müssen wir zwar, wie dies auch Lévi-Strauss (1967: 216) tut, mit einem Ineinander verschiedener Heiltechniken rechnen, doch können wir festhalten, dass die Hauptaufgabe des Gesanges die Rückführung der *purpa* durch die *nelekan* ist. Den letzteren gilt auch der Gesang: Ohne ihn können sie nicht ausziehen, während eine Anwendung von Medizinen vom Gesang nicht abhängig ist. So können wir die Ebenen der tatsächlichen Handlungen der Hebamme oder des Medizinmannes und die der symbolischen Handlungen des Medizinmannes deutlich voneinander unterscheiden. Von dieser Trennung geht auch Lévi-Strauss (1967: 210) aus, wenn er zu dem Schluss kommt, dass es sich bei dem Gesang des Medizinmannes um ein „rein psychologisches Verfahren“ handele.

Betrachten wir nun die Interpretation des *muu ikala* durch Holmer und Wassén. Vom Ziel der Jenseitsreise hören wir gleich zu Beginn des Gesanges. Die ratlose Hebamme bittet den Medizinmann um Hilfe, und er antwortet ihr: „Ich werde für dich in den dunklen inneren Ort eintreten“ (Holmer und Wassén 1953: 48, Vers 32). Er will also hier die Reise selbst antreten, schickt aber später, wie wir schon sahen, die *nelekan* aus. Er stellt sie unter der Hängematte der Kranken auf, und es heisst im Gesang: „Sie stehen auf entlang des Beginnes von *muu*'s Weg“ (Holmer und Wassén 1953: 49, Vers 72). „Weg“ wird dabei durch *iwal* oder *iwala* wiedergegeben, was eigentlich „Fluss“ oder „Wasserarm“ bedeutet. Alternierend mit *iwal* wird *ikala*, „Weg“ oder „Gesang“, verwandt. Später im Text weist der Medizinmann die *nelekan* auf die Kranke hin. Die Stelle lautet: „(Der Medizinmann sagt:) „Die (kranke) Frau liegt in der Hängematte vor euch. / Sie liegt inmitten ihrer weissen Gewänder, ihre weissen Gewänder knospen wie eine Blume. / Der Körper der (kranken) Frau liegt schwach da. / Wenn sie (die *nelekan*) entlang *muu*'s Weg leuchten, fliesst er über von Ausflüssen wie Blut. / Ihre Ausflüsse tropfen unter die Hängematte ganz wie Blut, ganz rot (wie der *ikkwi*-Baum). / Das innere weisse Gewand erstreckt sich bis ins Innere der Erde. / In der Mitte des weissen Gewandes der Frau kommt ein menschliches Wesen herab.“ (Holmer und Wassén 1953: 50, Verse 84 – 90). Die Frau wird hier in der An-

fangsphase der Geburt vorgestellt. Das Blut, von dem der Weg *muu*'s überfließt, ist das Blut der Kranken, und Holmer und Wassén (1953: 82, 92) kommen zu dem Schluss, dass *muu iwál* oder *ikála*, also *muu*'s Weg, nichts anderes bedeuten als das weibliche Genital, insbesondere die Vagina. Dies gehe auch aus Bezeichnungen wie *kammu urpali*, „Unterweltröhre“, oder *olo kammu*, „goldene Röhre“ hervor, die im Gesang bisweilen statt *iwál* gebraucht werden (Holmer und Wassén 1953: 82). Die Grundbedeutung von *kammu*, im allgemeinen Sprachgebrauch „Schlund, Kehle“ oder „Flöte“, bezeichnet alle röhrenförmigen Dinge. Die „weissen Gewänder“, von *mola*, „Kleid, Gewand“ und *sippukwati*, „weiss“, bedeuten nach Holmer und Wassén (1953: 82) die Vulva. Bleiben noch das „innere weisse Gewand“, *ulmol*, und der „dunkle innere Ort“, von *neka*, „Platz, Ort“, *ulu*, „innen, unten“ und *sichi*, „dunkel“, zu erklären. Bei letzterem handelt es sich wohl, wie schon Lévi-Strauss vermutete (1967: 209), um den Uterus. Analog dazu wäre *ulmol* (synkopiert aus *ulu* und *mola*) das „Gewand des Uterus“. Nordenskiöld (1938: 621) gibt an, dass *ulu* die Gebärmutter der Frau symbolisiert, was weiter unten ausführlich behandelt werden soll. Die seltsame Tatsache, dass sich dieses Gewand bis ins Innere der Erde erstreckt, wollen wir ebenfalls später zu deuten versuchen. Betrachten wir nun noch den Aufbruch der *nelekan*. Der entsprechende Vers lautet: „Die *nelekan* balancieren hinauf auf die Hängematte, sie bewegen sich abwärts wie *nusupane*“ (Holmer und Wassén 1953: 60, Vers 239). Das Wort *nusupane* aber bedeutet Penis, und damit scheint endgültig klar zu sein, dass das, was bisher als Jenseitsreise der *nelekan* beschrieben wurde, ganz einfach ihr Eindringen in den Körper der Frau in Nachahmung des Sexualaktes bedeutet. Die Unterweltlandschaften, die sie durchwandern, wären tatsächlich das Innere des weiblichen Genitals, *muu*'s Wohnung am Ende der Reise der Uterus.

