



FLACSO
MÉXICO



**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ACADÉMICA MÉXICO**

**Maestría en Ciencias Sociales
XIX (decimonovena) promoción
2012-2014**

“La refiguración cultural indígena en Costa Rica: el caso de los bribri” (Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica)

**Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales
Presenta:**

Walter Hilje Matamoros

DIRECTOR:

Dr. Pablo Castro Domingo

SEMINARIO DE TESIS:

SOCIOLOGÍA E HISTORIA CULTURAL

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:

Discurso e Identidades en América Latina y el Caribe

México D.F., Agosto 2014.

Esta investigación se ha realizado con el apoyo del convenio de beca otorgada por la Fundación Heinrich Böll Stiftung para México, Centroamérica y el Caribe y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México.

RESUMEN:

La presente investigación es un estudio de corte cualitativo. En la misma se analizan los procesos de refiguración cultural indígena en Costa Rica en particular lo referido a los indígenas bribri ubicados geográficamente en el cantón de Talamanca provincia de Limón; con un horizonte temporal desde la década de los noventa hasta el presente. Específicamente los bribri han sido posicionados socio-históricamente en condiciones de exclusión a partir de procesos de intervención e injerencia externa que han emanado desde entes estatales y privados. En el proceso de interacción social entre actores los repertorios culturales de cada uno, se confrontan de forma cotidiana generando situaciones de tensión y/o conflicto por la disputa de recursos, intereses y significados. Esta dinámica como un ejercicio de drama social que se evidencia a partir de espacios o situaciones de interfaz social que revelan las formas o entrecruzamientos de mundos de vida diferentes. Los bribri en un intento por sobrellevar su cotidianidad negocian, asimilan y/o resisten desde formas ocultas que han aprehendido para solventar sus necesidades y sobrevivir entre las manifestaciones tradicionales y modernas, de la relación entre lo indígena y lo no indígena.

Palabras Claves: Refiguración cultural, indígenas bribri, Talamanca, Costa Rica, exclusión, repertorios culturales, drama social, interfaz social, negociación, resistencia

ABSTRACT:

This research is a qualitative study, where the cultural indigenous refiguration in Costa Rica is analyzed through a case study of the Bribri group, located in the Talamanca's canton (Limón). The research covers the nineties years until the present time. This group has been excluded by external interference and intervention made by the state's institutions and private agencies. In the process of social interaction between actors, their cultural repertoires are daily confronted, creating situations of tension and / or conflict over disputed resources, interests and meanings. This dynamic is understood as an exercise in social drama, evidenced through social spaces or situations of social interface that reveal the forms or crosslinks between different types of world. In an attempt to cope their everyday life the bribri group trade, assimilate and / or resist with hidden forms learned to meet their needs and survive in the middle of traditional and modern manifestations of the indigenous and non-indigenous relationships.

Key Words: Cultural refiguration, Bribri indigenous, Talamanca, Costa Rica, exclusion, cultural repertoires, social drama, social interface, negotiation, resistance.

DEDICATORIA

A “Ugen y Doña”; porque han sido y son los culpables de que yo pueda seguir volando...

A “Mi”; por persistir y mantenerse como mi muñequita para armar...

A María José; porque sos y serás la “muchachita de papel” que me hincha el corazón...

A Jime; porque has sido la compañera de viaje, en los brincos y los saltos como un cable a tierra...

A la familia Escalante Meza; por inundarme de México y de vida hace mucho tiempo...

A Jan; porque yo siempre he creído en vos...

“A las voces vivas y que se ocultan plácidamente a la vuelta de las esquinas cuando lanzo piedras sobre los cristales rotos...” (Lola Mena)

A la Talamanca indígena bribri, que persiste y resiste hoy y todos los días...

AGRADECIMIENTOS

Sin duda alguna que plantear los nombres pero más aún repensar los rostros de quienes de lejos y a veces muy cerca, me han acompañado en este peregrinar de disparar ideas escudriñando realidades, es un arduo trabajo. Incluso a veces mayor que escribir una tesis. Pero como toda interpretación llámese musical, teatral o el ejercicio de aprender oficios cotidianos, debemos iniciar y sí, por el principio.

En este sentido debo agradecer profundamente a 25 voces, olores y sabores que me acompañaron de forma cotidiana e intensiva a lo largo de dos años en la Maestría en Ciencias Sociales. Sus “encuentros y desencuentros con mi *vidita*” fueron –y como siempre lo expresé- la motivación y convicción para seguir a flote y embarcarme en esta travesía. Gracias queridas y queridos por brindarme calor y también protección; acompañándome en las cercanías pero en las “lejanías más cercanas”.

Debo hacer una mención especial a algunxs que se dieron a la tarea de “jalnearme”, prestándome sus hombros y también sus oídos: a la “*roommie*” (Nohora) que fue cómplice en la cotidianidad y en los momentos de desesperanza. Su voz perpetua y también “chillona” se me ha clavado para aprehender a reconocer mis “trayectorias de vida”. A dos “*elfo-hobbits*” (Ceci y Fer) que me hicieron el “aguante” en reiteradas ocasiones y me entregaron a su Uruguay querido: “*Vamoo Arriba*”. Al “*Machillo*” (Viro) que “*cordobea*” vidas y la mía desde el primer momento, constituyéndose en un hermano de corazón y de tres piernas.

A “*Ojitos*” (Víctor), “*Deivid*” (David) y al “*Ale*” (Alejandro); porque han sido compañeros fraternos y de constante presencia. A la “*chamaca*” (Elda) porque llegaste desde el inicio y en tus silencios me hiciste presencia. A María, porque quizás los encuentros no tenían que ser al inicio sino cuando nos aproximáramos al final pero para quedarse y clavarse para siempre.

Aunado a esto debo agradecer a Javier Torres –compañero y amigo- quien en una tarde y noche larga y sentida, me aclaró el panorama de mi tema de tesis y me trazó algunas rutas para seguir adelante. A Laura Álvarez, porque con suma anterioridad me mostró el panorama de en lo que me estaba metiendo.

A las amigas y amigos mexicanos y extranjeros, que me han hecho presencia en estas tierras ajenas pero muy propias; así como aquellos que desde tiquicia se han dado “su vueltica” por esta su casa y/o me envían a la distancia sus vibras y afectos.

De igual cuenta deseo agradecer a todas y todos aquellos funcionarios que laboran en FLACSO México que nos procuraban los detalles: la comida, las fotocopias, el café, la limpieza y mantenimiento, la biblioteca, los trámites, etc.

A los bribri, a la comunidad de Amubrë y aledañas y cada uno de los entrañables amigos que he reconocido en Talamanca. Sin sus aportes, conversas y encuentros; esto nunca hubiese sido posible. Muchas gracias amigas y amigos: “*Buae, Buae*”.

Como parte del proceso académico-investigativo, deseo agradecer particularmente al Seminario de Sociología e Historia Cultural como espacio de aprendizaje diario y de vida misma, a sus coordinadores y acompañantes cotidianos la Dra. Liliana Martínez y al Dr. Santiago Carassale: sus comentarios, sugerencias y compañía fraterna han sido vitales en la culminación de este proceso. De igual cuenta a las y los compañeros de jornada.

A mi director de tesis el Dr. Pablo Castro quien ha sido guía, soporte y amigo para articular, procesar y hacer posible la presente investigación Sin duda que los reiterados cafés fueron de suma valía y grata compañía.

Al Dr. Marcos Guevara, quien desde Costa Rica me ha aportado comentarios puntuales y valiosas sugerencias en el abordaje del tema.

Debo agradecer especialmente a la Fundación Heinrich Böll Stiftung y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México; por hacer posible mi permanencia en el posgrado.

A todas y todos, mis GRACIAS TOTALES y mi abrazo sincero.

Walter.

INDICE GENERAL

RESUMEN:.....	II
DEDICATORIA.....	III
AGRADECIMIENTOS.....	IV
INDICE GENERAL	1
ÍNDICE DE CUADROS:	3
LISTADO DE SIGLAS:	4
INTRODUCCIÓN.....	5
I. JUSTIFICACIÓN.....	8
PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN: RONDANDO EN LOS “POR QUÉS”	8
DEFINICIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	9
<i>Aproximación empírica al tema de investigación</i>	9
<i>Aproximación al tema desde Costa Rica</i>	13
ENUNCIACIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	16
<i>PREGUNTAS SECUNDARIAS:</i>	17
<i>HIPÓTESIS O CONJETURAS DE INVESTIGACIÓN Y/O INTERPRETACIÓN.</i>	17
<i>OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN</i>	17
II. INTUICIONES EPISTEMOLÓGICAS.....	19
La perspectiva orientada en el actor: el hilo conductor hacia el interfaz social.....	22
<i>Campo social, dominios y arenas</i>	24
<i>La interfaz social: núcleo del análisis</i>	25
Puentes de diálogo y reflexión: el acercamiento al drama social.....	28
El arte del ocultamiento: poder y dominación, rondando a la resistencia... ..	32
<i>Discursos públicos vs Discursos Ocultos: los disfraces y la infrapolítica de los subordinados</i>	35
III. EL OFICIO POR “BATIR BARRO”: ASPECTOS METODOLÓGICOS	39
La postura epistémica: tomando partido en la dinámica	40
Estrategia metodológica	41
Delimitación del espacio comunitario	41
Las Fases del proceso: escritorio y trabajo de campo	45
Haciendo camino al andar: el diálogo con los bribri	45
Espacios y tiempos: algunas “limitaciones”.....	45
Técnicas de recolección de información	47

Criterios éticos de la investigación	49
--	----

CAPÍTULO I: RECONSTRUCCIÓN SOCIO-HISTÓRICA: “RETRATANDO A LOS INDÍGENAS BRIBRI” 51

INTRODUCCIÓN	51
DELIMITANDO A LOS INDÍGENAS: ALGUNAS APROXIMACIONES SOCIO-HISTÓRICAS... ..	53
LA DELIMITACIÓN LEGAL Y/O CONCEPTUAL DE LOS INDÍGENAS: MUCHO ABARCA, POCO APRIETA.....	57
<i>El horizonte temporal de los noventas: ¿se abren nuevas posibilidades?.....</i>	60
LA POBLACIÓN INDÍGENA EN COSTA RICA: ¿CUÁNTOS, DÓNDE Y CÓMO?	64
CARACTERIZANDO Y DESCRIBIENDO A LOS BRIBRI: IDENTIFICANDO ESPACIOS Y ROSTROS.....	69
<i>El campo social: la “indómita Talamanca...”.....</i>	70
<i>La Talamanca bribri: sus usos y costumbres...y el cambio inherente.....</i>	74

CAPÍTULO II: LA INTERRELACIÓN ENTRE ACTORES: “ENTRE LO PROPIO Y LO OTRO” 82

INTRODUCCIÓN	82
ACTORES, RECURSOS...TENSIONES: “ÉRASE UNA VEZ EN TALAMANCA...”	84
<i>Los actores en el espacio comunitario: los “recovecos” caminando por Amubrë</i>	84
<i>Las disputas en la organización política: ADITIBRI y Municipalidad de Talamanca....</i>	85
<i>La intervención del Estado: servicios e infraestructura...principio de la “negociación”</i>	92
<i>La inserción en la dinámica nacional: lo bribri (re)traducido a lo “sikwa”</i>	95
LOS RECURSOS EXISTENTES: EL JUEGO DE INTERESES Y LAS DISPUTAS, ¿INDÍGENAS O POBRES?	99
<i>Las dinámicas socio-productivas: mal de muchos.....</i>	100
<i>Los recursos ambientales: la amenaza externa “rondando” en Talamanca.....</i>	101
ENTRE LO PROPIO Y LO “OTRO”: LA CONFIGURACIÓN DE LAS TENSIONES	109

CAPÍTULO III: LAS INTERFACES ENTRE ACTORES: EL ARTE DE OCULTAR LA RESISTENCIA..... 112

INTRODUCCIÓN	112
LAS INTERFACES SOCIALES TRADUCIDAS A LO BRIBRI.....	113
LA PRESENCIA DE LA INTERFAZ Y LOS DIÁLOGOS CON LA NEGOCIACIÓN	115
<i>Negociando diálogos.....</i>	115
<i>El conocimiento vale y se cuantifica en cifras.....</i>	116
EL DRAMA SOCIAL DESDE LO INDÍGENA: LO PROPIO Y LO OTRO EN ¿DISPUTA?	120
<i>Y nos echaron de la cantina.....</i>	121
CARACTERIZANDO UN ESCENARIO DE CONFLICTO POTENCIAL.....	123
LA RESISTENCIA “SILENTE” DESDE LOS INDÍGENAS BRIBRI.....	127
<i>El Koswak Úsure F.C.....</i>	127
<i>Un día de “lecciones” en la comunidad de Shuabb.....</i>	129
ENTRE FORMAS DE NEGOCIAR DESDE LA RESISTENCIA: FORMAS “OCULTAS”	131

¿QUIÉN ASESINA Y CONTAMINA: LA MINA? ¿OPORTUNIDAD O AMENAZA?, ¿NEGOCIAR O RESISTIR?	136
<i>Oír decir de la minería.....</i>	<i>137</i>
LA TENSION LATENTE: LA MINERÍA ESCENIFICANDO LA INTERFAZ SOCIAL.....	139
CONSIDERACIONES FINALES	143
BIBLIOGRAFÍA.....	149
ENTREVISTAS REALIZADAS.....	157
ANEXOS	159

ÍNDICE DE CUADROS:

Cuadro N° 1:	Costa Rica: Territorios Indígenas.....	65
Cuadro N° 2:	Costa Rica, Población Total por auto-identificación a grupo indígena según territorio.....	66
Cuadro N° 3:	Costa Rica, Territorios indígenas Bribri.....	70
Cuadro N° 4:	Costa Rica, Clanes indígenas bribri en Amubrë.....	76

LISTADO DE SIGLAS:

ACBTC:	Asociación de Organizaciones del Corredor Biológico Talamanca Caribe
ADI:	Asociaciones de Desarrollo Integral
ADITIBRI:	Asociación de Desarrollo Integral de los Pueblos y Territorios Bribri
ASIS:	Análisis de Situación Integral en Salud
CCSS:	Caja Costarricense de Seguro Social
CONAI:	Comisión Nacional de Asuntos Indígenas
CONICIT:	Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica
DINADECO:	Dirección Nacional de Desarrollo Comunal
EBAIS:	Equipo Básico de Atención Integral en Salud
FONAFIFO:	Fondo Nacional de Financiamiento Forestal
ICE:	Instituto Costarricense de Electricidad
IDA:	Instituto de Desarrollo Agrario
Inder:	Instituto Nacional de Desarrollo Rural
INEC:	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
TEC:	Tecnológico de Costa Rica
JPRAN:	Junta Protectora de las Razas Aborígenes de la Nación
MAG:	Ministerio de Agricultura y Ganadería
MEP:	Ministerio de Educación Pública
MICIT:	Ministerio de Ciencia y Tecnología
MIDEPLAN:	Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica.
MINAET:	Ministerio de Ambiente, Energía y Telecomunicaciones
MNICR:	Mesa Nacional Indígena de Costa Rica
OEG:	Oficina de Equidad de Género
OIT:	Organización Internacional del Trabajo
ONGs:	Organizaciones No Gubernamentales
ONU:	Organización de Naciones Unidas
PEMEX:	Petróleos Mexicanos
PSA:	Pago de Servicios Ambientales
PILA:	Parque Internacional La Amistad
RECOPE:	Refinería Costarricense de Petróleo
REGAMA:	Refugio de Vida Silvestre Gandoca Manzanillo
UFCo.:	United Fruit Company
UNESCO:	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UNICEF:	United Nations International Children's Emergency Fund
WWF:	World Wildlife Fund
ZMT:	Zona Marítimo Terrestre

INTRODUCCIÓN

El planteamiento del tema de investigación se ve interpelado por una serie de elementos de carácter social, histórico, político y cultural, como en términos coyunturales. Esto, pues el estudio de la temática indígena en particular, analizar los mecanismos que inciden en la *refiguración cultural*, representa un esfuerzo investigativo por problematizar y analizar la dinámica que caracteriza a la población indígena en América Latina.

Por un lado, el mantenimiento de la cultura tradicional, posicionada desde la exclusión, y en tanto dependiente; como por otro, en el abordaje de lo indígena desde la resistencia, como un proyecto político reivindicativo que pueda contrarrestar las históricas condiciones de dominación e incorporación ideológica en el escenario contemporáneo local y global.

Específicamente, se pretende abordar la dinámica vivenciada y/o significada en el grupo indígena bribri ubicado geográficamente en el Caribe costarricense, específicamente en el cantón de Talamanca, provincia de Limón¹.

De tal manera, se apela –en primer lugar- a los espacios de sentido y significación que ha mantenido la población indígena bribri, desde condiciones socio-históricas de exclusión y dependencia; esto es, la visibilización de sus repertorios culturales autóctonos, expresados mediante formas y manifestaciones culturales que han sido aprehendidas desde su experiencia cotidiana –desde la tradición ancestral, cosmogónica-.

En segundo lugar, aquellas formas derivadas de la significación espacio-temporal que deviene de un proceso tensional entre lo tradicional y la imposición y/o apropiación de lo moderno; desde la injerencia del Estado –u otros actores externos-, donde lo indígena no se elimina, sino que más bien tiende a reformularse en función de nuevas relaciones sociales.

Bajo esta óptica, el nodo del análisis se centra en el *¿cómo se articula la relación que mantienen los bribri con el Estado costarricense?*, donde éste último, a partir de procesos de intervención -desde las distintas administraciones de gobierno, central y local-, asume una postura asistencialista, que supone visualizar a la población bribri

¹ Aproximadamente, a una distancia de la ciudad capital San José, de 220 km.

como “sujetos de derechos”; es decir, atender las necesidades y demandas de las comunidades a partir de la incorporación política e ideológica al sistema institucionalizado del resto del país. El meollo en este punto es, que esa “incorporación” no termina por reducir las condiciones de desigualdad de las poblaciones indígenas con el resto de connacionales.

Más bien, implica a los indígenas, a la construcción de mecanismos de “sobrevivencia/resistencia” para atender las carencias del proceso y refigurar su vida cotidiana, así como sus repertorios socio-culturales.

Puesto así, la dinámica vivenciada por los indígenas bribri no está exenta de un proceso tensional entre la “asimilación y/o la resistencia”: por un lado, sus repertorios culturales que devienen de un sustrato originario como aquel conjunto de significaciones transmitidas oralmente y viabilizadas en prácticas sociales en la organización y mantenimiento de una identidad colectiva indígena en su comunidad (Rojas 2009).

Pero por otro lado, ante la refiguración cultural, a partir de cambios que devienen desde lo moderno, como a su vez, desde la injerencia externa vehiculizada en mayor medida por el aparato estatal. Es decir, como un proceso dinámico que no implica necesariamente un espacio cerrado u homogéneo, sino más bien, una forma de re-traducción que impregna a sus repertorios de elementos complejos y/o heterogéneos.

En tal sentido, procederemos en un primer apartado, en referencia a nuestro planteamiento del problema de investigación, con el afán de reflejar nuestro abordaje al objeto de estudio.

En un segundo apartado, denominado “Intuiciones epistemológicas”, abordamos aquellos aspectos de índole teórica-conceptual desde donde se enraíza el modelo analítico de la investigación, encauzado en el enfoque orientado en el actor, desde Norman Long (2007), el cual constituye el eje medular del análisis y nos permite –en reconocimiento de la capacidad de agencia de los actores- interpretar las formas y modos en que se entrecruzan escenarios de disputas y/o forcejeos.

Esto es, las *interfaces sociales* entre actores por significados, recursos, discursos, intereses; evidenciando la generación de estrategias y mecanismos de afrontamiento para negociar conflictos en los procesos sociales cotidianos.

Aunado, referimos al concepto de *drama social* de Víctor Turner (1989), para indagar sobre las dinámicas en que se potencia un conflicto, en tanto es resultado de procesos sociales “inarmónicos y a-armónicos”, que derivan de la interacción entre actores. Sumado a esto, reconocemos la perspectiva de James Scott (2000) desde lo que denomina como “*la infrapolítica de los subordinados*” en aras de revisar el concepto de resistencia y sus manifestaciones “ocultas”, para antagonizar y matizar las relaciones del poder en la realidad social.

En el tercer apartado, haremos referencia al proceso de metódica general que caracterizó el proceso, en aras de revelar los entretelones que constituyeron la experiencia investigativa.

En el cuarto apartado, procedemos con el análisis de la información recabada en el proceso investigativo, mismo que subdividimos por capítulos. En el Capítulo I realizamos un recorrido socio-histórico del contexto general que da cuenta de la forma en que se posiciona a los indígenas en Costa Rica, puntualizando en los bribri, en sus dinámicas particulares cultural y socialmente.

El Capítulo II nos avoca en el análisis de las formas en que se interrelacionan los diversos actores que hacen eco en la zona de Talamanca y cómo en el encuentro, derivan situaciones de tensión y conflicto.

En el Capítulo III, identificamos desde diversos relatos recopilados durante el trabajo de campo, las situaciones de interfaz social entre actores bribri y actores externos, matizando el análisis desde nuestro andamiaje teórico con el fin de dar cuenta del “arte de la resistencia” desde los bribri, así como las formas de consensuar y/o negociar las disputas por los sentidos.

Por último, un apartado de consideraciones finales en aras de mostrar nuestros hallazgos, como aproximar algunas reflexiones sobre el proceso general de investigación.

I. JUSTIFICACIÓN

Pregunta de Investigación: rondando en los “por qué”

Como afirmábamos en la introducción, nuestro interés investigativo está dado en el análisis de las formas en que se ha desarrollado la interacción entre los indígenas bribri y la figura del Estado costarricense, más aún, en cómo desde constantes forcejeos entre actores, se redefinen y transforman los repertorios de los bribri, refigurando culturalmente su cotidianidad.

Desde inicios del siglo XX, la constante intervención foránea en la zona de Talamanca, desde emporios transnacionales, como a su vez desde diversas iniciativas estatales, ha posicionado a los bribri ante disyuntivas de dominación sistemática y/o de agregación a lógicas muy disímiles de su tradición cultural.

Por lo que el escenario que les circunscribe, proporciona una multiplicidad de formas y manifestaciones discursivas y significadas desde lo bribri, que se han cimentado y redefinido a partir de las interacciones con diversos agentes externos; sea en procesos de asimilación, negociación, o bien, bajo dimensiones más “ocultas” (Scott 2000), como proyectos políticos de resistencia que buscan en sentido último, “subsanan” o resolver en definitiva, las históricas condiciones de marginalidad que les han sido características.

Para el caso costarricense el estudio sistemático del tema indígena, ha sido abordado principalmente desde la academia en los ámbitos disciplinares de la Antropología y la Historia, principalmente desde estudios descriptivos y etnográficos brindando pistas sobre la conformación de los pueblos: sus cosmogonías, vivencias, condiciones socioeconómicas, culturales y sociales.

Sin embargo la referencia a la interlocución entre población indígena y Estado u otros, no se ha profundizado en detalle, sobre todo en términos de dilucidar las formas en que se significan las relaciones de negociación y/o resistencia. De ahí que esta propuesta busca coadyuvar en el estudio del tema como un esfuerzo o espacio de traducción en el cómo dan cuenta de su articulación a lo interno y en función de las interlocuciones con actores externos.

En tal sentido, se considera el periodo de 1990 en adelante, pues la mayor parte de la legislación costarricense en cuanto al tema indígena, se refrenda a partir de dicho

periodo de tiempo y representa un horizonte temporal que nos proporciona un rango amplio para dar cuenta de esa relación entre indígenas-Estado. No por esto se excluye la consideración de periodos anteriores, como elementos explicativos de índole socio-histórica que coadyuvan en la clarificación de la dinámica acaecida por la población indígena costarricense.

No menos importante, el interés particular que motiva el estudio de los bribri, deriva de anteriores experiencias investigativas que mantuve con la población². Ahora bien, el hecho de que esta investigación sea un estudio de caso, no evita ni omite que los eventuales hallazgos puedan aportar nueva información teórica, metodológica y/o empírica para el estudio comparado de otros espacios indígenas en América Latina. Se trata de asir la lógica profunda de las disputas de sentido a explorar como caso particular de lo posible.

Definición del problema de investigación

A continuación, se muestra una aproximación de aquellos estudios, investigaciones y/o experiencias que han representado puntos de anclaje para el tema de investigación, en aras de revelar su relevancia empírica y/o teórica por medio de la problematización y delimitación puntual. Se hace un recorrido parcial del estado del arte, procurando hilvanar los contenidos de forma temporal y/o espacial.

Aproximación empírica al tema de investigación

Examinar la temática indígena, indudablemente mantiene relevancia en el plano latinoamericano. No sólo en función del innegable pasado histórico como identidad social de las naciones del área, sino en virtud de los continuos procesos de explotación desde una lógica capitalista que inciden en un modelo de desarrollo desigual; siguiendo

² En el periodo comprendido entre 2008 y 2010, mantuve una participación y/o vinculación a partir del proyecto “ED-2465: Prevención en desastres con población indígena Bribri en la zona de Talamanca”, adscrito en la Escuela de Psicología y la Vicerrectoría de Acción Social (VAS), ambas de la Universidad de Costa Rica (UCR) y con el auspicio del Consejo Nacional de Rectores (CONARE) –entidad que aglutina a las universidades públicas en el país-. El proyecto en sí, tenía por objetivo el acercamiento y trabajo comunitario (diálogo horizontal) con la población bribri en la temática de desastres desde la Gestión del Riesgo. El proceso implicó potenciar el empoderamiento y participación de las y los habitantes, donde fueran ellos quienes propiciaran un proceso de autogestión local para prevención de riesgos ante amenazas naturales (inundaciones) y donde el equipo investigador, fungió como facilitador del proceso en general y en franco respeto hacia la cotidianidad, cosmovisión, tradiciones y costumbres, de las y los pobladores Bribri; respeto a sus tiempos, códigos y formas habitadas, en su espacio geográfico.

a Neil Smith –citado por Saurí (1987)- como “...la expresión geográfica de las contradicciones del capital. La diferenciación del espacio geográfico toma muchas formas concretas pero en definitiva no expresa más que la diferenciación social básica típica de la sociedad capitalista, la diferenciación entre capital y trabajo.” (Saurí í Pujol 1987, 143).

En la región no menos de treinta millones de indígenas en más de 660 comunidades, continúan históricamente a la fecha en condiciones socioeconómicas de discriminación y/o exclusión, en cuanto al acceso de servicios públicos, educación y salud.

Sumado a esto, el despojo de sus recursos, la explotación de la fuerza de trabajo, las prácticas de control ideológico y de dominación política, han minado los referentes culturales e identitarios de los pueblos, en virtud de la supuesta homogeneidad cultural nacional.

Se debe mencionar que a partir de la firma del Convenio N° 169 (1989) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), como en virtud de la declaratoria de la Asamblea de las Naciones Unidas (1993) de la “Década Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo”, muchos países empiezan a “reconocer las aspiraciones de los pueblos indígenas”, aunque los esfuerzos continúan siendo insuficientes.

Para el caso costarricense, la dinámica no ha distado mucho de esto; el abordaje del tema ha sido principalmente desde lo jurídico y evidenciando enormes vacíos en el cumplimiento de los convenios y normativas nacionales e internacionales, sobre todo en lo concerniente al tema de derechos humanos.

En cuanto al tema de derechos humanos, algunas investigaciones (Ramírez 2007; Vázquez 2008) vislumbran la existencia de discrepancias entre los presupuestos teóricos de los derechos humanos y la naturaleza de los sujetos indígenas, en virtud de los derechos que demandan o bien en la forma en que éstos son tematizados a nivel nacional en los respectivos marcos jurídicos de cada país, que se han traducido en una suerte de arreglos políticos con el Estado moderno en perjuicio de las comunidades indígenas.

La presencia de antagonismos culturales y políticos es una constante en el debate por los derechos humanos, por lo que plantear o negociar estrategias comunes en los

marcos jurídicos institucionales actuales, se convierte en el caldo de cultivo para mediar un conflicto que sin lugar a dudas, deviene de más larga data.

Justamente, en términos de ese antagonismo cultural, -y ya no en el plano normativo- sino en virtud de la formas de articular lo “tradicional y lo moderno” que deriva de aspectos ligados al tema de identidad cultural indígena frente a las incorporaciones o cambios impuestos desde la modernidad, Fernando Mires (1991) en referencia a la cuestión indígena en América Latina, aduce sobre el discurso de *indianidad* el caso de los mapuches en Chile, donde la asimilación de elementos culturales externos a la comunidad (mapuche), no implica un no fortalecimiento identitario.

Más bien en ocasiones esta “asimilación” se convierte en condición pues los grupos étnicos tampoco son traducidos como una especie de sociedades cerradas: “Los mapuches han asimilado muchos elementos “étnicos” del “enemigo” y, al mismo tiempo, es uno de los pueblos indios con mayor identidad en el continente.” (Mires 1991, 124).

Es decir, de alguna manera los pueblos indígenas se apropian “selectivamente” de algunos elementos culturales externos y/o ajenos –que bien podrían ser aspiraciones jurídicas, por ejemplo-, como nuevos mecanismos o estrategias de sobrevivencia que bien podría implicar “[...] la recuperación de los territorios arrebatados, hasta presionar por el reconocimiento de lo que son (o han llegado a ser): un pueblo.” (Mires 1991, 132).

Lo anterior, coincide con lo que esbozase el antropólogo Robert Redfield (1944, 168) en su estudio sistemático sobre la población y comunidades mayas en Yucatán, donde afirma que el “cambio cultural” se da como parte de un “*continuum folk-urbano*”, que se basa en el viraje de una sociedad más homogénea, personalista, a una ahora más de corte heterogéneo, secular e impersonal.

Sin lugar a dudas, tales procesos no niegan la tensionalidad que se deriva en la conformación o reconfiguración cultural de los grupos indígenas, quienes bien sea de forma más beligerante o más pasiva, “resisten” ante las nuevas formas que se significan en la interlocución con “lo otro”.

En esta línea, la investigación realizada por Quiroz (2008, 9-10), en consideración a los procesos de resistencia y dominación en los pueblos indígenas Tarahumara ubicados al norte de México, analiza como los pueblos rarámuris han mantenido una persistente oposición a los cambios emanados desde las políticas del Estado, donde la resistencia es visualizada como “la superposición de los elementos culturales modernos, sobre aquellos elementos y/o formas tradicionales de organización indígena”, sin que haya una mixtura entre ambas dimensiones o espacios de sentido – ámbitos de socialización-.

El autor considera la posibilidad de observar las formas alternativas de socialización que justamente permiten el cambio o la abierta resistencia, a partir de las demandas por el uso y apropiación del territorio de actores no indígenas, con el fin de aplicar nuevos proyectos de desarrollo: la explotación de los recursos forestales como argumento de una incorporación de las comunidades indígenas a la dinámica económica del resto del país; ceder ante los intereses de empresas extranjeras que buscan la explotación de recursos mineros y/u otros metales preciosos; así como en función de planes de desarrollo turístico en la región.

Para Quiroz (2008, 11-12) la mirada a estos proyectos posibilita dilucidar qué o cuáles actores impulsan la potenciación de tales proyectos y a su vez, aquellos que resisten con el fin de analizar la integración y resistencia de las comunidades tarahumara, al proyecto nacional.

Aduce que las formas y/o modelos de progreso implementados desde el Estado mexicano, no reconocen las particularidades de la diversidad cultural de aquellas regiones afectadas, provocándose rupturas en los canales de comunicación entre instituciones y poblaciones, situación que tiende a acentuar relaciones sociales y de producción más conflictivas entre Estado y pueblos, donde justamente la resistencia pone de manifiesto esa tensionalidad.

En tal sentido, considera la existencia de un elemento de diferenciación social entre una “cultura hegemónica y aquella contra-hegemónica” desde lo tradicional frente a lo moderno, que es reflejado en el encuentro entre “discursos públicos y discursos ocultos”, que estructuran el sistema de relaciones sociales entre indios y mestizos en la región rarámuri. Concluye que la resistencia cultural que busca el mantenimiento de una

identidad cultural de los pueblos indígenas y la protesta formal frente a proyectos modernizadores, conviven y no significa que se den en el mismo tiempo y espacio, pues dependen del grado de influencia de “actores intermedios”, que medien en el escenario del conflicto.

Por su parte, los aportes de Huáscar Salazar (2010) en función de los planteamientos de la sociología cultural, como acercamiento a las formas en el “cómo gestan las comunidades andinas”, su experiencia de mundo de la vida, en virtud de procesos de “re-significación”; otorga pesquisas en la presente investigación para acercarse a las manifestaciones simbólicas que devienen de la relación indígenas-Estado.

El autor alude al término de “poderosos forasteros” (Salazar 2010, 61) como una manera de significar a aquellas instituciones ajenas a las comunidades, pero que se insertan y terminan conviviendo con la población. Para Salazar (2010), “la existencia de una matriz de reciprocidad” (texto cultural) posibilita establecer una forma de orden de las experiencia de los pobladores de las comunidades frente a la presencia externa, quienes a su vez, tematizan sus propias significaciones.

El escenario de este encuentro, provoca situaciones ambiguas o contradictorias, que terminará por generar modificaciones en las “estructuras simbólicas de la cotidianidad andina” (Salazar 2010, 69). Tal situación, implica a los habitantes de la comunidad, a la “aprehensión” de nuevas manifestaciones simbólicas como parte de su cotidianidad, en una clave de re-traducción ahora, a la luz de la presencia de tales instituciones en el espacio comunitario.

Aproximación al tema desde Costa Rica

Para el caso costarricense, se destacan los estudios etnográficos de María Eugenia Bozzolli (1979), como de los más relevantes sobre la problemática indígena en el país, específicamente en virtud de las cosmovisiones y prácticas culturales de los bribri en torno al nacimiento y la muerte, en donde los rituales marcan la pauta de las fronteras del sistema social global, definiendo aquello que pertenece a su sistema tradicional –lo propio- y aquello que está afuera o es considerado como ajeno y/o extranjero. En este sentido, será a través de los rituales donde se definen de forma constante, aquellos elementos que procuran el reforzamiento y legitimidad de la cultura bribri.

Chacón y Guevara (1992) hacen un estudio que examina la dinámica de los territorios y pueblos indígenas en Costa Rica, desde una postura socio-histórica y/o jurídica, donde justamente hacen referencia a la trayectoria de intervención estatal para con el tema indígena, destacando en las formas institucionalizadas a partir de las cuales se aborda la cuestión indígena.

Se destaca acá, la creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) como una forma de “...promover el mejoramiento social, económico y cultural de la población indígena con miras a elevar sus condiciones de vida y a integrar las comunidades aborígenes al proceso de desarrollo...” (Guevara y Chacón 1992, 134)³. Sin embargo, la ausencia de representatividad de la población indígena en la institución, como falencias en el accionar institucional, han llevado a un escenario de deslegitimación e inoperancia de la entidad hasta la fecha.

Borge y Villalobos (1994) destacan el papel de la tierra y su relevancia para la constitución de las manifestaciones culturales en Talamanca; así como la referencia de los intentos del Estado costarricense y empresas privadas extranjeras para aprovechar y explotar los recursos existentes en la región (Talamanca). Es digno de mención, la consideración que los autores hacen a la cierta cualidad de los indígenas bribri para poder adaptarse “en cierta medida” a nuevas condiciones, sin que esto les implique el dejar de ser indígenas.

Justamente, los aportes de Philippe Bourgois (1994) quien intenta dar cuenta de la “cuestión étnica” en Centroamérica –en el caso de Costa Rica, en la población bribri– a partir del cultivo del banano y la incursión de la United Fruit Company (UFCo.), asumiendo el concepto de etnicidad como un fenómeno ideológico que deviene del cúmulo de significaciones que estructuran las relaciones de poder: “Con base en mi estancia en la plantación iría aún más lejos, y argumentaría que la forma más útil de entender la etnicidad es en el contexto de las relaciones desiguales de poder en el sistema de producción, tanto dentro como entre las clases.” (Bourgois 1994, 16).

³ Corresponde al Artículo 4, inciso a. de la Ley No. 5251 de la creación del CONAI. Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. *Ley de Creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI)*. N^o 5251. (San José, Costa Rica: Diario Oficial La Gaceta, a los nueve días del mes de julio de mil novecientos setenta y tres)

De manera más reciente, los aportes del antropólogo Daniel Rojas (2008), constituyen una perspectiva relevante para la presente investigación, como una forma de evidenciar cómo la dicotomía tradicional/moderno ha adquirido –y adquiere- matices diversos en el plano de la reconfiguración cultural del pueblo bribri, expresado en mayor medida, a partir del enfrentamiento de este grupo indígena con el Estado costarricense y en tanto las formas manifiestas culturalmente que adquiere la identidad étnica para la población bribri.

En particular, el autor alude a un análisis mitológico y de la tradición oral bribri, para concluir que las significaciones de las formas modernas, ha llevado a la población a ceder espacios producto de la introducción de nuevas formas de organización social que llevan a distorsionar su realidad propia, como a su vez, al desarrollo de otras formas de resistencia: “La fundamentación simbólica de la realidad, presente en la cultura Bribri, va perdiendo significado (o significación) ante la ola de interpretaciones inconexas presentadas desde el exterior y su implicación en los significados adquiridos por ellos... en sus narraciones, se manifiestan formas diversas de resistencia frente a los embates de la modernidad, en las que se busca mantener una continuidad con sus orígenes culturales.” (Rojas 2009, 252-253).

Por último, se destaca el valioso aporte de la experiencia “Comprensión sobre procesos de resistencias: el caso de recuperación de saberes con jóvenes bribri en Alta Talamanca”⁴.

Básicamente, se destaca como una forma de construcción colectiva de saberes a partir de un diálogo comunitario (jóvenes, movimientos sociales y facilitadores) enmarcado desde las propuestas teórico-metodológicas de la pedagogía crítica, pensamiento ácrata, educación popular y teoría decolonial. El proceso ha consistido en buscar potenciar una transformación de situaciones de dominación, a través de la reflexión de “saberes cotidianos e históricos del pueblo indígena bribri”, con el objetivo de recuperar aquellos “saberes negados e historias de resistencia del pueblo bribri”.

⁴ Deviene de la Práctica Dirigida para optar por el grado de licenciatura en Sociología, inscrita en el Programa de Kioscos Socioambientales. En Rafael Selles y Danilo Selles, *Swá Blök=Cuidar nuestros saberes*. (San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica. Vicerrectoría de Acción Social. Programa Kioscos Socioambientales, 2013), facilita Zuirí Méndez. Colaborador José Mora.

La experiencia encaminada desde la Investigación-Acción Participante, constituye un valioso aporte para esta investigación en aras de agudizar el análisis no sólo en el estudio de esa relación vertical y excluyente que el Estado costarricense ha mantenido para con los pueblos de Talamanca, sino más aún, en virtud de las formas significadas en términos culturales por los bribri, como forma cotidiana, significada y vivencial de su realidad.

Enunciación del problema de investigación

El apartado representa un acercamiento al conjunto de proposiciones y/o categorías de análisis desde donde se pretende encontrar las relaciones o determinaciones del objeto de estudio.

Esto, como un proceso que busca condensar las distintas significaciones y/o enunciaciones desde el lugar donde vienen y de quién las produce; siguiendo a Foucault: “¿Quién habla? ¿Quién en el conjunto de todos los individuos parlantes, tiene derecho a emplear esta clase de lenguaje? ¿Quién es su titular? ¿Quién recibe de él su singularidad, sus prestigios, y de quién, en retorno, recibe ya que no su garantía al menos su presunción de verdad?” (Foucault 1991, 82).

Para el caso del presente tema de investigación, la relación y/o interlocución entre población indígena bribri y el Estado costarricense, evidencia un proceso de refiguración cultural, en donde el grupo indígena de forma socio-histórica mantiene una relación de disenso/consenso con aquellas estructuras de las cuales emana un poder social y político (Estado nacional), que se legitima en espacio y tiempo.

Las formas o manifestaciones al confrontar este poder, no remiten única y exclusivamente a una subordinación concreta o una explotación material, sino que más aun, aluden a formas todavía más sutiles en el nivel de las significaciones simbólicas y/o latentes, que implican mecanismos de asimilación, integración y resistencia como manifestaciones y/o formas potenciales de "poder ser" y/o "poder hacer" de los repertorios culturales indígenas en construcción permanente y continua.

Bajo los argumentos esbozados anteriormente, se plantea el problema de investigación:

¿Cómo se articulan las relaciones de disenso y/o consenso entre la población indígena bribri y el Estado costarricense, desde la década de los noventa a la actualidad?

Preguntas secundarias:

¿Cómo se configuran las tensiones (interfaces sociales) en la cotidianidad indígena bribri a lo interno y externo de su espacio comunitario?

¿Cuáles son los mecanismos y/o manifestaciones de asimilación-integración y resistencia de la población indígena bribri?

¿Qué elementos se visibilizan/ocultan desde los espacios significados por la población indígena bribri?

¿Cómo tematiza los espacios de significación indígena el Estado costarricense?

Hipótesis o conjeturas de investigación y/o interpretación.

1. Los repertorios culturales indígenas bribri, en función de la relación de dependencia que mantienen con el Estado costarricense, se redefinen y transforman, construyendo formas de resistencia y negociación.
2. El Estado costarricense mantiene una diferenciación social sistemática con los pueblos indígenas, que se evidencia en condiciones de exclusión social, económica, política y cultural, sin una clara voluntad por modificarlas.

Objetivos de investigación

Objetivo General:

Analizar la forma en que se articulan las relaciones de consenso y disenso entre la población indígena bribri y el Estado costarricense, evidenciando las manifestaciones de asimilación y/o resistencia como parte de un proceso de refiguración cultural indígena

Objetivos Específicos:

1. Contextualizar socio-históricamente la relación entre población indígena y el Estado en Costa Rica.
2. Identificar las manifestaciones y/o elementos visibles y ocultos en los espacios de significación cultural bribri frente al Estado costarricense u otros actores.
3. Dilucidar los elementos que tensionan los procesos sociales cotidianos bribri.
4. Analizar los mecanismos y/o manifestaciones de asimilación-integración y resistencia de la población indígena bribri.
5. Identificar la incidencia de otros actores externos que median en los escenarios de significación cultural de los bribri.
6. Contribuir en el estado de la cuestión del tema indígena en América Latina

II. Intuiciones Epistemológicas

Hablamos de *intuiciones epistemológicas* como una forma de dar cuenta de aquellas pautas teórico-conceptuales que constituyen el soporte de análisis para la presente investigación. El carácter “intuitivo” a que se apela, no implica restarle rigurosidad al *corpus* teórico utilizado, sino más bien, constituye intencionalmente una forma de resaltar cómo la práctica investigativa representa un ejercicio de “ir y venir y regresar” a los planteamientos teóricos, de acuerdo a las necesidades del objeto de estudio.

