

CUADERNO DE CIENCIAS SOCIALES 126

**El conflicto entre tradición
y modernidad:**

constitución de la identidad cultural indígena Bribri

DANIEL ROJAS CONEJO

CUADERNO DE CIENCIAS SOCIALES 126

**El conflicto entre tradición
y modernidad:**
constitución de la identidad cultural indígena Bribri

DANIEL ROJAS CONEJO



Sede Académica, Costa Rica.
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)



Asdi

ESTA PUBLICACIÓN ES POSIBLE GRACIAS AL APOYO INSTITUCIONAL DE LA
AGENCIA SUECA DE COOPERACIÓN PARA LA INVESTIGACIÓN (SAREC)
DE LA AGENCIA SUECA PARA EL DESARROLLO INTERNACIONAL (ASDI).

Las opiniones expresadas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad
del autor y pueden no coincidir con las de la institución.

ISSN:1409-3677

© Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)

Sede Académica Costa Rica

Apartado 11747-1000, San José, Costa Rica

Primera edición: agosto 2002

Secretario General: Wilfredo Lozano

Director Sede Académica

Costa Rica: Carlos Sojo

Producción Editorial: Leonardo Villegas

ÍNDICE

Presentación	7
I. Introducción	9
II. Breve contextualización histórica de los bribris	11
III. La configuración de la identidad cultural indígena y el problema del poder	14
<i>Rol de la cultura en la definición de la identidad individual y colectiva</i>	14
<i>La reconfiguración de la identidad cultural a partir de la tensión entre tradición y modernidad</i>	19
<i>La matriz cultural como núcleo organizador de la identidad</i>	25
IV. La reconfiguración de la identidad cultural en la cotidianidad: Organización, educación y religión	28
<i>Tensión entre las formas de organización comunal tradicionales y modernas</i>	28

<i>Enfrentamiento entre la religiosidad tradicional indígena y las nuevas iglesias</i>	38
<i>La presencia de la Iglesia Católica y su competencia con la religiosidad tradicional</i>	41
<i>La llegada de grupos evangélicos y la destrucción de los vínculos comunitarios</i>	45
<i>La presencia de los bahá'ís y sus intentos integradores con respecto a las tradiciones indígenas</i>	48
V. Algunas reflexiones finales	51
Bibliografía	57

Presentación

Las identidades subalternas han sido objeto de investigación científica en los últimos años dando lugar a disputas todavía no bien zanjadas entre el esencialismo culturalista y una especie de tolerancia posmoderna que raya en el tradicionalismo paternalista. El estudio que se presenta en este número de Cuadernos, tiene la intención de contribuir a ese debate. Organizada para explicar la formación de la identidad Bribri en Costa Rica a partir de la interpretación de sus coordenadas culturales, la propuesta de Daniel Rojas tiene interés metodológico más allá del caso concreto donde la tensión tradición-modernidad objetiva el estudio y reconfigura la matriz identitaria del pueblo Bribri. El autor sostiene que esta tensión es particularmente notable en el último medio siglo posiblemente, agregamos, a causa de la mayor conciencia de nación que el proyecto modernizador implanta sobre el territorio nacional desde entonces. Antes quizá, los contactos resultaban casuales y esporádicos.

La hipótesis del autor es que entre los extremos de estigmatización y negación de las tradiciones culturales, de un lado, y de resistencia a la subordinación se localiza un complejo conjunto de “formas de identificación más integrativas” sobre el ser indígena.

Este trabajo recoge elementos de un estudio más amplio realizado por el autor como disertación inaugural para optar al grado de Doctor en Filosofía en la Facultad de Historia y Filosofía en la Philipp’s Universität de Marburg, Alemania.

Daniel Rojas Conejo es profesor investigador en el Instituto de Investigaciones en Identidad y Cultura Latinoamericanas (CIICLA), en la Universidad de Costa Rica, y en el Instituto de Investigaciones para el Mejoramiento Educación Costarricense (IIMEC).

I. Introducción

Hablar de la cultura y su papel en la definición de la identidad en los pueblos indígenas no parece una tarea fácil de abordar, sobretodo porque esto significa enfrentarnos con una paradoja. Los indígenas, en América Latina, representan lo “extraño”, el “otro“, son grupos heterogéneos, relativamente alejados de las pautas culturales dominantes (Todorov, 1987); sin embargo, al mismo tiempo, son parte esencial de las formas diversas de la identidad cultural latinoamericana y están insertos en sus propios orígenes.

En mi caso, el intentar acercarme a la cultura del pueblo bribri, implica enfrentarme, por un lado, con una colectividad que, aunque representa un grupo minoritario y subordinado dentro de la estructura del Estado nacional, pertenece a la misma sociedad de la que yo formo parte. Por otro lado, implica trabajar con un grupo culturalmente distante que, aunque son costarricenses, hablan el español como lengua extranjera y mantienen el bribri como lengua materna. Esto significa que, a pesar del contacto más permanente con las pautas culturales occidentales en las últimas décadas, los bribris como colectividad siguen manteniendo en buena parte sus tradiciones culturales y sus formas de organización social. Se podría hablar de un estado de transición, que surge con el enfrentamiento entre las tradiciones culturales indígenas y las estructuras organizativas e institucionales de la sociedad moderna. Momento de cambios inciertos y poco claros que todavía no muestran una dirección

definida. Con esto quiero decir que aunque las relaciones de poder estén claramente establecidas, las posibilidades de intercambio y el rumbo de los acontecimientos siguen relativamente abiertos.