Das aber gäbe dem *muu ikála* eine Sonderstellung, und genau dies hat das Interesse von Lévi-Strauss geweckt und ist Ausgangspunkt seiner Interpretation. Er schreibt, dass das „ausserordentlich Interessante“ des Textes nicht auf dem formalen Rahmen beruhe, „sondern auf der Entdeckung – die sicher aus der Lektüre hervorgeht, für die aber Holmer und Wassén der ganze Dank gebührt –, dass *Mu-Igala*, das heisst der „Weg von Muu“ und der Aufenthaltsort von Muu, im Denken der Eingeborenen kein mythischer Weg und Ort sind, sondern buchstäblich die Vagina und den Uterus der schwangeren Frau darstellen, die der Schamane und die *nuchu* erforschen und in deren Tiefe sie ihre siegreichen Kämpfe bestehen“ (Lévi-Strauss 1967: 206). Geht die Reise der *nelekan* (*nuchu* ist eine andere Bezeichnung für eine Holzfigur) tatsächlich ins Körperinnere, so muss *muu* mit der *nikapurpalele* dort anzutreffen sein. Holmer und Wassén

(1953: 95) sehen denn auch in *muu* den Uterus repräsentiert, oder genauer eine personifizierte Uterus-Seele.⁹

Hier ergibt sich nun ein grundlegender Widerspruch zu den uns sonst von den Cuna bekannten Vorstellungen. Zwar hat jedes Organ seine eigene *purpa*, doch hören wir nie davon, dass eine *purpa* eine andere entführt und festhält. Dies geschieht vielmehr stets durch einen Geist von aussen, dessen Annäherung an den Kranken, sein Weg also, meist sehr ausführlich beschrieben wird (Holmer und Wassén 1958: 98, Vers 591 ff. und 1963: 27, Vers 54). Dies führt uns zu einem wichtigen Tatbestand, der nicht so recht in die Interpretation von Holmer und Wassén passen will. Gemeint ist *muu*'s Weg, der oben schon vorgestellt wurde und von dem im Gesang auf eine so nachdrückliche Weise die Rede ist. Zunächst scheint nicht ganz klar zu sein, ob die *nelekan* diesen Weg nur auf der Suche nach *muu* gehen, oder ob sie *muu* auch auf dem Weg verfolgen, den sie mit der geraubten *nikapurpalele* genommen hat. Doch im letzten Teil des Gesanges wird deutlich gesagt, dass *muu* diesen Weg wieder benutzen könnte, um sich erneut der *nikapurpalele* zu bemächtigen.¹⁰ Es handelt sich also um den Weg, den sie schon einmal gegangen ist. Doch wie sollte das zu einer *muu* passen, die im Uterus residiert oder ihn verkörpert, sich also bereits am Ziele des Weges befindet? Wir wollen diese Frage einstweilen offen lassen und uns wieder Holmer und Wassén zuwenden. Sie machen selbst darauf aufmerksam, dass es seltsam erscheinen könnte, wenn die Seele eines Körperteiles mit der Gesamtseele in Zwist liege. Sie führen dann aber zur Stützung ihrer These aus, dass *muu* keineswegs ganz feindlich eingestellt sei (Holmer und Wassén 1953: 95 – 96). Damit soll sie offenbar gegen die Krankheitsgeister abgegrenzt werden, die vielfach, auch von den Cuna selbst, „böse“ Geister genannt werden. Ein solcher Krankheitsgeist ist ja sonst Ursache der Störung, die hier von *muu* ausgeht. In der Tat handelt *muu* keineswegs nur schädlich. Ihre Aktivitäten gehen in zwei Richtungen: sie baut den Fötus auf und stattet ihn mit *kurkin* aus, verhindert aber dann die Geburt. Diese Ambivalenz der Handlungen charakterisiert aber auch die Krankheitsgeister. Norden-skiöld (1938: 488) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Cuna bei genauerem Hinsehen durchaus nicht scharf zwischen guten und bösen Geistern unterscheiden. Die Krankheitsgeister, im allgemeinen identisch