De tal manera, el análisis social constituye “[...] una compleja maraña que comprende un proceso constante de reflexión, cuya autoría definitiva quizá nunca pueda aclararse, dado que por lo general se confunde entre las críticas circunstanciales y las diversas ideas vertidas. El proceso de investigación representa la interconexión de diversas experiencias que se mezclan con otros cuerpos de teoría y diversos juegos de conceptos.” (Torres 1997, 84).

Se busca entender las relaciones sociales que se han tejido a través del tiempo entre los indígenas bribri y aquellos actores externos (no indígenas), representados en su mayoría por el Estado -y sus instituciones públicas-, y aquellos agentes privados –entiéndase empresas, ONGs, instituciones académicas, etc.-.

Específicamente, el acento radica en vislumbrar la configuración de relaciones de poder y en tanto, formas o estrategias de resistencia aprehendidas cotidianamente las cuales expresan tensiones, alianzas, conflictos como mecanismos de integración y/o asimilación entre aquello considerado indígena y aquellas formas no indígenas: “[...] conocer cómo operan las redes sociales y de poder en la interacción teoría-práctica. Esto significa identificar la multiplicidad de significados y repertorios culturales que subyacen al carácter grupuscular de las personas y contingentes sociales.” (Torres 1997, 40).

En primer término como eje teórico medular, considero el enfoque referido por Norman Long (1993; 2007, 107) desde la perspectiva orientada en el actor, que se afirma en la necesidad de “entender e interpretar aquellos procesos que potencian el surgimiento de diversas formas sociales o arreglos que surgen, se consolidan y/o

transforman en y desde la vida cotidiana de las personas”, desde sus escenarios locales, entretejiéndose con espacios o dominios más extensos, en donde discurren recursos e intrincadas relaciones sociales micro y macro.

Para tal fin, el concepto de *interfaz social*, es clave para examinar las maneras en que las divergencias en los intereses, interpretaciones culturales, de conocimiento y poder de los actores, son “mediadas, perpetuadas y transformadas” en puntos críticos de encadenamientos o confrontación.

Esto es, cómo se articulan o desenvuelven los diversos procesos de *refiguración cultural* de la población indígena Bribri y/o un eventual “cambio social”, que se evidencia en virtud de la interacción y anclaje mutuo entre aquellos factores externos e internos que derivan de sus procesos cotidianos; ya no sólo como herederos de una tradición ancestral, sino más aun, como en las formas que enfrentan y re-significan los procesos modernos, que son tutelados desde el Estado y por otros actores presentes donde más bien el escenario es justamente, una suerte de “interfaces” creadas de forma colectiva por los actores:

[...] como participantes activos que reciben e interpretan información y diseñan estrategias en sus relaciones con los diversos actores locales, así como con las instituciones externas y su personal... Los diferentes modelos de organización social emergen como resultado de las interacciones, negociaciones y forcejeos sociales que tienen lugar entre varios tipos de actor, no sólo de los actores presentes en ciertos encuentros cara a cara, sino también de los ausentes que, no obstante, influyen en la situación, y por ello afectan las acciones y los resultados. (Long 2007, 43).

Es necesario identificar de forma etnográfica tales “interfaces” procurando evitar conjeturas desde categorías ya establecidas, con el fin de poder perfilar los lindes y contenidos de las formas sociales variadas que se presentan: “Es decir, necesitamos entender cómo estas formas son perfiladas en condiciones específicas y en relación con configuraciones pasadas, contemplando su viabilidad, capacidades auto-generativas y ramificaciones más amplias.” (Long 2007, 109); intentando dar cuenta de las múltiples voces contenidas y sus realidades significadas.

De forma análoga, se consideran los planteamientos de Víctor Turner (1989) en cuanto al concepto de *drama social* referido como aquellos procesos vinculados con la

vida cotidiana, sobre todo en la forma en que se escenifican las disputas, tensiones por recursos, intereses y/o arenas políticas entre los actores en juego y que implican relaciones cambiantes a lo interno de la sociedad, adquiriendo matices diversos que pueden llevar a crisis desde y con las instituciones o agentes externos, en virtud del dinamismo de elemento cultural.

El *drama social* implica un proceso de comunicación entre los actores con su grupo y con otros grupos, implicando la consideración de códigos, signos, señales verbales y no verbales utilizados por los individuos en su interacción y la búsqueda del logro de sus objetivos o en la generación de prácticas de resistencia.

Por último, los planteamientos de James Scott (2000) quien considera de vital importancia explorar la construcción de formaciones discursivas que no se muestran evidentes o de forma explícita y que se convierten en mecanismos de resistencia en cuanto a los procesos de modernización, como una suerte de “[...] presión casi física por detrás de las palabras reprimidas.” (Scott 2000, 18) como una forma que vislumbra las relaciones que devienen entre los discursos y el poder, o de las divergencias entre lo que él denomina “el discurso público y el discurso oculto”.

En esa línea lo que alude Scott como una “infrapolítica de los subordinados” como aquel mecanismo para “disfrazar” la insubordinación ideológica o bien, las diversas formas de resistencia que son “muy discretas” y recurren a “formas indirectas” de expresión.

Sin duda el concepto tiende puentes con la noción de drama social, posibilitando una mirada minuciosa para interpretar aquellos contenidos latentes, no visibles, pero que son expresados en la identidad cultural indígena frente a las formas y prácticas desde el Estado, en virtud de cómo los grupos subordinados negocian, aceptan y disputan una “versión” de sus intereses, de los recursos, con aquellos que ocupan una posición desde arriba.

Esto es, escudriñar en los mecanismos que los lleva a “aceptar/consensuar” o bien a matizar una incorporación ideológica por medio de disfraces –anonimato, eufemismos, chismes, ritos, códigos lingüísticos- que tienen una performatividad en lo público con el fin de contener un doble significado y/o proteger la identidad de los actores, frente a lo emanado desde la estructura.

La perspectiva orientada en el actor: el hilo conductor hacia el *interfaz social*

La vida y en tanto, la realidad social se presentan como heterogénea, es decir, se reviste de una diversidad de repertorios culturales, formas sociales, que se inscriben en condiciones relativas o en apariencia, homogéneas.

El caso que nos atañe, justamente busca comprender la dinámica diversa vivenciada por los bribri, como un proceso de reformulación constante que se enmarca en la forma en que se articulan e interactúan con el Estado y otros actores: sus formas discursivas y significadas, los recursos en juego, como un proceso de asimilación, negociación, consenso, conflicto y/o resistencia.

De acuerdo a Long (2007, 110) desde la perspectiva orientada en el actor, la clave medular radica en indagar cómo los diversos actores buscan de forma constante “interpretaciones o acomodamientos comunes”, ante las diferencias en los discursos, imágenes, representaciones, otorgando significados a sus experiencias y en donde siempre existen posibilidades o alternativas para disentir:

El análisis debe dirigirse, por consiguiente, a las complejidades y dinámicas de las relaciones entre mundos de vida diferenciados y a los procesos de construcción cultural. De esta manera, se pretende entender la producción de fenómenos culturales heterogéneos y los resultados de la interacción entre dominios de representación y discursivos, y así delinear lo que podríamos llamar una cartografía de diferencia cultural, poder y autoridad. (Long 2007, 110).

Para explicitar el recorrido teórico del enfoque, Long (2007, 111-112) afirma como paso inicial un “rechazo a un concepto homogéneo de la cultura”⁵ con el fin de evitar caer en concepciones prejuizadas que tienden a encasillar las experiencias de los actores “exclusivamente” en los dominios de la “tradicción o de la modernidad”.

⁵ El concepto de cultura es fuente de múltiples concepciones desde diversas tradiciones teóricas. Por ejemplo, desde la denominada antropología simbólica, la figura de Clifford Geertz -como uno de sus precursores, poniendo el énfasis en el papel del *imaginario* en la sociedad-, define la cultura como “[...] un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y sus actitudes frente a la vida.” Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. (México: Gedisa, 2006), 88. Lo que intenta Long es justamente resaltar el carácter dinámico y diverso del concepto, para afianzar la especificidad de un análisis desde el actor y sus formas significadas desde la experiencia cotidiana, a través del interfaz social.

En su lugar considera más pertinente aludir a los conceptos de “*repertorios culturales, heterogeneidad e hibridismo*”: el primero, considera las maneras en que los actores usan –consiente e inconscientemente- en la práctica social, diversos elementos culturales –sea nociones de valor, símbolos, procedimientos rituales, etc.-.

Por su parte la *heterogeneidad*, como el mecanismo que evidencia la coexistencia de variadas formas sociales en un escenario particular, y desde donde surgen eventuales soluciones o alternativas a problemas de acuerdo con las necesidades culturales del grupo. Por último, el *hibridismo*, como la característica que deviene de combinar repertorios culturales diferentes, en el entendido de la noción de *bricolaje*⁶, esto es, la manera en que los actores adhieren y/o combinan de forma estratégica, ciertos fragmentos culturales.

Long (2007, 112), considera que una de las formas de examinar los diversos repertorios culturales, es mediante un análisis de los discursos de los actores, en el entendido de aquel “juego de significados”, narrativas, imágenes, que esbozan una interpretación de la realidad a partir de las interacciones cotidianas entre los actores con objetos, situaciones concretas y con otras personas. O en lo que él denomina como “prácticas sociales situadas” (Long 2007, 113-114)⁷.

La lógica implicada desde los repertorios se faculta desde la capacidad de agencia del actor⁸, en un sentido dual: “capacidad de saber y capacidad de actuar” (Long 2007, 48), para descifrar cómo los discursos⁹ u otras manifestaciones, evidencian un antagonismo o consenso en el manejo de recursos e intereses como parte de la

⁶ La noción de *bricolaje* ha sido utilizada en diversos estudios culturales, con referencia a los procesos mediante los cuales las personas adhieren elementos, objetos enraizados en distintos ámbitos sociales, generando nuevas formas y/o identidades culturales.

⁷ Acá Norman Long alude a lo que Foucault denominase “*prácticas discursivas*”. Michel Foucault, *La arqueología del saber* (México: Siglo Veintiuno, 1991)

⁸ En palabras de Giddens, “[...] la agencia se refiere no a las intenciones que la gente tiene, sino a su capacidad de hacer esas cosas en primer lugar.” Anthony Giddens, *The Constitution of Society: An Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984), 9.

⁹ En palabras de Bajtín (1992; 1999) *el discurso* como el vehículo que recolecta, acumula, condensa los distintos procesos sociales inmersos en el fenómeno a estudiar, donde la variación o el cambio de los sujetos discursivos –los hablantes-, enmarca los enunciados, como una confluencia de diálogos: el discurso primario, como la forma más sencilla de la comunicación, el diálogo simple, pasando a un discurso secundario, de carácter ideológico: “[...] la palabra acompaña como un ingrediente necesario, a toda la creación ideológica en general”. Mijail Bajtín, *El marxismo y la filosofía del lenguaje: Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. (Madrid, España: Alianza Editorial, Trad. Tatiana Bubnova, 1992), 39; y *Estética de la creación verbal*. (México: Siglo Veintiuno, 1999).

experiencia de vida –bien sea para la satisfacción de necesidades básicas, planteamiento de demandas y/o en las relaciones *vis-à-vis* con otros-; es decir, la traducción que realizan los diversos actores desde los espacios de interacción, de las prácticas sociales y en tanto, generan mecanismos para sobrellevar la vida cotidiana.

Campo social, dominios y arenas

Ahora bien, las prácticas sociales, -continúa Long (2007, 122-123)- se deben examinar a la luz de tres categorías de análisis para puntualizar los constantes forcejeos: los conceptos de *campo social, dominios y arenas*.

En lo que respecta al *campo social*, Long lo refiere como: “un cuadro de espacio abierto... un paisaje irregular con límites mal definidos, compuesto de distribuciones de elementos diferentes –recursos, información capacidades tecnológicas, fragmentos de discurso, componentes institucionales, individuos, grupos y estructuras físicas- y donde ningún principio individual enmarca la escena entera.” (Long 2007, 122). El campo social como el escenario –o contexto- donde se representa la heterogeneidad en los encuentros y desencuentros entre actores –sea a escala local y global-.

Sin dudas el concepto mismo, lo podemos contrastar con la noción de campo que emana de Bourdieu (1977; 1992), para quien alude “[...] a un microcosmos dentro del macrocosmos que constituye el espacio social (nacional) global... un campo es un “sistema” o un “espacio” estructurado de posiciones. Este espacio es un espacio de luchas entre los distintos agentes que ocupan las diferentes posiciones.”(Lahire 2005, 31).

En Bourdieu *el campo* mantiene una perspectiva más de corte estructural como espacio social de acción donde confluyen relaciones sociales definidas en virtud de la posesión de formas específicas de capital –material y simbólico- en la sociedad y entre actores.

Long (2007) ve en el *campo social* un espacio que determina la disponibilidad de recursos particulares, de valores, de discursos, de instituciones e incluso de amigos y enemigos eventuales; pero la posibilidad de analizar tal escenario estará dada en virtud de la consideración de los ámbitos complementarios del *dominio y las arenas*. Tales conceptos son los que permiten “[...] el análisis de los procesos de ordenamiento,

regulación y disputa de valores sociales, relaciones, utilización de recursos, autoridad y poder.” (Long 2007, 123-124).

Los *dominios* permiten comprender la forma en que funcionan las clasificaciones sociales, vislumbrando cómo se producen y/o protegen las fronteras sociales y simbólicas; nos suministran “...un asidero analítico de los tipos de elementos constrictivos y habilitadores que forman las opciones y el espacio de maniobra de los actores.” (Long 2007, 124).

Se producen y reforman (dominios) a partir de las experiencias y pugnas compartidas entre actores, por lo tanto no es correcto aludir a ellos como ponderaciones o dimensiones culturales *a priori*. Dicho en otras palabras, funcionan como una suerte de catalizador en la capacidad de agencia de los actores en un escenario particular.

Por su parte, las *arenas* se traducen como las situaciones sociales y espaciales – escenarios de agencia- donde se desarrollan las disputas por recursos, valores, etc.; donde los actores se encaran y vehiculizan relaciones sociales desplegando mecanismos culturales y/o discursivos para alcanzar ciertos objetivos o fines: “El concepto de arena es especialmente importante para identificar a los actores y documentar los temas, recursos y discursos implicados en situaciones particulares de discordancia y disputa.” (Long 2007, 125).

Se pueden apelar a uno o varios dominios en aras de resolver las divergencias con otros actores, donde las diferencias no implican necesariamente una contienda “cara a cara” o exclusiva al ámbito local (Long 2007, 125); las *arenas* representan escenarios puntuales, donde actores, tramas y marcos institucionales externos, discurren y configuran procesos sociales, acciones y estrategias.

La interfaz social: núcleo del análisis

En tal sentido el *interfaz social*, nos permite explorar y comprender los “problemas inherentes a la heterogeneidad social, diversidad cultural, como a su vez, las tensiones o conflictos que devienen de procesos de injerencia externa” (Long 2007, 136).

Las diversas formas de interfaces, representarán aquellas zonas donde se intersecan diversos mundos de vida, campos sociales, situaciones sociales (*arenas*), donde actores bregan por dirimir, negociar y/o definir estrategias para el abordaje de

conflictos o bien, dilucidar los distintos tipos de mecanismos para “organizar, reproducir o transformar” tales divergencias. O expresado de otra manera, las *interfaces* como los puntos o las formas de tensión inherentes en la interacción entre actores –que no siempre se muestran de forma palpable o visible-; como los disparadores de contiendas o “arreglos” ante recursos, intereses y/o repertorios distintos en los procesos sociales cotidianos.

Así por ejemplo, Torres (1997, 192)¹⁰ alude que el análisis de “interfaces sociales” referido por Long, posibilita retratar el dinamismo que se expresan en las interacciones sociales, particularizando en aquellos nodos o “puntos críticos” en donde se constatan los encuentros y/o desencuentros entre actores con intereses, niveles de poder y recursos disímiles:

[...] una perspectiva de investigación centrada en el actor social y el concepto de “interfase” muestra todo su potencial analítico. Esto es, que el investigador, a través de seguir al actor social y sus acciones, puede ofrecer en un mismo cuerpo de análisis un entendimiento de los procesos sociales que con frecuencia aparecen diluidos entre las fugaces representaciones de la interacción cotidiana. Esto sucede porque las dimensiones críticas se encuentran asociadas con actores ausentes o menos visibles y, por lo mismo, se presentan bajo la forma de resistencias locales como algo descalificado o fuera de lógica. Si el investigador puede recrear en sus análisis estos “caracteres ausentes”, entonces será posible comprender el sentido de los cambios –por más pequeños que éstos sean- que se esconden tras el dinamismo de la vida cotidiana. (Torres 2007, 219).

Sumado esto –afirma Torres (1997, 222)- una condición a tener en cuenta o que puede volverse problemática al analizar las dinámicas de consenso y alianzas entre actores, está dada al momento de “captar” lo visible de las situaciones sociales de relativa calma o normalidad y no sólo a través de aquellas situaciones de conflicto-; o dicho de otra manera, el arte de distinguir los diversos puntos que se tejen y que se muestran “borrosos o confusos” en las dinámicas cotidianas o donde los conflictos no se manifiestan de forma abierta y explícita.

¹⁰ Gabriel Torres (1997), hace uso del análisis de interfaz social propuesto por Long, como parte de un estudio sobre la vida cotidiana de los trabajadores tomateros del Valle del Grullo-Autlán, Jalisco; sobre todo elaborando un complejo modelo para el análisis de contingencias inherentes en las relaciones de poder de los actores y su entorno.

Long (2007, 144-145) considera que justamente, será en esas situaciones o puntos donde el análisis de la *interfaz social* despliega su potencial analítico, ya que identifica las condiciones donde se esbozan las concepciones particulares de la realidad y las visiones a futuro de y entre actores, como a su vez, la interacción entre oposiciones culturales e ideológicas para identificar la naturaleza de las contiendas, las cuales no permanecen o se observan de forma constante en todos los contextos sociales.

Como el mismo Torres (1997, 270) concluye: “[...] comprender las características estructurales de la vida diaria como una **serie fluida de propiedades emergentes**¹¹ que resultan de las interacciones, negociaciones y luchas sociales, en donde la gente es lanzada a la búsqueda de un medio de sobrevivencia.”.

Asimismo, Long (2007, 146) considera que la importancia de analizar los *interfaces sociales*, también radica en que desde ahí se genera o construye el conocimiento social o cognoscitivo de los actores, pues el mismo asiste a todas las situaciones sociales e interacciones, enlazándose con dinámicas de poder, distribución de recursos; sobre todo en escenarios de intervención –desde el Estado u otros agentes, por ejemplo- donde se trastocan saberes, creencias y valores en forcejeo continuo por la legitimación y/o diferenciación.

Desde la *interfaz* y su análisis, se pueden interpretar las relaciones de poder entre actores, las disputas por agendas y repertorios que emanan desde discursos dominantes y cómo estos son consignados, traducidos, transformados y/o desafiados.

Más aún, y en clara alusión a nuestro objeto de estudio, las formas en que los bribri desde sus repertorios culturales, asumen las disputas por significados e injerencias externas como un proceso continuo que se construye, negocia y “resiste” cotidianamente. Dirimir tales situaciones o *interfaces sociales*, será pues el esfuerzo analítico de la presente investigación.

¹¹ [Negritas son propias]

Puentes de diálogo y reflexión: el acercamiento al *drama social*

En paralelo a la perspectiva orientada en el actor, consideramos pertinente tender puentes de diálogo con otros cuerpos teóricos que coadyuvan a puntualizar el análisis o bien, acercar otras miradas que no varían el camino elegido, sino que lo complementan y aportan en el estudio de fenómenos sociales.

Evocamos la figura de Víctor Turner (1988) en lo que el autor ha denominado el *drama social*, como una forma de hacer patente las situaciones de tensión o conflicto que devienen de las interacciones entre actores y sus espacios o entorno de significados:

Un "drama social", como lo he llamado es una secuencia objetiva aislable de las interacciones sociales de un conflicto, competitivo o agonístico, que puede proporcionar materiales de muchas historias, dependiendo de la estructura social, política, psicológica, filosófica, y, a veces, perspectivas teológicas de los narradores. (Turner 1988, 33).

En primer término –y para dar un acercamiento al recorrido teórico de Turner (1989)-, en su obra denominada *The Ritual Process*¹² alude a dos formas o dimensiones que se relacionan dialécticamente en la sociedad: por una parte la *Estructura* como aquella dimensión donde se encuentran las instituciones que tutelan los comportamientos individuales y colectivos desde y bajo cierta normativa u orden jerárquico (Turner 1989, 119) y que traduce a los individuos a una lógica de registro legal. La estructura será todo aquello que establece diferencias, impone acciones o mantiene a la sociedad en un estado natural, con un halo de sacralidad.

Por otra parte, la *Anti-estructura* o la *Communitas* como el sentido que de alguna forma antagoniza con la anterior –la Estructura- y le otorga legitimidad, como una suerte de elemento que “purifica o limpia” que surge en momentos de clivaje o crisis.

La *communitas* será aquello que se mueve en los márgenes de la estructura y en tanto, donde se encuentran aquellas formas o elementos liminales de la sociedad: “[...] la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos, idiosincrásicos, una confrontación directa, inmediata y total de identidades humanas.”(Turner 1989, 131).

¹² [El Proceso Ritual]

Para Turner, la estructura vendría a ser la lógica de la obligación, de lo legal; mientras que la *communitas* aquellos aspectos más desregulados o libres: lo espontáneo o el espacio donde los distintos actores, realizan/ejecutan ciertas acciones para el logro de objetivos o propósitos más amplios.

En nuestra investigación lo observamos en el marco jurídico que tematiza a los indígenas bribri y que los coloca en una posición del “deber ser”, de lo oficial-nacional garantizado desde el Estado, pero que en los procesos de interacción cotidiana adquiere matices divergentes o que son fuente de reformulación y/o tensión:

En las representaciones colectivas e intersubjetivas del grupo, se descubriría “estructura” y “sistema”, “patrones de acción intencional” y, a niveles más profundos, “marcos categóricos... La estructura de fase de los dramas sociales no es el producto del instinto, sino de modelos y metáforas que están en la cabeza de los actores. No se trata aquí de un “fuego que encuentra su propia forma”, sino de una forma que proporciona un fogón, un tiraje y una chimenea para el fuego. (Turner 1974, 10-11).

En este sentido, aparece el *drama social* como un proceso de comunicación entre los actores con su grupo y con otros grupos, implicando la consideración de códigos, signos, señales verbales y no verbales utilizadas por los individuos en su interacción y la búsqueda del logro de sus objetivos. Será pues, donde surge el conflicto como una constante que evidencia situaciones latentes de la sociedad, que por la fuerza del hábito o la costumbre (estructura), tienden a mostrarse cubiertas u ocultas.

De ahí que para Turner (1974, 10-14) los *dramas sociales* fungen como “procesos inarmónicos o a-armónicos” que mantienen cuatro características o fases de acción pública: una primer fase de *quiebra* en términos de las relaciones sociales entre individuos y grupos, producto de una ruptura pública que se evidencia en la falta a las normas que regularizan la interacción entre individuos.

Una segunda característica que deriva de esa fractura y alude a una *crisis* creciente en las relaciones sociales del colectivo, asumiendo una postura que amenaza al propio orden instituido; lo que referíamos sobre el carácter liminal de la *communitas* en el seno de la sociedad. La tercera característica del *drama social*, deviene de aquellas acciones puntuales –*acción de desagravio*– que ejecutan los individuos como

mecanismos reparadores o que ajustan como forma de limitar la crisis potencial. Por último, una fase que busca la *reintegración* al grupo social o la búsqueda de legitimidad entre los actores o partes en conflicto.

En Turner (1974) la clave en el análisis será desentrañar situaciones conflictivas –o de “crisis”- donde se desarrollan contiendas o tensiones por recursos en juego, intereses y/o arenas políticas entre los participantes: por ejemplo, la interlocución entre los bribri, las instituciones estatales y aquellos actores de índole externa, que se insertan en las dinámicas comunitarias.

Para ejemplificar lo anterior, John Gledhill (2000, 201) en los postulados de la antropología política que emanan en gran medida, desde la trayectoria investigativa de la Escuela de Manchester; refiere como a lo largo de los escenarios acaecidos en el plano mundial, las dinámicas políticas “locales” han sido fuente constante de disputas entre diversos actores o facciones por el posicionamiento de agendas o cargos públicos.

Una adecuada comprensión de dichas disputas -afirma- requiere necesariamente un acercamiento a los contextos y/o realidades localizadas para identificar quiénes son los actores participes, cuáles son sus entornos de disputa y en tanto, qué implican los problemas acaecidos en la palestra para aquellos que interactúan en tales dinámicas.

Hace mención a Turner, en cómo el autor alude a las “crisis” que circundan a una serie de individuos, como el espacio clave de observación de un “área de transparencia limitada de una vida social regular y tranquila” (Turner 1996, 93; citado por Gledhill), con el fin de examinar aquellos sistemas de valores presentes y los principios que organizan a la sociedad en estudio: “Turner sostenía que las respuestas individuales al cambio se hallaban, en parte, limitadas por su cultura, pero que la acción social, o la práctica social, modificaban los patrones normativos existentes y producían nuevas formas de vida.”(Gledhill 2000, 206).

En particular refiere al estudio de Turner en la sociedad ndembu¹³, y como en situaciones de crisis los actores tienden a “manipular las normas” en aras de hacer valer

¹³ Remite al estudio de Turner (1996) “Schism and Continuity in an African Society”: *“El estudio que realiza Turner de una secuencia continua de “dramas sociales” (el planteamiento del “caso extendido”)... mostraba cómo una arraigada contradicción de las sociedad ndembu, entre la residencia virilocal y la filiación matrilineal, se veía exacerbada por el modelo de desarrollo capitalista del estado colonial”* John Gledhill, *El poder y sus disfraces...*, 206-207.

sus intereses personales, generando una readecuación de las fuerzas o equilibrios existentes:

Se encontrarán oposiciones que devinieron alianzas, y viceversa. Las relaciones asimétricas se habrán vuelto igualitarias, el status elevado se habrá vuelto bajo, y viceversa. El nuevo poder se canalizará a través de una nueva autoridad, y la vieja autoridad será defenestrada. Partes antes integradas se habrán segmentado; partes antes separadas, se fusionarán. La cercanía devendrá distancia, y viceversa. Algunas partes no pertenecerán más al campo, otras habrán ingresado a él. Las relaciones institucionales devendrán informales, las regularidades sociales se harán irregulares. Nuevas reglas y normas se habrán generado en los intentos por reprimir el conflicto... (Turner 1988, 15).

Es decir, el elemento “crisis” en las relaciones sociales, tiende a convertirse en un elemento que “desacraliza” las normas pactadas incidiendo en la generación de nuevas agendas o repertorios, pero ahora bajo una lógica de negociación.

Bajo esta referencia podemos insertar nuestro objeto de estudio, en el afán por interpretar cómo las situaciones de tensión bribri-Estado, bribri-agentes externos, e incluso, bribri-bribri –en alusión a disputas internas- rivalizan, consensuan y resisten, potenciando prácticas y discursos. Es digno de mencionar, que no siempre encontraremos el conflicto de forma manifiesta o explícito –inclusive puede ser que no lo encontremos del todo-.

Sin embargo, si partimos de la premisa de que en cualquier dinámica comunitaria, se perpetúan y legitiman relaciones de poder que se hacen patentes, pero a su vez, también se “ocultan” o mantienen en la latencia como resultado de la interacción cotidiana de repertorios, recursos e intereses, así como voces múltiples de actores; el análisis nos obliga a escudriñar en tales situaciones y serán los objetivos de esta investigación, intentar evidenciarlos.

Para tal fin, consideraremos los aportes de James Scott, en tanto alude a esas formas de ocultamiento como mecanismos que evidencian estrategias de resistencia. Esbozaremos un acercamiento a las nociones de dominación y poder, como pautas explicativas en el análisis macro de las relaciones entre actores y sus prácticas de resistencia.

El arte del ocultamiento: poder y dominación, rondando a la resistencia...

En la conformación y consolidación de gran parte de los estados nacionales en América Latina, se coliga el concepto de “colonialidad del poder” –siguiendo a Quijano (2000)-, como intento por generar una composición sociocultural interna que significase un espacio común de identidad y de sentido, -mediante la dominación- y que pudiese ser traducido en el colectivo como una democratización de la sociedad. Dicho de otra manera, en la preeminencia de un Estado democrático capaz de brindar y/o atender las necesidades de la población, aun cuando esto implique, asumir la idea de “raza” como determinante en la consolidación de la nación:

La dominación es el requisito de la explotación, y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que, asociado a la explotación, sirve como el clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista. En términos de la cuestión nacional, sólo a través de ese proceso de democratización de la sociedad puede ser posible y finalmente exitosa la construcción de un Estado-nación moderno, con todas sus implicancias, incluyendo la ciudadanía y la representación política. (Quijano 2000, 238).

Aludimos a la anterior referencia, como una forma de trazar nuestro objeto de estudio en virtud de las formas en que interactúan la población indígena y Estado. El afán es hacer patente que de forma socio-histórica en Costa Rica la dinámica no ha sido diferente del resto de América Latina donde los actores indígenas han sido colocados y producidos desde relaciones desiguales y en condiciones de exclusión, reflejándose una lógica de dominio –material y simbólica- desde el segundo en perjuicio del primero.

Tal situación, lleva a la consideración de los conceptos de *poder* y *dominación*, no sólo en virtud de las relaciones reflejadas entre indígenas bribri y Estado, sino también en cuanto formas o mecanismos de “resistencia”.

Para Max Weber (2012, 43), el poder representa “[...] la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.” Análogamente, el concepto de *dominación*, como aquella “[...] probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es,

por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer "poder" o "influjo" sobre otros hombres". (Weber 2012, 170).

Bajo esta óptica, la resistencia no tendría cabida, pues el criterio que prima será dado en función de la "obediencia" o las posibilidades de la misma en sentido estricto, independientemente que un individuo o su conjunto, tenga a su vez posibilidades o alternativas para resistir a las formas de dominio.

En cambio, Foucault visualiza al poder y la resistencia como intrínsecos del mismo proceso: "[...] tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder..." (Foucault 1988, 5) esto es, analizar las relaciones de poder a través de su enfrentamiento con aquellos mecanismos o estrategias de resistencia. En tal sentido, el poder sólo existe en cuanto se pone en acción, y en esa medida, constituye un campo de acciones sobre otras posibles. El poder se traduce en una relación social donde se busca transformar las acciones del otro.

Esto supone, una respuesta de ese otro –sea individual o colectivo-, una acción estratégica la cual de forma innata supone una destreza de lucha: "[...] entre una relación de poder y una estrategia de lucha, hay un llamamiento recíproco, un encadenamiento indefinido y una inversión perpetua. A cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios. A cada instante también las relaciones de adversidad, en una sociedad, dan lugar al establecimiento de mecanismos de poder." (Foucault 1988, 20).

Para nuestro caso concreto las producciones elaboradas desde el Estado, sea en función del establecimiento de normas institucionalizadas, como en virtud de atender demandas de la población, tienen de forma explícita e implícita una posible respuesta desde la población indígena. La clave sin duda será, en cómo elucidar aquellas respuestas que no se muestran del todo visibles o que se mantienen en la latencia y/u ocultas de forma premeditada como resistencia.

Roger Keesing (1992, 6-10) –citado por Gledhill (2000, 113)-, afirma que es conveniente en el estudio de la *resistencia*, no considerar el concepto sólo como una categoría delimitada, sino más bien desde una perspectiva amplia "que contemple una rica metáfora" en cuanto las distintas facetas inmersas en las relaciones de poder; o como alude Castro y Nieto (2012): "[...] la resistencia, nos abre el abanico de

posibilidades y nos evita caer en reduccionismos grotescos, en los que la política es igual a las negociaciones entre los funcionarios.” (Castro y Nieto 2012, 31).

La consideración de *resistencia*, nos remite a una reconstrucción de los contextos significados por los actores, en el afán de comprender cómo las formas de relación entre ellos y su espacio, en la distribución de recursos y significados en **situaciones de su vida cotidiana**¹⁴, reflejan la existencia de divergencias que hacen aflorar tensiones -con sus respectivos mecanismos para manejarlas y/o hacerles frente-, aun cuando éstas (tensiones) no sean del todo manifiestas o impliquen problemas de gran envergadura.

Como relata Torres (1997) –refiriendo a Villareal (1994)- en su estudio con trabajadores tomateros en el occidente de México:

[...] las prácticas o relaciones de poder no deben mitificarse como grandes problemas ni tampoco reducirse a lo formal o legal, sino verse como luchas de ideas, valores, intereses y sentimientos que se reflejan como puntos concretos de consenso. La gente, al disentir o consentir, pueden estar conectándose o desconectándose de las diversas redes sociales y cambiar el sentido de sus alianzas políticas o lealtades. Por tanto, el mantenimiento de las redes de poder no es propiedad exclusiva de las instituciones ni depende rígidamente de una estructura jerárquica. Lo central es analizar cómo se incluyen o excluyen intereses e iniciativas que enrolan a la gente en la creación de su espacio de maniobra y sus proyectos de vida. (Torres 1997, 190).

De ahí que el análisis de situaciones de la vida cotidiana de los actores y el cómo construyen sus “mundo de vida”, evidencian mecanismos y formas diversas de resistencia. La clave será detectar y más aún, comprender como tales elementos heterogéneos, se adscriben cotidianamente para resistir y consensuar intereses, recursos y repertorios; o como remite Torres (1997, 46) “[...] a través del análisis de prácticas fugaces pero recurrentes, es cómo la gente se asocia y recrea los contextos donde vive y cómo los contextos reflejan formas de ser y hablar de la gente.”

¹⁴ [Negritas propias]

Discursos públicos vs Discursos Ocultos: los disfraces y la infrapolítica de los subordinados

Como hemos intentado mostrar la *resistencia* se reviste como un elemento vital para nuestro análisis, pero más aún, escudriñar su puesta en escena a partir de los interludios que se tejen entre los actores en juego, sus escenarios, repertorios y tensiones inherentes a los procesos sociales cotidianos y en tanto, divergentes; como afirma Scott (2000):

Las relaciones de poder son, también, relaciones de resistencia. Una vez establecida, la dominación no persiste por su propia inercia. Su ejercicio produce fricciones en la medida en que recurre al uso del poder para extraerles trabajo, bienes, servicios e impuestos a los dominados, en contra de su voluntad. Sostenerla, pues, requiere de constantes esfuerzos de consolidación, perpetuación y adaptación. (Scott 2000, 71)

No podemos negar las relaciones de poder alojadas en los procesos sociales, pero a su vez, tampoco aquellas dinámicas que posibilitan la generación de estrategias para sobrellevarlas, enfrentarlas y/o transformarlas. Justamente, James Scott (2000) intenta demostrar cómo operan las estructuras de poder entre los sectores dominados, “subordinados”, afirmando que a pesar de la rigurosidad o severidad de las mismas, continúan siendo “incapaces de lograr una absoluta dominación sobre los sectores que concentran menos poder” (Castro y Nieto 2012, 31).

Para tal fin, alude a lo que denomina la “*infrapolítica de los grupos subordinados*” (Scott 2000, 44) como una manera de designar diversas formas de *resistencia* que se encuentran “discretas u ocultas”, que si bien constituyen mecanismos indirectos de expresión, aparecen de forma “disfrazada”; o en palabras de Torres (1997, 30) constituyen “expresiones de los subordinados como conducta fugitiva”.

Dichas expresiones se escenifican en rumores, dichos, gestos, chismes, bromas; representando estrategias de los subordinados para diluirse entre las masas y desde ahí formular críticas o cuestionar a aquellas figuras o espacios del poder sin correr el riesgo

de exponerse, evitando algún tipo de censura o castigo. Por ejemplo como alude Scott (2000) a la utilización de “eufemismos”¹⁵.

Para abordar estas formas de disfraz, Scott (2000, 140) hace la distinción entre “discurso público y discurso oculto”: el primero se compone de aquellos espacios de dominación y/o subordinación pública (rituales de jerarquías, de deferencia, expresiones verbales, humillaciones, castigos); de esferas de apropiación material (trabajos, impuestos, materias primas); así como lo concerniente a máximas ideológicas que refrendan desigualdades (cosmovisiones políticas, religiosas, de las élites).

En cambio, el discurso oculto implicaría las réplicas a los simbolismos y contenidos del discurso público:

El discurso oculto, por definición, representa un lenguaje –gestos, habla, actos- que normalmente el ejercicio del poder excluye del discurso público de los subordinados. La práctica de la dominación, entonces, *crea* el discurso oculto. Si la dominación es particularmente severa, lo más probable es que produzca un discurso oculto de una riqueza equivalente. (Scott 2000, 53).

Es decir, mientras el discurso público vendría a ser la fotografía o el espejo que refleja a los grupos dominantes –o como quieren legitimarse, dando una idea de unanimidad entre los propios y la imagen de sumisión entre aquellos subordinados-; el discurso oculto representaría todo aquello que el poder compele o excluye de forma inmediata.

Scott (2000, 149) considera que el discurso oculto, más aún, los espacios sociales donde surge, están dados como resultado de las relaciones de poder entre los subordinados y como parte de la “cultura popular” pues no existe en sentido mismo, sino que sólo en virtud en que es “practicado, articulado y manifiesto” en aquellos espacios sociales marginales. Tales espacios se revisten de importancia, pues constituyen un “triunfo de la resistencia” en su defensa contra el poder:

¹⁵ “Se usa para borrar algo que se considera negativo o que puede convertirse en un problema si se declara explícitamente... Eufemización es un término adecuado para describir lo que le sucede a un discurso oculto enunciado por un sujeto que quiere, en una situación de poder, evitar las posibles sanciones contra la declaración directa....” James Scott, *Los dominados...*, 78-79; 184.

Los espacios sociales del discurso oculto son aquellos lugares donde ya no es necesario callarse las réplicas, reprimir la cólera, morderse la lengua y donde, fuera de las relaciones de dominación... Por lo tanto, el discurso oculto aparecerá completamente desinhibido si se cumplen dos condiciones: la primera es que se enuncie en un espacio social apartado donde no alcancen a llegar el control, ni la vigilancia, ni la represión de los dominadores; la segunda, que ese ambiente social apartado esté integrado por confidentes cercanos que compartan experiencias similares de dominación. (Scott 2000, 149).

Asimismo, -remite Scott (2000)- la importancia de esos “espacios sociales marginales”, radica en que nos ayuda a comprender los procesos de desarrollo y codificación de la resistencia: “Sólo especificando cómo se elaboran y se defienden esos espacios será posible pasar del sujeto rebelde individual –una construcción abstracta- a la socialización de las prácticas y discursos de resistencia.” (Scott 2000, 147).

Por último, entender los espacios donde se desarrollan los discursos ocultos como prácticas de resistencia, nos invoca a examinar las formas de disfraz del discurso. Para Scott (2000, 190) las expresiones culturales de cada grupo, constituyen un hábil mecanismo para disfrazar, ya que acuñan una amplia polisemia de signos, metáforas, símbolos, códigos, que posibilita a los subordinados a disminuir aquellas normas culturales oficiales o autorizadas.

Así por ejemplo, a partir de ciertos cuentos, chistes, indumentaria, bailes, pronunciaciones, entre otros, se podrían depositar mensajes subversivos o de burla que pueden ser accesibles sólo a ciertos públicos –los de su misma comunidad, que lo podemos ilustrar para el caso de los indígenas, en el uso de su lengua materna, el bribri-.

El estudio de Torres (1997) en lo que definió como “prácticas de ironía”¹⁶, el autor da cuenta de diversas formas en que los trabajadores tomateros hacían uso de tales recursos –el chiste, los dobles sentidos u otras prácticas de carácter lúdico- para bromear, enfrentar o “cóbraselas sutilmente” a sus patronos –inclusive al mismo investigador¹⁷-, por malos tratos o abusos en perjuicio de los trabajadores y que de

¹⁶ “Cuando hablo de prácticas de ironía, distinguiré entre las “asociaciones mentales” y las “figuras retóricas” que los individuos, los grupos de trabajadores y el personal de confianza de las compañías, desarrollan al intervenir en diferentes situaciones de la vida diaria.” Gabriel Torres, *La fuerza...*, 42.

¹⁷ Como parte de su experiencia de campo, Torres relata un episodio “incómodo” que vivió con una de las muchachas cortadoras de tomate a partir de la utilización de “charritas” [adivanzas] en el juego de

alguna manera permitían sobrellevar la extenuante carga de trabajo, dejando siempre la posibilidad para la diversidad y el cambio.

Bajo esta óptica, el potencial analítico de la propuesta de Scott, es sumamente enriquecedor en la investigación planteada, sobre todo en el afán de desentrañar los repertorios contenidos por los bribri, por supuesto en función de su escenario local y cultural indígena.

Pero aún más en las maneras en que re-traducen las formas instituidas desde el Estado -en su función de “implantar” normativas, equipamientos o políticas públicas para el acceso a servicios en cuanto educación, salud e infraestructura-; como a su vez, con aquellos actores externos y sus iniciativas de “desarrollo”, inserción económica, investigación u otras.

Esto es dar cuenta de algunos de los mecanismos elaborados desde los bribri, para articular la injerencia externa, bien sea como negociación y/o resistencia: “En resumen, sería más exacto concebir el discurso oculto como una condición de la resistencia práctica que como un sustituto de ella.”(Scott 2000, 226).

En tal sentido (Scott 2000, 233) el ámbito por excelencia de la *infrapolítica de los subordinados*, radicará en las prácticas de resistencia implícita, enmascarada u oculta, que no mantiene liderazgos formales o que no alude a grupos de élite. Se enraíza desde y en la conversación o en el discurso oral; esto es, en formas de “*resistencia clandestina*”.

palabras con doble sentido; que explicita este uso de formas disfrazadas a las cuales alude Scott y devienen de un uso hábil de significados o códigos.

III. El oficio por “batir barro”: Aspectos metodológicos

El proceso investigativo como tal, nos convoca a un ejercicio constante de reflexión analítica para lograr mirar las diversas aristas que configuran nuestra problemática planteada, y en tal sentido, adecuar los mecanismos para su abordaje sistemático y riguroso.

El llevarlo a la práctica sin duda, nos obliga a un esfuerzo de “ida y regreso” con el fin de dilucidar las mejores herramientas para aproximarnos e incluso en el camino, a elegir nuevas, realizar modificaciones, ajustar estrategias, replantear hipótesis, en fin, todo un proceso arduo que se asemeja a “batir barro”, en y desde las realidades sociales.