A partir de este contexto, me interesa analizar la forma en que esta tensión entre la tradición y la modernidad se manifiesta en el proceso de reconfiguración de la identidad cultural en el pueblo bribri. El trabajo específico con los bribris, el cual constituye el grupo indígena mayoritario en Costa Rica, se debe al lugar particular que ocupan en este proceso de transfiguración cultural (Bartolomé y Barabas, 1996). De los múltiples grupos indígenas que habitaban en Costa Rica en la época de la colonia, los bribris y los cabécares¹ son de los pocos que, como colectividad, han podido resistir el violento proceso de asimilación que ha marcado la relación con los indígenas desde entonces. De estos dos grupos, son los bribris los que están experimentando este enfrentamiento con el Estado moderno de una forma más abierta y directa. Razones que fueron fundamentales para decidir trabajar con ellos. El presente análisis se basa en la convivencia cotidiana y en las conversaciones con miembros de varias comunidades bribris, producto de una estadía de seis meses durante el año 1997². Tomando en cuenta los cambios que se han venido dando en las comunidades indígenas durante las últimas décadas, considero necesario comenzar con una reseña histórica general sobre los bribris.

1 Estos dos grupos son conocidos bajo el nombre común de los talamanca, debido a que históricamente han habitado la región de Talamanca.

2 Esta experiencia estuvo precedida por una estadía previa de aproximadamente un año, durante 1988 y 1989, en la comunidad bribri de Cabagra, ubicada en la zona del pacífico sur de Costa Rica. En ese entonces, formé parte de un equipo de apoyo para el desarrollo de proyectos productivos en las comunidades indígenas de la región, financiado por una ONG canadiense.

II. Breve contextualización histórica de los bribris

La región de Talamanca, zona donde están asentados los bribris y los cabécares, está ubicada en la costa atlántica de Costa Rica, cerca de la frontera con Panamá. Ha sido habitada por los bribris desde mucho tiempo antes de la llegada de los españoles. Según Guevara y Chacón (1992), el nombre Talamanca es de origen español. Este fue dado por Diego de Sojo al pueblo de Santiago de Talamanca, fundado en 1605 en la ribera sureste del río Sixaola, hoy territorio panameño. Ese intento de poblamiento en la región duró hasta 1610, debido al hostigamiento constante llevado a cabo por los talamanqueños, quienes finalmente destruyeron aquel asentamiento español. Como sucedió en otras regiones y en otras culturas del continente, el contacto con los españoles cambiaría rotundamente la historia de este pueblo indígena.

La historia de los bribris después del contacto español, se podría dividir en tres periodos relativamente diferenciados: uno que va desde 1500 hasta la segunda mitad del siglo XIX; un segundo que abarca desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX y, por último, uno que va desde aproximadamente 1950 hasta nuestros días. Estas etapas marcan formas diversas de enfrentamiento con la cultura occidental; primero con los ibéricos y luego con el naciente Estado nacional, así como con compañías extranjeras que procuran explotar los recursos potenciales de la región. La consiguiente reconfiguración permanente de su identidad cultural, producto de las interacciones, ha impactado de manera profunda la cultura y las tradiciones indígenas.

El primer periodo abarca casi tres siglos de una presencia muy esporádica de los españoles en la región, fundamentalmente de dos grupos: los misioneros católicos y el ejército colonial. Los primeros intentaban convertir a los indígenas a su fe religiosa para salvar sus almas, mientras que los segundos ingresaban en Talamanca para tomar a indígenas prisioneros con el fin de repoblar otras zonas o para repartirlos bajo el régimen de encomiendas³. Entre aquellas incursiones y los intentos de mantener un poblado (como avanzada o “destacamento militar”), se fundó Santiago de Talamanca,

3 Institución creada en la colonia, cuya finalidad era la concentración, control y explotación de los indios.

pero los españoles no pudieron dominar ni colonizar la región; la mayoría de los intentos de colonización de estos territorios fue infructuosa (véase Borge y Villalobos, 1994; Guevara, 1992). Los esfuerzos casi permanentes de evangelizar y establecer misiones permanentes en la zona fracasaron también, sobre todo por los constantes ataques armados de los talamanqueños, aunado a lo adverso del clima y la topografía del lugar. Los indígenas lograron mantener su unidad sociopolítica y territorial, sus autoridades religiosas y su estructura político-militar durante siglos. Sin embargo, los efectos de la llegada de los españoles ya eran evidentes; la población se vio diezmada por diversas epidemias, por las capturas periódicas y, finalmente, por el ajusticiamiento de indios y caciques (al respecto, véase Stone, 1962; Borge y Villalobos, 1994). Este impacto en su cultura se hace manifiesto ya en los estudios realizados entre 1873 y 1875 por el norteamericano William Gabb⁴.