9 An zwei Stellen scheint *muu* direkt den Uterus zu bezeichnen, doch ist die Übersetzung nicht sicher und wird von den Herausgebern selbst mit Fragezeichen versehen, weshalb diese Stellen hier ausser Betracht bleiben sollen (Holmer und Wassén 1953: 101, Vers 204, Anm. 219 und Vers 454, Anm. 539).

10 Holmer und Wassén (1953: 109) kommentieren diese Stelle damit, dass *muu* entfliehen könnte und deshalb im Uterus festgehalten werden muss. Auch dies passt nicht in die Vorstellungswelt der Cuna.

mit den Herren der Tierarten (Prestán 1977: 750), verursachen die Krankheit, offenbaren dem *nele* aber gleichzeitig die Heilmittel. Der *nele* ist durch seine seherischen Fähigkeiten Teil dieser Geisterwelt. Er kann die Wohnungen der Geister aufsuchen und wird seinerseits von Geistern während seiner Träume besucht (Nordenskiöld 1938: 82, 84, 348). Ein *nele* ist stets selbst Geist oder Freund von Geistern (Wassén 1938: 76, Anm. 1). Diese enge Beziehung zeigt sich auch im Text der Gesänge. So verabschiedet sich im *nia ikala* ein Herr der Krokodile, der gleichzeitig Herr der Krankheitsgeister ist, folgendermassen von den *nelekan*, die gegen ihn ausgezogen waren: „*nelekan*, Freunde, wann besucht ihr meine Wohnung wieder?“ (Holmer und Wassén 1958: 113, Vers 984). Fast identisch sind die Abschiedsworte der besiegten *muu*, die oben schon zitiert worden sind (Holmer und Wassén 1953: 69, Vers 413). Die besondere Beziehung eines Herrn der Krankheitsgeister zum *nele* finden wir also bei *muu* ebenso wieder, wie die ambivalente Grundhaltung gegenüber den Menschen. Bedenken wir noch die Problematik von *muu*'s Weg, die sich sofort auflösen würde, stellten wir uns *muu* als von aussen kommend vor, so scheint viel dafür zu sprechen, in *muu puklip* ein Wesen der gleichen Kategorie wie die Krankheitsgeister zu sehen.

Versuchen wir einer Klärung dieser Frage näher zu kommen, indem wir die Rolle untersuchen, die *muukan* in anderen Texten spielen. Bei Nordenskiöld (1938: 306 – 307) erscheint gleich eine ganze Reihe dieser Wesen in einer Erzählung von *nele sipu*'s Reise ins Totenreich. Dieser *nele* reist in die Unterwelt und besucht verschiedene Geisterorte, deren Bewohner meist Tiere sind, die von den Herren der jeweiligen Arten angeführt werden. Dabei gelangt er auch an einen prächtigen Ort, der von acht Frauen beherrscht wird. Sie werden namentlich aufgeführt, wobei die beiden ersten die Bezeichnung *nana*, „Mutter“, die übrigen sechs *muu* vor ihrem Namen tragen. Die erste Frau hat die Aufgabe, zu beobachten, was auf der Erde geschieht. Die zweite beschäftigt sich damit, das menschliche Kind im Mutterleibe zu entwickeln („... se dedica en el trabajo de hacer nacer el humano en la matriz de la mujer“, Nordenskiöld 1938: 306). Die Aufgaben der restlichen Frauen werden nicht gesondert aufgeführt. Es heisst nur zusammenfassend, dass alle sich mit der Schöpfung menschlichen Lebens beschäftigen. Von dem Ort dieser acht Frauen gelangt der menschliche Fötus auf die Erde, und Gott belebt ihn. Diese *muukan* haben also die gleiche Aufgabe wie *muu puklip* im Gesang. Doch fällt auch sogleich der Unterschied ins Auge: *muu puklip* verhindert die Geburt, und davon hören wir bei den *muukan* unter der Erde nichts.