Para los efectos de la presente, procederemos a dar cuenta de esas formas y/o estrategias que hemos utilizado en este proceso investigativo, con el objetivo de aproximarnos a nuestro problema planteado, enraizado en las dinámicas de interacción que han derivado entre actores, en la figura de la población indígena bribri, el Estado costarricense y otros actores potenciales, que hacen aparición en el espacio comunitario indígena del cantón de Talamanca, en la provincia de Limón.

En particular, cómo las dinámicas de interrelación han inducido en tiempo y espacio, a un proceso de *refiguración cultural* en los indígenas bribri, que se expresa en mecanismos de integración, negociación y resistencia.

El presente apartado lo dividimos en dos secciones: en primer término, procedemos a plantear nuestra postura epistémica con el fin de vislumbrar que el proceso en sí mismo, nos apela de forma constante, bajo rol de agentes externos con injerencia directa en las comunidades, y en tanto, asumimos una postura enraizada en un diálogo de forma horizontal por el conocimiento con los actores presentes.

En segundo término, daremos cuenta de la estrategia metodológica utilizada, resaltando la delimitación y descripción del escenario comunitario donde desarrollamos la investigación, refiriendo a algunas de sus generalidades. De igual cuenta, puntualizaremos en las dinámicas acaecidas en el encuentro con los actores, desde el planteamiento de categorías disparadoras para potenciar el diálogo a partir de las técnicas aplicadas y/o las modificaciones inherentes en el camino; como a su vez, reflexionando en algunas de las particularidades del proceso.

La postura epistémica: tomando partido en la dinámica

Afirmamos desde el inicio que la investigación mantiene un enfoque de corte cualitativo, pues consideramos representa una postura que posibilita indagar en el porqué de los diversos elementos que configuran una realidad social. Esto es, un carácter constructivo-interpretativo, que busca la comprensión –más allá de la imposición de categorías preconcebidas- del conocimiento en tanto producción humana. Esto nos posibilita indagar en el porqué de los condicionantes sociales, bajo el principio de una interacción constante entre investigador y actores sociales en cuestión:

La investigación cualitativa intenta hacer una aproximación global de las situaciones sociales para explorarlas, describirlas y comprenderlas de manera inductiva. Es decir, a partir de los conocimientos que tienen las diferentes personas involucradas en ellas y no deductivamente, con base en hipótesis formuladas por el investigador externo. Esto supone que los individuos interactúan con los otros miembros de su contexto social compartiendo el significado y el conocimiento que tienen de sí mismos y de su realidad. (Bonilla y Rodríguez 1997, 70).

En tal sentido lo cualitativo como una forma más comprensiva de asumir la realidad, vislumbrando las maneras en que se presentan los fenómenos con mayor “sensibilidad”, acotando en las particularidades para establecer relaciones causales que arrojen más información desde los detalles. Se plantea una relación de sujeto/sujeto –en vez de la relación sujeto/objeto- en intercambio permanente y directo entre investigador y comunidad.

Con esto se busca eliminar la arrogancia de que se cuenta con el saber, para más bien, aprehender a escuchar los distintos discursos, permitiendo el cambio social, rompiendo con las relaciones asimétricas entre investigador y sujetos e incorporándolos como activos y actuantes.

Aunado, se considera una perspectiva etnográfica como forma de acercarnos al proceso de significación cultural indígena, donde los actores sociales representan una realidad intersubjetiva, que necesariamente mantiene una influencia directa en el proceso de investigación y en el investigador mismo. La relación investigador-sujeto de investigación constituye la experiencia principal a partir de la cual se construye el conocimiento (Rojas 2009).

Esto es un intercambio entendido como sustraerse de forma transitoria de los criterios propios de la realidad, para poder acercarse y entender realidades diferentes pero bajo un esquema dialógico, de comunicación intersubjetiva que pueda traducirse en más que el simple intercambio de información.

Propiamente, la investigación se enmarca en clave hermenéutica para interpelar y analizar la realidad social, donde la misma no la visualizamos como algo “dado o estático”, sino como un espacio dinámico en el cual confluyen múltiples actores que interactúan entre sí, en virtud de repertorios culturales, recursos e intereses, que se confrontan en un escenario comunitario.

Es decir, un lugar que expresa la “heterogeneidad y la diversidad de los procesos cotidianos de negociación/confrontación entre actores” (Torres 1997, 84), que resulta de influencias globales y locales expresadas en situaciones concretas.

Por tanto, consideramos al actor como núcleo central del análisis, procurando comprender los procesos donde se desenvuelve a partir de su experiencia cotidiana y en consonancia con las interacciones que mantiene con su espacio local y con otros actores.

Esto es, los procesos de “construcción y reconstrucción social” (Long 2007, 107) desde el ámbito comunitario donde se encuentra inserto y aquellos espacios de carácter más amplio (nacional-global), a partir del entrecruzamiento de repertorios, intereses, recursos, que dan cuenta de diferencias y en tanto, relaciones de poder.

Estrategia metodológica

Este apartado se reviste de importancia, pues constituye la forma en que realizamos el proceso, puntualizando en el espacio donde nos insertamos, pero más aún, en las dinámicas de encuentro y desencuentro con los actores indígenas bribri.

Delimitación del espacio comunitario

El proceso de insertarse y explorar las dinámicas indígenas, representa un complejo ejercicio por las diferencias de sentido entre prácticas tradicionales ancladas en su cosmogonía, como a su vez, en las formas en que han ido traduciendo las manifestaciones de lo moderno a lo interno de sus comunidades. Aunado a esto, la multiplicidad de actores que participan en la dinámica cotidiana de Talamanca bribri¹⁸

¹⁸ Los bribri se ubican en cuatro regiones distintas del país. En el Capítulo I, se aludirá con más detalle.

ha sido socio-históricamente muy amplia y en igual medida con suma variedad de intereses, repertorios, agendas, proyectos, etc.

En el acercamiento al tema indígena, la inserción en los espacios comunitarios y la interlocución con múltiples actores, es de suma importancia para la comprensión e interpretación de las dinámicas cotidianas, desde nuestro interés investigativo en los procesos de refiguración cultural.

Sin embargo debemos señalar que los tiempos y espacios indígenas no operan necesariamente en la misma lógica espacio-temporal de lo no-indígena, o bien, en las pretensiones de estudio de quien investiga, de contar con un proceso de más larga data que potencie recabar mayor información para agudizar el análisis del tema.

En el caso de Tlamanca, a pesar de ser un espacio relativamente pequeño, constituye un escenario variopinto con un sinnúmero de repertorios, agendas, intereses, así como una multiplicidad de actores de gran valía investigativa. De alguna manera la referencia a un contexto comunitario particular, es un intento por aproximar con mayor detalle a la lógica sistémica que ha operado a lo largo del territorio a través de tiempo y espacio.

La comunidad que elegimos es Amubrë y su elección deriva de varias razones: en primer lugar nuestra investigación tiene un plazo de tiempo específico, que deviene de los estipulados por la institución académica donde nos insertamos en el proceso de posgrado –FLACSO-Sede Académica México- y el programa de Maestría en Ciencias Sociales.

Específicamente contábamos con un mes para la realización de nuestro trabajo de campo, situación que nos plantea la disyuntiva de seleccionar una comunidad en concreto en un amplio horizonte de sentidos y significaciones, en aras de recabar la información necesaria de acuerdo a los objetivos planteados, pero más aún, que nos posibilite el acercamiento a nuestro objeto de estudio.

En segundo lugar, mantengo una afinidad con la comunidad en virtud de experiencias investigativas anteriores que realicé en la zona (ver nota al pie N° 2). Lo anterior, podría considerarse como una causal de sesgo que pudiese llevar a caer en generalizaciones, sin embargo y justamente, ese primer acercamiento que tuve con la comunidad y dinámica indígena, me planteó el reto personal e investigativo de realizar

una exploración más rigurosa, pero ahora enfocado en una perspectiva desde el actor indígena bribri, como un esfuerzo sistemático que contribuya en el abordaje del tema en Costa Rica.

Asimismo, las dinámicas sociales, políticas, culturales, económicas que discurren cotidianamente en cada una de las comunidades, no distan en presentar muchas diferencias entre sí. Incluso si observamos la delimitación física entre una y otra, se muestra de forma difusa –esto en virtud de que la tenencia de tierra se rige de forma tradicional como propiedad comunal- y con mucha dispersión en términos poblacionales.

Las causales que tienden a establecer diferencias entre una y otra comunidad, devendría de aquellos procesos de inserción e intervención de instituciones públicas y privadas, configurando el espacio físico en cuanto a la disponibilidad de servicios y equipamientos básicos –salud, educación, vías de acceso y comunicación, encadenamientos socio-económicos, productivos, entre otros-.

Por ejemplo, en el caso de Amubrë¹⁹ y otras –Bratsi, Suretka, Shiroles, Bambú, etc.- presentan mayores facilidades en cuanto al acceso al espacio comunitario. Otras por su parte –Alto Urén, Alto Lary, Shuabb, etc.- se ubican a distancias más lejanas y las formas de ingresar a ellas principalmente son a pie o a caballo.

Aunado, en estas comunidades se ha experimentado en menor medida los procesos de intervención externa desde el Estado o entes privados, de ahí que podría afirmarse que presentan mayores carencias en la disposición de servicios básicos, de comercio, entre otros; pero a su vez, esto ha contribuido a una mayor conservación de sus prácticas culturales tradicionales.

De tal manera enraizar la experiencia de campo en Amubrë, nos permitió dilucidar con mayor claridad las formas en que se traduce la interrelación entre actores – indígenas y no indígenas-, como también, las formas y/o estrategias en que han ido

¹⁹ Por ejemplo, el traslado hasta Amubrë se realiza por la comunidad de Suretka, hasta llegar al río Telire (ver Anexo N° 6). Para trasladarse hacia las comunidades indígenas –al otro lado del río-, se debe pagar un pasaje que posibilita abordar un “bote o panga”. Éste se constituye en una pequeña embarcación deficitaria, con un motor fuera de borda. Una vez al otro extremo, en el playón del río se toma un autobús que llega hasta la comunidad, en un tiempo de aproximado de veinte minutos y funciona con un horario de regularidad relativa, pues en muchas ocasiones el transporte presenta fallas mecánicas que implica retrasos.

adscribiendo las manifestaciones modernas y en tanto, vislumbrar las tensiones generadas en el proceso.

Amubrë constituye uno de los centros de población²⁰ más importantes dentro de los territorios indígenas bribri (Talamanca). La comunidad mantiene fuerte de presencia de equipamientos estatales: Colegio Sulayöm, Escuela Bernardo Drüg, clínica de salud, puesto de policía, etc.; así como presencia de infraestructura comunal-estatal (espacios deportivos, de recreo, “pulperías”²¹, electricidad, agua, telefonía celular, acceso a internet, caminos de lastre, servicio de autobús, pista de aterrizaje, iglesias –católica y evangélicas-, etc.); cooperativas productoras y comercializadoras de plátano y banano; un Centro de Capacitación²² Iriira Alakölpa ú (ver Anexo N° 9) -a partir de una iniciativa implementada por el Instituto Tecnológico de Costa Rica (TEC)-

Como dato digno de resaltar, en la comunidad opera una estación de radio “La Voz de Talamanca”, que se convierte en la principal forma de comunicación con aquellas comunidades más alejadas.

Es decir, la consideración de tales elementos, nos permite perfilar el entorno de significaciones –propias y ajenas- que caracteriza a Amubrë, como a su vez, esbozar las dinámicas de interacción entre actores.

²⁰ La población aproximada de Amubrë según datos de la clínica de salud, estaría en cerca de los 900 habitantes. Sin embargo, este dato no se muestra de forma precisa, pues remite a las cifras de pacientes que consultan, como a su vez, lo que aludíamos de la distribución de la tierra como propiedad comunal.

²¹ El término es utilizado en el país para referir a aquellos abastecedores comerciales a pequeña escala, donde la población puede adquirir enseres para satisfacer las necesidades básicas. Asimismo, se señala en este párrafo la presencia de “telefonía celular”, pues en la comunidad se mantiene cobertura del servicio; así como “acceso a internet” a partir de dispositivos que las personas pueden adquirir en el Instituto Costarricense de Electricidad (ICE). Sumado a esto, la “pista de aterrizaje” constituye un campo abierto de pasto, que deviene de los años sesentas por iniciativa de la congregación de padres agustinos que llega a la comunidad de Amubrë, bajo la consigna “evangelizadora” y brindando atención médica primaria a la población. Con el paso del tiempo, la “pista” ha sido utilizada por el gobierno central –y “otros”- en labores de asistencia comunitaria ante la incidencia de amenazas naturales (inundaciones, deslaves, precipitaciones, tormentas, sismos, etc.).

²² El proyecto en sí, deviene de una iniciativa de la Oficina de Equidad de Género (OEG) del TEC, que consiste en un “[...] espacio educativo, tecnológico y productivo... con una base social indígena creada por mujeres...” Iriira Alakölpa ú, “Campus Tecnológico Indígena”, *Iriira Alakölpa ú* 1, n° 1 (octubre, 2010): 1. El proyecto aprovecha los recursos públicos del país (Ministerio de Trabajo, ICE, MICIT, CONICIT y MEP) y ofrece cursos gratuitos a la comunidad en computación administración, agricultura orgánica, reciclaje de desechos y programa de turismo indígena.

Las Fases del proceso: escritorio y trabajo de campo

El proceso general lo dividimos en dos fases: la primera que denominamos de “Escritorio”, se centró en la búsqueda y revisión de material documental y bibliográfico, categorizándolo por temáticas a saber: lo legal-institucional, referido a aquellas publicaciones que remiten a la jurisdicción indígena en el país; en términos de políticas públicas desde el Estado e instituciones con presencia e injerencia en la comunidad de Amubré; y en términos socio-históricos, económico, político y cultural.

Para tal fin se acudió a los centros de documentación y bibliotecas de las universidades públicas del país y de instituciones gubernamentales. El proceso de sistematización de la información se realizó a partir de las temáticas referidas.

Para la segunda fase de “Trabajo de Campo”, se refiere en el siguiente apartado y se desglosa en aras de no perder de vista las particularidades del proceso.

Haciendo camino al andar: el diálogo con los bribri

Sin lugar dudas el lograr contar una historia, debe acompañarse en los detalles que posibilitan la misma. El proceso de investigación ha sido resultado de múltiples dinámicas muy disímiles, de encuentro y desencuentro con actores, de negociación y sí, también de resistencia. La cantidad de elementos por explorar y potenciales en el análisis, son sumamente enriquecedores y amplios.

Por lo que conscientes de las dinámicas académicas en las que se circunscribe esta experiencia, debimos ajustar el proceso y en tanto, hemos pretendido aproximar un “poquito” más al tema indígena en Costa Rica, particularizando en los bribri y su espacio significado.

Espacios y tiempos: algunas “limitaciones”

Hemos de comenzar refiriendo a algunas situaciones que se presentan en el proceso general y que nos plantean la necesidad de redefinir las estrategias para potenciar el diálogo de saberes.

En el proceso de inserción en la comunidad, previamente conocíamos que potenciar el diálogo con los bribri no es nada fácil. Sin duda, la principal barrera para

nosotros, los “*sikwa*”²³, deviene en las formas de comunicarnos, en virtud de la lengua materna que les identifica como bribri y no es practicada por nosotros.

No sobra decir, que logro entender algunas de las frases básicas y esto me permitió interpretar algunas de las conversaciones, pero no es suficiente sobre todo a la hora de tomar notas en el diario de campo, o bien, en la interacción con algunas de las personas. La riqueza de los sentidos y significados varía de forma considerable, cuando ellos me cuentan alguna situación en particular que está enraizada en su tradición cultural pero traduciéndola al castellano.

Por lo que en ocasiones, cuando se presentó alguna dificultad idiomática, recurrí a alguno de mis conocidos en la comunidad, para lograr entender y capturar el sentido de expresiones, frases, en aras de no perder la profundidad de la comunicación y/o de los diálogos realizados. De igual cuenta, la lengua se convierte en un mecanismo de protección cuando no quieren que el investigador se entere de algo, o hay una clara alusión al investigador.

Por otro lado, el tiempo. Sus tiempos no son los mismos que los de la población no indígena, por lo que pactar citas para una entrevista constituyó una dificultad, pues ya no era a las horas o días que yo estipulase o procurara concertar con ellos, sino que, la lógica deviene de “cuando ellos así lo consideren”. De ahí que fueron reiterados los intentos con algunos –sobre todo con cercanos a mí- para lograr finalmente, acceder a la entrevista.

Otra situación por mencionar, deviene que como resultado de la continua y constante presencia de agentes externos en la comunidad, que podría afirmarse ya resultan en un punto de saturación para los bribri, en ocasiones se muestran “cansados, molestos y abrumados” en que de nueva cuenta, un investigador llegue a solicitarles entrevistas e información. Esta práctica ha tendido a generar cierta desconfianza para con los visitantes a las comunidades, sobre todo derivado de experiencias nefastas y poco éticas, en donde los bribri se han visto incluso, severamente afectados –víctimas de estafas, invasión de sus territorios, intereses económicos, etc.-.

²³ Refiere al clan que representa a los blancos o no indígenas. En el Capítulo I se referirá con mayor detalle al tema.

Por lo que conocedor de esta situación, procuré durante cada encuentro con ellos, informarles de forma clara mis intenciones: lo que representaba el proceso de investigación que realizaba, los tiempos, evitando generar falsas expectativas. De ahí que ocasiones se me facilitó indicarles con total franqueza, que el motivo de mi visita derivaba de la realización de mi tesis, como parte del correspondiente “trámite” para la obtención de mí certificado como maestro.

En dos ocasiones –y como lo relato en el Capítulo III- tuve que “negociar” entrevistas, procurando siempre el respeto hacia ellos y los acuerdos más equitativos para ambas partes.

Técnicas de recolección de información

Se plantearon instrumentos y técnicas de investigación que fuesen abiertos, posibilitando un diálogo franco que permitiese la apertura desde los actores, construyendo desde sus propias experiencias de vida.

Las técnicas utilizadas fueron la *observación participante*, *diario de campo*, *entrevista semi-estructurada* y *conversaciones abiertas*.

Observación Participante y diario de campo

Ambas técnicas constituyen el método por excelencia durante todo el proceso, más aún, haciendo hincapié en la tradición oral como una forma de diálogo en franco reconocimiento de la identidad cultural de las poblaciones indígenas.

Su utilización nos permitió la comprensión del espacio indígena como un todo, donde se escenifican múltiples y variadas formas de interacción cotidiana, no sólo entre ellos con su espacio físico y/o cultural, sino también con otros actores de carácter externo que se insertaban en la comunidad, y sin duda también, el investigador.

Para tal fin esboqué una Guía de Observación (ver Anexo N° 3), donde procuré mencionar la situación o dinámica observada y una descripción general de la misma, puntualizando en los elementos del espacio físico de los participantes; así como reflexiones personales sobre la situación observada.

La técnica es relevante, pues constituye una forma de puntualizar en las interacciones socio-espaciales desde “adentro y desde afuera”, esto es: “[...] por un lado atrapar empáticamente el sentido de acontecimientos y gestos específicos; por el otro dar

un paso atrás para situar esos significados en contextos más amplios...” (Clifford 2001, 53).

Debemos resaltar el carácter de la participación, no como una forma de separarlo del proceso de observación, sino en virtud de algunas de las experiencias que recopiló – Capítulo III- y durante las cuales soy interpelado directa e indirectamente: la visita a la escuela de la comunidad de Shuabb con el maestro indígena, en la interacción con los de niños de primaria y con un grupo de mujeres que colaboraba en la escuela. Asimismo, durante un momento de esparcimiento en la cantina del pueblo con dos indígenas.

En tal sentido, la participación apela a la subjetividad de quien investiga y en tanto es vital para la comprensión en términos de cómo se entrelazan las percepciones y los significados de quienes intervenimos en la situación general.

Por otro lado, la utilización del diario de campo como la herramienta cotidiana y fundamental en la inserción en el espacio indígena. Esto porque la infinidad de elementos que se presentan, observados, referidos, como a su vez que se intuyen en la experiencia investigativa, nos aportan pautas claves al momento de describir, contextualizar y analizar los encuentros y desencuentros de la experiencia investigativa, más aún, cuando el escenario de figuración mantiene diversos significados y narrativas.

Entrevista Semi-estructurada

Para el caso de la entrevista (ver Anexo N° 1), se debe puntualizar que se ejecuta bajo dos sentidos. En primer lugar, una entrevista más de carácter semi-abierta para el caso de la interlocución con funcionarios estatales: se logran realizar tres entrevistas, la primera a una funcionaria de una institución gubernamental con injerencia en Tlamanca; la segunda al médico de la clínica de Amubrë; y la tercera al Alcalde de la Municipalidad de Tlamanca; en los tres casos, los entrevistados acceden a ser grabados en audio. Los temas procuraron abordar las dinámicas de interrelación para con la población indígena en la zona –agendas, escenarios, tensiones, alternativas, etc.-

En segundo lugar, se procede con una entrevista abierta para caso de la población indígena (ver Anexo N° 2). La idea de que fuese abierta, nos permitió explorar múltiples narrativas desde lo cultural-tradicional; desde las formas en que han significado la injerencia externa en la zona, puntualizando en tensiones, intereses, problemáticas, etc.

Se pretendía que el proceso no fuera de forma lineal, sino más bien, desde la cotidianidad y heterogeneidad característica en la comunidad.

Se realizaron cinco entrevistas distribuidas de la siguiente manera: una realizada a un maestro indígena de la escuela de Shuabb; un miembro de la organización y/o autoridad local indígena, la ADITIBRI; otra realizada a un “*Kékepa*” (adulto mayor); otra a un miembro de una organización informal de la comunidad de Amubrë, Grupo “*Koswak Úsure*”; otra realizada a una maestra jubilada residente en la zona y afro-caribeña.

Conversaciones abiertas

Esta técnica fue recurrente y de suma utilidad durante el proceso; no solo porque nos permitió un contacto más libre y distendido, sino también, porque aportó distintos matices y narrativas.

Así por ejemplo, destacamos el diálogo que mantuvimos con dos personas que se negaron a realizar la entrevista en sentido estricto, sin embargo, durante el proceso en procura de concertar la misma, logramos durante espacios cortos de tiempo, comprender algunas dinámicas en relación con el sistema de educación formal en la comunidad y sus problemáticas; así como en relación a la explotación de recursos naturales en la zona – minería, madereros, pago de servicios ambientales-.

Crterios éticos de la investigación

En aras de proteger la identidad de las personas participantes, se reemplazaron los nombres originales de las personas por nombres ficticios. Aunado a esto, se procedió a utilizar un consentimiento informado (ver Anexo N° 4), con el fin de informar y proteger a quienes participaban de la investigación, velando por los aspectos éticos de la misma. La utilización del consentimiento, se dio siempre y cuando las condiciones así lo permitieran.

El proceso consistió en la lectura del mismo, como a su vez, una explicación de la presente investigación: tema, objetivos, alcances y limitaciones, enfatizando de forma clara y concisa, en que el uso de la información recopilada sería para su uso exclusivo de los fines de la investigación y eventuales publicaciones en revistas científicas, pero

siempre mantenimiento el anonimato –uso de pseudónimos en caso de ameritar- de las personas participantes.

Se incluyó información sobre el periodo de tiempo de la investigación, información básica (teléfono, correo electrónico) del investigador y de la institución (FLACSO), en caso de ser necesario, un espacio para la manifestación de sus inquietudes o quejas acerca del estudio en general o de algún aspecto específico.

Finalmente, se recalcó siempre el derecho de cualquiera de los participantes de retirarse en el momento que así lo deseara del proceso de investigación, más específicamente de negarse a continuar cualquier entrevista, intervención u observación.

CAPÍTULO I: Reconstrucción Socio-histórica: “Retratando a los indígenas bribri”

Introducción

En este capítulo se pretende dar cuenta de las dinámicas socio-históricas, políticas, legales, socio-económicas y culturales de la población indígena en Costa Rica. En particular, el caso de la población bribri y su interrelación con el Estado y/u otros actores externos relevantes como parte del escenario comunitario y nacional.

El esfuerzo analítico se encamina a explicitar las formas en que se ha configurado el tema indígena en el país, presentando la fotografía de la población circunscrita en la investigación, pero más aún, identificando aquellos procesos sociales y cotidianos que les son característicos a los bribri y que revelan una amplia heterogeneidad.

El objetivo está dado en delinear el escenario general, procurando (Long 2007, 107) comprender los *campos sociales* donde se han enmarcado formas, agendas, repertorios, producto de las interacciones entre actores, bien sea escala local y/o global – en este caso, nacional-; cómo discurren los *dominios y arenas* que se consolidan a través del tiempo y el espacio a partir de las prácticas cotidianas de sobrellevar la vida, así como las modificaciones que se implican al confrontar los significados de los actores con los de otros, generando nuevos horizontes de contenido (*interfaces*).

En primer término haremos un recorrido desde lo que representa el escenario amplio (nacional), a partir de la injerencia del Estado en su función de atender a la totalidad de la población, interviniendo en las comunidades indígenas, “homologando las diferencias”.

Nos referimos a las estrategias sustentadas en el “deber ser legal”, por medio de reglamentación y delimitación de los espacios indígenas –físicos, políticos y culturales-; como en virtud de las dinámicas acaecidas desde el plano institucional, en los procesos de implementación de servicios básicos –salud, educación, infraestructura, estrategias productivas, tenencia de la tierra, etc.-.

En segundo lugar, el escenario de la población indígena –enfaticando en los bribri-, en sus procesos tradicionales arraigados en su cosmogonía de la vida y los mecanismos que han utilizado socio-históricamente para atender y satisfacer sus

necesidades, manejar sus recursos materiales y simbólicos, que sin lugar a dudas, tienden a confrontarse con nuevas formas a partir de los cambios paulatinos en el tiempo, ante la inserción de otros actores y prácticas a inicios del siglo XX.

Lo anterior es refrendado desde Long (2007, 38) quien aduce que: “Las llamadas fuerzas externas encapsulan las vidas de las personas; así reducen su autonomía y al final minan las formas locales o endógenas de cooperación y solidaridad, lo que da por resultado un incremento de la diferenciación socioeconómica y un mayor control centralizado por poderosos grupos económicos y políticos, instituciones y empresas.”

Tales procesos de inserción, reconfiguran los *campos, dominios y arenas*, de los actores partícipes; generando “nuevas formas” que por un lado, devienen en patrones de exclusión que vulneralizan a la población indígena, incidiendo de forma negativa en su calidad de vida y cotidianidades; pero por otro, los emplaza a la búsqueda de alternativas para hacer frente a los cambios, sea desde una postura de negociación para “asimilar e integrarse” a las dinámicas institucionales, o bien, a la generación de mecanismos de “resistencia”.

El capítulo se estructura en primer lugar, en una aproximación socio-histórica al tema en Costa Rica, con el fin de evidenciar la trayectoria de los indígenas en el país, destacando algunos elementos que dan cuenta de formas de exclusión para con las poblaciones.

En segundo lugar, aludiremos a lo concerniente en términos jurídicos en cuanto a la definición legal de los pueblos indígenas, que sin duda delimitan sus campos de interacción. Posteriormente -tercer apartado-, referiremos a la población indígena en específico, en aras de mostrar la fotografía particular de los grupos existentes en el país, acompañado de algunas de las formas en que se desarrolla su interrelación con el Estado.

Por último, en el cuarto apartado, mostraremos una caracterización de la población bribri y de sus procesos de identificación cultural y cotidiana, con el afán de anclar el eje medular de nuestra investigación.

Delimitando a los indígenas: algunas aproximaciones socio-históricas...

El tema indígena en Costa Rica se debe caracterizar a partir de procesos socio-históricos de más larga data, que si bien no serán esbozados a profundidad en esta investigación, conviene hacer una breve referencia con el fin de cotejar la dinámica acaecida, como clave para la interpretación de procesos más contemporáneos.

Lo anterior, busca escudriñar en las formas en que se han configurado a través del tiempo, los espacios de la población indígena y su vida social; bajo el entendido de que constituyen lugares con límites difusos donde asisten un variopinto de simbolismos y manifestaciones culturales, que amparados en una tradición ancestral, pareciera dan una idea de relativa homogeneidad que se perpetúa en el carácter cerrado del grupo.

Sin embargo en la práctica, constituyen espacios sumamente diversos y heterogéneos, donde confluyen “voces y realidades múltiples” (Long 2007, 110-111) en constante disputa, reproduciendo y transformando discursos, repertorios, narrativas e intereses, desde posiciones jerárquicas y/o diferenciadas en la vida cotidiana. Esto sería, la escenificación de los *campos sociales* –siguiendo a Long-.

Para el caso costarricense, tales escenarios divergentes se muestran desde el arribo de los españoles al país –en el siglo XVI- y las formas en que los indígenas se mantenían organizados bajo la figura de “cacicazgos” (Ibarra 1996, 29-30), los cuales evidenciaban la presencia de una jerarquía social en varios aspectos de la vida comunitaria indígena:

Puede caracterizarse por una especialización social del trabajo, por relaciones políticas y de parentesco intra-aldeas, por relaciones políticas y de subordinación entre las aldeas o por la jerarquización de las aldeas en linajes. En los cacicazgos, la tierra era el medio de trabajo, y constituía si no una propiedad, sí un patrimonio que se dividía entre el que pertenecía al común de los individuos de la tribu y el que pertenecía al señor y su linaje. Existían actividades socioeconómicas de distribución y redistribución de bienes en las que el cacique mayor y los caciques principales ocupaban posiciones importantes. (Ibarra 1996, 30).

Tales jerarquías y el fuerte vínculo en la tierra, llevaba a que los grupos indígenas mantuvieran una constante dispersión en sus asentamientos –ante la constante amenaza de ser invadidos por otros grupos y en tanto, despojados de sus tierras y poder-. De ahí

que la mayoría de grupos indígenas, optaran por ubicar sus asentamientos en montañas, valles y zonas costeras, pues representaban lugares estratégicos para la defensa ante eventuales incursiones o disputas con otros grupos; como a su vez, constituían espacios muy fértiles para el mantenimiento de sus prácticas agrícolas de subsistencia.

Dichas condiciones geográficas implicaron también –para algunos grupos-, verse afectados por fenómenos naturales, que como consecuencia les significaba desplazarse a otras zonas de forma momentánea o el despoblamiento de forma definitiva de dichas áreas y/o regiones, en busca de nuevos espacios más fértiles y seguros para su población.

Justamente, Long (2007) afirma cómo la configuración del *campo social*, está determinado en gran medida, en términos del acceso a recursos e inclusive en las interacciones con “aliados o enemigos potenciales”. Para la población indígena costarricense dichas prácticas, representaron incluso una disminución considerable de su población.

De manera análoga, la incursión de los españoles y el ejercicio de mecanismos de dominio y control económico como las “cabalgadas, tributos irregulares y encomiendas”²⁴, implicaron una reducción constante de la población indígena en el país, la cual tampoco se presentaba tan numerosa como en otras naciones del istmo centroamericano.

Esta referencia la traemos a colación, como una evidencia que nos brinda pautas explicativas en términos de las formas de aminoramiento para con los pueblos indígenas, no sólo como forma de explotación económica, sino también como estrategia de dominio socio-cultural e ideológico –legitimado mediante un adoctrinamiento religioso desde el catolicismo durante la época colonial y con otras adscripciones religiosas más adelante-.

Si la colonia marca la pauta o un horizonte de exclusión para con los pueblos indígenas, el ingreso del país en la era republicana²⁵, irá depurando el control y dominio

²⁴ “Las cabalgadas eran sencillamente las correrías militares en los territorios indios no dominados, con el fin de capturar y esclavizar indios para el servicio de los españoles...Los tributos irregulares consistieron en exigencias en productos o en mano de obra sin fechas ni montos, en los pueblos dominados...La encomienda consistió, casualmente, en una repartición de indios entre los conquistadores. (González P, 1989: 90-91)”; citado por Marcos Guevara y Rubén Chacón, *Territorios indios en Costa Rica: orígenes, situación actual y perspectivas...*, 26.

²⁵ Costa Rica obtendrá su independencia a partir de 1821.

sistemático sobre el indígena, que se irá delineando con otros procesos sociales que perpetúan tales condiciones desventajosas. Así pues a mediados del siglo XIX, se da un auge al cultivo del café, situación que catapultó el ingreso definitivo del país al mercado mundial y en tanto, el surgimiento de patrones de acumulación y desarrollo económico que consolidan una burguesía nacional.

Este proceso si bien es de suma relevancia para el país, se traduce de nueva cuenta en una lógica de colonización, -pero ahora nacional-, a manos del incipiente grupo dominante (burguesía) y en perjuicio de los habitantes indígenas; así refiere Víctor Hugo Acuña (1986, 56), citado por Guevara (2000):

Los mismos indios eran compelidos a vender sus tierras a particulares, aunque tal procedimiento fue totalmente ilegal. [...] la ofensiva contra la propiedad comunal indígena fue obra tanto de los miembros del grupo dominante como de los campesinos blancos ladinos. Así se constituyó una especie de alianza de clases contra el grupo minoritario y más desvalido de población. Campesinos desposeídos por el naciente capital y el propio capital se lanzaron al despojo de las tierras indígenas. (Guevara 2000, 17).

En tal sentido, la reducción e invisibilización de la población indígena, transcurre en espacio y tiempo en el país, ya no sólo en el aislamiento sistemático hacia las zonas montañosas, sino también en el despojo de sus territorios.

La idea de expandir la frontera agrícola a las distintas “regiones remotas” del país –“abrir montaña”-, así como el desarrollo de infraestructura de acceso y comunicación (Guevara 2000, 17-18), fue la iniciativa para que colonos y campesinos sin tierra, migraran hacia tierras y zonas boscosas en aras de cultivar diversos productos. Las consecuencias fueron en detrimento de la propiedad indígena, de sus prácticas y agricultura de subsistencia, como en virtud de sus formas tradicionales de organización.

Un ejemplo de lo anterior digno de mención, y que además marca el inicio de la injerencia del capital transnacional en Costa Rica, sobre todo en la región de Talamanca –territorio ocupado mayoritariamente por los indígenas bribri y cabécar-, se da con la construcción del ferrocarril a la zona Atlántico –finales del siglo XIX- como obra vital para el intercambio comercial del “grano de oro” –como se le ha denominado al café popularmente en el país-.

Para la construcción del ferrocarril, Costa Rica firma una serie de empréstitos bancarios con Inglaterra para el financiamiento de la obra, sin embargo, la falta de solvencia económica nacional para asumir fehacientemente los compromisos económicos adquiridos, llevan al país a su primer endeudamiento externo.

Bajo tal escenario en 1884, el gobierno se ve obligado a negociar con el empresario estadounidense Minor Keith, (Guevara y Chacón 1992; Bourgois 1994) quien asume la deuda y en tanto la finalización de la construcción del ferrocarril. Tal negociación implicó de parte del gobierno nacional, conceder al empresario 800.000 hectáreas de tierra, quien solicita los terrenos del Valle de Talamanca.

La fertilidad, potencial minero y en recursos de la zona, era de conocimiento de Keith, quien además fungía como socio mayoritario de la United Fruit Company (UFCo.), por lo que aprovechando la presencia y cercanía geográfica de la subsidiaria de la UFCo., la Chiriquí Land Company en Costa Rica y Panamá, potencia un desarrollo bananero en la zona de larga data, que significó la expulsión y despojo²⁶ de gran parte de los territorios indígenas, obligándolos a migrar hacia las montañas:

(La UFCO) ordenó a sus capataces para que sacaran a los indios: échenles madera encima que la compañía responde, decían aquellos a los contratistas.

Yo lo viví: daba lástima mirar a los indios huyendo con los inditos a rastras. A sus mujeres con los pocos trapos en motetes mal amarrados, dejándolos en el camino, sin tiempo para recogerlos.

Y no sólo la indiada huía: se escapaba la tranquilidad, la vida, la esperanza.

Atrás quedaba la desolación: animales domésticos, ranchos y cobertizos sepultados. Todo fenecía ante la avalancha de la montaña venida abajo. De los árboles y las ramazones caídos sobre todo... Los indios enloquecían. No atinaban a buscar el mejor camino para su huida. No estaban preparados porque nosotros les caímos por sorpresa. (Meléndez Ibarra 1983, 11-12; citado por Bourgois 1994, 59).

²⁶ *“Entró la locomotora y sacó millones y millones de frutas para los gringos... Pero al poco tiempo la tierra se cansó de dar bananos... para los Yankis. Entonces, éstos levantaron sus rieles, destruyeron los puentes y después de escupir con desprecio sobre la tierra exhausta, se marcharon triunfalmente hacia otras tierras de conquista... Se fueron los gringos y sus secuaces, pero no... los Indios. La Raza humillada, embrutecida, aniquilada, casi, se quedó llorando su dolor en el corazón de las montañas.”* Carlos Luis Fallas, *Mamita Yunai*, (San José: Editorial Costa Rica, 2011), 75.

Tal escenario fue y ha sido la constante a lo largo del siglo XIX y XX, con la presencia de empresas agroindustriales que han seguido con las prácticas de despojo del territorio de los pueblos indígenas. Asimismo, -y de alguna manera-, las reiteradas formas de explotación de los pueblos indígenas, fue generando la “necesidad” de desarrollar políticas y/o instrumentos jurídicos que justamente mermasen los asedios a la población, como a su vez garantizaran el respeto a sus espacios y formas tradicionales.

Puesto así, se hace pertinente un recuento de aquellos aspectos más de índole normativa, sobre todo en el afán de seguir demostrando que la aplicación de instrumentos legales, no evitan ni subsumen las formas excluyentes para con los pueblos, siendo más bien causales de repertorios de resistencia o negociación, como *modus vivendi* y operacionalización de la vida indígena cotidiana.

La delimitación legal y/o conceptual de los indígenas: mucho abarca, poco aprieta...

La forma como denomino el apartado, es un intento por reflejar la enorme cantidad de material jurídico que se ha generado en el país, para ventilar y “atender” el tema indígena. Fiel a la lógica institucional y con una fuerte tradición “democrática”²⁷, el país ha generado y/o suscrito acuerdos en materia legal y supra-legal, en aras de garantizar los derechos y deberes a la población indígena.

Sin embargo, la deuda se ha encontrado en las posibilidades y/o aplicación de dichos marcos normativos en términos pragmáticos: se tiene la ley, pero la misma se aplica de forma irregular o incluso se incumple totalmente; se han suscrito convenios en la materia a nivel internacional, pero terminan por no aplicarse a lo interno del país

La normativa tiene por antecedente el año de 1939 con la promulgación del Decreto N° 13, conocido como “Ley General de Terrenos Baldíos” (Guevara 2000; 1992, 53) que evoca la condición de “inalienabilidad y uso exclusivo de los territorios para los indígenas”, previa consideración del Poder Ejecutivo y con el fin de “librarlos de futuras injusticias.”

²⁷ En el caso costarricense, los estudios sobre democracia y procesos de democratización realizados por organismos de mediciones internacionales -Freedom House, Índice de Desarrollo Democrático de América Latina (IDD-Lat.), por mencionar algunos- catalogan el sistema político costarricense como estable, derivado de una “fuerte tradición” por el respeto hacia los derechos humanos.

Posteriormente (1945) se crea la Junta Protectora de las Razas Aborígenes de la Nación (JPRAN), como la figura administrativa que aplicase y atendiera lo correspondiente a los límites y delimitación de las reservas indígenas: por ejemplo para el año de 1956, se logra la creación de tres reservas, “Boruca-Térraba”; “Ujarrás-Salitre-Cabagra” y “China Kichá”.

En este sentido, en el país se daban incipientes intentos por regularizar los territorios indígenas, sin embargo, esto no resultaba suficiente para evitar las usurpaciones de las propiedad comunal indígena. El hecho de que el país aprobara la Ley N° 2330 del 9 de abril de 1959, que representaba la aprobación y ratificación del “Convenio N° 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)”²⁸, no implicó tampoco un cambio en la forma en que se abordaba la cuestión indígena.

Referimos a Bonfil (1985, 130-131), -citado por Guevara (2000, 20-21; 1992, 55)- en lo que el autor refiere por “indigenismo integracionista”, para expresar como esta práctica costarricense de suscribir normativa internacional, respondía –y responde más a la idea de mantener un prestigio e imagen internacional: “Quedaba claro, así, cuál era la meta y la justificación de la política indigenista, la de lograr que los indios dejaran de ser indios mediante el sencillo expediente de cambiar su cultura por la cultura dominante (...) La cultura india, concebida desde siempre como inferior, *debía ser sustituida* por otra cultura, la cultura dominante occidental y cristiana.” (Guevara 2000, 20-21).

Más adelante (1973), el gobierno de turno reemplaza la JPRAN, por una nueva entidad denominada Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) como instancia de enlace y coordinación de la temática indígena y otras instancias estatales, procurando la asistencia y capacitación en temas de salud, educación u otras.

En la actualidad, la CONAI ha sido foco de críticas pues en su desempeño no ha logrado traducir las demandas de la población indígena, así como tampoco incentiva acciones que posibiliten el desarrollo y/o la mejora substancial de las comunidades. De ahí que sectores indígenas del país, propugnen por un cambio (Guevara 2000, 82-83) o la “transformación de la entidad”:

²⁸ Referimos al “Convenio relativo a la Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y de otras Poblaciones Tribuales y Semitribuales en los Países Independientes”.

[...] las condiciones sociales y culturales de los pueblos indígenas se han notablemente desmejorado. La situación de la tenencia de la tierra es hoy, globalmente, peor que la que existía en 1973. Lo mismo puede decirse de la situación de la salud, del medio ambiente y de casi todos los sectores institucionales (quizás con excepción de la educación). Las políticas indigenistas del Estado han provocado divisionismo, enfrentamientos, desintegración comunal. En la comunidad indígena parece haber hoy consenso en cuanto a que la institución que atienda las necesidades de los pueblos indígenas debe contar con un respaldo del Estado costarricense, no solo en cuanto a recursos presupuestarios y materiales, sino también en cuanto a la posibilidad de que se definan en forma autónoma, con la participación de los pueblos indígenas, las políticas en esta temática.

Lo anterior incluso, ha sido uno de los argumentos esgrimidos por la organización Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNICR)²⁹: “La CONAI no realiza labores de apoyo jurídico de manera sistematizada. No solo porque no tiene recursos, sino especialmente porque aparte de que no tiene funcionarios con la debida destreza técnica para asumir este tipo de casos, su labor es realizada solo en algunos territorios y no en todo el país.” (MNICR 201, 20).