El segundo periodo se ubica en la segunda mitad del siglo XIX, medio siglo después de la independencia de Costa Rica. Está definido por los preparativos y la instauración de la United Fruit Company (UFCO) en la región a principios del siglo XX, así como por los intentos de integración territorial de Talamanca a los dominios del Estado nacional. (Sobre el particular, véase Fernández, 1918, y a Stone, 1962). Esa época, ya no estuvo marcada por la confrontación directa en términos militares como había sido en los tiempos de la presencia española. En ese momento, la relación se tornaba diferente; el dominio se ejercía a través del capital y una integración económica forzada, así como la presencia del Estado por medio de sus instituciones. La nueva modalidad del enfrentamiento de la cultura tradicional bribri con la cultura occidental estaba mediada por la introducción de tecnología: maquinaria, ferrocarriles, caminos de penetración y puentes, lo que trajo consecuencias graves para los indígenas, como la imposición de una nueva forma de trabajo, la contratación “libre” de mano de obra y el “salario”. El Estado nacional empezó a reforzar su presencia y nombró como jefes políticos, según su conveniencia, a ciertos dirigentes indígenas. Los sobornos y el avivamiento de rencillas personales, producto de las alteraciones internas ocasionadas por las nuevas circunstancias, deterioraron cada vez

4 Estos estudios fueron contratados directamente por la United Fruit Company, compañía bananera estadounidense que estaba por instalarse en el país, como se va a explicar a continuación (Sobre el particular, véase a Fernández, 1918, y a Stone, 1962).

más la estructura sociopolítica de los talamancas. Los tres últimos caciques murieron en este proceso, unos en enfrentamientos personales internos, otros envenenados en circunstancias poco claras por personas aparentemente relacionadas con la compañía bananera a principios del siglo XX (Guevara y Chacón, 1992). Al inicio del periodo la articulación interna de estos pueblos es todavía fuerte; sin embargo, hacia la segunda mitad de ese siglo, el repliegue y debilitamiento se hacen mucho más notables: la muerte del último cacique así lo demuestra. Esta etapa culmina por un lado con la retirada de la región de la compañía bananera por razones climatológicas y por plagas fúngicas en las plantaciones y, por otro, con la toma de las tierras bajas del valle por parte de los talamanqueños.

Un tercer periodo, que es en realidad una continuación del proceso anterior, está marcado por la presencia permanente y decidida del Estado nacional en Talamanca. Se caracteriza por la instauración del sistema educativo formal, el fortalecimiento de la presencia de las "nuevas religiones"⁵, la imposición de las políticas comunales por parte del Estado, la presencia de la policía y el desarrollo de exploraciones petroleras en el área con serias implicaciones para las comunidades indígenas. Igualmente, se trata de definir la situación legal de estos territorios al declararlos reservas indígenas y se empieza a desarrollar la legislación para estos sectores como un intento de regulación y de legitimación de los derechos de estos pueblos. Parte de las implicaciones que conlleva el nuevo proceso se manifiestan en los cambios del sistema productivo, en la tenencia de la tierra y el uso del suelo, en la monetarización parcial de la economía y en las nuevas pautas de consumo. En un plano más cultural-espiritual, estas comunidades se plantean cuestionamientos profundos sobre su cultura indígena en el futuro, a raíz de las transformaciones que se vienen desarrollando aceleradamente. El análisis de este enfrentamiento entre las tradiciones culturales indígenas y las pautas culturales de la modernidad constituyen el eje central en la presente investigación.

5 Me refiero no solo a la Iglesia Católica, que llega mucho tiempo antes a la región, sino también, a los grupos bahaís y evangélicos que se establecen posteriormente.

III. La configuración de la identidad cultural indígena y el problema del poder

Rol de la cultura en la definición de la identidad individual y colectiva

Decir que un pueblo, una comunidad o grupo tiene su propia cultura y que esta le imprime una particularidad determinada y una forma más o menos homogénea de identificarse, queda como un postulado general que no es suficiente para comprender la complejidad de la identidad como un fenómeno social. Si bien por razones de espacio y de tiempo no es este el lugar para profundizar sobre la difícil y, en parte, imposible tarea de definir el concepto de cultura, voy a intentar abordar algunos de los aspectos fundamentales que determinan las relaciones entre la cultura, la identidad cultural y la etnicidad, para luego intentar adentrarme en el complejo proceso de reconfiguración de la identidad cultural entre los bribris. De acuerdo con Geertz (1973), la cultura representa fundamentalmente aquellos procesos simbólicos que organizan la vida en sociedad que:

“...denota 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...”
(p. 88).

Estas significaciones y símbolos al estar relacionados con los orígenes de un pueblo, por estar asociado a su ámbito sagrado, adquieren un carácter mucho más determinante, impregnando, según Geertz, un carácter específico a cada pueblo, de esta manera:

“...los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas. En la creencia y la práctica

religiosa, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión...” (*op. cit.*, 89).

En el caso de las sociedades premodernas, en las cuales no existe la escritura, como es el caso de los bribris, la cultura está conformada por aquel conjunto de significaciones que, transmitidas por medio de las tradiciones orales y las prácticas sociales, organizan las experiencias de vida que, de forma compleja, se van incorporando en la identidad colectiva de un pueblo. Retomando a Bonfil Batalla (1987), la cultura (y en ella la identidad) no es necesariamente un problema de origen, más bien es un *participar de*, “...significa algo más que tener una cultura o compartirla. Significa una relación específica con esa cultura [...] significa también una relación específica con la colectividad [...] que define un *nosotros* distinto de los *otros*...” (103). La identidad cultural, entendida no como un estado permanente y definitivo, sino como un proceso que se construye históricamente, tiene varias facetas o ejes que la atraviesan y se intersecan en puntos determinados, en espacios y tiempos específicos que determinan las formas que esta va adquiriendo (Comparar, entre otros, Colombres, 1982; Bartolomé y Barabas, 1996).