In einem anderen Text der Cuna tritt eine weitere Reihe von *muukan* auf, diesmal mit neuen Charakteristika (Wassén 1938: 80 – 84). Es handelt sich wieder um den Bericht von einer Jenseitsreise, diesmal des *nele sahu-*

pip. Er besucht mehrere Inseln in einem Fluss, der zum Totenreiche führt, und im Anschluss daran einige Orte eines mythischen Festlandes. Auf jeder der Inseln regiert der Herr einer Tierart und wächst eine bestimmte Anbau- oder Nutzpflanze. Fallen die Blüten dieser Pflanzen zu Boden, so macht eine *muu* daraus verschiedene Wassertiere. Auf dem Festland begegnet *nele salupip* einer weiteren *muu*, die Herrin der Kröten ist. Schliesslich gelangt er an einen grossen Krater, *kammu*. Aus ihm gelangen die Tiere, die die erstgenannte *muu* geschaffen hat zusammen mit *muu*'s Winden auf die Erde. Neben *muu* sind an diesem Krater auch ihre Töchter und Enkeltöchter beschäftigt. Hier haben wir also eine *muu* mit Töchtern und Enkeltöchtern vor uns, die als Mutter der Wasser- und Meerestiere charakterisiert ist, und eine zweite *muu* als Herrin der Kröten. Doch scheint jeder Hinweis auf die Geburt der Menschen zu fehlen.

Nun gibt es ein weiteres Zeugnis über *muukan*, das uns das Verbindungsglied zwischen allen bereits vorgestellten *muukan* liefert. Es handelt sich um eine Liste alter mythischer *nelekan* und die Herren der Tierarten, mit denen sie in Verbindung treten konnten, die sie „sahen“ (Wassén 1949: 109 ff.). Von jedem dieser Tierherren geht eine bestimmte Krankheit aus, für deren Behandlung der entsprechende *nele* zuständig ist. Hier begegnen wir nun inmitten einer langen Aufzählung von *nelekan* und Tierherren einem *nele*, der die oberste *muu*, sowie einem weiteren *nele*, der mehrere *muukan* sah. Mehr noch, unter den letzteren finden wir zum ersten Male namentlich *muu puklip* wieder, sowie eine andere *muu*, die bereits als Bewohnerin von *muu*'s Krater aufgeführt wurde.¹¹ Jene beiden *nelekan*, die mit den *muukan* eine besondere Verbindung haben, sind Kenner der Geburtsmedizin. Damit scheinen alle bisher genannten *muukan* untereinander verbunden zu sein, doch bleibt die Art ihrer Verbindung noch unklar. Haben *muu puklip* und die *muukan* unter der Erde noch die Aufgabe gemeinsam, den Fötus aufzubauen und mit *kurkin* auszustatten, ist die Verbindung zur *muu* des Kraters samt ihren Töchtern und Enkeltöchtern schwerer zu erkennen. Dass *muu puklip* namentlich neben einer *muu* dieses Kraters aufgeführt wird, darf bei der Vielzahl von Cuna-Namen für ihre *muukan* für sich allein noch nicht als Beweis eines engeren Zusammenhanges gewertet werden. Doch ist im *muu ikala* wiederholt von Winden in Verbindung mit der Geburt die Rede (Holmer und Wassén 1953: 62, Vers 269; 79, Verse 652 – 657). Holmer und Wassén (1953: 92 – 93) führen in ihrem Kommentar zur Erklärerung zunächst Belege aus dem Maya-Gebiet an, wo die Krankheitsgeister mit dem Winde erscheinen. Doch einleuchtender ist die

11 Es handelt sich um eine *muu pepetaku*, die bereits bei Wassén (1938: 83) aufgeführt worden ist.

Verbindung zwischen Geburtsschmerz und Winden, die ebenfalls von Holmer und Wassén (1953: 103) hergestellt wird. Der Wind wird offenbar als Umschreibung der Geburtswehen verstanden, schliesslich erfolgt auch die Geburt zusammen mit einem blasenden Wind (Holmer und Wassén 1953: 62, Anm. 349; 79, Verse 652 – 657). Aus *muu*'s Krater nun kommen die Tiere zusammen mit den Winden auf die Erde. Dieses Detail ist ebenso auffällig wie die Cuna-Bezeichnung für den Krater: *kammu* (Wassén 1938: 82), in einer Variante *olo kammu* (Chapin 1970: 59), also „Röhre“ oder „goldene Röhre“. Wie wir schon sahen, wird das gleiche Wort im *muu ikala* neben *kammu urpali*, *ikala* oder *iwal* zur Bezeichnung von *muu*'s Weg gebraucht. Das lässt vermuten, dass das Hervorgehen von *muu*'s Tieren aus dieser Röhre in der Vorstellungswelt der Cuna dem Geburtsvorgang gleichgesetzt wird, analog dazu die Erschaffung der Tiere unter der Erde der Bildung des Fötus durch *muu*. Doch halten wir einstweilen nur fest, dass *olo kammu* durchaus etwas ausserhalb des weiblichen Körpers liegendes bezeichnen kann, und kehren wir zum *muu ikala* zurück.