Sin duda “lo indígena”, no puede desprenderse de las formas de significación enraizadas en sus repertorios o manifestaciones de identidad cultural, aun cuando desde la óptica estatal, se pretenda reforzar un “imperio de la ley” que busque homologarlos con el resto de connacionales, sea desde formas procedimentales y/o asistencialistas.

Es decir, la condición de minoría se mantendrá presente como carácter diferenciador y excluyente. Sin embargo esto no niega, que en el proceso puedan surgir alternativas o posibilidades de cambio, en donde lo diverso sin duda alguna, se convierte en el elemento que potencia generar mecanismos de resistencia. Esto es, potenciar modificaciones a lo instituido, en aras de fomentar mejores condiciones de vida.

Para el año 1977 –posterior a la creación de la CONAI- se emite la “Ley Indígena” –que representa la normativa vigente- para delimitar legal y/o de forma

²⁹ La MNICR se estructura bajo la forma de asociación civil a nivel nacional, que reúne a personas y/u organizaciones indígenas de diversos territorios del país. “*Su objetivo fundamental gira alrededor de promover la autonomía indígena, el respeto a los derechos históricos de éstos pueblos, y el reconocimiento por parte del estado de la interculturalidad como expresión de un estado democrático superior. A nivel regional centroamericano, la M.N.I. integra junto a otras expresiones de los diversos países, el “Consejo Indígena de Centroamérica” (CICA), que tiene carácter de observador dentro del “Consejo Consultivo del Sistema de Integración Centroamericana” (CC-SICA).*” [MNICR, 2011: 7]

conceptual a la población indígena, como a su vez, intenta reivindicar los derechos fundamentales de la población; así pues afirma que serán indígenas “[...] las personas que constituyen grupos étnicos descendientes directos de las civilizaciones precolombinas y que conservan su propia identidad.” (Ley indígena N° 6172. 1977).

A lo anterior se suma, la declaratoria de los territorios indígenas como "reservas autónomas", garantizando “en buena teoría”, su “inalienabilidad y exclusividad para los pueblos indígenas”.

Sin embargo en la normativa, no se refiere a los mecanismos efectivos para el goce de este derecho, por lo que ha resultado ineficiente para evitar las invasiones y las usurpaciones a través de los años.

Lo anterior hace eco en lo que Álvarez (2011) alude por el “mito democrático costarricense”³⁰, enfatizando cómo una lógica desde lo procedimental, se constituye en las formas instituidas en el imaginario nacional y en tanto, supone condiciones de igualdad para la totalidad de la población.

Es decir, se “reconoce” la existencia de población indígena en el país y se supone el franco respeto de sus particularidades culturales desde y a partir de implementación de normativa. Sin embargo en la práctica, esto dista mucho de ser un ejemplo de “igualdad” en sentido estricto³¹.

El horizonte temporal de los noventa: ¿se abren nuevas posibilidades?

En un horizonte más cercano la década de los noventa, continúa evidenciando los patrones de discriminación en las formas jurídicas para abordar el tema en el país. Los “nuevos” instrumentos legales suscritos, no reflejan en definitiva una clara disposición política para reivindicar los espacios y patrones culturales, limitando de forma substancial, la calidad de vida y las prácticas cotidianas de los indígenas costarricenses.

³⁰ “[...] definido como mito democrático: la democracia agrupa los significantes de diálogo, paz y consenso... como modelo implica principios liberales y el respeto a los procedimientos.” Laura Álvarez, *El mito democrático costarricense, La constitución de la práctica política en periodos de conflicto social*. (México: FLACSO, 2011), 238-239.

³¹ “La idea de una igualdad ante la ley es una abstracción muy occidental que vela o pasa por alto diversas formas de explotación y recurre a posiciones igualitarias más teóricas que prácticas.” Gabriel Torres, *La fuerza de la ironía...*, 35.

En este sentido lo que afirmase Long (2007, 124), en términos de la noción de *dominios*, como aquellos ordenamientos que asisten en la interacción entre actores y que generan mecanismos que habilitan o constriñen los horizontes de significación material o simbólica.

En la práctica las recientes disposiciones legales de lo indígena, si bien amplían el panorama, continúan perpetuando formas clasificatorias –y en tanto excluyentes- que restringen los espacios de significación de la población.

Para el año de 1989 en la Conferencia General de la OIT celebrada en Ginebra, se firma el Convenio N° 169. Más allá de continuar buscando la “integración forzada”, el convenio busca el reconocimiento de las aspiraciones de los pueblos³² y en tanto la participación directa y consulta obligatoria en la toma de decisiones a los pueblos indígenas.

Sin embargo no todas las naciones asumen fehacientemente tal compromiso, pues no es sólo la cuestión de ajustar la legislación nacional. El proceso implica evidenciar y llevar a la praxis los alcances de la normativa, en un plano que signifique una voluntad política por escuchar, acatar y construir en conjunto con las poblaciones indígenas, un diálogo franco que justamente elimine los patrones de discriminación y vulnerabilización; pero que más aún, posibilite en el plano de espacio y tiempo la reivindicación por ejemplo de la autonomía de los pueblos.

A inicios de la década (1990), la Organización de Naciones Unidas (ONU) declara la “Década Internacional de los Pueblos Indígenas, 1994-2003” (Guevara 2000, 22) en un afán por ampliar los compromisos de las naciones, para que tutelen desde sus respectivas constituciones en cuanto los problemas relacionados con el uso y apropiación de la tierra, la administración de justicia, trabajo, educación, mercancías, cultura para los indígenas; como una forma de minimizar las disparidades hacia un

³² Específicamente se plantea que los pueblos indígenas puedan asumir el control de sus organizaciones, formas de vida y desarrollo económico, como corolario para el fortalecimiento de sus identidades, lenguas, religiones u otras prácticas culturales, en el marco de los estados donde residen y conscientes de que en muchas latitudes, los pueblos indígenas no gozan de los mismos derechos humanos de la misma forma que el resto de la población connacional, evidenciando las prácticas de discriminación en muchas latitudes; Organización Internacional del Trabajo (OIT). *Convenio OIT No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*. Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo. Consejo de Administración de la Organización Internacional del Trabajo. Septuagésima Sexta Reunión. Ginebra. (7 de junio de 1989. [Diciembre 2010]: disponible en <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>

paulatino movimiento de una sociedad moderna, con nuevos mecanismos más complejos pero integrados de forma institucional, en aras de eliminar obstáculos sociales o culturales –o de nueva cuenta, el “indigenismo integracionista” que aludía Bonfil (1985)-.

Como dato interesante, se destaca que durante el año de 1990 en el país, comunidades del grupo indígena ngöbe, realizan un proceso de movilización con el fin de exigir al gobierno (Administración Calderón Fournier, 1990-1994) su reconocimiento como “ciudadanos costarricenses”, situación que depara de forma exitosa en la “Ley de Cedulación Indígena”.³³ A partir de 1992, el gobierno de Costa Rica adopta el Convenio N° 169, modificando de la normativa vigente, la denominación “reserva” por la de “territorio indígena” –con fundamento legal en la jurisprudencia³⁴ estipulada por la Sala Constitucional del país-.

Sin embargo, se continúan desarrollando violaciones al Convenio por parte del Estado³⁵, sobre todo al pasar por alto (Guevara 2000, 28) aspectos referidos en cuanto garantizar acceso y disposición de tierras por ejemplo el caso de la Reserva Indígena Guatuso y disputas inherentes en cuanto los límites territoriales de la misma.

Como evidencia de lo anterior –y parte del diagnóstico sobre la situación derechos humanos de los pueblos indígenas en Centroamérica-, Rodríguez (2011) considera que para el caso del país, las diversas políticas públicas e incluso la propia Constitución Política nacional, no están en sintonía ni con la declaratoria de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, ni con el Convenio N° 169:

Los pueblos indígenas registran los índices de desarrollo humano más bajos del país...La imposición de criterios culturales occidentales sobre los saberes ancestrales de los pueblos indígenas fragmentó su tejido social: deslegitimó a las autoridades tradicionales; impuso un idioma ajeno; eliminó sus nombres y ascendencias...sustrajo a las

³³ Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. *Ley de Inscripción y Cedulación Indígena N° 7225*. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los ocho días del mes de mayo de mil novecientos noventa y uno.

³⁴ Refiere a la Resolución N° 1786-93, del 21 de abril de 1993, dictaminada por la Sala Constitucional del Poder Judicial de Costa Rica.

³⁵ Se alude al voto N° 06229-99 del 11 de agosto de 1999 que emite la Sala Constitucional del Poder Judicial de Costa Rica, en cuanto a reiteradas violaciones al Convenio por parte del Estado, sobre todo en materia de usurpación de terrenos de la población indígena. El Convenio como tal, mantiene un carácter vinculante similar al de la Constitución Política del país.

parteras y médicos tradicionales del entorno comunal ante la falsa superioridad del personal de salud occidental; cambió las prácticas de aprendizajes comunales por un modelo educativo con creencias y formas de visualizar el mundo ajenas y, en algunos casos, contrarias a sus pautas de crecimiento y crianza familiar; privatizó el conflicto y lo trasladó al Estado sin intérpretes, peritajes ni herramientas jurídicas que equipararan las abismales condiciones de acceso a un servicio que resuelve disputas por el Estado; cambió la producción e intercambio de bienes por mercados privados de consumo y mano de obra barata; utilizó sus recursos naturales en pro del desarrollo de los no indígenas; y, en fin, socavó la identidad cultural indígena tratando de asimilarla e integrarla bajo la concepción equivocada de una nación homogénea. (Rodríguez 2011, 130).

De tal forma la realidad jurídica del país, se traduce más en una “suerte” de establecimiento de “regulaciones legales de bajo rango” (leyes, reglamentos) que carecen de una clara articulación con la normativa suscrita internacionalmente, perpetuando patrones de discriminación de los derechos indígenas y la desconfianza generalizada hacia las autoridades.

Asimismo, se aduce la “urgencia” de aprobar el proyecto de Ley “Desarrollo Autónomo”³⁶, como una acción pendiente de parte del Estado costarricense para con los pueblos indígenas.

El proyecto de Ley en cuestión, surge como una iniciativa legislativa a partir de 1994, como parte de lo estipulado en el art. N° 6 del Convenio N° 169, en cuanto la “obligación de consulta a lo interno de las comunidades indígenas” (Guevara 2000, 28-29).

Específicamente el proyecto plantea la concepción de los derechos indígenas en función de los cambios paulatinos en espacio y tiempo, desde sus propios destinos y en el marco de un sistema que “reconozca su realidad multicultural”, a partir de sus formas de organización, representación social y en el marco de sus costumbres, tradiciones, culturas y cosmovisiones.

Esto es, el establecimiento de un modelo que reconoce y hace patente la autonomía de los territorios y pueblos indígenas en lo territorial, lo organizativo y/u otros temas relevantes.

³⁶ Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. *Proyecto de Ley Expediente N°14.352, “Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas”*. Comisión Permanente de Asuntos Sociales.

Desde ese momento a la fecha, el proceso ha demorado más de veinte años, es decir, han pasado cinco distintas administraciones de gobierno, en reformulaciones y delimitaciones jurídicas, sin que finalmente sea aprobado por el congreso costarricense. El tema ha presentado mucha polisemia en cuanto sus contenidos y posibles vicios de inconstitucionalidad –que sin embargo se ha demostrado no existen en el proyecto³⁷–.

Han surgido voces desde el Estado, las instituciones, gobiernos locales, como desde los grupos indígenas, quienes avalan o adversan el proyecto; para el caso de las inconformidades aducen que la “falta de voluntad política” desde el Estado, se debe a “intereses” particulares que mantiene el gobierno ante la posibilidad de perder la injerencia sobre los territorios indígenas, en virtud de los valiosos recursos presentes en las comunidades.

Bajo este escenario se refrenda lo que hemos venido afirmando, en cuanto a que el Estado asume exclusivamente lo indígena desde lo jurídico, como instrumento que delimite y “homologue” las diferencias e incluso, manejado desde una óptica de asistencialismo.

Por lo anterior se hace urgente a continuación, poner un rostro a quiénes son “esos de quien se habla, cuando de ellos se quiere hablar” y el cómo se han traducido las formas de interrelación con el Estado; refiere Long (2007, 65):

Será necesario incluir las interrelaciones y traslapes desarrollados en el escenario de la vida cotidiana que comprenden diferentes niveles de análisis dentro de la misma situación social. Se pueden, por ejemplo, identificar las formas de internalización y relacionarlas con otras externalizaciones e imaginar también el mutuo aprendizaje que se da en el flujo de comunicación global, donde se muestra que la gente aprende y trasciende todas las fronteras.

La Población indígena en Costa Rica: ¿cuántos, dónde y cómo?

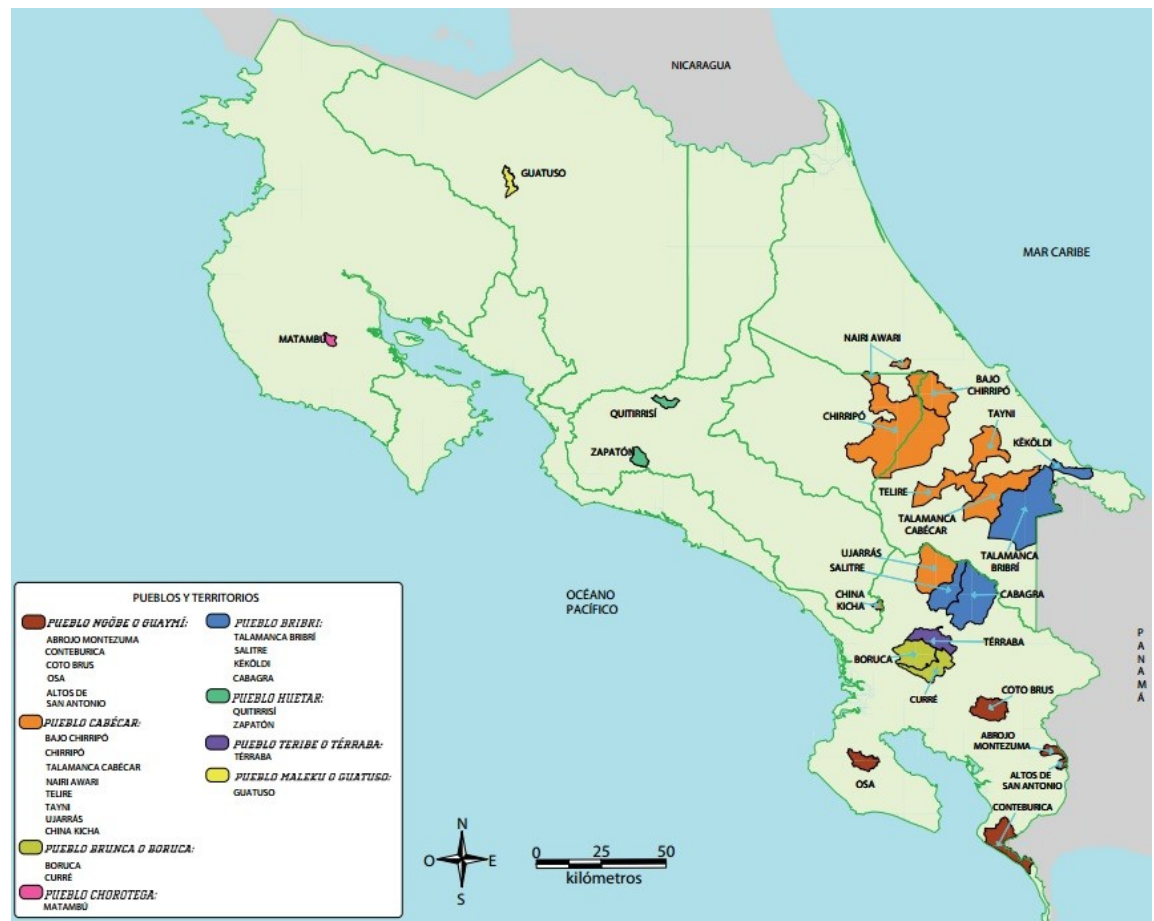
En términos generales, Costa Rica mantiene una población total de 4.301.712 habitantes (INEC, 2011) distribuidos en una extensión territorial de 51.100 km²; bajo una división política-administrativa de 7 provincias a saber: San José (capital), Alajuela,

³⁷ “El voto N° 03631-98, del 5 de junio de 1998, estableció que el proyecto de ley no reñía en absoluto con la Constitución, al decir en su por tanto que “(...) no se advierten vicios de procedimiento o inconstitucionalidad en el contenido del proyecto de “Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas (Expediente # 12.032)”. Marcos Guevara. *Perfil de los pueblos...*, 29.

Cartago, Heredia, Guanacaste, Puntarenas y Limón, en las cuales se localizan un total de 81 cantones y 470 distritos, con sus correspondientes caseríos o comunidades.

Las poblaciones o grupos en su mayoría viven en las áreas rurales o periféricas a los territorios indígenas principalmente en las provincias de Puntarenas (región Pacífico Sur) y Limón (Región Caribe).

Cuadro N° 1: Costa Rica: Territorios Indígenas



Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censos. *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios Indígenas*. (San José, Costa Rica: INEC, 2013), 25.

Se tienen ocho grupos identificados a saber: bribri –grupo mayoritario, con 16.938 habitantes-, cabécar, ngöbe, boruca, térraba, malekú, huetar y chorotega –estos dos últimos, ya desaparecidos-, donde a su vez se mantienen seis idiomas o lenguas maternas: el 60% de la población indígena, habla alguno de los idiomas.

La población indígena representa el 2.4% del total de población (INEC 2011), distribuida en todo el país, donde solamente un 34.5% se ubica en veinticuatro territorios legalmente constituidos -en un área geográfica de 334.447 hectáreas-.

Cuadro N° 2: Costa Rica, Población Total por auto-identificación a grupo indígena según territorio

Territorios indígenas	Población total		Densid. poblac.	Población indígena			% no indíg. en territorio (2000) ^{1/}	Población no indígena en territorio		% hog. con jefat. o cóny. no indíg. en territ. ^{2/}
	Total	%		Total	Con pueblo	Sin pueblo		Total	%	
Costa Rica	4 301 712		84,2	104 143	78 073	26 070		12 557	25,9	
Territorios indígenas	48 500	100,0	8,1	35 943	35 630	313	18,4	12 557	25,9	25,4
Bribris	16 938	34,9	18,3	12 785	12 631	154	12,8	4 153	24,5	23,1
Salitre	1 807	3,7	14,3	1 588	1 573	15	8,4	219	12,1	13,9
Cabagra	3 188	6,6	11,0	2 363	2 349	14	28,5	825	25,9	25,2
Talamanca Bribri	8 368	17,3	18,3	7 772	7 757	15	5,8	596	7,1	4,2
Kéköldi	3 575	7,4	66,0	1 062	952	110	52,3	2 513	70,3	64,0
Brunca o Borucas	4 317	8,9	18,3	2 593	2 560	33	48,8	1 724	39,9	32,5
Boruca	3 228	6,7	24,4	1 933	1 907	26	53,1	1 295	40,1	32,2
Curré	1 089	2,2	10,4	660	653	7	35,7	429	39,4	33,4
Cabécaraes	13 993	28,9	7,9	12 707	12 681	26	3,1	1 286	9,2	11,2
Chirripó	6 341	13,1	8,3	5 985	5 982	3	1,7	356	5,6	6,7
Ujarrás	1 321	2,7	6,5	1 119	1 118	1	17,0	202	15,3	17,2
Tayni	2 850	5,9	20,2	2 641	2 623	18	0,6	209	7,3	7,8
Talamanca Cabécar	1 435	3,0	5,7	1 408	1 406	2	2,5	27	1,9	1,2
Telire	545	1,1	3,2	533	533	-	0,0	12	2,2	1,1
Bajo Chirripó	923	1,9	4,7	752	750	2	2,4	171	18,5	17,5
Nairi Awari	473	1,0	11,8	223	223	-	1,1	250	52,9	60,0
China Kicha	105	0,2	10,2	46	46	-	-	59	56,2	48,4
Chorotega	1 685	3,5	103,8	1 085	1 084	1	12,8	600	35,6	27,2
Matambú	1 685	3,5	103,8	1 085	1 084	1	12,8	600	35,6	27,2
Huetares	2 417	5,0	39,4	1 354	1 343	11	40,5	1 063	44,0	35,9
Zapatón	452	0,9	13,0	355	354	1	88,4	97	21,5	19,7
Quitirrisí	1 965	4,1	74,0	999	989	10	22,3	966	49,2	39,8
Maleku o Guafuso	1 423	2,9	46,6	498	494	4	58,7	925	65,0	61,1
Guafuso	1 423	2,9	46,6	498	494	4	58,7	925	65,0	61,1
Ngöbes o Guaymies	5 643	11,6	17,8	3 654	3 644	10	6,1	1 989	35,2	39,2
Abrojo Montezuma	1 494	3,1	55,5	610	603	7	4,7	884	59,2	62,0
Osa	159	0,3	2,9	108	108	-	3,4	51	32,1	34,1
Conteburica	1 863	3,8	14,8	1 144	1 143	1	12,6	719	38,6	44,1
Coto Brus	1 785	3,7	18,4	1 612	1 611	1	0,3	173	9,7	13,2
Altos de San Antonio	342	0,7	27,3	180	179	1	-	162	47,4	36,8
Teribe o Térraba	2 084	4,3	22,3	1 267	1 193	74	56,4	817	39,2	28,0
Térraba	2 084	4,3	22,3	1 267	1 193	74	56,4	817	39,2	28,0

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censos, *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios Indígenas*. (San José, Costa Rica: INEC, 2013), 34.

Considerando algunas de las estadísticas para población indígena en el país, se tiene una distribución por grupos de edad de 37.6% (0-14 años); 57.5% (15-64 años) y 4.9% (65 y más); también se encuentra que un 89.2% de la población cuenta con acceso a seguro social. Este elemento indica que aun cuando las formas institucionalizadas han presentado falencias, existen logros importantes en términos del acceso al servicio de salud.

Quizás el meollo del asunto es, la forma en que se operacionaliza la atención del servicio de salud: por ejemplo en cuanto el acceso y adecuación a las prácticas culturales de medicina tradicional, afirma un especialista en salud: “[...] existe el protocolo de manejo para diabetes, hipertensión, asma y toda la cuestión que existe a nivel nacional que son los que uno debería seguir, no existe nada diferente con respecto a los pueblos indígenas verdad!, son los mismos y se utilizan los mismos, se debería seguir la misma línea.” (Sanabria Fernández 2013).

Inclusive la adecuación del sistema de salud en términos de las “prácticas curativas tradicionales” a la población indígena, está estipulado en el Art. N° 25 del Convenio N° 169. De forma análoga, el proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo –que busca operativizar a nivel nacional el Convenio N° 169-, anuncia también la necesidad de un reconocimiento de la medicina tradicional indígena, afirmando incluso el que se “facilite la formación de profesionales indígenas en salud” (Art. N° 16-20; Guevara 2000, 36).

Sin embargo la realidad es otra, como bien lo esboza Rodríguez (2011, 125-130), al afirmar que en materia de salud, los indicadores en desarrollo humano continúan reflejando contrastes negativos en perjuicio de la atención que se brinda a población indígena y aquella otorgada al resto de población costarricense: “La tasa de mortalidad materna e infantil, la desnutrición, las enfermedades gastrointestinales y respiratorias, y la parasitosis son resultado de múltiples factores relacionados con la pobreza, la exclusión y la dificultad de acceso a los servicios básicos de saneamiento y salud.” (Rodríguez 2011, 129).

Si bien es cierto, el Ministerio de Salud y la Caja Costarricense de Seguro Social (CCSS) han desarrollado acciones estratégicas para subsanar las falencias, los esfuerzos continúan siendo insuficientes para garantizar un servicio de salud que garantice los derechos en materia de salud a las comunidades indígenas.

En relación al tema educativo, las cifras reflejadas (INEC 2013, 41) remiten a un alto porcentaje (89.6%) de tasa de alfabetización³⁸ para la población indígena, que sumado a las cifras en cuanto la escolaridad promedio³⁹, se tiene un 5.7%,

³⁸ Refiere al porcentaje de personas de 10 años y más que saben leer y escribir.

³⁹ Específicamente remite a los años de escolaridad promedio de las personas de 15 años y más.

concentrándose mayoritariamente en aquella población que asiste al nivel de educación general básica⁴⁰ (59.7%) y que a su vez habla un idioma indígena.

La presencia de un Departamento de Educación Intercultural a lo interno del Ministerio de Educación Pública (MEP), demuestra la existencia de voluntad institucional para mejorar el proceso general de educación multicultural e ir depurando la noción de un “modelo educativo homogéneo” instituido en el país.

Estos datos revelan una importante y alta relación en el acceso educativo de parte de la población –sobre todo de población joven y adulta joven-, pero no omite que las condiciones y particularidades del proceso, sigan reflejando deficiencias de consideración.

Se continúa soslayando la diversidad cultural, los valores, idiomas y cosmovisiones distintas: “Los datos del estudio realizado por UNICEF en 2006 revelan que los estudiantes indígenas presentan mayores dificultades de acceso a la educación y mayor absentismo. A medida que avanza el nivel educativo, son menos los estudiantes indígenas matriculados en los centros escolares.” (Rodríguez 2011, 128).

El Estado –en la figura del MEP- ha ido implantando de forma paulatina algunas disposiciones que garanticen la educación en los idiomas indígenas (Rodríguez, 2011: 125-130), pero aún deben ejecutarse acciones complementarias que certifiquen la calidad de la educación bilingüe, pues los docentes indígenas carecen de herramientas necesarias para implementar los programas curriculares adaptados al escenario indígena.

Como bien afirma Torres (2007, 249): “Debe aceptarse que la utopía no es la pedrada a la luna, pues, si la entendemos bien, son los deseos manifiestos e implícitos sobre cómo mejorar las condiciones de vida.”

Se entiende –y los indígenas lo saben muy bien- que se realizan esfuerzos institucionales por “mejorar” las condiciones generales de vida de las comunidades y sin duda, que tales procesos implican “entramientos” políticos y burocráticos.

Sin embargo, son muchos años de continuar posicionados desde la exclusión, sin que el Estado los escuche y reconozca de “una vez por todas”, que las normativas y las

⁴⁰ “Es la relación porcentual entre la población de 5 a 15 años que asiste a preparatoria, primaria y hasta tercer año de secundaria académica o técnica, respecto al total de población de 5 a 15 años. No incluye a la población que asiste a la educación abierta.” Instituto Nacional de Estadística y Censos, X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios Indígenas (San José, Costa Rica: INEC, 2013), 41.

políticas implementadas deben ser en y desde sus repertorios y en consonancia con sus contextos particulares; no como un mero ejercicio teórico de “igualación a medias”, desde los “escritorios institucionales”.

Ahora bien, abordaba la referencia a los pueblos indígenas en el plano nacional, se hace relevante referir al grupo indígena bribri como población protagonista de la presente investigación.

Más allá de buscar la mera descripción, se intentará puntualizar en algunas de sus particularidades con el afán de identificar ¿quiénes son?, evidenciando sus dinámicas culturales, no sólo desde la dicotomía tradicional-moderno, sino más aún, desde las agendas, repertorios e imaginarios aprehendidos y que reinterpretan en sus procesos sociales cotidianos.

Caracterizando y describiendo a los bribri: identificando espacios y rostros...

En primer término se debe aclarar que el grupo indígena bribri se encuentra ubicado a lo largo de cuatro regiones distintas en las provincias costeras de Limón y Puntarenas. Estas son: Talamanca bribri, Këköldí, Salitre y Cabagra (Cuadro N° 1 y N° 3).

Para los efectos de la investigación, aludimos a la población ubicada en el territorio indígena de Talamanca bribri, la cual comparte el espacio geográfico y cultural -con diferencias de sentido sobre todo desde su lengua materna- con otro grupo indígena, los cabécar. Ambos grupos constituyen aproximadamente, el 30% de la población indígena total del país, en cerca de 70.000 hectáreas.

Cuadro N° 3: Costa Rica, Territorios indígenas Bribri.

Territorio Indígena	Provincia	Cantón	Distrito	Comunidad
Talamanca bribri	Limón	Talamanca	Bratsi	Akberie, Chase, La Pera, Shiroles, Suretka, Watsi, Bambú
			Telire	Amubrë, Kachabli, Alto Kachabli, Arenal, Alto Cohen, Bajo Cohen, Barrio Escalante, Boca Urén, Bris, Coroma, Duchabli, Duriña, Dururpe, Katsi, Mojoncito, Namuwoki, Sepeque (1 y 2), Shuabb, Sibodi, Skiwi, Soky, Tsuri (1 y 2), Yorkín, Alto Urén, Alto Lari
Këköldi	Limón	Talamanca	Cahuita	Këköldi y Poblado Patiño
Salitre	Puntarenas	Buenos Aires	Buenos Aires	Varias comunidades (15)
Cabagra	Puntarenas	Buenos Aires	Buenos Aires y Potrero Grande	Varias comunidades (19)

Fuente: Elaboración propia con información de: Instituto Nacional de Estadística y Censos. *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios Indígenas*. (San José, Costa Rica: INEC, 2013), 26-27.

Se hace pertinente en primer término, esbozar algunas generalidades de lo que constituye el espacio significado del cantón de Talamanca, como ámbito de interacción de los bribri.

El campo social: la “indómita Talamanca...”

Talamanca se consolida como cantón desde el 20 de mayo de 1969⁴¹, ubicándose geográficamente⁴² al sureste de la provincia de Limón y con una división político-administrativa conformada por los distritos de Sixaola, Cahuita, Bratsi y Telire.

El cantón mantiene una extensión territorial de 2.809.93 km², lo que representa un 5% del territorio nacional –siendo el segundo más extenso del país- e incluso

⁴¹ Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. Ley N° 4339 .*Creación del cantón de Talamanca*. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veinte días del mes de mayo de mil novecientos sesenta y nueve.

⁴² Talamanca constituye el cantón cuarto de la provincia de Limón y se ubica en la parte sureste de la Región Huetar Atlántica: “...entre las coordenadas 9°00 a 9° 50 latitud norte y 82° 35 a 83° 05 longitud oeste. Limita al norte con el cantón de Limón y el Mar Caribe, al sur con el cantón de Buenos Aires y Coto Brus, al este con la República de Panamá y al oeste con el cantón de Pérez Zeledón.” Municipalidad de Talamanca, *Plan Local de Desarrollo Cantón de Talamanca*. Limón, Costa Rica: Agosto, 2003, 10.

representa uno de los cantones a nivel nacional con mayor porcentaje de tierras - aproximadamente el 55% del territorio- bajo la categoría de “áreas protegidas”⁴³.

Se distinguen tres escenarios geográficos diferenciados: costa, valles y montañas, en los cuales se desarrollan actividades económicamente distintas: la actividad turística - casi exclusiva de la costa-, la plantación agroindustrial -principalmente en los valles- y la agricultura de subsistencia -predominantemente en las montañas-.

La amplia biodiversidad que posee la región, destaca como una de las áreas con mayor endemismo⁴⁴ de Centroamérica, en virtud de la presencia de la Cordillera de Talamanca⁴⁵ que representa un puente en el avance de flora y fauna proveniente del Norte y Sudamérica, para la distribución de especies y el mantenimiento de ecosistemas latitudinales.

Un ejemplo de esto, es que en el cantón se encuentran representadas ocho de las doce zonas de vida del país y la zona geográfica donde se ubica Talamanca, forma parte de la clasificación elaborada por el Fondo Mundial de Vida Silvestre -WWF, por sus siglas en inglés-, de 238 eco-regiones y/o complejos eco-regionales de mayor importancia global, destacando la presencia del 2% de la biodiversidad de todo el mundo. Entre un 30-40% de las especies que aquí se encuentran son endémicas, derivado de la concurrencia de variedad de plantas, mamíferos, aves, réptiles y una considerable riqueza marina (arrecifes coralinos y manglares).

⁴³ La tenencia de tierra en Talamanca se divide de la siguiente manera: en primer lugar un 55.2% (159.341 ha.) bajo la categoría de “Áreas Protegidas”, donde destaca el Parque Internacional La Amistad (PILA) considerado Reserva de la Biosfera en 1982 y Patrimonio Mundial por la UNESCO; la zona costera que incluye la Reserva Biológica Hitoy Cerere; el Refugio de Vida Silvestre Gandoca Manzanillo (REGAMA) y el Parque Nacional Cahuita. En segundo plano, un 30.7% (86.217 ha.) que corresponde a “Territorios Indígenas”, donde se ubican los territorios de Këköldi, Talamanca Bribri, Talamanca Cabécar y Telire. Por último, un 14.1% (39.798 ha.) destinado a “Otros usos” donde se refiere a territorios de administración estatal (Instituto de Desarrollo Rural-Inder), la zona marítimo terrestre (ZMT), compañías bananeras, propiedad privada. Municipalidad de Talamanca, *Plan Local...*, 16.

⁴⁴ “Podemos encontrar más del 10.000 especies de plantas con flores y al menos 1000 de las 1500 especies de orquídeas conocidas en Costa Rica. Talamanca proporciona refugio al 60% de la fauna y las especies de aves en Costa Rica y alberga al menos tres cuartas partes de las especies de anfibios y reptiles conocidos en el país.” Asociación de Organizaciones del Corredor Biológico Talamanca Caribe (ACBTC), “Talamanca: generalidades e historia” [citado el 20 de enero 2014]: disponible en:

https://www.corredortalamanca.org/talamanca_generalidades_e_historia.php?idioma=1

⁴⁵ Se debe aclarar que el área mencionada, es compartida con Panamá en virtud de que la cordillera de Talamanca, se extiende también hasta el país vecino del sur costarricense.

En términos poblacionales, lo anterior es matizado con una diversidad cultural y demográfica importante, que se evidencia en la configuración de los grupos de población inmersos en la dinámica “talamanqueña”.

No sólo en virtud de la población indígena que se encuentra en la zona –bribri y cabécar-, sino también en términos de la residencia de población afro-caribeña⁴⁶ con rasgos culturales diferenciados de los indígenas, que se expresa en su idioma –el “Mekatelyu”, derivado de la expresión en inglés “*make I tell you*”-, así como de un vasto repertorio cultural (cocina, música, entre otros). Aunado a esto, la presencia de población migrante de origen asiático (chinos), europeos y centroamericanos – mayoritariamente nicaragüenses-.

Las causas de la migración y asentamiento en la zona devienen desde la búsqueda de opciones laborales –el caso por ejemplo de las plantaciones bananeras-, así como actividades asociadas al turismo, sector costero e intercambio comercial (importación y exportaciones).

El escenario en general, podría llevarnos a suponer un dinamismo socioeconómico traducido en beneficios importantes para la zona y población. Sin embargo los procesos socio-históricos de marginación y violencia –evidenciado en población indígena y afro-descendiente en su mayoría- desde la intervención estatal y de empresas transnacionales –el caso de la UFCo.- ha llevado a Talamanca a una escasa o nula participación dentro del esquema de desarrollo del país, que se evidencia a la fecha en el retraso en infraestructura, servicios y calidad de vida en la zona. Por ejemplo, de acuerdo con la medición del Índice de Desarrollo Social Nacional (2013), el cantón se ubica en el último lugar de los 81 cantones que conforman el país.⁴⁷

Lo anterior en gran medida, como resultado de la dependencia de los monocultivos de banano y plátano y las vulnerables condiciones de dicho sector productivo: bajos precios derivados del trato desigual por parte de intermediarios, salarios y empleos de baja calidad, temporales y con ausencia de garantías sociales;

⁴⁶ “Mayoritariamente está compuesta por descendientes de jamaquinos que se trasladaron a la costa Atlántica costarricense en el marco de dos procesos particulares de desarrollo: la construcción del ferrocarril al Atlántico y las primeras explotaciones bananeras, entre 1872 y 1921 (Meléndez y Duncan, 1972:58).” Marcos Guevara. *Perfil de los pueblos indígenas de Costa Rica*. (Banco Mundial. 2000.), 118.

⁴⁷ Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica. Índice de desarrollo social. (San José, Costa Rica: MIDEPLAN, 2013), 66.

como situaciones que se han reflejado negativamente en su mayoría, en la población femenina, joven, adulto mayor de los grupos de población mencionados –indígenas, afro-caribeños, chinos y nicaragüenses-:

El cantón de Talamanca es quizá la región más rica en biodiversidad y cultura de nuestro país, donde conviven mestizos, afro-descendientes, bribri, cabécar...una gran cantidad de extranjeros que disfrutaban del hermoso paisaje de sus costas, mares, ríos y montañas. El cantón engloba a los territorios indígenas más extensos y más poblados del país, los cuales cuentan con un régimen administrativo autónomo, sustentado por leyes y convenios internacionales. Es una zona de alta migración interna y externa, cuya movilidad frecuentemente transcurre fuera de los marcos de la legalidad lo cual determina vínculos psicológicos débiles con el medio local, y quebranta la dinámica de participación comunal en la solución de problemas de su entorno. (Kioscos Socioambientales 2009, 10)

No es gratuito que históricamente la región sea cuna de muchas iniciativas o proyectos de desarrollo económico -públicos y privados-, que han sido aprobados y/u otorgados en concesión, generándose un escenario de suma conflictividad y tensión entre la visión de desarrollo y progreso económico que propugna el Estado y la población residente.

Guevara y Chacón (1992, 66) corroboran esta tendencia socio-histórica y sistemática para la zona: “Talamanca, a lo largo de los últimos 500 años, ha sido un territorio codiciado por intereses de toda índole, pues ha albergado, a la vez que ciertas reservas minerales comprobadas y millones de árboles maderables, mitos que han alimentado la imaginación de muchos buscadores de fortuna y aventureros.”

Como se evidencia, la región se ha configurado en un escenario de movimiento constante, que no se puede figurar como un espacio “cerrado u homogéneo”, sino más bien, cargado de *heterogeneidad* y con presencia de múltiples *dominios* –siguiendo a Long (2007)-; que han sido retraducidos desde la interacción de distintos actores, en espacio y tiempo.

En la consideración de esa multiplicidad de actores que juegan en el escenario descrito, procedemos a la identificación puntual de los indígenas bribri.

La Talamanca bribri: sus usos y costumbres...y el cambio inherente

La población indígena bribri que reside en Talamanca, oscila entre los 8.368 habitantes (INEC 2013, 34), lo que representa aproximadamente un 17.3% del total de población indígena bribri del país –el grupo bribri representa el 34.9% de la población indígena nacional, siendo el grupo mayoritario-.

En lo concerniente a sus *repertorios culturales*, los bribri mantienen un sistema de creencias vernáculo y cosmogónico. Se rigen a partir del *Suwá*⁴⁸, que consiste en un conjunto de reglas y normas para manejar sus modos de vida cotidianos que *Sibō* (dios) les dejó: “[...] cada animal, cada planta, cada objeto, cada montaña y cada situación cuentan con una historia de su principio en el mundo...conocimiento sagrado.” (Borge y Villalobos 1994, 11).

Valga la aclaración, que lo anterior rige sólo para aquellos que a la fecha continúen manteniendo un apego a su tradición cultural y que probablemente sean una minoría, pero su alusión (*Suwá*) continúa siendo referenciada –aunque sea de forma de un “pasado romántico”⁴⁹- por algunos sectores de la población.

Según su cosmogonía, la tierra es su esencia y fundamento que articula y mantiene unida a su cultura: “[...] en esta historia, la tierra, como fuente de alimento, de sangre, es un requisito para la fertilidad. El mundo es roca estéril, necesita de sangre para sobrevivir” (Bozzoli 1979, 191).

Su tradición oral cuenta (Bozzoli, 1976; 1979; Borge y Villalobos, 1994:11) que una vez que la tierra fue conformada, *Sibō* tiró semillas de maíz desde el cerro sagrado *NamasöL*, que germinaron en el *SuLayöm*, dando origen a cada uno de los clanes de Talamanca.

Como se expresa, se han regido por una estructura clánica matrilineal, donde la figura de la mujer, la madre, es quien tiene la potestad de heredar el clan a su descendencia. El hombre llevará su clan, pero en caso de iniciar una nueva familia, será

⁴⁸ [Las cursivas son propias y las uso para resaltar aquellos conceptos relevantes dentro de la tradición cultural bribri].

⁴⁹ La expresión “pasado romántico” que utilizamos, no se plantea de forma peyorativa y/o despectiva, sino como una forma de hacer patente un sentir colectivo que se visualiza y constata en los diálogos con la población, de reconocer aquellos elementos de su pasado, aunque en la práctica cotidiana estén en desuso o en franca desaparición.

su compañera y/o esposa quien heredará su clan a sus hijas e hijos y así de forma sucesiva; así nos relata un indígena bribri:

Bueno... Koswak es un..., el nombre de un clan, que es como los creadores de los árboles. Antes en Talamanca había muchos árboles, antes de la llegada de la compañía... Era un árbol muy grande, muy, muy famoso en la zona, y ese palo (árbol) se llama Koswak... el clan, todos los clanes están relacionados con algo de la naturaleza... Entonces ese clan Koswak se relaciona con la gente que cuidaba ese tipo de árboles. Por ejemplo si vos cortas un árbol de esos, vos tenías bronca con ellos, porque ellos por naturaleza propia les compete cuidar esos árboles, los más grandes, por lo que significan dentro de la cultura, dentro de la naturaleza... ese clan es prácticamente extinto. Ya no hay... La línea matrilineal murió la última, y de ahí desaparece entonces la visión del clan... (Bolaños Rodríguez 2013).

Asimismo, -y como comenta Bolaños Rodríguez (2013)- muchos de los clanes han ido desapareciendo o se han dejado de utilizar como práctica recurrente –quizás únicamente aquellos más tradicionales-.

Los nombres de los clanes devenían en un primer momento, a partir de las zonas originales donde se agrupaban las personas y con el pasar del tiempo, fueron vinculándose en virtud de la realización de ciertas tareas específicas dentro de la cosmogonía bribri: unos encargados en las prácticas agrícolas; otros como herederos de los cargos de autoridad; otros en las labores de preservación del bosque y la tierra, etc.

De acuerdo a testimonios y conversaciones con informantes bribri, afirman que *Sibö* procedió a repartir los clanes en la población, considerando incluso un clan para aquella población foránea o no indígena, “el clan para los blancos”: los *sikwas*.

Por ejemplo, algunos de los clanes existentes en la comunidad de Amubrë, se muestran en el cuadro a continuación:

Cuadro N° 4: Costa Rica, Clanes indígenas bribri en Amubrë

Nombre del Clan	Significado o simbolismo
<i>Kolkuak:</i>	Clase o tipo de sardinas
<i>Dúriwak:</i>	Clase de pájaros
<i>Uniwak:</i>	Clase de abejones
<i>Tkabëwak:</i>	Clase de tubérculo (ñame)
<i>Tubolwak:</i>	Clase de yuca

Fuente: Elaboración propia con información de: Ministerio de Salud Pública, *Análisis de Situación Integral en Salud (ASIS) 2012*. (Equipo Básico de Atención Integral en Salud de Amubrë (EBAIS). Área de Salud Talamanca, Limón: 2013), 13.