Uno de estos ejes es la experiencia histórica acumulada, moldeada de acuerdo con una forma particular de ver y organizar el mundo. Esta historia, anclada en las tradiciones culturales, procede de una experiencia que se pierde en los tiempos, de la cual solo quedan las representaciones y vivencias de los significados en el nivel simbólico, que este pasado dejó como herencia en la realidad actual y que sobreviven hasta nuestros tiempos. Estas construcciones de la tradición son una mezcla de manifestaciones simbólicas recogidas de diferentes tradiciones culturales y conocimientos anteriores, sintetizados en la experiencia colectiva e incorporados en la tradición “propia”, independientemente del origen de los portadores.

Al igual que estas tradiciones culturales se fueron constituyendo en el discurrir de los tiempos, en la actualidad el juego de intercambio entre la cultura y la identidad de estos pueblos se va reconfigurando día con día en el devenir de los acontecimientos nuevos que surgen constantemente en la realidad cotidiana. Estas experiencias nuevas que van transformando las tradiciones culturales acumuladas a través de los siglos constituye otro de los ejes centrales que determinan el desarrollo de la identidad cultural. Las diferentes formas de relacionarse con la naturaleza, que

evolucionaban lentamente, los enfrentamientos y las guerras con pueblos vecinos, la propia dinámica interna de las comunidades, el enfrentamiento con la cultura occidental, han ido moldeando en la cotidianidad de las comunidades bribris las diferentes formas de identificación individual y colectiva que no han dejado de transformarse a través de los siglos. La identidad cultural es producto de cambios relativamente lentos o, por el contrario, enérgicos, que en ciertas épocas históricas están asociados con momentos de crisis o transformaciones profundas, como podría ser en el caso de los pueblos indígenas el enfrentamiento con los “blancos” o “castellanos”⁶. Sin embargo, también en los momentos de mayor estabilidad social y continuidad cultural se desarrollan lentas transformaciones en la organización de la identidad cultural, que hacen de esta un proceso inacabable, en permanente movimiento (Comparar, entre otros, Colombres 1982; Bartolomé y Barabas, 1996).

Además de estos cambios constantes a través del tiempo, podríamos decir que otro de los ejes fundamentales que determinan la configuración de la identidad cultural es la complejidad o multiplicidad de sus rasgos. En otras palabras, esta no constituye algo homogéneo, cerrado en sí mismo o unitario. Más bien está impregnada de diferentes momentos, de elementos complejos y heterogéneos que se van construyendo en el devenir de la historia de un pueblo o de una cultura y que, al mismo tiempo, le brindan a la identidad cultural cierto carácter de unidad y continuidad. Sin embargo, este carácter de heterogeneidad presente en los pueblos indígenas en su interrelación con otros pueblos o grupos, hace que en la delimitación de lo indígena en América Latina se presenten aspectos complejos y contradictorios, que dificultan una definición precisa. De esta manera, Mires (1991) se refiere a la imposición de la categoría de indio para nombrar a todos los pueblos originarios del continente. Esta pretensión de unidad ha estado marcada, sin embargo, tanto por la multiplicidad cultural que ya existía antes de la colonia, como por la diversidad de experiencias a las que los pueblos indígenas se han tenido que enfrentar desde entonces. Al respecto, afirma el autor:

“Ya inventado, el indio fue obligado a asumir el papel de indio. Sin embargo, ese ser humano forzosamente indianizado, intentó seguir sobreviviendo, de modo que a partir de esa indianidad asumida ha tenido que recrear continuamente sus identidades, siempre bajo nuevas condiciones y formas” (165-166).

6 Nombres con los que los bribris llaman a los que ellos consideran descendientes de los españoles; es decir, a los no indígenas o extranjeros.

A partir de la llegada de los europeos a América, los indígenas han tenido que adaptarse a situaciones muy diversas, sin dejar de ser por ello indígenas; es decir, sin dejar de mantenerse de formas muy particulares vinculados con sus orígenes culturales. Precisamente estos cambios permanentes en la identidad son parte consustancial de la identidad indígena en la actualidad. A lo largo de los últimos siglos, estos pueblos han tenido que ir cambiando de forma constante sus tradiciones y prácticas culturales. De acuerdo con el autor, en muchos casos se han visto obligados a pasar de nómadas a ganaderos o agricultores, de cazadores a guerreros o campesinos, de vivir en comunidades colectivas a poseer parcelas individuales, o incluso pasar de ser inquilinos de latifundios a convertirse en obreros urbanos.

En el caso concreto de los bribris, después de un periodo relativamente largo de aislamiento y repliegue frente a los colonizadores, en el último siglo se ha desarrollado un enfrentamiento creciente entre las tradiciones culturales indígenas y la presencia cada vez más fuerte de la cultura occidental. Sobre todo en los últimos cincuenta años se han producido transformaciones profundas en la interacción entre la tradición y la identidad cultural. La especificidad en la forma de ver el mundo y los acontecimientos, las nuevas formas que adopta la cotidianidad con sus símbolos y significaciones está impregnada de elementos nuevos, que eran ajenos a la propia tradición indígena. En este proceso de creación y desarrollo, de continuo desenvolvimiento de los pueblos como creadores constantes de sus tradiciones e identidades, todo lo nuevo que aparecía ante sus ojos y ante su propia experiencia ha implicado, a su vez, una readecuación de sus formas de vida, de sus formas de ver el mundo y de sus formas de identificarse.