Weiter oben war schon von *neka ulu sichi*, dem „dunklen inneren Ort“ die Rede. Wir vermuteten, dass damit der Uterus gemeint sei. Da dieser Ort das Ziel der Reise der *nelekan* ist, wollen wir den Ausdruck dafür noch einmal genau betrachten. Während das Wort *sichi*, „dunkel, schwarz“, keine Probleme aufgibt, erschwert das weite Bedeutungsfeld von *ulu*, es heisst neben „innen, unten“ noch „Schiff, Kanu“ und „Kasten, Schachtel“, eine klare Deutung des Begriffes *neka ulu sichi*. Im Sinne von Uterus erwähnt bereits Nordenskiöld (1938: 621) *ulu* im Kommentar zu zwei Gesängen. In den dazugehörigen Bilderschriften erscheint *ulu* bald als napf- oder bootsförmiges, bald als kastenartiges Gebilde (Nordenskiöld 1938: Tafel XI, Zeichen 1 – 13 und Tafel XII, Zeichen 14 und 113). Auch im Ursprungsgesang des *nia ikala*¹² finden wir *ulu* direkt und eindeutig für Uterus gebraucht (Holmer und Wassén 1958: 20 – 21). Ich möchte deshalb vorschlagen, auch im vorliegenden Fall mit Uterus zu übersetzen. Doch was bedeutet das beigegebene *neka*, das ebenfalls ein weites Bedeutungsspektrum hat (Holmer und Wassén 1953: 83 – 84)? In unserem Zusammenhang ist es eindeutig in einem lokalen Sinne gebraucht. Holmer und Wassén geben selbst die Hinweise, die uns zu einer genaueren Interpretation führen können. Einmal schrei-

12 Die Cuna nennen einen solchen Ursprungsgesang *purpa* und übersetzen selber mit *sombra* oder *secreto*, also Schatten oder Geheimnis. Ein Medizingesang hat keinerlei Wirkung, ja bildet für den Sänger eine Gefahr, wenn nicht vorher dessen *purpa* vom Medizinmann gesprochen oder gedacht wird (Holmer und Wassén 1958: 16 ff.). Der Ursprungsgesang des *muu ikala* ist nicht bekannt geworden.

ben sie im Kommentar: “*Neka ulu* is the ‘place inside’ (of the earth, etc.) or ‘below’ (e.g. 32)” (Holmer und Wassén 1953: 84). In den Anmerkungen zur Bilderschrift heisst es ergänzend: “Underground places (in *Cuna ulu sichi*, etc.) are represented by a semicircle, of which the diameter forms the bottom (e.g., pictograph 39); since the earth is painted as a sector of a circle, the underground region is evidently indicated by the space inside the circle” (Holmer und Wassén 1953: 21). Insbesondere das letzte Zitat führt uns zu einer zentralen Bedeutung von *neka* im lokalen Sinne: es heisst auch „Erde“. Das erwähnte bilderschriftliche Zeichen (Holmer und Wassén 1953: 129, Zeichen 39) lässt sich ebenso als halbgerundete Erde wie als uterusines Symbol deuten. Erinnern wir uns, dass ein Ausdruck wie *kammu* oder *olo kammu* ebenso die Vagina wie eine in die Erde führende Röhre bezeichnen kann, so ist es nicht mehr überraschend, dass *neka ulu sichi* zwar den Uterus bedeutet, damit aber der *Uterus der Erde* gemeint ist.