En cuanto al sistema de cargos –muchos ya no existen o no son tan distinguibles, solo como sustrato identitario- (Borge y Villalobos 1994, 26) la figura principal era representada por el *Useköl*, -también referido por miembros de la población como “*Usecra*”- como única persona que mantenía el vínculo entre la población y *Sibö*. Su función estaba centrada en dirigir a la comunidad y guiarla de forma espiritual.

En el plano más político aparecía el *BLu* que era considerado como el “rey o cacique” y sus funciones se adscribían a la administración de justicia, coordinación de obras comunales, como en términos generales a la dirección y guía de la población en el espacio comunitario.

A estos se suma el *Awá o Awapa*⁵⁰, que corresponde a una forma de chamán, que estudia durante 10 años los conocimientos de la medicina natural y los diferentes rituales. Otra figura importante es la del *Kékepa* representado por las personas adultas mayores y/o con cierto grado de experiencia, así como los *Dulalupa* que remite a los jóvenes.

⁵⁰ La incidencia de gran cantidad de grupos religiosos y misioneros que han ingresado en la zona, además de introducir filosofías religiosas occidentales, han ocasionado que la tradición religiosa bribri haya caído en desuso. Aún se encuentran algunos “*Awá*” que mantienen las tradiciones y formas culturales bribri, sobre todo en las comunidades más alejadas del centro de población.

Por su parte, -y términos de sus características socioeconómicas- la población mantiene una tasa de ocupación⁵¹ de 45.2%, ubicada principalmente en el sector económico primario –casi el 65% de la población-: por ejemplo, un 51.8% de los hogares poseen una parcela o finca agropecuaria en el territorio. Las formas productivas que prevalecen, derivan de una economía de subsistencia y/o autoconsumo (Guevara 2011, 44-45).

Una práctica que refleja lo anterior –y que predomina en aquellas zonas altas (montaña)- es la denominada “mano vuelta”. La misma consiste en prácticas de jornaleo en fincas o parcelas, pero bajo una lógica solidaria de cooperación e intercambio mutuo de productos, es decir, la colaboración en los trabajos del campo entre vecinos; así como nos comenta un indígena:

Si yo voy allá donde la abuela de mis hijos, vengo con el caballo full de plátano que me lo regaló, y cuando yo voy a verla le llevo una saquita de algo de arroz y, o un pollo. Y así entonces esa ha sido la forma tradicional de, de ayudarse, en el trabajo igual. La mano vuelta, siempre nos ayudamos... yo me meto donde ellos porque mano vuelta, hay mano vuelta y con poca familia (...) Puedo visitar a aquel, aquel viene y me visita y se llevan cosas, se dan cosas, si yo no te llevé hoy plátano te llevo mamones y si no te llevo mamones usted me da aguacates así en pequeñas cosas todavía conservamos algo. Esa forma muy humana de, muy, muy bonita yo digo de que, que une de verdad la cultura. (Bolaños Rodríguez 2013).

En el caso de la población residente en las zonas bajas, predomina una economía basada en el cultivo del plátano y banano, pero de igual cuenta se cultivan otros productos a pequeña escala y/o autoconsumo. Además mantienen otras formas de encadenamientos productivos, por medio de la implementación de cooperativas de autogestión y fomento, para intentar sostener las iniciativas productivas y/o evitar la especulación de los intermediarios externos –sobre todo con el plátano y banano-.

Fuera de los territorios indígenas, se cuentan con posibilidades de acceso a otras labores o actividades (artesanía, comercio y servicios, trabajos en industria y trabajos

⁵¹ Para este cálculo se procede con la población de 15 años y más, catalogada como el segmento de población en edad productiva y/o empleada.

técnicos y profesionales). Se suman también, la presencia de grupos organizados de mujeres y jóvenes, comités de salud, educación, servicios, religiosos, entre otros.

Con el paso de los años, las influencias externas, la presión generada por la frontera agrícola, la consecuente destrucción de la naturaleza y usurpación de los territorios por no indígenas; así como el descontrolado número de iniciativas y políticas estatales y privadas, han transformado sensiblemente la cultura bribri, generando una mayor dependencia de la cultura externa: “En las zonas de pie de monte y tierras más altas, se mantienen con mucha mayor fuerza la cosmovisión, el sistema clánico, la espiritualidad y las costumbres tales como el baile del Sorbón, así como otras ceremonias y rituales; mientras que en las zonas bajas, y esto debe ser reconocido, ha habido un proceso de aculturación que crece de forma vertiginosa.” (Guevara 2011, 44).

Es decir las comunidades bribri no se muestran necesariamente, de forma “desconectada” de los centros de población no indígena. Se alude a este término, pues es parte de la percepción incorrecta que se ha socializado por años en el resto del país, de que los “bribri” –y otros grupos indígenas- siguen descalzos, con escasa ropa y que son los más “*pobrecitos de los pobres del país*” y por tanto necesitados de “ayuda social”.

Sin embargo, no por esto podemos afirmar que el escenario general de los bribri, sea de total y absoluta autonomía. Más bien la dinámica se ha caracterizado, por condiciones de marginalidad y/o exclusión social, como constante a través del tiempo.

Los mecanismos de intervención externa –pública y privada-, se han legitimado desde la asistencia social y del afán mercantil por extraer el mayor provecho de sus recursos y espacios de significación, como prácticas que ha ido en detrimento del control de su tierra, del aprovechamiento de los bosques, así como de sus dominios y arenas de reproducción cultural (Long 2007, 123-125).

Por ejemplo el hecho de que los procesos de mestizaje durante la época colonial en Costa Rica (1574-1821)⁵², no fueran tan intensos como en otras naciones latinoamericanas (Rojas 2009), arroja pistas de la permeabilidad de las fronteras entre lo indígena y lo no indígena.

⁵² Se refiere a este rango en el tiempo, ya que será para 1574 cuando se desarrolle una mayor dominación de parte del Virreinato de la Nueva España, a partir de la Capitanía General en Guatemala; y 1821 como el año en que la región centroamericana, obtiene su independencia del dominio español.

Para el caso bribri, esa heterogeneidad se refleja en formas o maneras que parecen contraponerse y sumarse, en cuanto a la idea del “ser indígena o el dejar de ser indígena”, en una doble vertiente: En primer término –y siguiendo a Rojas (2009, 51-52)- “lo otro” como una amenaza, una “imposición forzada” que termina adoptándose de forma involuntaria.

Esto se refleja desde inicios del siglo XX, con el establecimiento y explotación del cultivo del banano y de la población, por parte de la Chiriquí Land Company que se instala de 1909 a 1938 en el valle de Talamanca, expulsando a la población hacia las zonas montañosas y ejerciendo un dominio mediante la “integración económica forzada”⁵³.

En segundo término un mecanismo de “integración”, de asumir aquello externo de forma voluntaria, intentando adoptar los nuevos elementos dentro de la tradición cultural. Esto con el ingreso del Estado y la agregación a la dinámica nacional, mediante procesos de educación y salud, la implementación de formas de organización política, como a su vez, en todo lo referido a la definición legal de los territorios indígenas y su asimilación como ciudadanos costarricenses.

A partir de lo anterior podríamos intuir que para el caso de los bribri, el escenario podría traducirse bajo la expresión de que la “*suerte está echada*” y en tanto, el horizonte de posibilidades para ellos, se limita a perpetuarse en patrones de exclusión sin alternativas aparentes.

No podemos negar que las formas de intervención externas reflejadas, sistemáticamente colocan a los bribri en condiciones desventajosas que han ido minando sus formas sentidas y significadas en el plano social y cultural, arrastrándolos a una especie de hoyo sin salida, que puede ser explicado desde los procesos de aculturación.

Sin embargo, el análisis no puede –ni debe- limitarse en sentido estricto, a las dinámicas enraizadas en los procesos de aculturación, pues estaríamos cometiendo el mismo error que ha operado en las lógicas de intervención externa -de asumirles como

⁵³ “La incapacidad de los bribri para resistir la pérdida de sus tierras en Talamanca, puede entenderse como el efecto lógico del contacto entre uno de los representantes más sofisticados del capital monopolista en el mundo y un pueblo de agricultores de subsistencia. Los bribri eran analfabetos, no tenían armas de fuego ni influencia en el gobierno central, no hablaban español ni inglés.” Philippe Bourgois, *Banano, etnia y lucha social...*, 63.

“desvalidos o necesitados”-, negando sus capacidades de agencia para enfrentar los cambios modernos.

Siguiendo los aportes de Turner –citado por Gledhill (2000, 206)-, quien admite que los diversos actores inmersos en un espacio social, constantemente se verán expuestos a dinámicas de cambio. Por lo que el escenario los compele a formular mecanismos o posibles respuestas desde sus ámbitos culturales, que si bien es cierto en ocasiones puede limitarles –de acuerdo a los simbolismos inherentes a su cultura-, pero no por esto los imposibilita en definitiva a actuar.

En tal sentido el *campo social* inherente a los bribri, ha sido una suerte de forcejeos ante nuevas formas o prácticas, que los ha obligado a producir, transformar y redefinir sus repertorios culturales, agendas e intereses, para hacer frente a sus procesos sociales cotidianos e inclusive a la adscripción de tales modificaciones y en tanto, generar nuevas significaciones o *modus vivendi*.

Tales afirmaciones hacen eco de igual cuenta, en la relevancia de posar el análisis en el actor –como afirma Long (2007, 109-112)-, partiendo de que la interacción entre actores y más aún, los procesos sociales cotidianos, son dinámicas heterogéneas que resultan de las constantes combinaciones o mixturas (*hibridismo*) de diversos fragmentos culturales o símbolos que producen nuevas significaciones o “estándares culturales”.

El escenario general que discurre para los indígenas en el país y para este caso, para los bribri, se reviste de múltiples significados y repertorios que han derivado socio-históricamente de las formas en que han sido posicionados los indígenas, subsumiéndolos en dinámicas diferenciadas que se intentan “subsananar” desde la generación de legislación de forma insuficiente. Como a su vez, en procesos de intervención externa que continúan soslayando sus valores, simbolismos, intereses y prácticas.

El *campo social* bribri, se ha ido configurando como una suerte de confrontación “silente” entre actores, que implica la necesidad diaria de generar estrategias de sobrevivencia por incorporarse a una dinámica nacional: “A fin de cuentas, muchas situaciones de cambio se transforman en creencias o sentimientos que tratan de evitar que empeoren las condiciones de vida materiales. En ese sentido, la promesa de mejorar

las condiciones de vida sigue siendo la base que permite crear utopías.” (Torres 1997, 254).

De tal manera analizar los actores, recursos, intereses y tensiones inherentes en los procesos comunitarios, desde y entre indígenas bribri y Estado, será menester en el siguiente capítulo, con el fin de aproximar y agudizar el análisis de la investigación.

CAPÍTULO II: La interrelación entre actores: “entre lo propio y lo otro”

Introducción

El capítulo busca analizar la formas, mecanismos y/o relaciones que se han tejido en espacio y tiempo entre los indígenas bribri y aquellos actores externos –o no indígenas- que han sido representados en su mayoría por el Estado y sus instituciones públicas; instancias privadas (empresas transnacionales); organizaciones no gubernamentales (ONGs); instituciones académicas (universidades, institutos y/o proyectos-equipos de investigación), entre otros.

El acento estará determinado en las formas en que se ha ido configurando la interrelación entre *actores* en un espacio geográfico específico, cargado de intereses y recursos que son traducidos desde los actores, en situaciones de negociación y resistencia.

La situación general que caracteriza a la región de Talamanca, es sin duda difícil de aprehender, compleja y muy polisémica, derivado del juego variopinto de sentidos y significados ante la concurrencia de múltiples voces: por un lado desde las comunidades bribri, en la presencia de diversos actores locales enraizados en dinámicas políticas, culturales, productivas, religiosas, etc.; quienes desde una tradición oral bribri –o desde las redefiniciones de la misma- elaboran formas discursivas y variados repertorios de acción para afrontar los procesos sociales cotidianos.

Por otro, desde la figura del Estado que interviene en la zona a través de sus instituciones públicas, manteniendo una injerencia y control en ámbitos diversos: lo legal, cultural, social, económico, político. Aunado a la presencia de otros actores externos, que median e intervienen en los procesos sociales, desde sus agendas particulares.

El escenario -traducido desde Long (2007, 145-146)- se expresaría en examinar cómo formas sociales diversas interactúan en un espacio relativamente pequeño –para el caso de nuestra investigación-, condensando variadas y sutiles dinámicas que sin duda devienen de situaciones sociales enraizadas en relaciones de poder y/o distribución de recursos; donde están implicados procesos de intervención, dinámicas de “confrontación” entre creencias, repertorios y valores y donde las disputas en sentido

último, estarán dadas en los “jaloneos” por legitimar, segregar e integrar, los repertorios disímiles de actores (Turner 1989).

De ahí que las relaciones y juego del “poder”, trasciendan a meras formas jerárquicas delimitadas en cuanto acceso a oportunidades y la distribución de recursos; es más aún [...] el resultado de luchas complejas y negociaciones sobre la autoridad, estatus, reputación...” (Long 2007, 146) en donde cada uno de los actores desde sus *arenas* específicas, demuestra y se significa como “capaz” de lograr maniobrar en diversas situaciones, generando espacios que le posibiliten mínimos de consentimiento, niveles de negociación como mecanismos para obtener algún tipo de control o beneficios:

Se trata, por lo tanto, de ir más allá de los planteamientos reduccionistas que delimitan lo político a las prácticas del Estado y a la puesta en marcha de grandes transformaciones o intervenciones sociales. Se trata de examinar cómo operan las relaciones diferenciadas de poder, tanto en situaciones ordinarias como extraordinarias, y cómo éstas cambian conforme varían las circunstancias específicas y las audiencias. (Torres 1997, 55-56).

El desafío está dado en cómo delinear “los contornos” de esas formas sociales diversas, a partir de ordenaciones pasadas arraigadas en la tradición o en su interlocución con nuevas; con esferas estamentales, legales e institucionales y aquellas derivadas de lógicas de intercambio mercantil; y en tanto, las posibilidades de autogenerar ahora unas “nuevas” para asumir las particularidades de la vida cotidiana.

Esto es, las formas discursivas, significadas y sentidas por los indígenas bribri en su interacción con el Estado y demás actores presentes, como proceso de asimilación, negociación y resistencia.

Procederemos en primer lugar, a identificar “algunos” de los actores que se presentan en el espacio comunitario bribri, brindando pistas de las formas en que se ha traducido la interacción. Referimos a las dinámicas en el manejo del control y autoridad local, como formas instituidas desde el Estado, así como la aplicación y ejecución de políticas públicas y/o servicios básicos en las comunidades indígenas.

El segundo apartado, busca dar cuenta de la presencia de recursos e intereses que marcan la interacción entre múltiples actores en las comunidades, generando forcejeos y/o focos de tensión.

Por último, la configuración de tales tensiones o disputas, insertas en la cotidianidad indígena bribri, como procesos sociales.

Actores, recursos...tensiones: “érase una vez en Talamanca...”

Los actores en el espacio comunitario: los “recovecos” caminando por Amubrë

Como aludíamos en el apartado metodológico, la comunidad de Amubrë constituye nuestro espacio específico donde se anida la investigación. La comunidad representa quizás el centro poblacional más importante de lo que se denomina como “Talamanca bribri”; de ahí que sea un sitio de confluencia, encuentro y reunión de la población indígena residente en la comunidad, con la de otras que se ubican en zonas más alejadas o de más difícil acceso⁵⁴.

En la comunidad podemos observar la presencia de múltiples grupos –formales e informales- que interactúan en las dinámicas diarias: Juntas de Vecinos, comité de salud y educación, grupos culturales, deportivos, religiosos, de mujeres emprendedoras. Sumado a estos, aquellas que devienen de la tradición cosmogónica (*awá, kékepas*, clanes, entre otros).

A esto se agrega el sinnúmero de iniciativas públicas y privadas que han mantenido o mantienen incidencia en las comunidades. El caso por ejemplo de universidades públicas –con diversas prácticas, proyectos de investigación y acción comunal- como a su vez, de Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) –vinculadas a procesos de asistencia social, protección y conservación de la biodiversidad inherente a la zona-.

Sin obviar la presencia de empresas privadas de carácter nacional y transnacional, que constantemente incursionan en la zona, con múltiples intereses

⁵⁴ Referimos a aquellas comunidades ubicadas al pie de la montaña –o en la montaña misma-, a las cuales sólo se puede acceder a pie, bicicleta, caballo. El acceso de vehículos por ejemplo, es limitado en algunas zonas.

económicos a partir de la explotación de recursos naturales -madereras y mineras- de forma clandestina e ilegal.

No podríamos afirmar que Amubrë y otras comunidades vecinas, se mantengan de forma “aislada”, ya que más bien el escenario sentido y significado por ellos, es de una constante injerencia de modos, formas, símbolos, políticas, emanadas de actores distintos; “[...] en Talamanca Bribri ha habido mayor desarrollo de organizaciones civiles, quienes han gestionado proyectos productivos, así como proyectos de turismo comunitario de diversa índole...” (Guevara 2011, 44-45).

De ahí que lo indígena es retraducido por ellos mismos –los bribri-, como un espacio diferenciado desde donde se podrían lograr beneficios o bien, abanderar frentes de lucha.

Como referíamos párrafos arriba, desde la injerencia del Estado, así como desde otras trincheras externas, donde lo indígena no se elimina, sino que más bien tiende a reformularse en función de nuevas relaciones sociales y de producción; como alude Magazine (2012, 123): “[...] nuestra cultura, a la que nosotros nos referimos como modernidad, les importa y es comprendida por ellos no como un final en sí mismo, sino como un medio que permite algo de variación en la forma de producir sujetos y ser producidos como tal.”

En otras palabras, la cuestión de que ese “otro” nuevo, moderno, actúa sobre ellos, y ellos (indígenas) pueden actuar sobre él, como una forma de resistencia a la modernidad.

La manera de evidenciar esas representaciones diversas, nos invoca a remitir a algunas de las formas en que se desarrollan las interacciones signadas por los bribri, en su interlocución con las figuras de autoridad. En este proceso de “estira y encoge”, los bribri han tenido que adscribir dicha lógica como parte de sus repertorios, incluso más allá de sus repertorios tradicionales (culturales).

Las disputas en la organización política: ADITIBRI y Municipalidad de Talamanca

En el Capítulo I afirmábamos que los procesos estatales –desde lo jurídico-desarrollados en las comunidades bribri, han cercenado sus formas tradicionales de organización política, subsumiéndolos en una lógica ajena.

En los años setentas se decretaba la ley indígena vigente y con ella la necesidad de operacionalizar la misma. Por lo que para el año de 1978, se crea un Reglamento a la Ley indígena⁵⁵ siempre bajo la lógica de un “integracionismo indigenista”, que busca dirimir nuevas formas que potencien adscribir a los territorios a la lógica nacional, pero en aras de una articulación organizativa y/o administrativa que no genere discrepancias con las capacidades estatales instaladas.

Esto es, el cómo entronizar formas anteriores de organización basadas en su tradición cultural, pero ahora en la búsqueda –a lo interno de las comunidades- de un espacio de re-traducción que acoja las necesidades y demandas sentidas de la población.

La entrada en vigencia del reglamento a la ley, dispone que la figura de la “Asociación de Desarrollo Integral (ADI)”, será la forma de “[...] “gobierno local” de la Reserva Indígena, ignorando las estructuras comunitarias tradicionales.” (Guevara y Chacón 1992, 80).

La ADI se constituirá en el órgano “autónomo” a lo interno de las comunidades en la administración, regulación, ejecución de proyectos; con dependencia presupuestaria del gobierno central y con adscripción a la Dirección Nacional de Desarrollo Comunal (DINADECO) -órgano rector de las formas de desarrollo comunal y/o local en el país-.

Para el caso de la reserva indígena de Talamanca, la ADI administraba los territorios indígenas Bribri, Cabécar y Cocles. Sin embargo en el año de 1983, la CONAI divide la reserva indígena en dos, “Talamanca bribri y Talamanca cabécar”, en aras de crear dos nuevas ADI, que le permitan “maniobrar y manipular políticamente” - para 1985 separa Cocles, como reserva indígena independiente, Këköldi- (Guevara y Chacón 1992, 81).

Lo anterior evidencia lo que refiere Gledhill (2000, 175) –refiriendo a Eric Wolf (1999)-, de la importancia de “estudiar a los agentes, a las organizaciones y otras construcciones simbólicas”, para entender como los estados nacionales a través del tiempo, han ido “reconfigurando el poder” a partir de otras formas o tipos de poder descentralizado.

⁵⁵ Presidencia de la República de Costa Rica. *Reglamento de la Ley Indígena*. Decreto Ejecutivo N° 8487. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veintiséis días del mes de abril de mil novecientos setenta y ocho.

Para el caso de los bribri, se establece la “Asociación de Desarrollo Integral del Territorio de Talamanca Bribri”, que posteriormente en los años noventa, acuña el nombre de ADITIBRI (Asociación de Desarrollo Integral de los Pueblos y Territorios Indígenas Bribri), reflejándose de alguna manera, la apropiación por parte de dirigentes bribri de la entidad.

La ADITIBRI funge como la figura de autoridad local que opera como representación política hacia el exterior. Cada comunidad, mantiene una Junta de Vecinos que “supone” representa la soberanía y voz de los pueblos. Cualquier proyecto e iniciativa a desarrollar en las comunidades, debe antes ser aprobado por la asociación, quien “debe” realizar la consulta con las Juntas de cada localidad, para en tal sentido dar el aval correspondiente.

La normativa presume que ADITIBRI está compuesta por la totalidad de la población, sin embargo la lógica que opera remite a un sistema de listas de los “socios activos”, lo cual ha generado tensiones pues no todos los pobladores forman parte de la asociación; afirman no se sienten representados por una instancia que consideran *“politizada y ajena a la realidad bribri...en la práctica esto no funciona así...a menos que sea un proyecto grande o de impacto grande, nos llaman...”* (Bolaños Rodríguez 2013).

Desde la asociación, uno de sus funcionarios nos relata sobre la dinámica organizativa, afirmando como la población ha venido de alguna forma *“aceptando el consejo...lo acepta como un gobierno local...”*; pero esto no ha sido fácil, por lo que la presencia de problemas ha sido una constante:

Tiene todos los problemas, vieras como hay problemas que nos llegan aquí, un montón...Bueno eso significa, bueno, que aceptan la autoridad de la ADITIBRI... Cualquiera podría inscribirse, es un problema que tenemos. Porque en este momento, por ejemplo, si usted es indígena y usted quiere ser, pues con una nota, pues a la junta directiva dice “yo quiero ser miembro de la ADITIBRI por esta y esta razón” y con solo eso lo inscriben... (Solórzano Rosales 2013).

El entrevistado indica, que la figura legal que opera desde el Estado les genera múltiples problemas, pues no se adecúa a la realidad de los pueblos: *“Actualmente tenemos como 2000, como 2300 socios, por ahí...sin embargo ha sido un problema*

cuando...el sistema mismo de elegir que la forma que nos lo impone el gobierno no es correcto, no nos sirve porque sigue siendo una minoría nombrando para toda una mayoría.”(Solórzano Rosales 2013).

De manera análoga, la MNICR (2011) en una alusión general a la forma en que operan las Asociaciones de Desarrollo Integral (ADI) en comunidades indígenas, refrenda lo anterior: “En algunos territorios además, las ADI no tienen afiliación que alcance ni siquiera el 60% de la población indígena, así el factor de la representatividad podría incidir en la idea de no aceptarlas como un gobierno local (representativo).” (MNICR 2011, 6).

Para el caso de los bribri, se evidencia en la continua desarticulación en sus estructuras tradicionales de organización y en la disyuntiva de la pérdida del valor de sus formas clánicas, como nos refiere un indígena bribri en cuanto los clanes de los *BLu* – que representaban la autoridad o reyes-:

Yo he creído mucho... de que si en un pueblo existieron reyes, creo que deben existir reyes...si un pueblo es,... tiene, como se llama... un sistema de política totalmente diferente, deben existir en esas comunidades... en esos pueblos. Porque aunque hace que en Talamanca, hace mucho tiempo desapareció la figura del rey, pero todavía queda la gente. Yo creo, que la gente que queda, son de esa descendencia... La población, en estos días que estuvieron con ganas de retomarlo o están en eso... Creo que el pueblo no va a reaccionar positivamente, ¡jamás!...el pueblo ya no lo ven tan normal, lo ve como si fuera ajeno, lo ven como ya muchos expresaban, como que es tontera... que ya estamos en una Era totalmente diferente...⁵⁶ y que eso no va a funcionar... Y que eso va a generar conflictos.... Entonces prácticamente el pueblo está en contra. La mayoría está en contra... Hasta escuche que los mismos curanderos (Awá), digamos, las personas más más adultos (Kékepas) están en contra. No sé ¿cuál es el temor?... (Hernández Vargas 2013).

En el caso talamanqueño se perpetúa esta forma de organización, sin embargo esto no ha evitado que la misma, haya mantenido un papel más beligerante como “contrapeso político” a partir del cual se ha potenciado articular iniciativas de resistencia:

⁵⁶ [Negritas propias]

A pesar de los intentos frecuentes de manipulación, las ADI de Talamanca, en especial de la región de Talamanca Bribri, se ha caracterizado por defender posiciones cercanas al planteamiento de la autodeterminación. Probablemente un factor que ha incidido en esta madurez política de la dirigencia india en la región, lo constituye la experiencia de la implantación de la Refinadora Costarricense de Petróleo (RECOPE), empresa del Estado, en 1980, con el fin de buscar petróleo dentro de los territorios indios. (Guevara y Chacón 1992, 63).

La cita anterior deviene del proceso de búsqueda de “oro negro” (petróleo) en Talamanca por parte del Estado en 1980 y donde se reflejó una clara manipulación de la asociación de desarrollo –en ese periodo de tiempo era solo una ADI-. Esto provocó en su momento, que una gran parte de la población indígena (Guevara y Chacón 1992, 63) planteara como vital que desde la autoridad local se asumiera una postura más firme en aras de preservar y garantizar el territorio y los recursos inherentes en la zona.

En el plano más contemporáneo lo referido, trae a la discusión el tema de la legitimidad de la ADITIBRI en el escenario comunitario; sobre todo en cuanto representada se siente la población indígena bribri por la entidad y de ahí su no participación como socios activos. Por lo que el no reconocimiento como autoridad por parte de miembros de la población, sea una constante fuente de tensiones o disputas.

No podemos negar que en las comunidades existan grupos con intereses disímiles a los pregonados por la ADITIBRI, o que existan aún vestigios por recuperar las formas tradicionales de organización. Tampoco soslayar que derivado de la forma en que se configura la entidad –desde una lógica no indígena-, algunos de sus funcionarios puedan mantener otros intereses (mercantiles) ante la presencia de una gran biodiversidad en recursos en la zona, generándose con esto prácticas de oportunismo o clientelismo político –como procuraremos evidenciar más adelante en el tema de los recursos-.

De igual cuenta los forcejeos con ADITIBRI, también se han mantenido a través del tiempo, con la figura de poder a nivel cantonal que representa la Municipalidad de Talamanca. Las divergencias surgen, entre los espacios de acción o las labores que supone mantiene la ADITIBRI y las obligaciones políticas del gobierno local, pues aducen –desde la ADITIBRI- que en el municipio ha existido una constante por

“desconocer la autoridad que ellos representan”, sobre todo en cuanto al desarrollo de infraestructura comunal, extracción de materiales de construcción, etc.:

Pero las municipalidades siempre han, este, desconocido, han querido desconocer la autoridad que por ley tienen las asociaciones en los territorios indígenas... Muchas veces por ejemplo, este para conseguir el lastre para los caminos, muchas veces entran al territorio indígena, ellos no quieren pedir el permiso, a los territorios a las asociaciones... Muchas veces las municipalidades no solo arreglan los caminos, sino venden debajo de la mesa materiales a otra gente...(Solórzano Rosales 2013).

La Municipalidad de Talamanca⁵⁷ –en la figura del Alcalde, el concejo de regidores y síndicos-, se constituye en la forma de gobierno local del cantón al cual se circunscriben la población indígena bribri⁵⁸.

Desde el municipio se afirma que ellos son respetuosos de “las formas, tradiciones y costumbres bribri”, e incluso cuando deben realizar trabajos en la zona indígena, se sirven de la “extracción de materiales” desde las mismas comunidades, previa consulta y permiso a la ADITIBRI: *“Cuando tenemos permiso de extracción directamente, porque pagamos un geólogo, comunicamos a la organización local, ehh (...) la municipalidad con previo permiso de extracción va a extraer material. Nunca ese material sale de territorios hacia otras zonas, se desarrolla con ese material el mejoramiento de los caminos de esos sitios.”* (Castro Bermúdez 2013).

Sin embargo las tensiones se evidencian también, en la percepción de los funcionarios municipales quienes consideran que la Asociación tiende a estar “mal asesorada” o no quieren dialogar con la figura del municipio:

[...] las organizaciones locales tienen sus abogados... sus abogados no son de Talamanca, son de San José y constantemente ellos piden, viven, metiendo recursos en contra de la municipalidad... pero no ven la realidad económica de uno de los 81 municipios más pobres del país. Entonces vemos como por plantear esos recursos, esos abogados

⁵⁷ Tienen por obligación contribuir con la administración y desarrollo comunal de la totalidad del cantón, en la construcción y mantenimiento de infraestructura, mejoras de caminos, cobro de impuestos, permisos de construcción, limpieza de vías, recolección desechos, etc.

⁵⁸ De acuerdo a la división político administrativa del cantón, los pueblos indígenas bribri pertenecen al distrito de Bratsi.

cobran altas sumas por hacer esos recursos, entonces vemos como golpean al municipio en lugar de dialogar... (Castro Bermúdez 2013).

El escenario general nos permite constatar el carácter asincrónico en que ha derivado la injerencia estatal, en términos de las formas de autoridad y organización local-comunitaria: “Esta expansión soberana del estado costarricense acarrió desestructuración de las formas tradicionales de organización en las regiones donde se mantenían. El Estado promovió una intensa aculturación, removiendo o subvirtiendo las estructuras cacicales que aún podían mantenerse e instaurando sus propias leyes y condiciones.” (Guevara y Chacón 1992, 42).

Por un lado, de alguna manera se ha pretendido mantener aquellas formas tradicionales indígenas, pero “re-traducidas” bajo la implementación de otra nueva (ADITIBRI) que representa de forma judicial y extrajudicial a la comunidad; por otro lado, la presencia de la Municipalidad como ente descentralizado del gobierno central, con posibilidades de decisión y acción en la zona.

Sumado a esto, la presencia y/o surgimiento de otros colectivos indígenas con intereses y repertorios variados, que también reclaman como suyos los espacios del poder.

Que entre la figura de ADITIBRI y de la Municipalidad de Talamanca, se mantengan resonancias distintas en cuanto a intereses, recursos, agendas, etc., no es gratuito. Cada una por su parte, reclama su espacio como autoridad y en tanto, las competencias y/o límites de una u otra, generándose un clima de constante tensión y/o disputa por el poder; que sin lugar a dudas es resultado de la imposición de un sistema de reglas externas.

En esta línea referimos a Gledhill (2000, 175-176), quien afirma que: “Puede que estos poderes descentralizados se hallen vinculados entre bastidores a las redes de la política oficial, o puede que sean organizaciones más autónomas o, incluso, “anti-estatales”, pero en cualquier caso ellas tienen la propiedad común de ejercer una especie de soberanía sobre el pueblo...”

Sin embargo esto tampoco quiere decir que la ADITIBRI o la Municipalidad, logren mantener la total y absoluta confianza de parte de la población bribri desde el

espacio comunitario, o que no implique la presencia de focos de disputa por la legitimidad de los sentidos y/o significados de las formas de autoridad.

Más bien, ha sido plausible que surjan nuevos grupos y/o colectivos que desde un discurso de “reivindicación” de lo tradicional y los derechos en pro de Talamanca bribri -aunque de forma solapada mantengan otros intereses económicos externos- procuren también entrar en el juego por el poder, generándose un escenario de desconfianza en la población y la eventual división a lo interno de la comunidad.

Por lo que las posibilidades de la ADITIBRI, en aras de traducir su accionar en un favorecimiento del colectivo bribri y más aún, lograr mantener una legitimidad a lo interno de las comunidades, depende de su capacidad constante para la negociación y reformulación; bien sea desde sus marcos normativos que la vinculan a las lógicas de intervención desde lo estatal; como en función de las estrategias para dirimir las eventuales disputas por el sentido –de la autoridad-, a lo interno del espacio comunitario.

El escenario que intentamos mostrar, es sólo una de las múltiples tensiones generadas en el ámbito indígena bribri entre los actores partícipes. Por lo que procedemos a continuación, a examinar otras formas en que se hacen patentes tales forcejeos, pero ahora en términos de la intervención directa del Estado en cuanto la implementación de políticas públicas en las comunidades.

La intervención del Estado: servicios e infraestructura...principio de la “negociación”

Si bien hemos referido a este tema a la luz de las dinámicas acaecidas en el país en cuanto población indígena versus la injerencia estatal, es pertinente aludirlo ahora desde el espacio bribri en Talamanca.

La evidencia socio-histórica nos remite al año 1950 (Guevara y Chacón 1992; Rojas 2002) como la fecha que marca el inicio de una intervención estatal de forma ininterrumpida hasta el presente y que se funda en “[...] la instauración del sistema educativo formal, el fortalecimiento de la presencia de las ‘nuevas religiones’⁵⁹, la imposición de las políticas comunales por parte del Estado, la presencia de la policía y el

⁵⁹ Cabe mencionar acá, además de la presencia de la religión católica, grupos bahaís y evangélicos.

desarrollo de exploraciones petroleras⁶⁰ en el área con serias implicaciones para las comunidades indígenas.”(Rojas 2002, 13).

El tema de la intervención del Estado, representa una de las dimensiones de análisis que caracteriza la relación con los pueblos indígenas bribri. Por un lado, desde el Estado, en función de satisfacer demandas y/o cumplir con la agenda política que emana de las obligaciones inherentes a las instituciones, como parte de la lógica de tutelaje y/o administración para con la totalidad de la población del país.

Por otro lado, desde la interpretación de los actores indígenas, desde sus posibilidades y repertorios de acción: “[...] *es un sistema burocrático difícil de que la gente lo entienda, porque la gente que tal vez, que no está metida en procesos políticos, creen que las cosas pueden hacerse... o quisieran que las cosas sean pronto... pero es muy difícil con el Estado.*” (Hernández Vargas 2013).

La dinámica ha estado matizada por los “forcejeos incesantes” entre los actores y sus significaciones, en las formas en que tratan de re-traducir los espacios de injerencia y las responsabilidades estatales. Por ejemplo, un tema que se muestra recurrente en la dinámica de la población bribri, tiene que ver con la eventual construcción de un puente sobre el río Telire⁶¹.

El “puente” mantiene una connotación simbólica relevante desde su tradición oral. El mismo (puente) es el reflejo de lo acaecido en tiempos de la incursión bananera en la zona: “En 1920 una gran inundación destruyó bananales, líneas ferroviarias y puentes. En algunas áreas la capa superficial del suelo fue arrastrada por la corriente, quedando al descubierto el manto rocoso. Esta inundación la atribuyen los indios a los *UséköLpa y Awapa*, quienes hicieron que los ríos se desbordaran.” (Borge y Villalobos 1994, 38).

La eventual construcción del puente ha presentado opiniones múltiples en favor o en contra: quienes aducen que la construcción vendría a potenciar una mejora

⁶⁰ “[...] 1955-1963 *La Unión Oil Co. y la Gulf Oil Co. exploran petróleo... 1980 La ADITIBRI firma el contrato para que RECOPE/PEMEX entre al territorio, a pesar de intensas manifestaciones en contra de la exploración y explotación de petróleo...*” Selles, Rafael y Danilo Selles. 2013 *Swá Blök=Cuidar nuestros saberes*. (San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica. Vicerrectoría de Acción Social. Programa Kioscos Socioambientales. Facilita Zuirí Méndez. Colaborador José Mora), 29.

⁶¹ El río Telire representa un límite natural entre aquellas comunidades indígenas y aquellas otras que ya presentan una mayor dispersión y/o mezcla con población no indígena.

substantial en las comunicaciones, en el acceso a mayores y mejores servicios como atención médica, oportunidades de empleo, opciones productivas en cuanto facilidad de compra y comercialización de cultivos, de bienes de consumo diario, etc.

Por ejemplo, el médico presente en la Clínica de Salud de la comunidad de Amubrè, lo considera una solución urgente para el tratamiento y situaciones de salud que requieren atención pronta:

[...] ese puente que ha sido como un proyecto de hace 10 años que se ha estado haciendo...a mí me parecería bien que lo hicieran verdad, porque igual en algunos casos, por decir algo, lo que es salud una paciente embarazada por ejemplo que tenga su necesidad de tener su bebé a las 10 o 11 de la noche tiene que irse para allá... entonces con un puente sería mucho más factible. Hace poco hubo un accidente, un muchacho que se fue en el río con el carro verdad; igual el acceso de los bomberos hasta aquí para venir a dar la colaboración no pudo ser, di no estaba el puente, pues al final el paciente falleció, cosas que son así que uno dice: si hubiera estado el puente pues tal vez el paciente se pudo haber salvado. (Sanabria Fernández 2013).

Para miembros de la asociación y habitantes de la comunidad, el tema ha sido fuente de discusión entre la población joven, que considera la construcción del puente como de vitalidad para el desarrollo y proyección de las comunidades potenciando beneficios en general; en contraposición de la postura de “los mayores” –kékepas- que sostienen que el puente “no es necesario y en vez de progreso nos va a traer problemas”:

Ahora lo que hemos evaluado, el costo de ese puente es inmenso, ¿para qué una inversión de esas en este momento?, no vemos que pueda beneficiar, aquí son pocos los que tienen un vehículo, muy pocos que producen en cantidad... aquí se produce mucho plátano pero los plátanos no vienen de quienes pasarían ese puente, el plátano viene del otro lado, la mínima parte. ¿Cuál sería el por qué se va a construir un puente de esa magnitud verdad?... no le vemos razón en eso. Se sospecha que se quiere hacer ese puente para los mineros o para el mismo ICE para sus proyectos hidroeléctricos, eso sería como una punta de lanza para ir penetrando y decirle a la gente que estos puentes te van a servir, te van a dar el progreso, no hay nada claro de eso. Si usted me preguntara qué pienso del puente, yo no estoy a favor del puente. (Solórzano Rosales 2013).

Otras posturas consideran que esto implicaría el “fin de la cultura bribri”, pues permitiría el ingreso de “todo lo de afuera” sin restricciones, con lo cual sería más fácil que la población no quiera seguir manteniendo las costumbres y tradiciones, adoptando nuevas formas o prácticas en detrimento de la identidad como bribri, pues el río ha fungido como barrera, como frontera entre lo “propio y lo *sikwa*”.

Desde el municipio, un funcionario entrevistado afirma que todo lo que sea mejoras, puede lograr beneficiar a las comunidades y ellos procuran encaminar los esfuerzos en esa línea, pero es necesario que el gobierno central “descentralice y apoye realmente:

Todo lo que es la rehabilitación de la red vial, mejoramiento de alcantarillas, estamos comprando una máquina para construir alcantarillas, la idea mía siempre ha sido montar proyectos municipales comunales... Cuando hablamos de un principio de descentralización. Cuando nos dan las responsabilidades pero no los recursos. Con la víspera se saca el día, el gobierno quiere desligarse de las responsabilidades, pero esas responsabilidades van ligados a responsabilidades económicas... Yo me comprometo a hacer esto, pero denme el recurso económico para desarrollarlo, ahí si estaríamos bien, pero cuando hay una política de descentralización pero no viene apoyada de un porcentaje de recursos económico, diay estamos fregados... (Castro Bermúdez 2013).

La inserción en la dinámica nacional: lo bribri (re)traducido a lo “sikwa”

Dos aspectos que ejemplifican la intervención estatal en las comunidades, han sido la implementación de servicios de salud y educación.

En lo concerniente al tema de salud, el proceso tiene su inicio a partir del año 1965 con la intermediación de la religión católica y la llegada a la comunidad de Amubrë, de las congregaciones de las Hermanas de la Caridad de Santa Ana y los Padres Vicentinos, quienes brindan primeros auxilios básicos a la población.

Ya para el año 1970, se inició con un programa de atención primaria, proceso que se formaliza hasta 1975 ya bajo la rectoría del Ministerio de Salud (ASIS 2013, 8-9), con la Unidad Móvil Cahuita la cual realizaba visitas de una vez al mes “siempre y cuando las condiciones climatológicas así lo posibilitaran”, situación que era recurrente:

Para 1985, la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS) abre una plaza de medicina general mediante el sistema de Servicio Social, servicio que se mantiene por medio de las visitas móviles al mes –para el año 1992 no se brinda el servicio-, y a partir de 1995, el servicio tiende a regularizarse, Asimismo desde el año 1994, el grupo Usekla, conformado por varios profesionales en salud del área metropolitana, visitan de forma voluntaria la zona, brindando servicios de atención. (ASIS 2013, 8-9).

En la actualidad si bien se ha mejorado de forma considerable la atención, con la presencia en la zona de los Equipamientos Básicos de Atención Integral en Salud (EBAIS), -desde la Caja Costarricense de Salud (CCSS)-, continúan presentándose falencias que devienen en situaciones de “discriminación” –sobre todo en la realización de trámites como refieren algunos de los entrevistados-; el médico del EBAIS, nos comenta su percepción:

[...] me ha tocado casos con pacientes diabéticos o hipertensos que dicen: “no mira es que tengo seis meses que no me estoy tomando un tratamiento, estoy ahí con unas plantas...” entonces yo conforme veo los exámenes, la presión, el azúcar entonces digo: “bueno entonces eso le ha estado funcionando y bueno es cuestión suya seguirse controlando, utilice los medicamentos que nosotros le damos y continúe con esto, igual lo vemos en tres meses.” Igual uno les deja el tratamiento, igual siempre vienen al control por que por lo menos uno es abierto en ese sentido verdad para no perderlos, pero sí, algunos le dicen a uno que no se están tomando el tratamiento y que están siguiendo parte de la medicina de ellos verdad. (Sanabria Fernández 2013).