Cuando se habla de las formas de identificación y de la identidad propiamente dicha, hay que verlas como un proceso oscilatorio en el que estas diversas posibilidades de identificación aparecen y desaparecen, es decir, se forman y se transforman en los dominios de un rango determinado. Estas formas son de alguna manera compartidas en mayor o menor medida por los individuos o por los diversos grupos; es decir, por las comunidades y los clanes. En la mayoría de los casos, los límites entre esas diferentes formas de identificarse son difíciles de determinar y tipificar debido a la variedad de sus manifestaciones. En este sentido, Münzel (1978), al referirse al ser "indio" en las sociedades agrícolas de los Andes centrales, se plantea la dificultad para definir las fronteras de la identidad indígena. En el Perú, el ser indio, campesino o peruano, constituyen condiciones poco delimitadas, que no

permiten diferenciar lo indígena de lo no indígena. Estos se delimitan generalmente de acuerdo con criterios de carácter social. A menudo lo "indígena" se utiliza para definir un sector social determinado: las clases bajas del campo o las pequeñas ciudades, donde habitan contingentes importantes de poblaciones indígenas, o los habitantes de las comunidades marginales en las grandes ciudades (*op. cit.*, 87-90). A diferencia del Perú, en Costa Rica no se produjo este intenso mestizaje desde la época de la colonia, por lo menos en los bribris y cabécares; sin embargo, igualmente las fronteras permeables entre lo indígena y lo no indígena responden al intercambio con los españoles y luego a la presencia cada vez más fuerte del Estado nacional. Situación que también ha implicado un mestizaje de los indígenas con los campesinos o habitantes de pueblos cercanos, con los trabajadores de la compañía bananera o con las personas que han venido a trabajar o a vivir a las reservas por diversas razones. Se podría afirmar que a diferencia de la situación en el Perú, entre los bribris existe todavía una mayor conciencia sobre la identidad cultural indígena, tema que voy a desarrollar a continuación.

En el presente este trabajo se va a tratar de diferenciar los extremos y definir los matices en los grados de diferenciación en las formas de identificación, como una forma de acercarse a esta diversidad de manifestaciones que representan la identidad cultural de un pueblo. De esta manera, voy a intentar acercarme a las complejas experiencias colectivas donde los referentes culturales en los individuos y en el grupo cambian aceleradamente, como está ocurriendo en la actualidad en Talamanca.

Actualmente, se podría afirmar, por una parte, que en varias comunidades⁷ bribris con las que trabajé se han empezado a desarrollar procesos de estigmatización y negación de las propias tradiciones culturales, formas de alejamiento de la cultura indígena, que se ven acompañadas de una idealización de la cultura extranjera, la cual se impone como dominante (Comparar Bartolomé y Barabas, 1996). Por otra parte, aparecen formas de resistencia frente a la posición de subordinación en la que se encuentran, caracterizadas a menudo por una idealización de las propias tradiciones indígenas y por un rechazo frente a todo lo nuevo, vivido como extraño y amenazante. Dentro de estos extremos surgen grados diversos y formas de identificación más

7 Entre estas están, Suretka, Amubri, Cachabri, Coroma, Bajo Coén, Mojoncito, Sepecue y Orochico.

integrativas, en las que, sin embargo, el “ser o el dejar de ser indígena” se convierte en una situación conflictiva y difusa. Aparecen como consecuencia formas de enfrentamiento entre las diversas comunidades, familias o generaciones, como, por ejemplo, entre los jóvenes, los adultos y los mayores⁸ en relación con los límites y los alcances de la cultura indígena.

Estas experiencias se están desarrollando de una forma muy diferente a lo que pudo haber ocurrido en otras épocas, en las que los cambios transcurrieron con relativa normalidad por largos periodos. En estas épocas se desarrolló una especie de continuidad en el tiempo y en el espacio, donde lo “nuevo”, al ser producto del desarrollo del propio ritmo, fue asimilado lentamente. Los cambios pasaban casi imperceptibles, sin que ello impactara fuertemente u ocasionara un trauma para el grupo o la colectividad en su conjunto. Sin embargo, a pesar de esta aparente estabilidad y homogeneidad que se presenta, es necesario recordar que las transformaciones y la diversidad en las manifestaciones culturales es algo siempre presente en la formación de la identidad. Las formas de identificarse son consustanciales a los diferentes roles, acciones, percepciones y experiencias de los individuos o grupos que componen una colectividad, en este caso cobra particular relevancia el papel de los clanes en el desarrollo de los lugares sociales a los que pertenecen los individuos o las familias en cada comunidad⁹.

La reconfiguración de la identidad cultural a partir de la tensión entre tradición y modernidad

El desenvolvimiento histórico del pueblo bribri está lleno de discontinuidades. La última y más impactante, como se planteó al inicio, fue el contacto con las compañías bananeras a principios del siglo pasado y, más recientemente, las consecuencias de la

8 Cuando los bribris se refieren a alguien como “mayor” hacen alusión a personas generalmente viejas, con mucha experiencia y conocimiento. Para ellos estas personas están representadas por los ancianos, los *Awapa* (médicos tradicionales), los *Tzükurpa* (cantores, ayudantes de los *Awapa* en los rituales funerarios) y los *Okömpa* (encargados de los rituales de la muerte, de la purificación de los muertos y de su familia).

9 A este aspecto voy a referirme posteriormente.

introducción de las políticas del Estado con su institucionalidad y la presencia del comercio o de empresas particulares con intereses en la explotación de los recursos naturales en las reservas indígenas.