Doch ehe wir diese Deutung am Text des *muu ikala* erproben, müssen wir uns noch mit der Parallelisierung von weiblichem Körper und Erde befassen. In einem Gesang, der von der Schöpfung der Schildkröten berichtet (Nordenskiöld 1938: 389 ff.), ist zu Beginn von einem Haus mit acht Stockwerken die Rede, dass Gott *tiolele* erbaut. In der Mitte des Hauses stellt er verschiedenfarbige Tische auf, die er mit Tüchern bedeckt. Darauf nun spielt sich das Schöpfungswerk ab: *tiolele* zeugt mit *olotililisop* die Dinge der Welt, die sie dann in knieender Stellung gebiert. Die Cuna-Informanten erklärten Nordenskiöld, dass mit dem Haus in acht Stockwerken der menschliche Körper gemeint sei, die Tische symbolisierten die Vulva, die Tücher schliesslich die Haut der Vulva (Nordenskiöld 1938: 389, Anm. 1 – 3; Kramer 1977: 116). Nun hat auch die Erde acht Schichten, und an sie denkt man zunächst, wenn von jenem Haus die Rede ist („Haus“ wie „Erde“ heissen *neka*). Der Vergleich von Haus und Körper bleibt vorerst noch dunkel und wird nur verständlich, wenn wir eine weitere Tradition heranziehen, die von der Urmutter berichtet. Hier wird die Urmutter – sie heisst in dieser Geschichte *olokwertili* –, nachdem der Schöpfungsakt abgeschlossen ist, buchstäblich zur Erde. Sie wird von Gott in die Erde verwandelt. Die Urmutter wird zur Erdmutter, und ihr Name ist fortan der Name der obersten Erdschicht (Wassén 1949: 128).

Weshalb aber, so könnte man jetzt fragen, unsere weitläufige Erörterung darüber, wohin die Reise der *nelekan* im *muu ikala* führt, ins Erdinnere oder den Uterus der Frau, wenn sich doch weiblicher Körper und Erde, Körperinneres und Erdinneres spiegelbildlich zueinander verhalten? Würde man nicht mit einer gleichsam schwebenden Interpretation dem Gegenstand eher gerecht, statt zu versuchen, aus vieldeutigen Begriffen

etwas Eindeutiges herauszulesen? Sollte man sich nicht mit jener Zweideutigkeit, die doch offenbar beabsichtigt und vom Sujet nahegelegt ist, begnügen? Nun war oben schon von Widersprüchen die Rede, und Widersprüche sind bei einem so logischen und in sich geschlossenen System, wie es die religiöse Vorstellungswelt der Cuna ist, wohl den Versuch wert, sie zu lösen. Zwei Dinge waren es, die wir als widersprüchlich betrachteten. Einmal, dass *muu* als Uterus-Seele sich der Lebens-Seele der Frau bemächtigt, zum anderen, dass im Gesang so beharrlich von *muu's* Weg gesprochen wird, ohne dass klar wurde, woher sie kommt oder wohin sie geht. Auch wurden eine Anzahl *muukan* vorgestellt, die noch ein wenig genauer mit der *muu puklip* unseres Gesanges verknüpft werden sollen. Wir wollen alle diese Fäden wieder aufnehmen, indem wir zunächst das *muu ikala* abschliessend betrachten und dann versuchen werden, aus den verschiedenen Mitteilungen über *muukan* eine einheitliche Vorstellung von *muu* zu rekonstruieren.

Betrachten wir *neka ulu sichi* als Erduterus, in dem *muu* residiert, so haben wir nicht nur eine Erklärung für *muu's* Weg, sondern können auch die Vorstellung von *muu* als Uterus-Seele fallenlassen. Wie andere Krankheitsgeister auch gelangt *muu* von aussen, in diesem Falle aus der Unterwelt in den Leib der Frau und entführt die *nikapurpalele* ins Erdinnere. Die *nelekan* verfolgen *muu* unter die Erde, entreissen ihr die *nikapurpalele*, bringen sie zur Erde zurück und setzen sie in die Frau ein. Das Eindringen von *muu* in die Frau und die Entführung der Lebens-Seele geschehen wohl während der Eröffnungsperiode der Geburt.

Im *muu ikala* ist die Rede davon, dass die bereits besiegte *muu* den Weg noch offen sehen und ihre Attacke wiederholen könnte (Holmer und Wassén 1953: 75. Verse 529, 533). Erst mit der Geburt des Kindes ist die Gefahr gebannt. Wir können dies so interpretieren, dass während des Geburtsaktes die Verbindung vom Uterus der Frau zum Uterus der Erde hergestellt ist. So werden auch die oben zitierten Zeilen verständlich: „Das innere weisse Gewand erstreckt sich bis ins Innere der Erde. / In der Mitte des weissen Gewandes kommt ein menschliches Wesen herab“ (Holmer und Wassén 1953: 50, Verse 89 – 90). Was nun die *nelekan* betrifft, die sich auf die Hängematte schwingen und wie *nusupane*, ein Penis, abwärtsbewegen, so wird nicht ausdrücklich gesagt, dass sie in die Frau eindringen. Ihr Ziel kann nach unserer Interpretation ebenso die weiblich gedachte Erde sein. Die Tatsache, dass sie die Hängematte erklimmen, lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass sie *muu's* Weg in die Erde buchstäblich von der Gebärenden aus gehen. Übrigens gibt es Anzeichen dafür, dass die *nelekan* nicht nur im *muu ikala*, sondern grundsätzlich phallisch konzipiert sind. Im *nia ikala* (Holmer und Wassén 1958: 80, Verse 197 – 199) stehen die *nelekan* dem Medizinmann eben-