Aunado a lo anterior, considera que el Estado “sí los apoya bastante” –a los bribri- y que eso se refleja en los indicadores de salud de la comunidad: “*el 90% son asegurados por el Estado; Talamanca a pesar de su lejanía... tiene un buen servicio de salud; aquí en Alto Talamanca tienen 3 EBAIS, entonces me parece que desde el punto de vista de salud me parece sí se les toma en cuenta, sí se trabaja bastante con ellos.*” (Sanabria Fernández 2013).

Afirma que todo depende de que ellos (los indígenas) quisieran más “desarrollo”, porque el Estado sí está en la disposición de brindarlo, quizás ellos como tal “*por su cultura, por su ideología, son los que ponen la barrera...*”.

En el tema educativo, la implementación de programas de estudio que no están considerando en la práctica, la lengua materna como inherente en los procesos de aprendizaje, tiende a generar distorsiones en la población.

El hecho de que la totalidad de las lecciones deba efectuarse en castellano y no en el idioma indígena, así como el no reconocimiento de parte de las autoridades de las carencias en infraestructura, material didáctico, acceso a tecnologías, personal docente, comedores escolares, como a su vez, el desconocimiento de las formas significadas desde sus tradiciones ancestrales; así nos relata un docente indígena:

[...] los programas no vienen muy adecuados para zona indígena también... yo tengo que darle a un chiquillo que viene de primer grado, desde su casa, si viene, claro que trae conocimientos previos, pero según este el programa, es de un nivel mucho más alto para un chico que viene entrando por primera vez a la escuela, porque no tiene el proceso de materno, pre-kínder... (Hernández Vargas 2013).

Se debe reconocer que en forma reciente, el MEP elaboró un decreto ejecutivo que justamente busca solventar las carencias en el proceso educativo, mediante el establecimiento y reconocimiento de las particularidades de la educación indígena, en virtud de sus idiomas, organización administrativo-territorial, de recursos humanos, como a su vez, procurando la participación de los pueblos indígenas en los diversos procesos de toma de decisión relacionados en materia educativa.

Sin embargo la puesta en ejecución del decreto, continúa generando dudas entre los docentes indígenas y en las posibilidades reales de un reajuste⁶² del proceso al contexto indígena, pues como aducen tiende a convertirse en una reiteración de lo que ya ha sido característico del MEP en la zona, sin cambios sustanciales o siempre de forma descontextualizada de la realidad indígena:

⁶² Lo anterior hace eco, con una de las narrativas recopiladas por Torres (1997), de uno de los trabajadores tomateros en Jalisco; en cuanto a la aplicación y/o implementación de planes o programas de acción, desde ámbitos externos o de manera descontextualizada de la realidad social de los actores: *“Es que los planes desde la oficina no sirven, hay que hacerlos en el campo. Qué distinto sería el día que los estudiantes estudien en la práctica y no puro desde lejecitos como acostumbran.” (Rogelio) Gabriel Torres, La fuerza..., 194.*

Básicamente ¡es lo mismo! Sólo que hay que darlo en bribri, ¡nada más! pero es lo mismo... O sea no se está ajustando, porque los objetivos siguen siendo ¡los mismos! No hay una contextualización total... el MEP, está tratando de apoyar a las zonas indígenas para que puedan ubicarse según su realidad cultural, pero sin embargo los objetivos siguen siendo los mismos... Así como las asesorías que recibimos, vienen de afuera, es en estudios sociales, ciencias... y es más hasta tienen un departamento que supuestamente, es de educación indígena, pero tienen una asesora que no es indígena (risas) y llega a asesorar a los maestros indígenas “sobre temas indígenas”...digamos, los dos maestros de cultura, lengua materna, tienen que ir a asesoramiento con esa señora, que ni conoce... (Hernández Vargas 2013).

Los esfuerzos sin dudas son encomiables, pero carentes aún en mejorar de forma substancial la adecuación del proceso de enseñanza a las dinámicas indígenas; como nos relataba la directora de la telesecundaria:

El ministerio (MEP) brinda herramientas, pero ahoga...le interesa lo referido al rendimiento, pero sólo en función del número, no de las aptitudes, de las calidades académicas de los jóvenes...se resalta la existencia de un colegio indígena, pero termina no significando nada, pues se debe ajustar o supeditar al proceso de educación nacional...los planes, las calificaciones deberían ser distintas, o adscritas a lo indígena... (Molina Soto 2013).

Los procesos de intervención estatal de alguna manera, buscan “insertar” en ámbitos más amplios a la población bribri. La lógica paternalista que apela a la instauración de diversas prestaciones sociales, en el fondo refleja una buena intención por suplir de herramientas a los individuos, en aras de atender las necesidades manifiestas y mejorar sus condiciones de vida:

En efecto, nadie puede negar que no sea un negocio rentable el ofrecer modelos sociales que prometan mejores condiciones de vida para las mayorías; aunque, claro está, que en cualquier empresa promotora del desarrollo social existen fuertes reticencias para canalizar todos estos recursos a los beneficiarios quienes, por distintas racionalizaciones (occidentales o nativas), tienen que ceder parte de lo suyo a los gobiernos, instituciones y funcionarios que “dicen” promover su desarrollo. (Torres 1997, 33).

Sin embargo de nueva cuenta, no es simplemente promover el desarrollo o el bienestar social a “fuerza” bajo esquemas de homologación de las diferencias con el resto de habitantes del país, para alcanzar altos valores en los indicadores de desarrollo humano.

O bien para el caso de los bribri, de colocarles en una posición del “deber ser” desde un discurso de lo “oficial-nacional” -y garantizado desde el Estado-, pero que en la praxis cotidiana constituyen “distorsiones de sentido” que además que ya les implica ceder y/o redefinir sus espacios y repertorios para “adecuarse” a dinámicas más amplias; tampoco ha logrado insertarlos en procesos sociales inmersos en la dinámica nacional, esto es, se continúa –desde las prestaciones sociales- posicionándoles y perpetuando su condición de exclusión.

Intentaremos mostrar –siguiente apartado- los escenarios entre actores, a partir de la interacción con ciertos recursos inmersos en la zona y posibles nodos de tensión o disputa por los mismos.

Los recursos existentes: el juego de intereses y las disputas, ¿indígenas o pobres?

El tema de la presencia de recursos en la zona de Talamanca, ha sido una fuente constante de tensión y conflicto entre el variopinto de actores que se insertan en la región.

La enorme biodiversidad de flora y fauna, ha sido uno de los pilares para la conservación y mantenimiento de la cosmogonía bribri, como fuente primaria de sus formas significadas: *“Tenemos una riqueza que muchas veces no valoramos, no tenemos un destino turístico que sepamos aprovechar como otros países de Centroamérica, no tenemos una claridad de la riqueza y la fortaleza de lo que nosotros podemos tener sin estropear muchos recursos, sin ni siquiera explotar.”* (Castro Bermúdez 2013).

Las dinámicas socio-productivas: mal de muchos...

Como afirmásemos con anterioridad, se mantienen prácticas agrícolas caracterizadas por el uso de poca tecnología y nula dotación de valor agregado –se produce sólo materia prima-; nos comenta un docente indígena sobre el tema y vinculado a los procesos educativos:

[...] Yo creo mucho que las escuelas indígenas tienen que ser...estar de la mano con la parte de la agricultura, o sea los niños indígenas, tienen que aprender a sembrar...Tienen que aprender a cultivar, y no sólo las semillas de acá, sino también otros tipos de cultivos, digamos que se pueden introducir acá, como otra forma, fórmula, una alternativa de tener un menú diferente dentro de la casa. (Hernández Vargas 2013).

Los cultivos mayoritarios los constituyen el banano, plátano, cacao y maíz. Además en la zona se producen variedad de frutales (cítricos, guanábana, pipa, manzana de agua, guaba, castaño, aguacate, pejibaye, papaya, naranjilla, guayaba, jocote, carambola, fruta de pan, etc.); hortalizas (ayote, chile, camote, chayote, etc.); tubérculos (tiquizque, ñampí, ñame).

Si bien existe una amplia producción del plátano y banano, su comercialización - que es realizada de forma indirecta mayoritariamente-, termina otorgando bajos ingresos derivado de los comerciantes intermediarios externos. Esto es una constante que incluso se evidencia en los márgenes del río Telire, lugar donde los pobladores llevan el producto, justamente para ser víctimas de una situación desventajosa con el mercado exterior:

Talamanca produce en este momento el 80% de la producción de plátano en todo el país... Sale de aquí, pero eso no ha servido para mejorar la calidad de la vida de la gente, ¿por qué? Mientras usted paga en San José 100 o 200 colones⁶³ por un dedo de plátano, aquí nos lo pagan a 30. Imagínese entonces, ¿cómo vamos a surgir, quién es el dueño de su finca? es el intermediario. Él te paga y te dice en San José se vino el precio para bajo, te bajo tanto. El plátano es algo que cuando está muy grande se pudre entonces tiene que venderlo. (Solórzano Rosales 2013).

⁶³ Para hacer un estimado, a la fecha el precio de un dólar en Costa Rica, equivale alrededor de los 560 colones, dependiendo de las oscilaciones del mercado cambiario.

Algunos de los pobladores indican que las distintas administraciones de gobierno, siguen sin implementar proyectos de encadenamientos productivos o apoyo al agricultor, agravando la situación general de la economía talamanqueña: *“tenemos el Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG), tenemos a DINADECO, tenemos un montón de más de 10 instituciones para el desarrollo agrícola y todo sigue igual y creo que la verdad es pobre...”* (Solórzano Rosales 2013).

Como parte de iniciativas locales y/o cooperativas comercializadoras, han desarrollado incipientes procesos de diversificación a agricultura orgánica con éxitos relativos. Asimismo, la estatal Instituto de Desarrollo Rural (Inder) –anteriormente Instituto de Desarrollo Agrario (IDA)- a través de una de sus funcionarias, considera que existen posibilidades de potenciar formas de encadenamientos productivos y más aún interceder en el asunto de los intermediarios, pero esto como iniciativas que se podrían plantear en el mediano plazo:

Ahora con el Inder si podemos crear un espacio diferente, para velar por sobre todo eh (...) no sé, tratar de mediar en ese asunto de intermediarios, comenzamos a darle valor agregado desde acá, eso creo que ha sido de las partes que si hemos contemplado, o sea, si en el Plan de Desarrollo Rural Territorial se nos indica que se quiere hacer una agro-cadena fortalecida para el producto de plátano, que inclusive se cuente como una industria de plátano o de cacao, que es otro de los cultivos de ellos, pues lógicamente nosotros tenemos que responder a eso y tratar de buscar los medios para fortalecer esa agro cadena en el mayor de los sentidos. (Carvajal Solís 2013).

Aunque la situación se muestra compleja y deficitaria, algunos consideran que en Talamanca “ellos están mejor que cualquiera”: *“De hambre no nos morimos... es necesario generar más empleo, para ciertas necesidades... los bribri no somos pobres... nos hacen pobres otros...”* (Solórzano Rosales 2013).

Los recursos ambientales: la amenaza externa “rondando” en Talamanca...

En la zona se cuenta con un potencial envidiable de recursos ambientales a partir de la enorme biodiversidad inherente y que sin duda se traduce en la presencia de forma constante, de iniciativas externas sobre todo en la búsqueda de nuevos nichos de

mercado (actividades de turismo y servicios derivados; realización de investigaciones en biotecnología, patentes farmacéuticas, etc.)

Por ejemplo, así nos refiere un indígena miembro de la organización local: *“Hay muchas cosas que el gobierno cuida ahí, yo diría que los políticos en este caso. Hay muchos intereses en Talamanca, están los mineros, está el ICE (Instituto Costarricense de Electricidad) con sus hidroeléctricas, están los madereros, no, y muchas otras personas que quisieran que esto se abriera.”* (Solórzano Rosales 2013).

Desde hace más de diez años, se impulsan fuentes alternativas de ingresos en la figura de los llamados “Pago de Servicios Ambientales (PSA)”. El programa es fomentado por el Ministerio de Ambiente, Energía y Telecomunicaciones (MINAET), por medio del Fondo Nacional de Financiamiento Forestal (FONAFIFO).

Básicamente, se centra en el otorgamiento de un “incentivo económico” a aquellas personas o grupos que se interesen y procuren la conservación y recuperación del bosque. La iniciativa, se enmarca en la organización Asociación Corredor Biológico Talamanca Caribe (ACBTC), organización no gubernamental sin fines de lucro y que ha sido declarada de utilidad pública.

Entre sus miembros destacan las ADI –donde se encuentra ADITIBRI-, grupos de pequeños productores y conservacionistas, que realizan acciones conjuntas para proteger los recursos naturales disponibles en la zona:

La ACBTC, desde 1997, brinda la asistencia técnica y legal y se encarga de realizar las gestiones administrativas, para el ingreso de los propietarios y propietarias de bosque al programa así como dueños de fincas aptas para la reforestación o Sistemas Agroforestales. Las personas que ingresen al Programa deben firmar un contrato con FONAFIFO por un período de 5 años, con posibilidad de renovar el contrato las veces que desee. (ACBTC 2014).

En la zona indígena bribri, la encargada y/o con injerencia en el programa es la ADITIBRI; nos relata un funcionario:

[...], el territorio de nosotros funciona como 40 mil y resto de hectáreas verdad, de eso apenas nos aceptaron como mil quinientas hectáreas, eso es un pago que nos hacen aquí; pagan como 63 dólares por par, entonces eso se divide en otras cuestiones, pero sí nos llega

algún recurso de eso, eso es lo más fuerte...por conservación del bosque.” (Solórzano Rosales 2013).

El tema del PSA ha tendido a generar y/o implicar ciertas divergencias entre los actores presentes en la zona, sobre todo en términos de los ingresos percibidos por dicho recurso y desde la figura del municipio, que considera si bien es una fuente de ingresos importante, debería manejarse de forma más “fiscalizada”:

El tema del pago ambiental está mal orientado, el pago de servicios ambientales debe ser supervisado, debe saberse a donde llegan esos recursos... Esos recursos que se den para que se mejore la infraestructura, la calidad de vida, los servicios, para cuando un ente estatal no puede a través de “x” o “y” institución, tiene corto el presupuesto, entonces estos servicios ambientales que tengan las organizaciones locales tengan orientados en que se va a gastar, y que no caigan y se sumen en otras cosas, porque no son controlados... (Castro Bermúdez 2013).

De igual cuenta, algunos sectores de la población ven con suma desconfianza este proceso, pues consideran que la “montaña no debería tocarse” y que estos proyectos además de que no presentan mucha claridad en la forma en que se perciben los ingresos, son formas de irse llevando las riquezas de Talamanca. En algunas de las conversaciones mantenidas, hay una constante a indicar que este proyecto es “solo una forma en que algunos dirigentes están lucrando con Talamanca”.

Se debe indicar que con el fin de abordar más a fondo el tema, se intentó conversar con representantes de la organización que coordina el PSA, así como con los miembros de la ADITIBRI; pero no se obtuvo respuesta o bien se percibe cierta nebulosa alrededor del mismo.

Análogamente, las comunidades indígenas han mantenido fuertes disputas con empresarios nacionales dedicados a la extracción ilegal de madera en los bosques de sus territorios, que incluso cuentan con permisos de “extracción del Estado” por encima de la jurisdicción de los pueblos y territorios bribri: “[...] han sido grandes problemas que hemos tenido con los madereros, el gobierno en dos ocasiones le ha dado permiso a los madereros y nosotros los hemos sacado. Hemos estado constantemente vigilando todo

lo que es lo que es el territorio en ese caso; eso sería los problemas más externos que los internos.” (Solórzano Rosales 2013).

Incluso desde el seno municipal refrendan lo anterior, aduciendo la presencia de “fuertes intereses estatales que el gobierno no quiere darse el lujo de perder aun cuando vayan en detrimento de los pueblos indígenas”:

Creo que ha habido intentos aislados, hay ciertos funcionarios, hay ciertos políticos, que tienen cierto interés en lograr un desarrollo en todo, global, pero hay otros que no quieren perder cierta autoridad. Hay temas muy muy importantes, hay recursos muy importantes, el Estado tampoco quiere soltar todo ese poder. ¿Por qué? Porque hay temas ambientales, de recursos naturales, hay temas de aprovechamiento. Entonces en todos esos temas, el Estado costarricense tiene proyectos para el futuro... yo veo que hay intentos aislados, pero no de forma global para brindarle una solución verdadera al problema indígena, al problema autóctono de esos pueblos indígenas. (Castro Bermúdez 2013).

Rodríguez (2011, 125-130), indica que tal situación nos pone en presencia de la denominada “maldición de los recursos”, ante la injerencia de muchos actores e intereses en disputa por la enorme riqueza en “biodiversidad y recursos naturales de los territorios indígenas”, situación que incrementa la inseguridad territorial debido al interés de empresas privadas y públicas en la explotación de los recursos.

Sin duda el tema ha sido punto álgido en la zona de Talamanca, en función de la realización de exploraciones petroleras y minerales –ilegalmente en su mayoría-, procesos que han involucrado a muchos otros actores –locales, nacionales y extranjeros-.

Cole (2009, 3-4), afirma que en la zonas montañosas de las comunidades bribri, se evidencia un alto potencial y presencia de recursos mineros (cobre, oro, carbón, plata, níquel, molibdeno y zinc) y eventuales yacimientos de petróleo; situación ha sido foco de interés económico para múltiples empresas de capital extranjero, en iniciar en la región procesos sistemáticos de exploración y explotación minera, dinámica que incluso ha sido una constante durante los últimos cuarenta años.

Por ejemplo, el principal actor que gestionó tales procesos fue el mismo Estado costarricense en los años ochenta, por medio de la paraestatal Refinería Costarricense de

Petróleo (RECOPE), que vio en Talamanca un nicho valioso para exploración de yacimientos de hidrocarburos (Borge y Villalobos 1994, 53).

El gobierno consiguió el apoyo técnico de la empresa estatal mexicana Petróleos Mexicanos (PEMEX), generando reacciones diversas en las comunidades indígenas. El Estado se amparó en un artículo de la Ley indígena vigente, que estipula que la propiedad de los recursos minerales de las reservas indígenas, eran propiedad del Estado y de las comunidades indígenas.

El proceso generó una clara oposición de la población indígena, en lo que un dirigente indígena afirmó como una clara situación de “ultraje” para con la población y comunidad indígena: “[...] cuando el Estado quiere algo, sucede un incesto: papá Estado viola a su hija la Ley y la Ciudadanía; en este caso a la Ley Indígena y a los pueblos indígenas.” (Borge y Villalobos 1994, 55).

A pesar de la oposición, el proceso entró en marcha sacudiendo los territorios indígenas a partir de la construcción de trochas, caminos, puentes, explosiones de dinamita, tala de árboles, etc. La resistencia de los pueblos fue persistente aunque difícil en virtud de la contratación y pagos de altos salarios por parte de RECOPE, como forma de “soborno y prácticas clientelares”.

El proceso alteró de forma considerable el entorno geográfico, ecológico, político y cultural de las comunidades asentadas en la región. Posterior a la salida de la zona de RECOPE –alrededor de 1986-, un sinnúmero de empresas transnacionales, han puesto sus ojos sobre Talamanca, en virtud del potencial minero. Si bien hasta a la fecha, ninguno de los intentos se ha logrado viabilizar –por lo menos en forma “legal”-, en la región, se han realizado distintas exploraciones petroleras, mismas que han sido “descartadas” en razón de un bajo costo comercial del proceso.

En el caso de la minería, en los últimos 35 años la región ha sufrido de exploraciones clandestinas, -sobre todo en la zona de Alto Urén- donde aparecen cinco expedientes de solicitud de minería en Talamanca (Kioscos Ambientales 2009, 13).

Tales incursiones han logrado ser frenadas por múltiples acciones de la población bribri:

En los años 70s gracias a la presión que los bribri hicieron en los medios de prensa se logró desalojar a la empresa AROL SINSON, la

cual hizo exploraciones, con un gran uso de dinamita y construyó campamentos durante aproximadamente 4 años. En el año de 1993 los intereses mineros revivieron, ahora por parte de un empresario conocido como Ray Carson y el pueblo indígena nuevamente hizo que este empresario se retirara de la zona. En el año de 1998 el MINAE (Ministerio del Ambiente y Energía) otorgó una concesión para la exploración y explotación de hidrocarburos en el Caribe sur costarricense (incluyendo territorios indígenas) a la empresa MKJ XPLORATIONS y a la compañía HARKEN COSTA RICA HOLDINGS. Esta concesión fue anulada por la Sala Constitucional (Voto 2000-8019) al demostrar que se había violentado el derecho a la consulta a los pueblos indígenas que exige el Convenio 169 de la OIT (Revista Ka wak, Edición Especial, Nov. 2008; citado por Cole 2009, 3-4).

Sin embargo (Cole 2009, 5-9), para el año 2005 se reviven las exploraciones mineras en la zona, ahora en la figura del empresario conocido en Talamanca como “HELGER H.A.AH”, quien efectúa una serie de exploraciones clandestinas en la zona de Alta Talamanca (Cerro Tsukut y la zona de amortiguamiento del PILA) –ya la junta directiva de ADITIBRI le había denegado el permiso-.

Como corolario, en uno de los procesos de elección de una nueva junta directiva de la asociación, el tema minero salta a la palestra, pues confrontó a los dos grupos que disputaban los cargos y donde uno de los grupos estaba a favor y el otro en contra de las exploraciones mineras en la zona.

Finalmente triunfa el grupo opositor a la minería y en una asamblea realizada, se tomó el acuerdo de “Desautorizar a la Junta Directiva para que no firme ningún contrato con compañías mineras y otras que pongan en peligro la seguridad del territorio, la biodiversidad o que lesionen la dignidad indígena. (Revista Ka wak, Edición Especial, Nov. 2008; citado por Cole 2009, 7).

En aras de frenar de “una vez por todas” eventuales exploraciones, la asociación inició un proceso de consultoría para la regulación de la actividad y la ejecución de acciones preventivas y de conservación del entorno, revelando el proceso, la existencia de “[...] cuatro expedientes para conseguir los permisos de exploración y explotación, que dos directivos (los dos últimos presidentes de ADITIBRI) de la Asociación de Desarrollo Integral del Territorio Indígena Bribri (ADITIBRI) tramitaron sin aval de la junta y peor aun violentando el acuerdo 11 de la asamblea...”.(Cole 2009, 8).

El tema generó mucha tensión en la comunidad, al saber que las exploraciones se pretendían realizar en los sitios sagrados de la población bribri –los cerros *NamasöL* y *Tsukut*-. El proceso culmina con la anulación definitiva de los expedientes y la suspensión definitiva de los dirigentes involucrados, -un castigo de diez años sin posibilidad de ser socios o miembros-.

En la actualidad la amenaza minera persiste y continúa siendo motivo de tensión para el pueblo bribri, sobre todo por los constantes y diarios sobrevuelos de helicópteros y la incidencia de exploraciones ilegales de empresas de capital canadiense – mayoritariamente-; así como lo manifiestan algunos de los entrevistados:

[...] mira nos han afectado mucho las políticas gubernamentales y en cuanto a esto de la minería. Por ejemplo, hemos tenido que ir a la Sala Constitucional para que nos respeten ese derecho que tenemos, de privar nuestro sitio sagrado para que no den permiso de minería dentro del territorio sin nuestro consentimiento, asimismo, también con las hidroeléctricas... (Solórzano Rosales 2013).

Análogamente durante el mes de julio del 2013, la comunidad de Alto Coen, realizó la denuncia ante la presencia de “supuestos misioneros” que ingresaron a la comunidad en un helicóptero y estuvieron durante varios días incursionando en la zona:

[...] haciendo mediciones topográficas y otras actividades con sofisticados equipos fotográficos, dispositivos GPS, medidores de altitud, detectores de metal y radares, así como armas de fuego... Aunque se presentaron a la comunidad como misioneros y obsequiaron biblias casa por casa, estas personas usaban uniforme militar color fatiga, iban armados y cuando se les pidió que dijeran una oración no supieron cómo hacerlos.” (Diario Digital Informa-Tico noviembre 29, 2013).

A lo interno de las comunidades, se maneja el rumor que algunos indígenas están aliados con estas empresas y son quienes dan la voz de alerta a las mineras en caso de presencia policial, de ADITIBRI u otras organizaciones ambientalistas que de algún modo, buscan resguardar, vigilar y evitar tales procesos.

El tema genera controversia, pues algunos indígenas consideran que “si en la zona hay materiales, deben explotarse para beneficiar a las comunidades”; otros afirman

que estas prácticas representan proyectos que “*quieren llevarse las riquezas de Talamanca, quieren quitarnos Talamanca*”.

Por su parte desde el municipio la postura es similar, aunque con ciertas divergencias:

Entonces yo no puedo imponer algo que va en contra del aspecto de credibilidad de creencias, o de cultura de un pueblo, podemos tener oro, podemos tener petróleo, pero dentro de la condición de vida, dentro del aspecto cultural no se alberga la posibilidad de explotación de estos recursos, creo yo; se debe respetar porque está dentro de ese territorio. A como hay otra situación, hay quienes ahí adentro, que dicen “¿por qué estamos peleados con temas de minería, por qué no se permite que se haga un estudio?” entonces hay gente de ahí dentro con respeto, con autoridad te dice: “vea..., ¿por qué no hay una apertura de que se sepa lo que hay dentro del territorio indígena, si esa riqueza mineral dentro de la reserva indígena, le permite mejorar la calidad de vida de los vecinos, acercarnos a la tecnología, mejorar la educación, buscar mejores horizontes para mejorar una serie de cosas que están privándose esos vecinos. Diay, yo he dicho y he respondido, si son ustedes los que lo quieren así, ustedes deben presentar la inquietud a través de las asambleas. (Castro Bermúdez 2013).

Pareciera ser que la mayoría de indígenas, sobre todo aquellos catalogados como “mayores” (*kékepas*), mantienen una postura opuesta a posibles contratos y exploraciones mineras de la región, pues el Estado no refleja necesariamente una postura clara en cuanto al tema: “[...] viene la minería, viene la hidroeléctrica, viene otros proyectos que siempre ellos nos han engañado decirnos que es para superar, desarrollo. Pero sinceramente nosotros no estamos de acuerdo porque el desarrollo no es para nosotros, es para ellos.”⁶⁴

Asimismo, -y de forma similar a lo forestal- el tema se muestra polisémico o cargado de incertidumbres en la población. Sin dudas el proceso minero ronda la región e incluso durante el trabajo de campo mi persona constata los sobrevuelos de helicópteros durante el día.

⁶⁴ Sonia Páez, Indígena. (En: Selles, Rafael y Danilo Selles. 2013 *Swá Blök=Cuidar nuestros saberes*. (San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica. Vicerrectoría de Acción Social. Programa Kioscos Socioambientales. Facilita Zuirí Méndez. Colaborador José Mora), 23.

Las posturas de algunos miembros de la población en cuanto al tema, son múltiples y van desde el temor y la desconfianza ante la pérdida de tu territorio, su patrimonio cultural, como también en una forma de “horizonte de posibilidades” de encontrar de una vez por todas, una eventual solución a las carencias que experimentan. Se habla del tema a suerte de “voces silenciosas”. Por lo que intentaremos en el Capítulo III, como esfuerzo analítico de nuestra investigación, acercar la discusión al tema.

Entre lo propio y lo “otro”: la configuración de las tensiones

Si intentásemos resumir de alguna manera, la presencia de tensiones en la región, nos encontramos con un sinnúmero de elementos que son así considerados por la población indígena y que han tendido a generar dificultades en sus procesos cotidianos.

La tenencia de la tierra –derivado de la ausencia de títulos de propiedad, por el carácter comunal de la misma-, el deterioro del medio ambiente, las deficiencias en la calidad y servicios de educación y salud, el conflicto entre organizaciones locales y nacionales, la falta o carencias de apoyo efectivo en recursos económicos y productivos, para mejorar las oportunidades de empleo, el acceso a servicios e infraestructura, etc.

Es recurrente en muchas de las elaboraciones discursivas desde los bribri, una alusión a lo que consideran una “pérdida de la identidad cultural”, misma que aducen muchos se ve influenciada en gran medida por los procesos de cambio, acceso a tecnologías, nuevos patrones de consumo, así como desde las mismas formas o lógicas inmersas desde el Estado:

Diay prácticamente eso es una forma de acabar los indígenas, digamos todos los cambios grandes que vienen, en tecnología, en leyes mismos en la educación, en un montón de cosas que vienen desde afuera, que son intereses tal vez de un Estado, de un país dominante... creo que sí, hay serios problemas porque el indígena siempre, es un pueblo que va a sufrir, porque... tiene menos condición de defensa, porque están sometidos, sometido totalmente a esos cambios... no se podrá resistir ¡jamás!... las mismas asociaciones que hemos hablado, están creadas con principios o leyes no indígenas... entonces es poco lo que puede hacer en defensa de los indígenas, ¿verdad?... diay nosotros dependemos mucho... casi de todas las cosas que vienen de afuera... las leyes, estamos bajo, regimos bajo como cualquier otra ley de afuera... sí, entonces creo que sí, este... es una

lucha que tiene que emprender... o ya emprendió los pueblos indígenas, para poder resistir... un poquito más, porque todos estos cambios, muy grandes... no conocen frontera, no conocen cultura... va arrasando con todo... (Hernández Vargas 2013).

Magazine (2012, 124) refiere a cómo estos procesos de “modernización”, no tienen por qué asumirse e implicar una noción de “progreso” por parte de la población: “[...] escuelas, tecnología (estructuras de concreto, avenidas pavimentadas, drenajes, electricidad, etc.)... esta aparente modernización... Los pobladores tienen un interés real en aspectos del mundo moderno/urbano, ya que éste sirve para fines locales. Pero no están interesados en las cosas en sí mismas, y éstas no constituyen lo que ellos consideran como progreso.”

Desde Turner (1974; 1989), podríamos aducir que la configuración del entorno, nos apela a una forma de *drama social*, donde se intersecan diversos repertorios de actores muy disímiles, quienes intentan favorecer o procuran alcanzar el logro de intereses y/u obtención de ciertos recursos.

Los “encuentros y desencuentros” son y serán sin duda, el resultado de las interlocuciones de dichos actores de forma cotidiana, generándose un escenario que mantiene una potencialidad del conflicto, producto de que las reglas o normas que rigen las prácticas sociales, se muestran de forma “difusa” o son modificadas constantemente.

Los procesos derivados de intervención externa en Tlamanca, han implicado a los bribri a la adopción de patrones distintos que ellos ha ido ajustando a sus procesos de forma cotidiana. Pero no por eso tal adscripción, implica que haya sido de forma fácil y que en tanto, ahora nieguen u olviden aquellos repertorios culturales que les son innatos desde épocas pasadas.

Más bien las dinámicas acaecidas, serán fuente constante de nuevas disruptivas en sus repertorios y prácticas tradicionales y en tanto, “caldo de cultivo” para el surgimiento de conflictos, dado que la adscripción de cambios y la generación de estrategias para afrontarlos, no es un proceso acabado sino una lucha continua, un escenario de continuos forcejeos entre actores, por los sentidos y la producción de significados.

Bajo esta perspectiva la presencia de múltiples actores y las dinámicas que derivan de la afluencia de intereses, agendas, repertorios, recursos; reflejan una

configuración de Talamanca como “espacio de tensión” en las relaciones entre los bribri y actores externos, que se explican en tanto constituyen “procesos continuados de negociación, adaptación y transformación” entre cada uno de los actores específicos. Sus arenas de decisión y los mecanismos para enfrentar y resistir cotidianamente.

Nos proponemos en el siguiente capítulo, desde diversas narrativas puntuales suscitadas en el proceso de investigación, justamente explorar las formas en que se alude –desde los bribri- a esos mecanismos de afrontamiento como prácticas de negociación y resistencia.

CAPÍTULO III: Las interfaces entre actores: el arte de ocultar la resistencia...

Introducción

Como hemos intentado mostrar a lo largo de nuestra investigación, los indígenas bribri han sido posicionados socio-histórica y culturalmente en situaciones de exclusión que han ido en detrimento de sus condiciones generales de vida.

Ese carácter desigual tiende a perpetuarse –en tiempo y espacio- como resultado de una confrontación constante entre los bribri -sus narrativas y modos de vida significados culturalmente- y aquellos procesos de intervención estatal –en el ámbito legal, social y cultural- en las comunidades; a partir de la presencia de otros actores de carácter externo quienes se insertan en el espacio indígena, en la búsqueda y mediación por el manejo e intercambio de recursos, intereses, entre otros.

Tal escenario ha implicado a los bribri, en un proceso de adaptación “forzada y/o consensuada”, así como de *refiguración cultural*, para adscribir cambios en sus repertorios tradicionales redefiniéndolos en mecanismos de integración y resistencia.

El interés primordial del capítulo, estará orientado a dilucidar cómo operacionalizan y/o traducen tales dinámicas, generando estrategias para sobrellevar los procesos sociales inherentes a su vida cotidiana. Pero sobre todo poniendo el acento, en las formas utilizadas para enmascarar u ocultar símbolos, formas discursivas, intereses, significados; que anclados en su cosmogonía indígena evocan en el fondo, una resistencia ante las dinámicas de cambio.

Partimos de la premisa de que los actores en juego, desde sus repertorios culturales poseen una capacidad de agencia que los faculta para “saber y actuar” ante procesos sociales de carácter heterogéneo y en tanto, producen y transforman interpretaciones o arreglos (Long 2007, 110-112) ante las diferencias de significados en su experiencia de vida.

Dichas diferencias entendidas desde Long (2007, 136) como situaciones de *interfaz*, es decir, como espacios donde se entrecruzan distintos mundos de vida que tienden a generar tensiones y conflictos; donde el acento estará dado en los mecanismos o alternativas –generadas desde el actor- para afrontarlos.

Tales mecanismos no se muestran siempre de forma explícita, sino que discurren de forma “encubierta” pues apelan al ejercicio de la resistencia ante relaciones desiguales de poder, o en lo que Scott (2000, 44) alude como la *infrapolítica de los subordinados*.

En aras de examinar lo anterior y considerando que el *campo social* bribri presenta múltiples y complejos matices –de actores, recursos, intereses, repertorios, significados-, aludiremos en primer término a la descripción de algunas narrativas que fueron palpables en el trabajo de campo y que de alguna manera –en nuestra consideración- son reflejo de tensiones o divergencias cotidianas.

Es decir, identificamos situaciones de *interfaz*, para mirar como los indígenas han adecuado o refigurado sus modos de vida ante la injerencia externa.

En segundo lugar, haremos una referencia a situaciones cotidianas de relativa calma, que pueden o tienden a transformarse en escenario de un *drama social* –acercándonos a Turner- ante la confluencia del juego de significados de los actores, escenificando disputas y/o conflictos de variada índole y en tanto, acciones puntuales para solventarlos o potenciarlos.

Aunado acercamos –tercer lugar- a las formas de disfraz que ejecutan los indígenas –desde sus repertorios, formas discursivas, símbolos, gestos- revelando no sólo como negocian las irrupciones en sus mundos de vida, sino más aún la recombinación de elementos desde su tradición cultural y manifestaciones modernas, para desplegar el *arte de la resistencia*.

Por último procuramos un ejercicio analítico que reflexione –desde la integración de nuestros referentes teóricos- a partir del escenario de interacción y tensión latente entre los actores bribri y la potencialidad de intervención externa, en lo referido al tema de minería como caso paradigmático de negociación y resistencia.

Las interfaces sociales traducidas a lo bribri

Como ya afirmábamos en el apartado teórico, aludir a una *perspectiva orientada en el actor* es vital para el análisis de fenómenos sociales derivados de la interacción cotidiana de actores, más aún, en el intento por dilucidar los elementos que de alguna

manera generan tensiones y/o conflictos por la disputa del sentido, bien sea desde discursos, símbolos, recursos, repertorios e intereses.

La presencia de actores externos en los espacios comunitarios bribri, ha contribuido a la generación de un escenario sumamente *heterogéneo* que deriva de la confrontación entre distintos *repertorios*; desde la tradición cultural como desde aquellas manifestaciones modernas u occidentales, ocasionando una lucha por los significados como a su vez, un proceso de *hibridación* o mixturas entre los distintos contenidos expresados desde y por los actores.

Estas divergencias apelan a situaciones difusas sin mucha claridad en sus límites, por lo que intentar vislumbrar los puntos donde se intersecan o bien, las *interfaces sociales*, permite ampliar la mirada en las formas que los actores operacionalizan, negocian y resisten las formas en que se escenifican las dinámicas de poder que perviven cotidianamente en sus mundos de vida:

Long (1989:254) define las “interfaces sociales” como “los puntos críticos donde se puede observar la conexión o desconexión (ya sea por animadversión o simpatía) que se opera entre distintos grupos o unidades sociales que representan diversos intereses, recursos y niveles de poder. El análisis de estas situaciones de ‘interfase’ pretende capturar el carácter dinámico con que se manifiestan las interacciones sociales y busca revelar cómo es que los objetivos, las distintas apreciaciones y los intereses de los varios actores sociales involucrados se transforman durante el proceso mismo de interacción. (Torres 1997, Nota al pie N° 5, 192).

Asimismo hemos venido afirmando que el escenario bribri –inmerso en Talamanca-, mantiene un horizonte polisémico y enmarañado por la multiplicidad de aspectos que confluyen y que datan desde la inserción de los españoles durante el proceso de la colonia.

Por lo que procedemos a retratar algunas narrativas –desde los bribri en interacción con el investigador u otros-, que quien escribe recopila desde su diario de campo durante la investigación.

La presencia de la interfaz y los diálogos con la negociación

Retratamos dos relatos que derivan del trabajo en el campo y que nos permiten vislumbrar el potencial analítico de la *interfaz social* en el acercamiento a fenómenos variados de la realidad social.

Negociando diálogos...

Una de las narrativas se desarrolló, cuando buscaba a un “*kékepa*” con quien quería entrevistarme. Para tal fin, un amigo me facilita su número de teléfono y en tal sentido, procedo a contactarlo logrando acordar un día y hora para que “Tulio”⁶⁵ me atienda en su casa. Al llegar me saluda y de inmediato me pregunta sobre que quiero yo hablar con él, “*por qué y para qué*”.

Yo procedo a explicarle y mientras esto sucede, interrumpe la conversación para hablar con su esposa en bribri –donde me parece entrever⁶⁶, le está indicando la razón de mi visita-. Posterior a esto, retoma el diálogo conmigo indicándome que “*yo le puedo atender a usted, pero a cambio de una ayuda económica que me brinde...*” (Jiménez Marín 2013).

Me indica que hace esto, porque “*muchos han venido a entrevistar y dicen que es para ayudas o para investigaciones que después traerán beneficios a ellos, y que le traerán los resultados de la investigación, pero a la fecha él sigue esperando...*”

Yo accedo, pero indicándole que me siento incómodo “pagándole por la información”, misma que sin duda es muy valiosa para mi investigación y que no tendría pago de forma monetaria que pueda compensar su conocimiento.

Sin embargo antes de iniciar la conversación, recordé que Don Tulio y su familia, cultivan cacao y ellos mismos lo procesan para venderlo; por lo que le propuse que el dinero que le daría, sería más bien como pago por su producto, retribuyéndoselo a un precio más alto “compensando” de alguna manera –o por lo menos desde mi perspectiva- por la conversación que tendríamos.

Don Tulio de nueva cuenta, consulta en bribri con su esposa, a lo que ella respondió positivamente y en tanto, dialogamos durante un buen rato...

⁶⁵ Como indicábamos en el apartado metodológico, hacemos uso de “otros nombres” en aras de proteger la identidad de nuestros informantes y/o mantener un principio de confidencialidad.

⁶⁶ Es pertinente referir que mi persona, entiende algunas palabras o frases en bribri derivado de las experiencias investigativas anteriores en Tlamanca.

El conocimiento vale y se cuantifica en cifras...

Otro hecho –en una línea similar al anterior- deviene de mi intento por concertar otra entrevista con un “Awá” de una comunidad cercana a Amubrë. Los Awá son quienes fungen como transmisores de la cultura bribri o bien, mantienen mayor conocimiento de la tradición indígena que les inherente.

Para tal fin contacto al hijo de Don “Ramiro”-quien no tiene la práctica del castellano o lo hace de forma escasa; de ahí que su hijo funge la mayor parte del tiempo como traductor-. Él y su hijo –“Jacinto”-, mantienen un proyecto en su casa que se denomina “Casa Cultural”, a donde asisten de forma recurrente mucha población no indígena para “vivir la experiencia indígena”⁶⁷; es decir, proceden a realizar una ceremonia con sus rituales tradicionales, cuentan un poco de su historia, entre otras actividades. Claro, previo pago de un monto económico.

Me comunico con Jacinto y acordamos el día en cuestión. Sin embargo en horas de la noche del día anterior a nuestro encuentro, Jacinto me llama para corroborar la cita, diciéndome que *“sí; mi papá lo va atender y que le sale (cobra) en cuarenta mil”⁶⁸ colones, para hablar sobre la cultura bribri... ”*. Yo procedo a informarle que no tengo ese dinero y que mi intención más allá de proceder con el ritual, era para tener una conversación con él sobre temas variados de acuerdo a mi investigación.

Su hijo me indica entonces, que si es así, *“mejor yo lo puedo atender”*, a lo cual accedo. El día de la cita horas antes del encuentro, me vuelve a llamar por teléfono informándome que *“ya yo no lo voy atender, pero mi sobrina puede conversar con usted...”*; y de igual cuenta acuerdo conversar con la sobrina...

Identificando interfaces sociales: la estrategia de negociación por los sentidos

Las dos narrativas presentadas nos aluden a situaciones que ha sido el pan de cada día a través de los años para los indígenas bribri.

La presencia de forma sistemática de iniciativas de diversa índole: llámese socio-productivas observadas a la orilla del río Telire ante los intermediarios con el cultivo del

⁶⁷ [Comillas son propias en aras de resaltar el tono sarcástico de la frase]

⁶⁸ Al tipo de cambio actual en el país, estaríamos hablando de aproximadamente de 70 dólares (USD).

plátano; sea de asistencia social con la incursión de organismos públicos y privados en la atención de carencias de la población; desde intereses económicos profundos por la explotación de los recursos naturales de la zona –las mineras, madereras, hidroeléctricas.

A su vez la puesta en práctica de proyectos de investigación y acciones de autogestión en la figura de las universidades, institutos de investigación, ONGs, consultores e incluso, desde la figura de quien acá cuenta la historia.

Lo anterior ha llevado a un punto de saturación a los bribri que los estimula a ingeniar mecanismos para afrontar tales inserciones. Bien sea desde su negativa y nula disposición o bien como formas de negociar los sentidos; esto es, garantizarse que de alguna manera brindar información y conocimientos, se traduzca en la práctica en beneficios para ellos poder solventar sus necesidades básicas.