Dicho proceso ha generado dos formas de identificarse que se presentan como contradictorias y al mismo tiempo complementarias. La primera es de repliegue y ensimismamiento en sus propias tradiciones, a sabiendas de lo avasallante, incomprensible y amenazante de eso “otro” que irrumpe desde “afuera” en forma violenta. Poco a poco, se ha venido imponiendo esta realidad, vivida para ellos como extraña, distante de sus tradiciones, a la que tuvieron que irse adecuando a la fuerza, sin saber hacia dónde los llevaban las nuevas experiencias. Al principio, no sabían cómo responder ante esta nueva realidad, ya que esta se construía, no como un proceso gradual en el cual los actores pudieran, con anticipación, representársela y reajustar sus formas de respuesta, sino como una realidad extraña y agresiva, que se asentaba aceleradamente, lo que los llevaba a refugiarse en sus tradiciones. La segunda forma de identificación, en los mismos actores sociales, se caracteriza por el tratar de retomar lo que el mundo de afuera les ofrece, como una acción en parte voluntaria y en parte impuesta por las circunstancias. Esta segunda forma aparece como un intento por adaptar esos nuevos elementos a su propia realidad, legitimándolos de diversas formas dentro de sus tradiciones y, al mismo tiempo, readecuando con estos hechos sus formas de organización social y religiosa, incluso sus propios rituales y mitos.

La cosmogonía de sus mitos debía seguir dando, de alguna manera, respuestas satisfactorias a tres preguntas fundamentales que conforman una parte esencial de cualquier mitología: quiénes somos, de dónde procedemos y hacia dónde nos dirigimos. Los cambios ameritaban una nueva forma de explicación sobre el origen y la cultura de estos grupos desconocidos, de manera que el mundo mítico siguiera manteniendo su universalidad y validez. Los mitos se fueron transformando a lo largo de la historia de este enfrentamiento con la cultura occidental, incorporando elementos nuevos a las historias sagradas sobre los orígenes¹⁰.

10 Al respecto, considero valiosa la tesis de Heinrich (1982), sobre la “función genealógica de los mitos”. El autor propone que la mitología se caracteriza fundamentalmente por la “cualidad del origen”; es decir, las narraciones mitológicas son historias sagradas referidas a los orígenes de un pueblo, a la doble relación de dependencia y desprendimiento con respecto a aquellos poderes originarios de lo cuales se procede.

Un ejemplo sobre esta transformación de los mitos de procedencia, es la forma en que los bribris han incorporado, dentro de la explicación sobre el origen de las aguas, la llegada de los españoles y parte de las nuevas tecnologías traídas por estos. En el mito se narra cómo, del estómago de una mujer (*Drúitmi*)¹¹ quien había tenido relaciones incestuosas con su hermano (*Brúmia*), nace el árbol, el cual al ser cortado va a dar origen a las aguas. Este árbol creció tanto que amenazaba con romper el techo de la casa de *Sibö*¹², dios de los bribris, de ahí que este tratara de evitar de diversas formas que creciera más, mandando a "ciertas aves cortadoras de ramas" y a otros personajes míticos a cortar el follaje del árbol. En una versión del mito, tras varios intentos infructuosos hechos por *Arábru*¹³, *Sibö* le sugirió a este que consiguiera nuevas herramientas:

"... 'espere yo va a mandar un persona para buscar el otro hacha, a *Imók-Yóbi*'¹⁴. Dios mandó: 'vaya a buscar hacha en *Ógomo*'¹⁵, en el 'cielo'. (Ese es el origen de 'ustedes', los castellanos, para las historias indígenas). Bueno, *Imók* se fue, llegó en *Ógomo*. Él decía que venía pidiendo... que le mandaran hacha, machete y lima, eso era lo que pidió Dios. Cuando ese *Imók* lo traía [...] entonces ya *Arábru* se puso otra vez en acción [...] se puso a afilar hachas, afilar machete. *Arábru* se subió otra vez a tumbar con ese hacha, ya se pudo tumbar y tumbó el árbol ese"¹⁶.

11 Mujer-Mar

12 La casa de *Sibö*, representada por la estructura típica de una casa tradicional, simboliza el cosmos.

13 *Arábru* es el "Señor dueño de los lugares despoblados", de las serranías sin árboles, al otro lado de la cordillera de Talamanca, en el Pacífico.

14 Estos son unos animales parecidos a las ardillas, como una especie de tigre pequeño a los que los bribris llaman *Imók*.

15 *Ógomo*, es el cielo, lugar de donde provienen los "blancos" o "extranjeros", llamados en bribri los *sikuas*.

16 Relato de Rosendo Jackson, un "mayor", viejo conocedor de las historias míticas y de los conocimientos tradicionales bribris.

Una vez cortado el árbol, va a ser arrastrado por unos venados y de sus diversas partes van a surgir los mares, los ríos, las lagunas e incluso de las astillas que caen a las aguas van a surgir las naves de los españoles. En relación con esta característica evolutiva del mito, encontramos en el relato una integración de dos aspectos importantes. El primero se refiere a la existencia y al origen de los “blancos”, quienes, para los bribris, no provienen como ellos de la tierra, sino de las aguas y del aire. El segundo aspecto se refiere a los elementos nuevos que los indígenas se apropiaron de los “extranjeros”, como fue el uso de las herramientas de metal, con las cuales se pudo cortar el “Gran Árbol”, dando origen posteriormente a las aguas. En este ejemplo se muestra cómo los mitos se van construyendo a través de la historia, convirtiéndose en narraciones que no pueden ser ubicadas en un espacio y tiempo específico, pero donde quedan estampadas las huellas de los hechos ocurridos, cautivados bajo la lógica del relato mítico. En el mito, como recurso simbólico forjador de identidad, se van resolviendo aquellas contradicciones que fueron surgiendo a partir del enfrentamiento con la cultura occidental; es decir, a partir de la confrontación con todo lo nuevo y extraño que representó la llegada de los europeos.