falls wie *nusupane* gegenüber. Doch gibt es im *muu ikala* selbst eine Stelle, die unsere Deutung bestätigt. Bei der Rückkehr der *nelekan* heisst es nämlich ausdrücklich, dass sie von aussen kommend das Haus der Kranken wieder betreten (Holmer und Wassén 1953: 69, 107), also tatsächlich von einer Jenseitsreise zurückkehren.

Da nach unserer Deutung *muu puklip* unter der Erde wohnt, ist der Zusammenhang mit den *muukan*, die dort den Fötus aufbauen (Nordenskiöld 1938: 306 – 307), klar, nur verhindert *muu puklip* die Geburt. Über die Gründe dafür wird weder im Gesang noch in anderen Traditionen über *muukan* etwas gesagt. Wir müssen uns deshalb auf die Aussage der Cuna beziehen, dass der Mann einer Schwangeren nicht mit Gift fischen und gewisse Tiere nicht jagen darf (Torres 1957: 24). Eine *muu*, die Mutter der Tiere, insbesondere der Wassertiere ist, wurde oben schon vorgestellt (Wassén 1938: 80 – 84). Wir können ergänzen, dass die Verhinderung oder Erschwerung der Geburt *muu*'s Strafe für die Verletzung des Jagdgebotes ist. In einer Liste, die Nordenskiöld (1928: 60 – 61) veröffentlichte, werden Tiergeister aufgeführt, die die Geburt erschweren. Neben Meerestieren wie Schildkröten, Aal, Alligator und einer „Sirene“, werden ein Hund und zwei Arten Schlangen genannt. In allen angeführten Namen ist die Silbe *mu* enthalten, was doch wohl nichts anderes bedeutet, als dass es sich um *muu*'s Tiere handelt. Die *muu* des Kraters erschafft ihre Tiere unter der Erde und entlässt sie durch den Krater, was wir mit der Erschaffung des Fötus unter der Erde und der Geburt verglichen. Eine direkte Beziehung zur Geburt des Menschen fehlt aber noch, denn auch *muu*'s Winde, die im *muu ikala* wie im Krater von *muu* blasen, weisen ja nur auf die Analogie der Vorstellung hin. Diese direkte Beziehung liefert ein Text, in dem *muu*, als Herrin der Seetiere charakterisiert und somit identisch mit der *muu* des Kraters, *kurkin* verleiht (Nordenskiöld 1938: 542 – 551).

Damit sind wir wieder bei der allgemeinsten Kennzeichnung von *muu* angelangt: Sie baut den Fötus auf und gibt ihm *kurkin* (Nordenskiöld 1938: 368). Gleichzeitig haben wir den Nachweis geführt, dass alle genannten *muukan* im Denken der Cuna eine Einheit bilden. Mit *kurkin* ist „Talent, Fähigkeit“ gemeint, es heisst aber auch „Kopf, Gehirn“ und kann sogar die Kopfbedeckung wie „Hut, Federkopfschmuck“ bedeuten (vgl. Anm. 7). Jeder Mensch hat sein besonderes *kurkin*. Auch die Fähigkeiten eines Medizinmannes lassen sich damit umschreiben. Sie werden durch die Kopfbedeckung, den Hut, symbolisiert. Bei Nordenskiöld (1938: 281) ist von einem grossen Medizinmann die Rede, der sechs Hüte, mit anderen Worten sechs *kurkin* hat. Ein ganz besonderes *kurkin* ist das des *nele* (Nordenskiöld 1938: 82). Nun hörten wir schon, dass man zum *nele* geboren wird. Das Merkmal, an dem die Hebamme dies erkennt,

ist ein Stück Eihaut auf dem Kopf des Neugeborenen, also eine Art Kopfbedeckung. Nach Prestán werden auch andere Medizinmänner durch diese besondere Art der Geburt auserwählt. "Si aparece con cuatro capas de placenta se dice que es un shaman y los cuatro capas simbolizan cuatro inteligencias y cuatro lentes. Si el niño nace con una placenta que se asemeja a una capuche grande, la comadrona anuncia que es *nele*" (Prestán 1977: 752). Wer anders als *muu* sollte für diese Geburtszeichen verantwortlich sein, die ja ein sichtbares Symbol für *kurkin* sind. In dem oben angeführten Gesang von *muu* (Nordenskiöld 1938: 542) hören wir nun, dass sie dem *nele* das *kurkin* gibt, ihre Tiere zu sehen. Wir können also *muu*'s Charakteristika nochmals erweitern: Sie gibt nicht nur jedem Menschen *kurkin*, sondern bestimmt damit auch, wer eine *nele* wird.