Podemos observar como Don Tulio, Don Ramiro y el mismo Jacinto –incluso su sobrina- desde su capacidad de agencia comprenden las formas en que operan las diversas clasificaciones del sistema social en el cual están inmiscuidos, es decir, desde sus propios *dominios* (Long 2007, 124-125) despliegan mecanismos “protectores” –o de posibilidades- para sus significados, su conocimiento ancestral y habilitan alternativas para maniobrar en la disputa por el sentido.

Sin dudas su tradición cultural no se muestra blindada e impenetrable; todo lo contrario. Más bien como resultado de esa injerencia externa y sus experiencias, reconocen las intenciones habilitando sus defensas para manejar forcejeos entre el investigador/a que con cuestionarios similares, incluso hasta con la misma indumentaria, acude a la posesión de sus saberes.

Por lo que de forma clara reconocen que su patrimonio cultural, tiene un valor de intercambio que puede significar incentivos y en tanto, negocian con los actores externos. Mantienen ciertos “recelos” o límites en virtud de qué información proporcionan, pues habrá elementos o significados que son intrínsecos y muy propios a su tradición, a su identidad como colectivo; que no tienen por qué ser ventilados abiertamente, cuando en sus dinámicas cotidianas y de forma socio-histórica, saben que hay intereses en juego y en franca disputa.

De antemano han aprehendido a reconocer las intenciones de quienes nos insertamos en las comunidades, aun cuando estas procuren cumplir a cabalidad con

principios éticos y de franco respeto. Su desconfianza ante sus interlocutores, representa formas de protegerse y sí, de resistencia. Su propia experiencia –como indicaba don Tulio- así se los ha enseñado.

De ahí que en el encuentro de posturas y repertorios distintos, aparezcan negociaciones y luchas por el sentido, por los significados, por la información. En palabras de Long (2007), la presencia de zonas de *interfaz* entre actores que pueden llevarlos a la articulación o modificación de las estrategias para sobrevivir.

Pueda ser que en mi caso la alusión a un “pago”, constriña de alguna forma mis posibilidades en el acceso a la información, lleve a incomodarme y en tanto, a redefinir mi discurso o las estrategias de interacción con ellos. A su vez los bribri, conocedores de la situación, se las ingenian para sacar “partido” a la experiencia. En tanto, ambos actores procedemos a negociar y/o consensuar los fines perseguidos.

La *interfaz social* se revela en el proceso mismo, en las maneras en que se desarrollan los entrecruzamientos de esas formas discursivas y simbólicas, que bien pueden convertirse en un espacio de confrontación, como a su vez –y en mi caso- en un acomodo aceptable de ambas partes, donde cada quien ha procurado sus intereses. Mi reacción de incomodidad devela más bien, mi propia ingenuidad en el proceso y la postura que ha sido recurrente en la zona, de considerarles “desvalidos” e incapaces de negociar.

Lo interesante del caso –y nuestras dos narrativas- es como las situaciones de *interfaz* que se manifiestan, nos dan cuenta de las relaciones de poder que han operado en las comunidades bribri, donde el conocimiento acumulado por ellos es sin duda el recurso en disputa, que en el fondo implica una lógica de dominación enraizada socio-históricamente.

Por lo que lograr un acceso al conocimiento mismo, requiere que los actores cedan y negocien para encontrar una alternativa que pueda solventar “en algún modo”, ese antagonismo por los significados. Los procesos sociales que han caracterizado la interacción con los indígenas bribri, -sin temor a equivocación- devienen de un anclaje sistémico de dominio por la injerencia exterior en las comunidades, repercutiendo en sus formas de continuar vivenciando su cultura.

Si algunos sectores de la población bribri, han entendido que compartir sus prácticas y conocimientos, resulta en oportunidades para usufructuar con la cultura tradicional y solventar necesidades, no es gratuito y tampoco será menester acá catalogarlo como “equivocado o no”. Más aún cuando actores externos lo han hecho –y hacen- como una forma de lucrar con lo “exótico”, por ejemplo a partir de prácticas vinculadas al sector turístico (turismo rural).

Lo que si podemos afirmar es, que tales prácticas desde lo indígena, dan cuenta de formas de sobrevivencia que les posibilitan resistir ante los embates de la continua injerencia desde el exterior, a las formas de asistencialismo estatal y privado –el caso de la cooperación internacional por ejemplo-, así como a los patrones inmersos en la cultura moderna.

Pueda ser que en virtud de sus repertorios culturales, dichas prácticas tiendan a generar disrupciones en sus mundos de vida y/o formas simbólicas contenidas en su tradición cultural. O que les implique señalamientos desde sus otros iguales, como una negación del pasado indígena.

Sin embargo, si consideramos su posicionamiento desde la exclusión de manera sistemática, ante la negativa del Estado costarricense en dotarlos de herramientas o mecanismos –jurídicos, políticos, económicos-, que potencien en algún sentido sus formas aprehendidas para articular, organizar y dirimir los contrapunteos que derivan de la interacción social con otros actores; el escenario cotidiano los imbuye a la búsqueda constante de nuevas formas de adaptación. O bien, a continuar resistiendo de forma estratégica.

Quizás la aprehensión de estos modos o prácticas generen alteraciones en sus patrones culturales, que incluso tiendan a volverse amenazantes a lo interno de sus espacios colectivos. Sin embargo tampoco podemos negar, que las injerencias desde el exterior, desde lo asistencial, los han llevado a reapropiarse de nuevas formas o mecanismos en una suerte de reacomodo de sus estructuras tradicionales:

Se dice que somos autónomos verdad, quiere decir que yo ejerzo mi derecho pero no, eso, estamos sujetos a lo que diga el gobierno. Ahí nos dan la pelota en algunas cosas... exigimos esto para que nosotros nos pongamos de acuerdo a nuestra propia cultura, nuestra propia forma, y no estar aquí esperando que el sistema venga a resolverlo

todo, si el gobierno nos diera la oportunidad a nosotros de coger el mando con nuestros mayores, con nuestros asesores, con nuestra gente, hay capacidad. Que para nosotros la cultura es sagrada, y que ellos no lo han entendido así y desde ahí empieza la autonomía, el sistema dice cuándo y cuándo sí y cuando no, o me usa solamente cuando necesita captar recursos, no lo veo justo. (Bolaños Rodríguez 2013).

Los bribri hacen una re-significación de sus repertorios, para lograr movilizarse porque deben sobrevivir el día a día, sin que esto signifique necesariamente una negación de su entorno innato. Las nuevas necesidades los apelan a buscar alternativas, a negociar y confrontarlas: “Esto implica continuas interpelaciones y negociaciones sobre los significados, valores e intencionalidades, ya que los actores sociales pueden comprometerse, distanciarse o adoptar una posición ambigua hacia ciertas reglas codificadas y marcos culturales (cf. Crespi 1992, 60; Arce 1999, 5; citado por Long 2007, 177).

Ellos han tenido encuentros con múltiples actores y han aprehendido sus formas, pero eso no quita el hecho de que hayan perdido conciencia de lo que son y más aún, lo que representan; se entienden como sujetos activos en un contexto diferenciado, por lo que deben de “mediar, perpetuar y/o transformar” las discrepancias o falencias derivadas de las interpretaciones culturales, de conocimiento y de poder (Long 2007, 177).

De ahí que no podemos apelar a una idealización del escenario indígena –como pretenden muchos-, o a una visión romántica de lo bribri anclada desde el pasado; sino a voluntades que sí aparecen y juegan en el espacio político, económico y cultural –local y nacional-, desde las dinámicas sentidas y manifiestas por los actores indígenas.

La lógica radica en que hay intereses y recursos que se disputan o se negocian en aras de sobrevivir. Su patrimonio cultural es y será sin duda, un recurso en disputa que les permite continuar resistiendo.

El drama social desde lo indígena: lo propio y lo otro en ¿disputa?

Es evidente la premisa de que los bribri en sus trayectorias de vida social, afrontan pugnas entre “lo propio” que se sostiene “con las uñas” y “lo otro” devenido por la intromisión de actores.

Por lo que consideramos interesante –e incluso arriesgado-, mirar las dinámicas desde otras posturas teóricas que no necesariamente difiere en sentido estricto, sino que tienden puentes para el análisis de la situación enfatizando en los escenarios de conflicto manifiesto. Desde la perspectiva de Víctor Turner (1989) considerar el horizonte indígena bribri como un ejercicio de *drama social*, nos permite ahondar en las diversas aristas que se escenifican en Talamanca.

Para tal fin continuamos con el ejercicio de puntualizar desde relatos vivenciados en el campo, procurando reflejar la interactiva social que discurre y se problematiza cotidianamente.

Y nos echaron de la cantina...

La historia la experimento mientras compartía con Rodolfo y Luis –ambos bribri- en la cantina de Amubrë. Derivado de la alta humedad de la zona, sin duda que un par de “cervecitas” ayudan a aplacar la sed de cualquier residente o visitante.

La cantina está ubicada en el centro de la comunidad casi al frente de una cancha de fútbol, cerca del puesto de policía y de la iglesia católica. La conversación se desarrolla de forma distendida sobre temas de política nacional, música, fútbol, etc.

El lugar mantiene una estructura deficitaria: con una pista de baile, escasas mesas, un “mostrador o barra” donde atiende de forma amable “el Chino”⁶⁹. En la parte exterior a la cantina se encuentra un abastecedor (pulpería), donde la población compra algunos productos comerciales.

Mientras estamos en el sitio aparcados en una de las mesas, en otra cercana se encuentran varios hombres no indígenas quienes están ahí como miembros de una discomóvil encargada del “baile” de sábado por la noche en el salón.

Mantienen consigo una nevera portátil de donde consumen sus respectivas cervezas –en cantidad sin duda-, pero mientras lo hacen constantemente “gritan”, ríen a carcajadas, utilizan expresiones fuertes, despectivas, arrojan sus latas vacías de cerveza al piso, las sillas, etc.; en fin todo un performance que revela inconformidad o molestia de quienes también nos encontramos en el sitio. Esto incluso me lo hicieron notar Rodolfo y Luis refiriéndolo como una suerte de “irrespeto”.

⁶⁹ A quien se le conoce así en la comunidad por sus ojos rasgados, pero no mantiene ningún vínculo consanguíneo, ni de nacionalidad con el país asiático.

Curiosamente a mí –notando que al igual que ellos, era yo un “*sikwa*” más- me miraban de forma retadora, me “enjachaban”⁷⁰ como referimos popularmente en el país.

En cierto momento ellos –los de la discomóvil- se levantaron, recogieron algunas de sus pertenencias y procedieron a prepararse para el evento de baile. Después de un rato, uno de ellos se nos acerca y nos indica que “debemos retirarnos ya” porque ya estaba pronto el inicio del baile y para participar se debe pagar la cuota acordada en la entrada de la cantina.

Ante esto Rodolfo se adelanta y le indica que “ya casi nos retiramos, sólo cuestión de terminar la bebida que recién habíamos ordenado”. La persona asiente con su cabeza y da media vuelta y se retira.

Mientras eso sucedía al lugar ingresan cuatro hombres y una mujer, todos ataviados de oficiales de seguridad privada, con dispositivos –macanas, linternas, gas pimienta, etc.- para regular el ingreso al baile y “velar” por el orden del evento. Justamente proceden a “sacar a rastras” a dos indígenas ya pasados de copas que estaban cerca del mostrador y los “deslizan” –por no decir arrojan- fuera de la cantina. Para este momento, el lugar se inundaba de la estridencia y alto volumen de la música, luces de colores y más.

Cuando nosotros ya estábamos próximos a beber el último sorbo de cerveza y retirarnos del lugar, de nueva cuenta somos abordados por dos de los sujetos de la discomóvil –previa compañía de los oficiales de seguridad-, quienes nos indican que “ya debemos pagar la cuota de ingreso” o procederán a “sacarnos del sitio”.

En ese instante y ahora Luis es quien habla, indicándoles que “*sí, nos estamos tomando el zarpe*”⁷¹ y nos vamos...”. Esto no pareció agrandar a los sujetos quienes de forma altanera nos dicen que entonces “*tienen ya que pagar la cuota de dos mil colones cada uno, si quieren seguir acá...*”.

Para este momento los tres ya estábamos algo molestos, sobre todo Luis que les replicaba que no debían “echarnos (sacarnos)” si ya nos íbamos a retirar y menos aún “cobrarnos” si no pretendíamos asistir al baile.

⁷⁰ La expresión se tiende a usar en Costa Rica, cuando se mira a una persona de forma provocadora, altanera, incluso se utiliza como principio de una disputa a golpes.

⁷¹ Se usa en el país para aludir a la “última copa, el último trago y nos vamos”.

Ante la situación, nos levantamos y somos “escoltados” a la entrada para ya retirarnos...

Caracterizando un escenario de conflicto potencial

Turner (1988, 33-35) alude que la configuración de significados deviene de los procesos de interacción que se dan entre diversos actores de forma cotidiana, repercutiendo en la probabilidad de que surjan tensiones o en sentido más amplio, conflictos que se hacen manifiestos revelando lógicas más agudas devenidas desde la estructura social y política desde donde se posicionan tales actores.

Dicho componente estructural establece una serie de ordenanzas (Turner 1989, 119) que imprime diferencias, regula comportamientos y en caso de ser necesario establece sanciones correspondientes.

Para el caso que nos atañe no debemos perder de vista la estructura de dominación que se ha enraizado en las comunidades bribri, regulando sus comportamientos a partir del carácter indígena como etiqueta que resalta la diferencia e invisibiliza; que los restringe a un espacio dado para la práctica de su *modus vivendi* pero que a su vez, es mediado y controlado de forma institucional.

No podemos soslayar que en el espacio indígena confluyen disparidades en los significados: lo bribri puede ser manifestado libremente en su territorio, pero a su vez debe someterse a otras formas instauradas que regulan y controlan las experiencias cotidianas. Este proceso social tensiona la vida misma y repercute en la aparición de situaciones conflictivas.

Lo simbolizado en la cantina remite a una repetición de una lógica más estructural; que apela al dominio sobre otros que han sido aminorados de forma sistémica pero que en el proceso, no niega o adquiere matices divergentes desde los oprimidos por transformar la situación. Como aduce Gledhill (2000, 139): “Los grupos dominados no se limitan, pues, a apropiarse de los símbolos del orden dominante, sino que los someten a poderosas inversiones.”.

El poder que ejercían quienes nos invitaban a “salir” del lugar y la presunta reacción desde nosotros, podría dar pie a ese *drama social* cotidiano que se implica desde las relaciones instauradas entre lo indígena y lo no indígena. Como una situación

de relativa calma repentinamente adquiere cierta tensionalidad o entra en una fase de ruptura –siguiendo a Turner (1974, 10-14)-, porque las reglas establecidas fallan y dan pie a eventuales divergencias.

En este punto el análisis podría parecer que se extravía o se muestra contradictorio de lo que postula Turner, pues si bien es cierto no hay una ruptura significativa a las normas o reglas existentes que regularizan las relaciones sociales entre actores. Los de la discomóvil hacen lo que así se les demanda de acuerdo a lo pactado en la realización del evento; nosotros debemos de ajustarnos a lo así establecido: “si no pagamos debemos salir”.

La molestia o inconformidad no deviene porque nos “inviten” a salir del lugar y no podamos seguir disfrutando del espacio de ocio pues inclusive una vez fuera de la cantina, Luis habla con el dueño para lograr que nos vendan otras cervezas y las podamos beber en el espacio del abastecedor.

Donde queremos poner el acento es en la utilización de códigos o símbolos que devienen de la interacción. Si cambiamos de posición la situación, quienes también deben ajustarse a las normas o modos indígenas son –y me incluyo- quienes llegamos a las comunidades como externos.

El carácter impositivo y las formas despectivas desde que llegan al lugar, revelan la potencialidad del conflicto o crisis como resultado de las formas para aludir a lo indígena. Si bien el evento del baile se desarrolla en el espacio privado de la cantina, no se debe olvidar que la misma está inserta en otro escenario donde los tiempos y espacios son claramente distintos y donde los códigos y simbolismos culturales que marcan la interacción entre pares, difieren substancialmente de las formas y prácticas no indígenas.

Los tres entendemos de forma clara el mandato que se estipula, pero no por eso significa que se ignoren las inconformidades anteriores –cuando los “otros bebían” y las formas simbólicas de pedirnos que nos retiremos-. Hay una disyuntiva entre “quién dice y hace qué y el dónde y cómo lo hace”.

Las reacciones y comentarios posteriores de Luis y Rodolfo, me develan en sentido más amplio su molestia por lo que me afirman han sido formas generalizadas y constantes para abordar a lo indígena. Un intento por borrar las fronteras para equiparar las diferencias y subsanar o evitar tensiones: “En este sentido, pudieron converger dos

interpretaciones: existen debilidades en los poderosos y los débiles también construyen poder. Sin embargo, una consecuencia de estos acuerdos es que la relación de poder, al menos parcialmente, se consolida por la vía de la coerción y el consenso.” (Torres 1997, 82).

Desde esta lógica la acción de “desagravio” –o consensuada-, termina siendo el retirarse del lugar como parte de la misma legitimidad que se ha depositado en los procesos de injerencia externa. O bien como un mecanismo que se “asimila” pero no por esto niega en el fondo una resistencia al mismo proceso.

No pretendemos forzar o hacer coincidir la situación retratada con todos y cada uno de los postulados o características elaboradas por Turner en cuanto al *drama social*. Es más un ejercicio analítico y crítico por matizar las categorías esbozadas por el autor, abriendo posibilidades al cuestionamiento a la luz del fenómeno social en estudio.

El interés al referir a Turner ha sido porque consideramos nos presenta puentes para el diálogo con el análisis de interfaz y en tanto con prácticas de resistencia desde los bribri; donde la situación de diferenciación donde se les ha posicionado, apela a una latencia de conflictos por el sentido –de lo indígena y lo no indígena- que se vivencia desde ellos cotidianamente como “drama social”.

También nos permite ir más allá de lo relatado, en términos de lo que el espacio de la cantina representa. Es lugar de encuentro y desencuentro de símbolos, códigos, límites que implican la interacción entre propios y ajenos.

Incluso lo podemos observar como las formas en que se han redefinido las prácticas de ocio, desde aquello considerado como “propio” (tradicional) y lo “otro” o externo que permea en las dinámicas culturales bribri. Por ejemplo la performatividad de la cantina frente a las “chichadas”.

Propiamente la “chichada”⁷² constituye un espacio de entretención donde se reúnen los bribri para conversar, bailar, compartir y beber chicha (Rojas 2009). En la

⁷² El nombre deviene de la ingesta de “chicha”, la cual es una bebida que se elabora a partir del fermento de maíz, caña de azúcar, pejibaye, yuca u otras verduras, que produce un efecto embriagante después del consumo de muchos guacales de la misma: “[...] es un momento en el que los indígenas se reúnen como grupo durante dos o tres días con el propósito de desarrollar diversas actividades laborales, por ejemplo, el trabajo productivo, construir una casa o transportar materiales muy pesados de la montaña necesarios para vida en comunidad.” Daniel Rojas, *Dilema e identidad...*, 29.

misma aún existen una serie de simbolismos o pautas tradicionales de quienes asisten, como a su vez, de quien organiza y administra la actividad.

Se organizan chichadas con motivo de celebraciones familiares, culturales e incluso como mecanismo para recaudar fondos por grupos organizados y las comunidades, mediante la venta de la bebida y de comidas. Se realiza de forma amena e intensa por lo que no evita que se puedan presentar disputas violentas entre los participantes.

No se reviste como un espacio cerrado por lo que la presencia de no indígenas es constante, así como los reiterados intentos desde los bribri para que quienes hemos participado, también caigamos bajo los efectos alcoholizantes de la misma.

Lo que tratamos de referir es como “beber en la cantina” y hacerlo en la “chichada” adquiere matices divergentes. Por un lado -desde la experiencia investigativa- se intuye una percepción “negativa” desde de la población de lo que representa “la cantina”.

Una visión de que el espacio y prácticas ahí ejecutadas difieren con aquellos elementos tradicionales desde la cultura bribri y son perjudiciales para la población.⁷³ Por lo que de algún modo “estar en la cantina” pareciera ser una forma de “amenaza”, de trasgresión o reto a lo tradicional pero también a lo externo, demostrando capacidad de adaptación, “seguir siendo, sin dejar de serlo”.

Por otro lado la chichada no se observa como malo o perjudicial –aun cuando se beba mucho más que en la cantina-. Asistir a la chichada es casi una obligación. Es un espacio que de alguna forma “purifica” o posibilita el reencuentro hacia lo autóctono. Ambos espacios –cantina y chichada- se revisten como lugar para el ocio, pero de forma disímil en una suerte de diada entre lo “sagrado y lo profano”.

En ese sentido las dinámicas que giran en torno a la cantina, a la chichada, así como a otras manifestaciones culturales dentro de la cotidianidad bribri, son resultado de la combinatoria de procesos “inarmónicos o a-armónicos” (Turner 1974) desde las interacciones sociales de actores en un forcejeo por el mantenimiento o readaptación de

⁷³ En algunas conversaciones con miembros de la comunidad, se detectan molestias de más larga data que devienen de la tenencia y puesta en marcha del negocio de venta de licor en Amubrë; sumado a la incidencia de problemas de salud asociados al alcoholismo en hombres con manifestaciones de agresión doméstica, así como de consumo excesivo de parte de jóvenes en edades tempranas.

prácticas indígenas y no indígenas, proporcionando múltiples contenidos y/o horizontes de símbolos y significados.

El drama social opera en la re-significación de lo propio, de lo autóctono que antagoniza y negocia con lo exterior, con “lo ajeno o nuevo”, pero con ciertos límites. Asumir ciertas prácticas externas e incorporarlas como propias, no implica necesariamente negación o pérdida de lo tradicional.

Se quiere, reconoce y vivencia lo nuevo pero sin duda es también motivo de choque, de antagonismo al ser permeado con lo tradicional; se incorpora pero siempre de forma pautada, con recelo. Se mantiene de forma latente o se reapropia con sutileza, por temor o protección al ser vistos por sus similares y por los otros. Son también formas pautadas para resistir a diario.

La resistencia “silente” desde los indígenas bribri

El apartado enfatiza en las formas en que se elaboran y redefinen desde los bribri mecanismos de resistencia “silente”, para sobrellevar el constante bombardeo de programas, proyectos, intereses, actores que discurren por las comunidades con múltiples intenciones y significados.

Las diversas narrativas que transitan en el espacio talamanqueño, permiten un ejercicio valioso para comprender como desde el ocultamiento se vivencian mecanismos que cuestionan las dinámicas de poder: “De esta forma, el misterio no radica en la existencia de secretos del poder, sino en cómo estos se traslapan con otros intereses de la vida diaria.” (Torres 1997, 190)

***El Koswak Úsure F.C.*⁷⁴**

Otra narrativa que se presentó deviene de la conversación que mantuve con “Rodolfo” a quien conozco desde hace algunos años derivado de experiencias investigativas y con quien mantengo un lazo de amistad.

El origen del nombre “*Koswak Úsure F.C.*” me relata deviene de una iniciativa de varios amigos que buscaban generar “algún proyecto” en la comunidad de Amubrë,

⁷⁴ Las siglas “F.C.” remiten a “Fútbol Club”.

para potenciar la participación de la población desde un impulso a sus formas culturales. Me indica que “*Koswak*” era el nombre o estuvo relacionado con un clan ya extinto⁷⁵ que mantenía la función de proteger la naturaleza.

Así pues inician un proceso de construcción de un espacio físico –“*Úsure*”⁷⁶- a partir de materiales de la naturaleza: “[...] *Koswak empieza a crecer así, y empieza, empezamos a usar todos los recursos que veíamos, que como te digo habían muchos, mucha variedad... hasta lo que es hoy... que es el reflejo de que tenemos, grandes, suficientes recursos para trabajar...*” (Bolaños Rodríguez 2013).

El “*Úsure*” (ver Anexo N° 7) les permitió tener un lugar para reunirse e incluso tender puentes con otros actores externos que llegaban a la comunidad –el caso del TEC, como referíamos en el capítulo II.-. Posteriormente deciden conformar un colectivo con jóvenes de las comunidades a partir de diversos proyectos para motivarlos: “[...] *con un local ya podemos sentarnos a hablar, a conversar... y entonces ahí luego empezamos con los chiquillos (jóvenes)...*” (Bolaños Rodríguez 2013).

El mecanismo de “enganche” para los jóvenes –mujeres y hombres- fue el deporte (fútbol) y actividades que acompañaran el proceso formal de educación. Además de su cultura tradicional como una forma de identificarse y “*sentirse orgullosos como bribri*”. Mediante vínculos externos logran que en el país se desarrolle un torneo de fútbol “Copa Indígena”, donde contendieran no sólo los bribri sino que otros colectivos de los distintos territorios del país.

A partir de este proceso se vieron en la necesidad de conseguir indumentaria deportiva para participar. Rodolfo cuenta que para ese tiempo (2010) recién concluía el mundial de fútbol en Sudáfrica y la mayoría de los jóvenes de “*Koswak*” se identificaban con el equipo holandés, con el diseño de su uniforme en particular.

Por lo que querían que su indumentaria fuera igual o similar: “[...] *ellos querían que los uniformes sean Nike, porque la era moderna eso es lo que vende, el que no está con Nike no está en nada...*” (Bolaños Rodríguez 2013).

⁷⁵ Como referimos en el Cap. I, los clanes se heredan por medio de la mujer –estructura matrilineal-. El hombre mantiene un clan, pero no puede heredarlo. Para este caso, la familia a la que pertenece el clan, ya no tenía formas de continuar con el clan.

⁷⁶ Remite a la vivienda tradicional de los bribri, la cual se constituye como un rancho de forma cónica construido con materiales naturales: “[...] *un rancho en alto con cuartos y piso de chonta...la suitea, los bejucos y maderas de sus bosques...*” Carlos Borge y Victoria Villalobos, *Talamanca...*, 48-50.

Cuenta que reunió a los muchachos y les indicó que su pedido no era posible, no sólo por la falta de recursos económicos sino también como afirmaba Rodolfo, “[...] *no necesito mercadear un producto que no me genera a mi nada, que no me da a mi nada, entonces chicos yo lo siento mucho pero los implementos deportivos van a promocionarnos a nosotros mismos... Entonces el que está conmigo va a tener uniforme, sí, pero va a decir que yo soy 100% indígena...*” (Bolaños Rodríguez 2013).

Logra conseguir patrocinio de un comerciante de la provincia de Limón para la confección de los uniformes similares a los del equipo holandés, pero en vez del logo de la marca comercial, con dos frases en bribri: una al frente y otra en la parte posterior de la camiseta que decía: “*Koswak F.C.*” “*SE` Bribriwak*” –traducido vendría diciendo “*Somos Bribri*”. Nos relata que tal iniciativa fue muy exitosa pues empezaron a expresar su imagen como indígenas; los uniformes llamaban la atención de propios y extraños y sin duda para ellos era importante reflejar su identidad bribri.

Cuando tuvieron que participar en la Copa Indígena –que se realizó en la capital del país (San José)-, él les puso como regla que únicamente iban hablar en bribri, lo cual –afirma- llamó poderosamente la atención de la población no indígena: “[...] *así mae, si pasaba una muchacha (mujer) entre nosotros decíamos “que muchacha más bonita” – en bribri-... Empezamos a poner códigos dentro de todo esto... no hablemos español, dejemos mamando⁷⁷ a todo el mundo, hablemos en bribri...*” (Bolaños Rodríguez 2013).

Un día de “lecciones” en la comunidad de Shuabb⁷⁸

Salimos cerca de las 4 a.m. de Amubrë con el fin de atravesar el río Telire y una hora después tomar el autobús, bajar en la comunidad de Bambú y de ahí caminar por 20 minutos para de nueva cuenta, tomar un bote para atravesar el río Yorkín (ver Anexo N° 8) hasta el otro extremo y empezar la caminata entre montaña y luego un camino de lastre (piedras, arena) para lograr estar a las 7 a.m. en la Escuelita de Shuabb.

Acompañé al maestro indígena de primaria a pasar el día con él y sus alumnos. Cuando llegamos ya se encontraban en la escuela casi todos los niños, los cuales varían

⁷⁷ Representa una expresión informal de contenido sexual, usada popularmente en el país para expresar algo malo o perjudicial. En este caso es una alusión a que “si no nos entienden, pues no es nuestro problema”.

⁷⁸ Ver Anexo N° 5

en sus rangos de edad –desde los 6 hasta los 11 años aprox.-. El maestro inicia su clase saludando en su lengua materna y procede a presentarme.

Desde mi llegada ya los niños me miraban con cierta “desconfianza” ya que sin duda mi presencia representaba un elemento “externo” o que no forma parte de su cotidianidad. La clase transcurre en el abordaje del tema de la “naturaleza” guiada por “Manuel”, el maestro, que les indica que realizaremos un recorrido por los alrededores identificando y “fotografiando”⁷⁹ plantas, insectos, animales, etc.

Esta actividad deviene como una iniciativa de Manuel para de alguna manera, solventar las carencias de la escuela y los programas de estudio con los cuales debe “cumplir”:

[...] sin embargo no deja de ser indispensable, herramientas tecnológicas, ¿verdad? Es que los programas (de estudio) no vienen muy adecuados para zona indígena... yo tengo que darle a un chiquillo que viene de primer grado, desde su casa, si viene, claro que trae conocimientos previos, pero según, este el programa, el programa es de un nivel mucho más alto para un chico que viene entrando por primera vez a la escuela. Porque no tiene el proceso de materno, pre-kínder, ¿verdad?... Entonces le es difícil a un chico aprender en un año, dos años, aprender a leer rápido porque, este.... No tiene todo el proceso, ¿verdad? (Hernández Vargas 2013)

Dos horas después regresamos al salón de clase en donde el maestro hace un repaso de lo observado, pidiendo a los infantes que refieran por sus nombres en bribri a los diversos organismos encontrados en el campo. Incluso proceden a darme la clase a mí.

Mientras esto transcurría en un espacio cercano donde se ubica una maltrecha cocina, varias mujeres preparaban el almuerzo/merienda para los niños. Según me indicaba Manuel, el MEP asigna un monto de dinero mensual –que resulta insuficiente- para que él –como maestro y director- consiga una persona que se encargue de las

⁷⁹ Previamente Manuel me solicitó si le podía facilitar mi cámara fotográfica para realizar este proceso.

labores en la cocina⁸⁰ proceso en el cual cooperan un grupo de mujeres –usualmente las madres de algunos de los niños- en aras de potenciar la participación de la comunidad.

Una vez finalizado el proceso de preparación de los alimentos, nos indican que podemos pasar al comedor –inserto en el mismo espacio pequeño- donde se encuentran tres mesas: una para la preparación de los alimentos, otra ocupada por los niños y otra donde nos sentamos el maestro, el grupo de mujeres y mi persona. Conforme fueron finalizando, los niños se desplazaron a un espacio abierto donde se improvisa una cancha de fútbol y quedamos en el espacio solo los adultos conversando.

Durante la comida el grupo de mujeres conversaba entre ellas pero en ocasiones interpelaban a Manuel pero ahora en bribri, mientras me miraban y/o señalaban. Incluso –y en función de que reconozco algunas palabras o expresiones de la lengua- constaté que en la conversación había una clara alusión a mi persona.

Ya en la tarde mientras entrevistaba a Manuel, le pregunté sobre la situación del almuerzo y riendo me corroboró mis sospechas, relatándome que ellas querían saber *“por qué yo estaba ahí, si alguien me había enviado, qué venía hacer y hasta cuándo...”* (Hernández Vargas 2013).⁸¹

Entre formas de negociar desde la resistencia: formas “ocultas”

Ambos relatos arrojan una serie de elementos que nos permiten abordar el tema de la resistencia bribri. Como bien afirma Keesing (1992) no es prudente encasillar la *resistencia* y sus prácticas a un ámbito cerrado, pues estaríamos limitando la riqueza del mismo en las formas diversas en que antagoniza con las dinámicas de poder.

Debemos abordarlo de forma amplia en aras de perfilar el contexto desde donde se insertan los actores que interactúan cotidianamente. Es más bien una comprensión de los mecanismos que implementan los bribri para adscribir desde los procesos sociales que enfrentan, diversas maneras de consensuar y resistir.

Para el primer caso esbozado, Rodolfo entiende de forma clara que como indígena está inmerso en un escenario diferenciado donde sus repertorios culturales

⁸⁰ La persona asignada –usualmente una mujer- debe procurar “estirar” el recurso económico para sufragar los gastos derivados durante un mes.

⁸¹ Incluso como dato “jocoso” me indica Manuel, que estaban más interesadas en conocer sobre mi condición de estado civil, situación que sin duda me sonrojó.

tradicionales se ven amenazados de forma constante ante procesos modernos; por lo que recurre a algunos elementos de su cosmogonía para afianzar su vivencia cotidiana y resistir a las nuevas formas que devienen desde afuera.

De ahí que reafirme en primer término, la importancia de crear y mantener un espacio físico como sitio de encuentro. Un lugar que enraizado en lo bribri potencie vivenciar y enfrentar los modos y dinámicas modernas, no desde la mera imposición sino desde lo indígena para establecer formas de negociación. Por lo que ve en la población joven un horizonte de posibilidades:

De que Koswak es la casa de ellos, entonces les empezábamos a decir bueno Koswak es 100% para ustedes, libre, pueden venir a quedarse, pueden venir a estudiar... entonces cogían cosas para hacer centros de estudio... cuando venía alguna profesora de la universidad a recuperar para bachillerato se hacía en Koswak. Entonces Koswak se fue haciendo como un todo en ese sentido. Los muchachos se sentían dueños, verdad, y les alegraba el espacio. Y hasta hoy que puedo decir que los muchachos saben bailar Sorbón gracias a nosotros... (Bolaños Rodríguez 2013).

Debemos reconocer que las dinámicas de interacción entre lo indígena y lo no indígena, no estarán sin duda exentas a modificaciones. Habrá irrupciones en lo tradicional derivado de la apropiación de mecanismos modernos y podrán transformarse algunos de los significados.

El que Rodolfo apele a la población joven es justamente evidencia de ese proceso de traslape cultural, pues son ellos quienes están más expuestos a las dinámicas de la globalización a partir del acceso a tecnologías, nuevas mercancías, visiones de mundo, que asumen e incorporan en lo propio.

Por lo que en el espacio de “Koswak” no impone una sola significación discursiva sino más bien, presenta y alude a lo bribri como el escenario de significados a partir del cual se pueden asumir otras expresiones nuevas o exteriores.

El “Koswak” vendría a escenificar lo que alude Scott (2000, 147) como un “espacio social marginal” desde donde se desarrollan y codifican mecanismos de resistencia como refuerzo de las significaciones bribri para asumir otras expresiones diversas.

Procura incentivar en los jóvenes aquellos elementos culturales tradicionales –el baile de Sorbón por ejemplo-, el uso de la lengua materna, el reconocer la existencia de los clanes; no en una suerte de ejercicio impositivo o forzado renegando la injerencia de otras formas y/o expresiones culturales que hacen presencia en la comunidad. Sino más bien de forma libre y espontánea, en aras de posibilitar que ellos mismos –los jóvenes- descubran el valor implícito y explícito de reconocerse como bribri.

O puesto en palabras de Scott (2000, 44), una *infrapolítica de los grupos subordinados* como mecanismos que discurren indirectamente en las expresiones cotidianas ante la injerencia externa.

El recurrir al fútbol como elemento aglutinador, se reviste de importancia en tanto constituye una forma en que se expresa un discurso de lo público, en virtud de lo que actualmente rodea a la práctica de este deporte –aludimos al despliegue publicitario, intereses económicos de diversa índole, sentidos y contrasentidos-.

Sin embargo las re-traducciones del mismo (fútbol) apelan a la confluencia de formas discursivas que se ocultan; ya no será el uniforme anhelado por los jóvenes con el logo de la famosa empresa transnacional. Pero si representa un vehículo para “disfrazar” oposiciones, reposicionando lo autóctono desde las expresiones culturales propias, las frases, el hacer explícita la lengua materna como mecanismo que “eufemiza” las normas culturales oficiales impuestas desde afuera (Scott 2000, 190).

El hacerse sentir en espacios ajenos –la visita a la capital- y mantener sus formas aprendidas culturalmente, genera irrupciones en los extraños que no terminan por comprender lo que dicen y quiénes son. Total no es tampoco interés suyo, que los “otros” le entiendan; revelando con esto el arte de la resistencia.

En ambos relatos se evidencia una lógica de dominación devenida de la intervención exterior en la comunidad. La implementación de políticas, normas, agendas, son sin lugar a dudas la instauración de relaciones de poder en sentido estricto. El vincular a las comunidades bribri al resto del país, se operacionaliza mediante la homologación de sus particularidades culturales, como mecanismos de incorporación ideológica a una imagen de bienestar y/o progreso en términos nacionales.

En la medida en que dichas máximas –de carácter público u oficial- redefinen los espacios de sentido indígena, potencian el surgimiento de formas que antagonizan y en

tanto mecanismos de resistencia, los cuales tienden a expresarse desde los sectores marginados –en este caso los bribri- en diversas expresiones que se enmascaran para refutar la idea de “igualdad o unanimidad” que aflora desde el discurso oficial.

Podemos decir que la resistencia en los bribri, no deviene de forma abierta o bajo dinámicas de confrontación cara a cara. Se articula sigilosamente desde las comisuras de los contenidos y representaciones propias a partir de la interacción con otros, como vehículo que tamiza las divergencias o amenazas latentes.

Por ejemplo mi presencia en la dinámica de la escuela, es tematizada como exterior al ámbito local y mantiene un carácter amenazante y difuso. Aun cuando yo sea reconocido por muchos de ellos como un asiduo visitante, la etiqueta de agente exterior o bien de “*sikwa*”, difícilmente puede ser eliminada pues constituye una marca instaurada socio-históricamente que les recuerda la afluencia de muchos actores con agenda de intereses diversos.

Su cotidianidad es reflejo de esa lucha silente por preservar y mantener sus dinámicas tradicionales, donde el proceso de resistencia implica una transformación y/o readaptación por medio de estrategias para los significados e intereses.

Este proceso también revitaliza muchas de sus formas culturales como mecanismos que ocultan sus oposiciones y/o divergencias ante lo nuevo, ante lo foráneo, que encuentra un asidero en el propio espacio físico de la comunidad como un ámbito “marginal” –siguiendo a Scott (2000, 149)-, que a su vez puede ser practicado, articulado y manifiesto de forma cotidiana como “[...] una conquista de la resistencia, que se gana y se defiende en las fauces del poder.”

Si bien la lógica que ha sido característica a los bribri los ha posicionado desde la exclusión, su espacio significado por sí mismo les permite un mecanismo de defensa, que si bien es cierto ha sido –y es- inundado de forma constante por distintas intervenciones, les faculta para readecuar su cultura y apelar a los simbolismos inherentes en ella para sobrevivir y resistir los embates.

En las comunidades bribri la generación de discursos que ocultan la resistencia, les permite seguir hablando y moviéndose con relativa “libertad”; sea procurando satisfacer sus necesidades –básicas o de sentido- o bien confrontar desde la negociación los cambios que se presentan.

Esa inserción o aceptación “voluntaria” no implica necesariamente, la negación de sus formas sentidas y simbolizadas sino que constituye también parte de su ideario de resistencia; como alude Scott (2000, 154): “La prueba más fuerte de la vital importancia que tienen los espacios sociales autónomos en la generación del discurso oculto es el denominado esfuerzo de los grupos dominantes para eliminar o controlar dichos espacios.”.

No es gratuito la recurrente inserción de actores en la zona, en un esfuerzo por controlar totalmente ya no solo los recursos presentes sino también ejercer un dominio sobre su espacio y sus modos de vida.

La puesta en práctica o el mantenimiento de sus símbolos, tradiciones, rituales, gestos, lenguaje; constituyen gran parte de su repertorio para enmascarar aquellas alternativas que no coinciden o que antagonizan con las figuraciones dadas desde lo oficial, y en este sentido, seguir “resistiendo” silenciosamente:

La resistencia...para nosotros sí...porque si tenemos una lengua o idioma o una forma de comunicar diferente... una forma de ver el mundo diferente, una forma de curarse diferente... una forma de sembrar diferente... una forma de construcción diferente...este, una forma de enterrar diferente... ¿qué más podemos decir? una forma de ver la naturaleza con mucho respeto, con mucha espiritualidad... creo que si todavía estamos, todavía sí hay... aunque tal vez no estemos reconocidos al 100%, por lo menos si hay una cultura que se resista... que todavía está viva..." todas esas costumbres... creo que, podemos decir que todavía existe cultura indígena bribri...(Hernández Vargas 2013)

El sincretismo que persiste en los indígenas bribri que se vehiculiza desde su tradición oral, brinda soporte para su capacidad de adaptación, negociación y resistencia ante los cambios e injerencias desde el exterior.

Que mi presencia en la escuela provocase cierta desconfianza e inquietud en los niños y en el grupo de mujeres, no les imposibilitó mantener cierto anonimato y procurar sus espacios cotidianos gracias a su lengua materna. Más bien, fui yo quien se sintió aislado ante la impotencia por no comprender de lo que hablaban.

Los procesos cotidianos que discurren para los bribri si bien devienen de lógicas desiguales, no impiden la generación de formas para resistir los cambios de forma

disfrazada, oculta; como una forma de “[...], infrapolítica...el ámbito del liderazgo informal y de las no élites, de la conversación y el discurso oral y de la resistencia clandestina. La lógica de la infrapolítica consiste en dejar apenas rastro de su paso.”(Scott 2000, 236); como nos afirma uno de los indígenas bribri:

[...]Talamanca va a subsistir en el tiempo y en el espacio, todo cambia en la historia, nosotros dejamos muchos años de andar por ahí sin ropa, luego nos pusimos los taparrabos y ahora andamos con pantalones, pero el verdadero indígena con todas esas cosas no lo cambian en nada. Yo conozco indígenas que van a la universidad y regresan hablando su idioma. Cuando usted cambia es porque se avergüenza de lo que es usted mismo y eso es lo que ha hecho la política de los gobiernos, nos han hecho sentir avergonzados a nuestras tradiciones y ahí es donde mucha gente han hecho las del Faisán... la historia del Faisán es un ave, un pájaro hermoso igual a ese, sí el pavorreal, igualito de bello pero tiene un defecto... cuando el pavorreal se le caen las plumas, el Faisán se las va recogiendo y se las va poniendo al tiempo quiere bailar entre los pavorreales pero no lo conocen y lo sacan a picotazos. En la mañana el indio por más que quiera gafas, pantalones, sigue siendo un indio por más que quiera parecerse, y de eso tiene que sentirse orgulloso, no tenemos que tomar cosas que no son de nosotros, que se yo, ser nosotros mismos en todo momento, ese es el ser indígena, quien conoce y quiere sus raíces... (Solórzano Rosales 2013)

¿Quién asesina y contamina: la mina? ¿Oportunidad o Amenaza?, ¿Negociar o resistir?