Para entender la transfiguración de la identidad cultural a partir de estos contrastes y cambios históricos, se debe tomar en cuenta otro elemento determinante, me refiero a la relación con las estructuras del poder social y político que el Estado nacional representa. Poder que no solo está referido única y exclusivamente a la subordinación concreta o la explotación material, sino que se refiere a formas todavía más sutiles en el nivel simbólico, como, por ejemplo, la posibilidad real de “poder ser” y “poder hacer”; es decir, la posibilidad para el desarrollo de la autonomía colectiva e individual. En el planteamiento weberiano este poder está ligado a la posibilidad que tienen los individuos o colectividades de imponer su propia voluntad a una *acción comunicativa*. En este sentido, a través del siguiente ejemplo, se puede observar cómo ellos se representan el problema de la libertad y la autonomía en relación con el contraste entre las experiencias cotidianas dentro de las comunidades indígenas y la vida fuera de estas. Al respecto, el profesor de secundaria Rubén Segura, afirma:

“Nosotros aquí en nuestras comunidades somos libres, nos movemos por donde quiera y no tenemos que darle cuenta a nadie, no tenemos que pagar, no me preocupo por el vestido, nos encontramos con los

mismos y ‘pura vida’, como dicen; pero si nosotros salimos de aquí para afuera ya necesitamos de todo y ahí está el problema” (entrevista realizada en 1997).

Este ejemplo nos remite a dos cuestiones fundamentales con respecto a la identidad cultural. La primera es esa posibilidad de “ser y hacer”, esa libertad de manifestarse en sus particularidades y diferencias de acuerdo con lo que significa “ser bribri” para ellos. Si bien dentro de las comunidades pueden actuar de acuerdo con sus tradiciones, normas y costumbres propias, fuera de estas la situación es radicalmente diferente. Muchas veces cuando se está afuera de la propia comunidad experimentan situaciones amenazantes, por lo que se vuelve casi prohibido “ser indio”. La pregunta que muchas veces se hacen es “por qué no pueden manifestarse y ser dueños de su propia indianidad, más allá de sus fronteras”. Este cuestionamiento sobre su derecho a ser y sentirse diferente se está articulando lentamente. Este podría ser uno de los bastiones sobre los que descansaría la posibilidad de apropiarse de una identidad cultural propia, a partir de la integración de los múltiples aspectos nuevos con los que cotidianamente deben lidiar.

La segunda cuestión fundamental es la situación de dominación entre las culturas, lo que influye decididamente en la diversidad de manifestaciones de la identidad cultural, la cual no se puede separar de las relaciones de poder que la atraviesan. Parte de estas manifestaciones es la resistencia y la búsqueda de alternativas, como una forma de reafirmación de su cultura, lo cual se convierte en una lucha constante. El derecho a que en la escuela se enseñe en su propio idioma, la lucha por una legislación indígena que integre sus derechos y la posibilidad de desarrollar formas de organización comunal que respondan a una autonomía administrativa y política, son algunos de los ámbitos donde se expresan estas formas de resistencia. En estos espacios se generan luchas y fricciones dentro de la dirigencia indígena misma, entre esta y las comunidades, y finalmente entre las comunidades y el Estado.

A partir del “encuentro-choque entre culturas” que se produce con la llegada de los “blancos”, la capacidad de “ser y hacer” se encuentra profundamente marcada por circunstancias nuevas que, por un lado, limitan las posibilidades de acción, pero, por otro lado, ofrecen nuevas perspectivas y modalidades de vida, hasta ahora desconocidas. En “ese poder ser” es donde adquiere sentido lo propio, pero también

lo nuevo que se adopta y se integra. En este sentido, en los diversos espacios de integración de estos dos mundos dentro de las comunidades, en los diferentes grupos —los jóvenes, los adultos y los mayores— es donde se está reconfigurando el “poder ser” de acuerdo con lo que dicta todavía la tradición, pero también de acuerdo con las demandas de la modernidad (véase Bartolomé y Barabas, 1996). En esta nueva fase de redefinición de lo que significa “ser bribri”, se requiere, según lo manifestado por el líder indígena Alí García, una unión entre la dirigencia política de las comunidades y los “líderes culturales” vinculados con la tradición indígena (entrevista realizada en 1997). Lo cual implica, por una parte, el rescate de la organización tradicional con sus normas y jerarquías y, por otra, el reconocimiento de los “líderes políticos” que se encargan del contacto con el afuera —el Estado, las empresas privadas y las organizaciones no gubernamentales—.

Ahora bien, en cuanto a las relaciones entre los diferentes pueblos indígenas, entre los bribris y sus vecinos —los cabécares y los telires—, sin tomar en cuenta todavía la influencia de la cultura occidental, se puede afirmar que las relaciones de poder han estado marcadas por una especie de balanza relativamente equitativa. Una situación de intercambio en la que, a pesar de los enfrentamientos bélicos de siglos pasados, han existido las condiciones necesarias para el desarrollo de procesos autónomos dentro de las diferentes comunidades. Esto significa que cada pueblo ha podido mantener no solo su propio lenguaje, sino, también, sus propias tradiciones culturales, sus rituales, mitos, formas productivas, estructura organizativa, e incluso sus territorios. En otras palabras, han podido preservar una identidad cultural propia, producto de este intercambio, pero relativamente autónoma. La identidad individual y de grupo se ha desarrollado de acuerdo con las pautas que las comunidades van estableciendo, donde juega un papel muy importante el grado de autonomía del grupo en relación con las formas de vida que ellos consideran como propias, así como en relación con el uso y la apropiación que de ellas hagan (véase Bonfil, 1987).