Die Grundvorstellung, welche die Cuna von *muu* haben, lässt sich folgendermassen zusammenfassen: *muu* ist eine Herrin der Fische und Meerestiere. Sie residiert mit Töchtern und Enkeltöchtern unter der Erde. Hier erschafft sie ihre Tiere und baut den menschlichen Fötus auf, den sie mit *kurkin* ausstattet. Sie ist verantwortlich für die „Geburt“ der Tiere aus der Erde, wie für die Geburt der Menschen aus dem Mutterleib. Verstösse gegen ihre Tiere rächt sie mit der Erschwerung oder Verhinderung der Geburt. Der Medizinmann, der in diesem Falle gegen sie antritt, hat seine Macht von ihr empfangen.¹³

13 Erst nach Beendigung des vorliegenden Artikels bekam ich Nachricht von: Mac Chapin, *Muu Icala. Cuna Birth Ceremony* (in Philip Young and James Howe, Eds., "Ritual and Symbol in Native Central America," *University of Oregon Anthropological Papers*, No. 9, Eugene, Oregon, 1976). Der Verfasser kommt darin auf Grund seiner Feldforschungen zu Ergebnissen, die sich mit meiner Interpretation des *muu ikala* teilweise decken. Die Ausführungen Chapins werden ausführlich behandelt in meiner Arbeit „Religion und Medizinmannwesen bei den Cuna“ (Helbig 1983: 115 ff., bes. 124 ff.).

LITERATURVERZEICHNIS

Chapin, Mac

1970 *Pab Igala. Historias de la tradición Kuna*. Panamá.

Helbig, Jörg Wolfgang

1983 „Religion und Medizinmannwesen bei den Cuna.“ *Münchener Beiträge zur Amerikanistik*, 5, Hohenschäftlarn.

Holmer, Nils M.

1952 “Ethno-Linguistic Cuna Dictionary.” *Etnologiska Studier*, 19, Göteborg.

1952a “Inatoippiler; or the Adventures of Three Cuna Boys.” *Etnologiska Studier*, 20, Göteborg.

Holmer, Nils N., und Henry Wassén

1947 *Mu-Igala, or the Way of Muu: A Medicine Song from the Cunas of Panama*. Göteborg.

1953 “The Complete Mu-Igala in Picture Writing.” *Etnologiska Studier*, 21, Göteborg.

1958 “Nia-Ikala. Canto mágico para curar la locura.” *Etnologiska Studier*, 23, Göteborg.

1963 “Dos cantos shamanísticos de los indios Cunas.” *Etnologiska Studier*, 27, Göteborg.

Kramer, Fritz W.

1970 “Literature among the Cuna Indians.” *Etnologiska Studier*, 30, Göteborg.

1977 *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt.

Lévi-Strauss, Claude

1967 „Die Wirksamkeit der Symbole.“ In *Strukturelle Anthropologie*, pp. 204 – 225, Frankfurt.

Nordenskiöld, Erland

1928 “Picture-Writings and Other Documents.” *Comparative Ethnographical Studies*, 7.1, Göteborg.

1938 “An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians (in collaboration with the Cuna Indian, Rubén Pérez Kantule).” Edited by Henry Wassén. *Comparative Ethnographical Studies*, 10, Göteborg.

Prestán Simón, Arnulfo

1977 “El rescate del alma en la sociedad Kuna.” In *América Indígena*, 37.3: 749 – 758, México.

Stout, D. B.

- 1947 "San Blas Cuna Acculturation: An Introduction." *Viking Fund Publications in Anthropology*, 9, New York.

Torres de Ianello, Reina

- 1957 "La mujer Cuna (Segunda Parte)." In *América Indígena*, 17.1: 9 – 38, México.

Wassén, Henry

- 1938 "Original Documents from the Cuna Indians of San Blas, as Recorded by the Indians Guillermo Haya and Rubén Pérez Kantule." In *Etnologiska Studier*, 6. 1 – 178, Göteborg.

- 1949 "Contributions to Cuna Ethnography." *Etnologiska Studier*, 16, Göteborg.