Como hemos procurado evidenciar a lo largo de la investigación, los bribri han sido posicionados en una condición minoritaria o de exclusión. La injerencia e intervención externa, la confluencia de diversos actores, intereses, recursos, narrativas y repertorios; han constituido un horizonte de tensionalidades para los bribri entre “sumarse o alinearse” o bien seguir resistiendo desde la negociación para sobrevivir.

En este sentido Long, Turner y Scott, nos han proporcionado herramientas teóricas para aproximar a estos procesos sociales que discurren por redefinir los significados de aquello considerado indígena y lo no indígena. En esta diada los bribri no desaparecen; persisten a través del tiempo y reconfiguran culturalmente sus modos de vida.

Sin embargo el tema de la minería en Talamanca se ha constituido en una variable cargada de nebulosas que transita en la cotidianidad; que imprime un aire de incertidumbre en las formas o modos significados desde la población bribri.

La situación se reviste de cierto dramatismo social –siguiendo a Turner (1974)- que refleja un conflicto latente que se “encubre” cuidadosamente. Esto incluso genera distorsiones en los mecanismos de resistencia aprehendidos y ejecutados por los bribri (Scott 2000) en aras de enfrentar esta situación de amenaza u oportunidad.

Por lo que nos parece muy valioso hacer una aproximación al tema desde las diversas narrativas que surgen de forma constante desde la población. Quizás no de forma categórica, pero si como intento que busca perfilar los entretelones que se configuran alrededor y proporcionan posibles rutas para ampliar el abordaje de las interfaces sociales que pautan el proceso general de refiguración cultural de los indígenas bribri.

Oí decir de la minería...

Los múltiples relatos surgen en el seno comunitario como también desde los silencios que se hacen patentes en las conversaciones con ellos: una suerte de un tema del que “muchos saben pero no quieren hablar o prefieren callar de forma prudente o temerosa”: ¿Quiénes son las mineras? ¿Quiénes están involucrados a lo externo e interno de la comunidad? ¿Quiénes dan la voz de alerta? ¿Qué buscan y quién los autoriza? ¿Cuáles son los beneficios y más aún los beneficiarios? ¿Es una amenaza o una oportunidad?

Estas interrogantes son algunas de las muchas que nos planteamos en el diálogo con la población. En mi estadía en la comunidad de Amubrë pude constatar de forma recurrente los sobrevuelos de helicópteros⁸²: es común escuchar los motores a baja altura recorriendo la zona.

Incluso ya entrada la tarde pareciera que regresan de su recorrido diario para cargar el combustible necesario para la nueva jornada. ¿De dónde vienen?, ¿Quiénes

⁸² Valga mencionar el hecho de que las montañas de Talamanca, han sido desde tiempos pasados un lugar importante para sembradíos de marihuana y trasiego de otras drogas ilícitas, por parte de narcotraficantes nacionales y extranjeros. Es recurrente la incautación de droga y operativos policiales por parte de las autoridades nacionales.

son? Nadie lo sabe o “nadie” quiere hablar del tema. O si lo saben lo callan por temor o precaución: “[...] por ahí yo he escuchado son los mismos canadienses... que estuvieron metidos con la asociación cuando echaron al presidente... es que hay de gente de acá que saben quiénes son o que están metidos en eso, pero no dicen nada... ahí hay gato encerrado... quién sabe qué les ofrecieron...”⁸³

En ocasiones los reconocen dentro de la misma comunidad, los miran y saludan de forma cotidiana: “[...] mira ese es el que está vendiendo por debajo de la mesa todo Talamanca” (Bolaños Rodríguez 2013), al tiempo que estrechan su mano y saludan de forma afectuosa...

Con motivo de una vista que realicé a la zona conocida como Alto Talamanca en particular a la comunidad de Alto Urén, procedieron a indicarme los posibles lugares en donde se realizan las exploraciones. No sobra decir que para llegar a la misma, demoramos cerca de doce horas transitando por caminos maltrechos o sin trazos delimitados dentro de la montaña.

Atravesamos riachuelos, percibimos el vasto bosque y nos maravillamos ante la cantidad de especies de aves, mamíferos, insectos –un laboratorio natural anhelado por cualquier profesional en biología-. Sumado a parajes con vista privilegiadas para contemplar a lo largo y ancho lo que representa el Valle de Talamanca.

Ya adentro de la montaña me señalaron los sitios donde ellos suponen se desarrollan las exploraciones mineras y sus percepciones en cuanto al tema:

“yo no sé quiénes son... dicen que son extranjeros, gringos o canadienses. Acá ellos vienen desde hace mucho... ellos ya tienen medida esta zona y saben con exactitud que hay debajo de la montaña... ni nosotros lo sabemos. Ellos tienen identificado cada granito de tierra de estas montañas, de ahí del Sulayöm (lo señalan) –que es nuestro sitio sagrado... la asociación sabe quiénes son, ellos están embarrados, no todos, pero sí algunos. Y los gobiernos lo han sabido, pero se han hecho los majes...” (Hernández Vargas 2013).

Asimismo afirman que desde la comunidad hay voces que apelan a realizar ellos mismos las exploraciones: “[...] buscar especialistas que nos digan de una vez por

⁸³ Las frases que referimos devienen de las múltiples conversaciones con miembros de las comunidades en distintos momentos de la experiencia investigativa. Se recopilan a partir del diario de campo.

todas si hay algo debajo de estas montañas. Y que nosotros seamos quienes digamos si le entramos o no...” (Bolaños Rodríguez 2013).

Sin embargo a fin de cuentas sobre el tema “*se sabe lo que pareciera no saben o no quieren decir*”. La minería “asusta” y parece que con ganas...

La tensión latente: la minería escenificando la interfaz social

Sin duda la latencia que ronda a la minería implica tensión. No podemos afirmar que tengamos certezas o respuestas al tema; son más las interrogantes o pesquisas que nos surgen y en tanto inferimos desde la interfaz social como ejercicio por vislumbrar como en la práctica cotidiana se mediatizan y/o articulan dichas tensiones.

Ya hemos expresado que la región mantiene una abundante riqueza paisajística, de recursos forestales y especies diversas. Sin embargo lo referido a los recursos mineros se reviste de mucha polisemia ante la gama de luces y sombras que afloran. Por un lado a partir de los presuntos intereses económicos y beneficios derivados del proceso. Pero por otro lado –y ese nuestro foco de atención- en términos de quiénes serían los actores inmiscuidos. No sólo desde lo externo sino a partir del plano local y como esta situación tiende a reflejarse como una tensión constante en los bribri.

Desde la perspectiva orientada en el actor (Long 2007) hemos abordado como la presencia de asuntos o situaciones conflictivas, son inherentes a los procesos cotidianos y adquieren interpretaciones diversas. Sin duda en nuestro caso se refleja un cúmulo de discursos, narrativas, significados; por lo que en la identificación de las interfaces sociales “[...] el mayor desafío es delinear los contornos y contenidos de formas sociales diversas... trazando su implicaciones para la acción estratégica y modos de conciencia.” (Long 2007, 109).

La minería refleja una interfaz cotidiana que produce antagonismos en las voces, intereses y discursos de lo que podría implicar –bueno o malo-. Pero a su vez tensiona ante la incertidumbre en el cómo actuar; en el cómo resistir ante algo “oculto” o desconocido pero que deambula en el territorio: “Todos los actores operan –de manera más implícita que explícita- con creencias sobre la agencia; esto es, articulan nociones sobre las unidades de acción relevantes y los tipos de “erudición” y “aptitud” que tienen frente a otras entidades sociales.” (Long 2007, 178).

El temor o recelo desde los bribri deviene del cómo posicionar sus repertorios y mecanismos de resistencia ante un actor que se muestra difuminado. Que mantiene presencia en sus comunidades e inclusive mantiene sigilosamente una interlocución con algunos de sus similares.

Si bien es cierto ellos saben y han aprendido a enfrentar a los actores e injerencia externa por medio de la incorporación y redefinición de sus prácticas para sobrevivir y solventar sus necesidades. En ocasiones incluso se han asumido como “ingenuos” para lograr beneficios derivados de los procesos de asistencia social desde el Estado o entes privados. Saben cómo negociar con el externo y llevarlo hasta sus dominios y lo han ido perfeccionando para resistir de forma estratégica.

Pero con el tema de la minería de alguna forma pareciera que se muestran temerosos y/o con suma cautela pues al “mounstro en ciernes” no le reconocen o les cuesta identificarlo. Quizás les recuerda desde su tradición oral a la compañía bananera (UFCo.) y como el proceso transformó sistemáticamente su espacio físico, sus prácticas culturales y a la población misma; o también con la inserción del Estado que en un pasado reciente –con las exploraciones petroleras- afectó sensiblemente su entorno.

Así como ante las diversas iniciativas y proyectos con distintos intereses que han sido constante en la zona. Pero a pesar de los cambios adaptaron sus formas y han resistido.

La actividad (minería) presenta un panorama dual: podría efectivamente resultar en una amenaza contra su espacio físico y socio-cultural. Como a la vez podría implicarles un “horizonte de oportunidades ante los beneficios” –en un escenario optimista- socio-económicos a las comunidades, como también lo consideran algunos sectores de la población.

La minería la observan como un fantasma que deambula pero al cual no logran dominar o maniobrar. No mantiene rostro; o si lo tiene pero les genera temor y mucha desconfianza –a veces mayor que la que mantenían hacia otros actores-. Y esto lo saben los interesados desde las mineras.

De ahí que no sea gratuito que mantengan contactos estratégicos a lo interno de la comunidad; que les dan voz de alerta ante la presencia de autoridades. Saben cómo tratar con estas poblaciones y lo han hecho en otras latitudes.

Lo que relatábamos en el Cap. II acerca de cómo un grupo de hombres extranjeros –y presuntamente canadienses- llegaron en helicóptero a la comunidad de Alto Cohen vistiendo con hábito y auto-identificándose como misioneros. (Diario Digital Informa-Tico noviembre 29, 2013)

En un primer momento obsequiaron biblias y “evangelizaron” en las familias; para posteriormente desplegar sus reales intenciones: amedrentar a los pobladores con armas mientras realizaban estudios en el suelo con sofisticados equipos. Y ante la alerta a las autoridades locales y nacionales, desaparecieron sin dejar rastro.

La apelación al “hábito” –que en este caso corrobora que sin duda, “no hace al monje”- es también clara evidencia de que conocen de las formas o prácticas asistencialistas⁸⁴ que han transcurrido socio-históricamente en las comunidades. Aunado a la utilización de pagos o sobornos a funcionarios de la asociación –referíamos en el Cap. II.- y a algunos pobladores como nos han relatado en la comunidad de Amubrë.

Los interesados en la minería incluso ya no abordan a las comunidades directamente; ya no necesitan atravesar esos “cánones” comunitarios y tradicionales. Sobrevuelan en el territorio y simbólicamente, lo hacen de forma “vertical” -desde “arriba hacia abajo”-; reflejando un dominio sobre el espacio físico que representa el territorio, así como en función de los sentidos y los significados culturalmente por la población bribri.

En su interacción social con otros y con el entorno, los bribri agencian formas y mecanismos estratégicos para sobrellevar sus repertorios y de ser necesario, transformarlos. Por décadas han comprendido que la realidad que les circunda mantiene un carácter heterogéneo; con límites a veces más claros o delimitados, en otras ocasiones no tanto.

De ahí que la potencialidad de conflictos no la niegan; la asumen y vivencian desde sus formas aprehendidas ante lo nuevo o externo. Sin embargo la confluencia de un actor tan poderoso como el representado por las empresas mineras, constituye una irrupción en su campo social, sentido y significado.

⁸⁴ Podemos referir que en el país, instituciones públicas, privadas, ONGs, grupos organizados -con vínculos religiosos, políticos, académicos, etc.-; mantienen la costumbre en las épocas navideñas y de inicio del ciclo escolar, de realizar campañas de colectas y donaciones de vestuario, juguetes, enseres domésticos, útiles escolares; para ir a entregarlos a las comunidades “necesitadas del país”. Los grupos indígenas a nivel nacional forman parte de esta población meta.

Si afirmásemos páginas arriba que en los encuentros y desencuentros con lo externo hay forcejeos que han logrado mediatizar por medio de mecanismos ocultos (Scott 2000) desde ejercicios de negociación, asimilación y resistencia; las interfaces sociales que operan en el plano más contemporáneo los imbuye a un replanteamiento o refiguración ya no sólo cultural sino también –y quizás más importante- política.

Más allá de las re-significaciones que han adscrito a partir de la relación entre lo tradicional y lo moderno; el escenario los compele a generar e impulsar otras nuevas formas que les permita de alguna manera renovar sus repertorios de resistencia o en sentido más amplio, de autonomía indígena; sobre todo ante una amenaza que “pareciera ser” camina despacio, pero sin duda de forma segura y avasalladora.

En este sentido la práctica de la minería y su latencia para los bribri, nos permite trazar caminos –aun cuando las informaciones que se presentan son escasas o limitadas en virtud de lo pedregoso que resulta el tema- en el análisis de los contornos que rodean a las interfaces sociales que discurren en la cotidianidad indígena.

Como hemos afirmado los escenarios de interfaz tienden a evidenciarse en los sitios donde se entrecruzan mundos de vida diferenciados que a menudo tienden a revelar tensiones o conflictos.

En este sentido, serán los actores mismos –en este caso los bribri- quienes desde sus campos sociales logren pautar una suerte de acomodamientos culturales de forma estratégica como sujetos activos: “Los actores deben trabajar para llegar a tales compromisos conjuntos y siempre hay posibilidades de retraerse o de “gorrear el viaje” (*freeriders*).” (Long 2007, 178). Las arenas en disputa seguirán presentes y redefiniéndose, así como los actores que transitan en ellas. De igual cuenta la “malicia indígena” tampoco necesariamente, se ha quedado atrás...

CONSIDERACIONES FINALES

Llegar a este punto nos genera múltiples sentimientos. No sólo en virtud de que representa la “puntada final” de la investigación, sino porque constituye la última traducción de sentidos y significados de un proceso largo que ha implicado un arduo esfuerzo en revelar y acercarnos a una realidad social particular.

Esa misma que ha sido vivenciada por los indígenas bribri desde un espacio cargado de matices y contenidos que evocan un mundo de vida ancestral que lucha por sobrevivir y continuar resistiendo en tiempo y espacio ante el inevitable cambio social.

Reafirmamos las premisas iniciales en función de cómo en la cotidianidad bribri se producen una serie de encuentros y desencuentros entre múltiples actores que mantienen repertorios culturales diversos. Tales procesos de interacción social han generado un escenario cargado de tensiones y forcejeos por los significados, símbolos, recursos e intereses.

En primer lugar por el no reconocimiento de las particularidades indígenas en Costa Rica, donde el Estado ha procurado mecanismos de “homologación” de las diferencias en aras de tematizar a los colectivos indígenas como una suerte de entendimientos legales.

Lo anterior como resultado de una lógica sistémica de dominación estructural que derivada desde la época colonial, continua manteniendo repercusiones negativas en el horizonte contemporáneo para los grupos indígenas que habitan en el territorio nacional.

Las fronteras materiales y simbólicas que han operado en su ámbito comunitario, los ha restringido de forma legal y/o espacial a un entorno físico bajo la figura de “reservas autónomas”, donde de forma socio-histórica se les posiciona en condiciones de exclusión como mecanismo que ha posibilitado ejercer el control sobre los recursos existentes y sobre la población misma. Esto ha sido una constante para el caso de los bribri ante la riqueza en biodiversidad inherente a la zona de Talamanca.

Los procesos de inserción e intervención en las comunidades indígenas bribri, constituyen mecanismos asistencialistas en el plano de implementar servicios sociales básicos para subsanar necesidades derivadas de la vida diaria; pero en el fondo,

esconden una negativa política por permitir que sean ellos mismos, los bribri, desde sus posibilidades quienes diriman la administración y uso potencial de sus espacios y recursos.

No es gratuito que si bien los territorios indígenas, son “propiedad comunal inalienable de ellos mismos (los bribri)”, el Estado mantenga “cláusulas legales de fondo”, que ante la búsqueda del bienestar económico –desde una lógica de mercado- del país, lo legitimen para intervenir sin ningún tipo de obstáculo legal en las comunidades.

Por lo que colocarles como “amparados y/o necesitados” de atención y ayuda, ha sido una hábil estratagema para legitimar una idea de “igualdad para todos y todas” en consonancia con la trayectoria democrática costarricense; pero que implícitamente significa no perder de vista ni del espacio de acción, las potencialidades innatas en la zona de Talamanca como fuente de recursos. Por lo que “asistirles cuando lo requieren”, es también una forma de evitar tensiones y/o conflictos potenciales que perturben el orden instituido.

Lo interesante –y que de alguna manera nos permite seguir problematizando la situación- es que ante las recurrentes invasiones a los territorios indígenas por propios y extraños –la amenaza minera, forestal e incluso hidroeléctrica-, el Estado no ha reflejado una postura o intervención contundente para frenar dichas amenazas. El discurso de consenso enraizado en el imaginario nacional, continúa siendo la punta de lanza en términos de legitimación política.

Esto se evidencia en la manera en que “alteran” su tradición cultural -desde años atrás- definiéndoles nuevas formas de autoridad y organización que armonicen institucionalmente y de plano evite procesos o iniciativas vinculadas al tema de autonomía indígena –tema que “curiosamente” sigue durmiendo en las gavetas de los escritorios parlamentarios-.

Derivado de tales procesos –y desde los bribri-, la intervención en sus escenarios significados han alterado no sólo sus prácticas ancestrales sino que a la vez los ha llevado a la generación de “nuevas necesidades” que como ellos mismos aducen, los posiciona bajo el estatus de “pobreza” por encima de su carácter indígena.

En este punto no estamos eludiendo o cayendo en una postura “romántica” de que lo que buscamos sea una suerte de “indígenas de museo” y en tanto no permitirles que accedan a mecanismos tecnológicos o prácticas de carácter más occidental. Todo lo contrario.

Como parte de nuestros hallazgos podemos afirmar de forma categórica, que los bribri han comprendido y entienden muy bien tales dinámicas por lo que han adscrito dichas prácticas y manifestaciones modernas, pero re-traduciéndolas y/o ajustándolas a sus entornos y necesidades.

Esto les ha permitido readaptarse desde su ámbito local mediante formas disfrazadas para negociar y en tanto resistir ante la multiplicidad de intereses y de actores que confluyen a Talamanca. Las prácticas de ocultamiento además de que revelan su oposición y/o disconformidad ante el Estado y otros agentes externos, les ha potenciado un reforzamiento de sus formas culturales, una re-significación de sus repertorios procurando posicionarse de forma silente en ámbitos más amplios –a nivel nacional y global-.

Sin embargo el procurar resistir también los ha compelido a un espacio de tensión latente ante situaciones de interfaz social que no se muestran tan claras o que se articulan desde el seno comunitario de forma difusa, pero que sin lugar a dudas representan claros intereses económicos que podrían traducirse en una amenaza a su espacio, a sus territorios y a su vida misma.

Lo referido al tema minero como una presencia externa que transita por sus espacios a través del tiempo de forma galopante, generándoles un estado de incertidumbre ante un actor del cual conocen poco o pareciera prefieren “callar”.

Podemos intuir que para los bribri sus mecanismos para resistir se ponen en entredicho o requieren de un esfuerzo mayor para enfrentar tales intervenciones, apelándoles a una articulación cultural y política más minuciosa en sus formas y prácticas de ocultamiento.

Si bien es cierto su capacidad de agencia les ha permitido adecuar mecanismos en aras de subsanar falencias y reposicionarse como sujetos activos que “asimilan” pero no de forma ingenua. Reconocen a quienes los interpelan y logran llevarlos a sus dominios para negociar las potenciales disputas y preservar sus recursos.

Con el tema de minería los esfuerzos y ejercicios para negociar y resistir, los imbuyen a ingeniar nuevas estrategias o prácticas más intensivas y sutiles en aras de preservar su patrimonio. Como referíamos al cierre de nuestro Cap. III, “su malicia indígena” no es gratuita ni mucho menos forzada. Es producto de años de ejercicios de resistencia.

En este punto debemos afirmar que la carencia de información en cuanto al tema minero o las nebulosas que discurren alrededor de dicha actividad, han constituido un obstáculo para ampliar con mayor agudeza en la presente investigación. Sin embargo consideramos que traerlo o por lo menos dejarlo planteado en este estudio, reviste un esfuerzo sesudo y comprometido por aproximarnos a un tema polémico y con múltiples aristas.

Por lo que un análisis más exhaustivo de la minería en Talamanca, se reviste en una veta de conocimiento por continuar explorando en investigaciones posteriores; nos traza rutas potenciales para continuar ahondando en los recovecos que circundan al tema. Específicamente y siempre desde el examen de las diversas narrativas de los actores bribri y las implicaciones del proceso: sus temores, sus dudas, el horizonte de posibilidades o limitaciones que la actividad minera podría implicarles. Así como en términos de las formas en que la resistencia indígena se significa y operacionaliza desde y para ellos.

A partir de lo anterior podemos afirmar que las hipótesis que sustentan nuestra investigación han resultado satisfactorias para corroborar como los bribri en su interacción con agentes exteriores han aprehendido a readaptar sus repertorios culturales negociando los sentidos y los significados, para continuar sobreviviendo de forma estratégica.

No como entes pasivos sin posibilidades o márgenes de acción, sino bajo un carácter dinámico y activo que los faculta a ingeniar un variopinto de significados y contenidos prácticos que los faculta a interactuar y antagonizar con otros.

De igual cuenta no se evidencia en el horizonte inmediato que el Estado costarricense procure de alguna forma, solventar la diferenciación con el indígena ni mucho menos dotarlos de instrumentos legales –el caso del proyecto de Ley de desarrollo autónomo- para brindarles posibilidades desde la autodeterminación.

Consideramos que el andamiaje teórico-metodológico que hemos empleado para acercarnos al tema de los bribri ha sido potente y enriquecedor. Sobre todo en términos de tender puentes de diálogo con otros referentes, sin por esto dejar de lado nuestro objeto de estudio.

Una perspectiva orientada desde el actor ha sido una herramienta adecuada para analizar el tema indígena, examinando aquellas situaciones que revelan la presencia de tensiones y conflictos a lo interno y externo de las comunidades, como en virtud de la relación entre actores.

La presencia de zonas o situaciones que escenifican interfaces sociales, han sido palpables en nuestro estudio para lograr perfilar y comprender un “poquito más”, las formas en que se “negocia y/o resiste”; vislumbrar los nodos críticos o puntos de entrecruzamiento que se han evidenciado a lo largo de nuestro estudio en la elaboración y transformación de prácticas de afrontamiento en las disputas entre actores.

De igual cuenta nuestro dispositivo metodológico nos ha permitido un acercamiento real a los bribri, una práctica dialógica constante con ellos que nos arroja un sinnúmero de información que hemos procurado sistematizar y analizar.

Por lo que al igual que lo esbozábamos en el apartado metodológico, consideramos que los plazos así establecidos para realizar la presente, -y más aún en términos de la temática indígena- tienden a ser acotados, limitando de alguna forma las posibilidades de ir “más allá” en la agudeza y/o puntualización de las dinámicas y formas de lo indígena frente a aquellas no indígenas.

Por último podemos referir que el análisis y el esfuerzo realizado nos han permitido aproximar exitosamente a nuestro objeto de estudio; afirmando cómo las dinámicas de interacción social que pautan el encuentro de los actores bribri, de sus formas tradicionales que se adaptan para antagonizar con otras nuevas y difusas que emanan de otros actores; los ha *refigurado culturalmente*.

Esto no significa una negación o pérdida de sus repertorios culturales y mucho menos soslayar que el escenario manifiesto y latente refleje múltiples y variadas tensiones.

Más bien les ha permitido agenciar y potenciar esfuerzos no desde la pasividad o desde la “supuesta” condición como desvalidos que la intervención externa les ha

endilgado. Esa ingenuidad con la que de forma recurrente se les tematiza, no es tal o está más bien empotrada en aquellos que nos insertamos en las comunidades.

Sus prácticas y dinámicas cotidianas los han llevado a reposicionarse, a incorporar de forma cautelosa pero estratégica, formas e idear nuevas que los faculten y potencien desde su condición de indígenas bribri en aras de mantener, negociar y resistir sus mundos de vida. Aquello que quizás anteriormente los ha diferenciado y excluido, ahora le ha brindado un horizonte de posibilidades para seguir sobreviviendo.

En este sentido la investigación constituye una visión que no acaba. Consideramos que las respuestas obtenidas desde nuestro análisis, se revisten como nuevas y mayores interrogantes que nos lanzan el reto por continuar en el abordaje de las dinámicas de interacción entre bribri y otros actores.

Sin duda ha constituido un ejercicio reflexivo y riguroso que nos ha acercado unos pasos más a los múltiples y diversos contenidos en la comprensión de las particularidades que circundan el complejo escenario indígena de los bribri. De los forcejeos cotidianos por los significados en espacio y tiempo, generando nuevas narrativas y conocimientos que nos apelan a seguir desentrañando el análisis y por qué no a seguir re-traduciendo cotidianidades.

Los bribri se refiguran desde lo propio de forma constante y resisten cotidianamente. Continuar aprehendiendo el cómo lo hacen y si lo seguirán haciendo, de momento es harina de otro costal. El reto lo hemos procurado asumir de forma comprometida y fehaciente; por lo que lo lanzamos al horizonte investigativo en aras de que otros lo puedan y quieran retomar; no sin antes reafirmar la máxima de que *“hay que estar dispuestos a embarriarse los zapatos, una y muchas veces más...”*.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez, Laura. 2011. *El mito democrático costarricense, La constitución de la práctica política en periodos de conflicto social*. Primera Edición. México: FLACSO.

Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. 2007. Comisión Permanente de Asuntos Sociales. Proyecto de Ley Expediente N°14.352, *Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas*. San José, a los once días del mes de setiembre de dos mil siete.

Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. 1991. *Ley de Inscripción y Cedulación Indígena N° 7225*. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los ocho días del mes de mayo de mil novecientos noventa y uno.

Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. Ley N° 4339. 1979. *Creación del cantón de Talamanca*. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veinte días del mes de mayo de mil novecientos sesenta y nueve.

Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. 1978. *Reglamento de la Ley Indígena. Decreto N° 8487*. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veintiséis días del mes de abril de mil novecientos setenta y ocho.

Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. 1977. *Ley Indígena. N° 6172*. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veintidós días del mes de diciembre de mil novecientos setenta y siete.

Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. 1973. *Ley de Creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI). N° 5251*. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los nueve días del mes de julio de mil novecientos setenta y tres.

Asociación de Organizaciones del Corredor Biológico Talamanca Caribe (ACBTC).
Talamanca: generalidades e historia. [Citado el 20 de enero 2014]. Disponible en:
https://www.corredortalamanca.org/talamanca_generalidades_e_historia.php?idiotema=1

Bajtín, Mijaíl. 1999. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno.

Bajtín, Mijaíl. 1992. *El marxismo y la filosofía del lenguaje: Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje*. Trad. Tatiana Bubnova. Madrid, España: Alianza Editorial.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé. 1996. *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)* México: Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bonilla Elssy y Penélope Rodríguez. 1997. *Más allá del dilema de los métodos. La investigación en las Ciencias Sociales*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Borge, Carlos y Victoria Villalobos. 1994. *Talamanca en la encrucijada*. San José, Costa Rica: EUNED.

Bourgois, Philippe. 1994. *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. San José, Costa Rica: DEI.

Bozzoli, María Eugenia. 1979. *El nacimiento y la muerte entre los bribbris*. San José, Costa Rica: EUCR.

Diario digital Informa-Tico noviembre 29, 2013. Disponible en:
<http://www.informa-tico.com/22-07-2013/falsos-misioneros-atermorizan-indigenas-talamanca>

Castoriadis, Cornelius. 1994. *La democracia como procedimiento y como régimen*. Disponible de: <http://www.inisoc.org/Castor.htm>

Castoriadis, Cornelius. 1975. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona, España: Tusquets Editores.

Castro, Pablo y Rubén Nieto. 2012. *Disputas, ciudadanías y élites*. Barcelona, España: Gedisa Editorial-UAM-I.

Clifford, James. 2001. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

Cole, Jorge. 2009. *Pueblos indígenas afectados por desarrollos mineros, petroleros y represas en Mesoamérica, El Caso de Costa Rica*. San José, Costa Rica: UICN.

Fallas, Carlos Luis. 2011. *Mamita Yunai*. San José: Editorial Costa Rica.

Foucault, Michel. 1991. *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno.

Foucault, Michel 1988. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología* No. 3. (50). México: UNAM, Jul. - Sep. 3-20. Disponible en: <http://links.jstor.org/sici?sici=01882503%28198807%2F09%2950%3A3%3C3%3AESYEP%3E2.0.CO%3B2-A>

Geertz, Clifford. 2006. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: An Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.

Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.

- Guevara, Marcos. 2000. *Perfil de los pueblos indígenas de Costa Rica*. San José, Costa Rica: RUTA/Banco Mundial. UTN-CR/RUTA.
- Guevara, Marcos y Rubén Chacón. 1992. *Territorios indios en Costa Rica: orígenes, situación actual y perspectivas*. San José, Costa Rica: García Hermanos S.A.
- Guevara, Federico. 2011. *Cronología básica de los pueblos indígenas de Costa Rica: desde los inicios del siglo XVI hasta el año 2000*. San José, Costa Rica: Siwä Pakö.
- Hall, Ginette y Harry Anthony. 2006. *Pueblos Indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina. 1994-2004*. Bogotá, Colombia: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento. Banco Mundial. Mayol Ediciones S.A.
- Ibarra, Eugenia. 1996. *Las sociedades cacicales de Costa Rica (siglo XVI)*. San José, Costa Rica: EUCR.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2013. *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios Indígenas*. San José, Costa Rica.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2011. *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Resultados Generales*. San José: INEC.
- Iriria Alakölpa ú. 2010. Campus Tecnológico Indígena. *Iriria Alakölpa ú N° 1 (1)*. Limón, Costa Rica: Oficina de Equidad de Género-TEC, CIEM-UCR, IEN-UNA. Octubre.
- Lahire, Bernard. 2005. *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Long, Norman. 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de San Luis.

Magazine, Roger. 2012. “El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano”. En *Modernidades Indígenas*, coordinado por Pedro Pitarch y Gemma Orobitg. 115-133. Madrid, España: Iberoamericana-Vervuert.

Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNICR). 2011. *Informe para Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de la Organización de Naciones Unidas (ONU), con ocasión de su visita a Costa Rica del 25 al 27 de Abril del 2011*. San José: MNICR.

Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica. 2013. *Índice de desarrollo social*. San José, Costa Rica: MIDEPLAN.

Ministerio de Salud Pública, 2013. *Análisis de Situación Integral en Salud (ASIS) 2012. Área de Salud Talamanca, Limón*: Equipo Básico de Atención Integral en Salud de Amubrë (EBAIS).

Mires, Fernando. 1991. *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*. San José, Costa Rica: DEI.

Municipalidad de Talamanca. 2003. *Plan Local de Desarrollo Cantón de Talamanca*. Limón, Costa Rica.

Organización de Naciones Unidas (ONU). 2010. *La Situación de los pueblos Indígenas del mundo*. Foro Permanente para las cuestiones Indígenas. Recopilado en Marzo 2010:

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP_fact_sheets_ES.pdf

Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1989. *Convenio OIT nro. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*. Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo. Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo. Septuagésima Sexta Reunión. Ginebra. 7 de junio de 1989. Recopilado en Diciembre 2010:
<http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>

Presidencia de la República de Costa Rica. 1978. *Reglamento de la Ley Indígena*. Decreto Ejecutivo N° 8487. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veintiséis días del mes de abril de mil novecientos setenta y ocho.

Programa Kioscos Socio-ambientales. 2009. *Memoria talleres de reflexión para promotores comunitarios Talamanca*. San José, Costa Rica: VAS-UCR.

Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander. Buenos Aires: Colección Campos Virtual, CLACSO.

Quiroz, Julio. 2008. “Resistencia y dominación: los efectos de la modernización en la Sierra Tarahumara”. Tesis, Maestría en Ciencias Sociales. México: FLACSO México.

Ramírez, Silvia. 2007. “Derechos indígenas y redes de mediación política en la Tarahumara: los actores sociales y su interrelación en el conflicto territorial de Pino Gordo por la tierra y el bosque”. Tesis, Doctorado en Investigación en Ciencias Sociales con especialización en Ciencia Política. México: FLACSO México.

Redfield, Robert. 1944. *Yucatán. Una cultura en transición*. México: FCE.

- Rodríguez, Javier. 2011. *Diagnóstico sobre la situación de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en América Central*. Oficina Regional para América Central del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH).
- Rojas, Daniel. 2009. *Dilema e identidad del pueblo Bribri*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica (EUCR).
- Rojas, Daniel. 2002. *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. San José, Costa Rica: Cuadernos de Ciencias Sociales N° 126. FLACSO.
- Salazar, Huáscar. 2010. "Cultura de las comunidades andinas. Un acercamiento a su resignificación de los poderosos forasteros: El caso de Julio Chico". Tesis, Maestría en Ciencias Sociales. México: FLACSO México.
- Saurí i Pujol, David. 1987. "Naturaleza, espacio y sociedad: Notas acerca de Uneven Development, de Neil Smith". En *Documents d'Anàlisi Geogràfica* N°. 11. 137-144 [Marzo 2011]. Disponible en:
<http://www.raco.cat/index.php/DocumentsAnalisi/article/viewFile/41411/52244>
- Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos Ocultos*. México: Ediciones Era. S.A.
- Scott, James. 1998. *Seeing Like a State. How certain schemes to improve the Human Condition have failed*. New Haven and London: Yale University.
- Selles, Rafael y Danilo Selles. 2013 *Swá Blök=Cuidar nuestros saberes*. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica. Vicerrectoría de Acción Social. Programa Kioscos Socioambientales. Facilita Zuirí Méndez. Colaborador José Mora.

- Torres, Gabriel. 1997. *La fuerza de la ironía. Un estudio del poder en la vida cotidiana de los trabajadores tomateros de occidente de México*. Jalisco, México: El Colegio de Jalisco- CIESAS.
- Turner, Víctor, 1988. "Social Dramas in Brazilian Umbanda: The Dialectics of Meaning". *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Turner, Víctor. 1974. *Dramas, Fields and Methapors*. Ithaca, Cornell University Pres.
- Turner, Víctor. 1968. [1989] "Communitas: Model and Process". *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New Jersey: Aldine Transaction.
- Vázquez, Manlio. 2008. "La construcción del concepto de sujetos de derechos indígenas en el discurso de los derechos humanos". Tesina, Maestría en Derechos Humanos y Democracia. México: FLACSO México.
- Weber, Max. 2012. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.

ENTREVISTAS REALIZADAS

Bolaños Rodríguez, R. 2013. Entrevista de Walter Hilje Matamoros. *La refiguración cultural indígena en Costa Rica: El caso de los Bribris, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica.* (Agosto, 2013)

Carvajal Solís, S. 2013. Entrevista de Walter Hilje Matamoros. *La refiguración cultural indígena en Costa Rica: El caso de los Bribris, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica.* (Agosto, 2013)

Castro Bermúdez, M. 2013. Entrevista de Walter Hilje Matamoros. *La refiguración cultural indígena en Costa Rica: El caso de los Bribris, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica.* (Agosto, 2013)

Hernández Vargas, V. 2013. Entrevista de Walter Hilje Matamoros. *La refiguración cultural indígena en Costa Rica: El caso de los Bribris, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica.* (Agosto, 2013)

Molina Soto, A. 2013. Entrevista de Walter Hilje Matamoros. *La refiguración cultural indígena en Costa Rica: El caso de los Bribris, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica.* (Agosto, 2013)

Sanabria Fernández, D. 2013. Entrevista de Walter Hilje Matamoros. *La refiguración cultural indígena en Costa Rica: El caso de los Bribris, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica.* (Agosto, 2013)

Solórzano Rosales, A. 2013. Entrevista de Walter Hilje Matamoros. *La refiguración cultural indígena en Costa Rica: El caso de los Bribris, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica.* (Agosto, 2013)

Jiménez Marín, T. 2013. Entrevista de Walter Hilje Matamoros. *La refiguración cultural indígena en Costa Rica: El caso de los Bribris, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica.* (Agosto, 2013)

ANEXOS

Anexo No. 1

Guía de entrevista a Funcionarios de Instituciones (estatales).

1. Conformación y organización

- 1.1 ¿Desde qué momento inicia labores la institución en Talamanca? ¿En qué año?
- 1.2 ¿Cuáles son las funciones o labores que se realizan (o realizaron) en la zona?
- 1.3 ¿Cuáles proyectos han realizado?
- 1.4 ¿Cuál era el objetivo del proyecto(s)?
- 1.5 ¿En qué consiste (o consistía el proyecto)?
- 1.6 ¿Qué obstáculos (limitaciones) ha tenido la institución?
- 1.7 ¿Cuál ha sido la incidencia en la zona?
- 1.8 ¿Qué proyectos a futuro, tienen por realizar?

2. Dinámica de la institución con la comunidad

- 2.1 ¿Cómo es la relación de la institución con la comunidad?
- 2.2 ¿Cuáles consideran ustedes que son los principales problemas Talamanca?
- 2.3 ¿Qué mecanismos (en caso de que los tengan) de divulgación utilizan para informar a la población?
- 2.4 ¿Qué problemas –en caso de que los tengan- se han presentado, con la comunidad?
- 2.5 ¿Tienen ustedes algún tipo de comunicación o bien, planes o proyectos en conjunto con otras organizaciones de la comunidad (o fuera de ella)?
- 2.6 ¿Han tenido algún problema con alguna otra institución externa (de otras comunidades, o con organismos gubernamentales)?

3. Dinámica a partir de su conocimiento y/o percepción de la población Bribri

- 3.1 ¿Quiénes son los indígenas en Costa Rica?
- 3.2 ¿Cómo entienden y/o visualizan a los Bribri?
- 3.3 ¿Conocen algunos elementos de sus tradiciones culturales? Menciónelos.
- 3.3 ¿Hablan o entienden la lengua Bribri?
- 3.4 ¿Cómo ven el futuro a la población indígena Bribri?
- 3.8 ¿Qué esperan de Talamanca en el futuro?

Anexo No. 2

Guía de entrevista miembros de la comunidad Bribri

1. Conformación y organización

- 1.1. Cosmovisión: explorar sobre la dinámica y/o tradición cultural (significados del ser Bribri, uso de la lengua, creencias, costumbres, formas de organización, clanes)
- 1.2. Relación con la tierra y espacios comunitarios
- 1.3. Relación entre miembros de la comunidad
- 1.4. Relación con otros miembros de la comunidad no indígenas (“sikwas”)
- 1.5. Significado de Talamanca (el espacio y el tiempo)
- 1.6. Dinámica socioeconómica
- 1.7. Solución de los conflictos y/o divergencias
- 1.8. Percepción de los cambios en la comunidad

2. Dinámica de la comunidad y el exterior

- 2.1. Explorar sobre el ser indígena en Costa Rica
- 2.2. Considerar el sentido de pertenencia con el país (si se sienten o no ciudadanos costarricense)
- 2.3. Considerar niveles de exclusión
- 2.4. Relaciones con las instituciones estatales (visualizan, significan)
- 2.5. Proyectos y/o acciones del estado
- 2.6. Niveles de comunicación con instituciones estatales
- 2.7. Principales carencias/problemas con las instituciones

3. Dinámica a futuro

- 3.1. Hacia donde se visualizan los Bribri
- 3.2. Amenazas y debilidades
- 3.3. Fortalezas y oportunidades
- 3.4. Autonomía en Costa Rica
- 3.5. Democracia costarricense
- 3.6. Indígenas en Costa Rica
- 3.7. Horizontes de posibilidades

Anexo N° 3
Guía de observación participante

Fecha: _____

Hora:

Evento:

Descripción general de la situación:

Descripción general del lugar físico, participantes, elementos del espacio

Observaciones:

Reacciones del observador y del observado (gestos, silencios, etc.)

Anexo N° 4

Consentimiento Informado

FORMULA DE CONSENTIMIENTO INFORMADO

Tema de investigación:

Nombre del Investigador Principal: _____

PROPOSITO DEL PROYECTO: esta investigación se enmarca en el proceso de Maestría en Ciencias Sociales, de la Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales (FLACSO-Sede México)

Esta investigación se realizará en el período _____.

¿QUÉ SE HARÁ?: si acepto participar en este estudio se me realizará lo siguiente:

Colaboraré en (según la actividad: entrevista, censo, historia de vida), que se trata de

RIESGOS:

La participación en este estudio puede significar cierto riesgo o molestia para mí por lo siguiente: se pueden tratar temas personales que me hagan sentir incómodo, temas de la comunidad, puede involucrar aspectos del ámbito familiar o comunitario que me sean incómodos, así como experiencias familiares y grupales que me puedan resultar difíciles.

Si quisiera más información más adelante, puedo obtenerla llamando Walter Hilje Matamoros (Teléfonos: 2451-48-68 /whilje@gmail.com/walter.hilje@flacso.edu.mx)

Cualquier consulta adicional puede comunicarse a la FLACSO (www.flacso.edu.mx/Teléfonos _____)

Recibiré una copia de esta fórmula para mi uso personal.

Mi participación en este estudio es voluntaria. Tengo el derecho de negarme a participar o a discontinuar mi participación en cualquier momento.

Mi participación en este estudio es confidencial, los resultados podrían aparecer en una publicación científica o ser divulgados en una reunión científica pero de una manera anónima.

No perderé ningún derecho legal por firmar este documento.

CONSENTIMIENTO

He leído o se me ha leído, toda la información descrita en esta fórmula, antes de firmarla. Se me ha brindado la oportunidad de hacer preguntas y éstas han sido contestadas en forma adecuada. Por lo tanto, accedo a participar como sujeto de investigación en este estudio.

Nombre, cédula y firma del sujeto

Fecha:

Nombre, cédula y firma del investigador que solicita el consentimiento

Fecha:

Anexo N° 5:

Escuela de Shuabb, Shuabb, Tlamanca.



Anexo N° 6:

Bote sobre el río Telire, Suretka, Talamanca.



Anexo N° 7:

Koswak Úsure, Amubrë, Talamanca.



Anexo N° 8:

Bote sobre el río Yorkín, Shuabb, Tamanca.



Anexo N° 9:

Centro de Capacitación Iiria Alakölpá ú, Amubrë,
Tamanca.





FLACSO
MEXICO