Al contrario, bajo relaciones de poder basadas en formas de dominación abiertas, donde la cultura propia está subordinada y, por lo tanto, estigmatizada¹⁷, se produce un proceso de transformación acelerado y violento que afecta profundamente la formación de la identidad cultural¹⁸. En el proceso de apropiación de aspectos de ese “otro”, extranjero, y de lo

17 Sobre el estigma, véase Goffman (1963).

18 Al respecto, son importantes los aportes de la “teoría del “etiquetaje social” (“labelling”) sobre los procesos de “estigmatización” de la propia identidad, que son impuestos por la sociedad, pero que, a la vez, se asumen como propios (véase, entre otros, Goffman, 1959, Garfinkel, 1967 y Erickson, 1990). En relación con el problema del vínculo entre etnicidad y etiquetaje social en los conflictos intertribales, en los conflictos urbanos de base étnica y en los nacionalismos, véase Pujadas, (1993).

propio, que ha sido negado y devaluado, se generan resistencias y diferentes estrategias para tratar de “purificarse o limpiarse” de esa imagen impuesta por los otros, por la cultura dominante. Aquí se da un proceso de búsqueda de elementos identificatorios para poder “salirse”, o al menos, hacer más soportable esa condición. A este fenómeno, Bartolomé y Barabas (1996), lo denominan “proceso de transfiguración de la cultura y de la identidad”. Este proceso continuo y dinámico, va desde el fortalecimiento del sentimiento de pertenencia a la cultura propia, donde se adoptan una serie de pautas como parte del proceso de “adaptación y sobrevivencia” a las nuevas circunstancias, hasta abarcar aun momentos trágicos como la pérdida de rasgos culturales, tan significativos y determinantes, como lo son el idioma y la religión (*op. cit.*). Lo cual no significa que no se siga manteniendo un cierto sentimiento de pertenencia a un grupo o comunidad determinados. En el caso de los bribris, el momento de transición en que se encuentran no ha implicado todavía esta pérdida radical; sin embargo, las contradicciones que esta transfiguración de la identidad cultural implican no dejan de ser violentas y difíciles de integrar de acuerdo con las necesidades e intereses propios. A continuación voy a tratar de profundizar sobre las contradicciones presentes en este proceso de transfiguración dentro de la cultura bribri, retomando algunos conceptos que considero claves para comprender el fenómeno de la identidad cultural.

La matriz cultural como núcleo organizador de la identidad

La “matriz cultural” está relacionada con esas tradiciones culturales que se expresan en las formas de percepción del mundo, en los saberes y en las prácticas cotidianas que conforman la identidad individual y colectiva de un pueblo. Me refiero a ese “sentido común”, que Geertz (1983) define como aquellas “verdades y creencias culturales duraderas, permanentes, resistentes y aparentemente inmutables” que conforman la base de la cultura de un grupo o una comunidad. La identidad en los individuos, al igual que la cultura, no se presenta como algo ordenado y homogéneo que pueda ser racionalizado por estos. Esta se muestra como las múltiples opciones de ser, en un universo que les da cierto carácter de unidad y de coherencia. Este universo lo constituye una especie de “matriz cultural”, organizada a partir de las experiencias de vida compartidas colectivamente, cuya huella queda impresa en la identidad individual y colectiva. Para entender mejor esta concepción del sentido común como una especie de matriz cultural voy a retomar el concepto de “adhesiones

o sentimientos primordiales” de Geertz (1973). Estas constituyen una especie de fundamento cultural y lingüístico determinado, que proviene de aquellas experiencias básicas compartidas por un grupo o una colectividad, las cuales le dan cierta unidad a la experiencia cotidiana:

“Por apego primordial se entiende el que procede de los hechos ‘dados’—o, más precisamente, pues la cultura inevitablemente interviene en estas cuestiones, los supuestos hechos ‘dados’— de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar una determinada lengua o dialecto y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc., se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos” (Geertz, 1973, p. 222).

Es en el mundo de la cotidianidad o “mundo de la vida”, como lo ha llamado la fenomenología, es donde adquieren sentido aquellas verdades culturales duraderas y resistentes, llamadas sentido común y organizadas en una matriz cultural que determina en gran parte la identidad colectiva de una comunidad o un pueblo. Estas provienen a su vez de aquella “adhesión primordial” que está en la base del sentimiento de pertenencia y continuidad propio de la identidad cultural. El sentido común hace referencia a una forma particular de ver y ordenar el mundo, el cual es además comprendido y compartido por todos. Geertz propone que a través del estudio del sentido común se puede llegar a comprender esas “verdades primordiales” que están en la base de la cultura. Esto lo facilita el hecho de que el sentido común se nos muestra como un medio a través del cual todo lo que discurre ante nuestros ojos y que pertenece a ese mundo compartido mantiene las propiedades de “naturalidad, practicidad, transparencia, asistematicidad y accesibilidad” (Geertz 1983, 107).

Para efectos operativos, estas características del sentido común marcan una posibilidad para poder adentrarse y dimensionar los sentidos que estas adhesiones primordiales tienen, poder evidenciar sus manifestaciones y leerlas de acuerdo con las

normas culturales que las determinan. Por ejemplo, ¿qué sustenta una afirmación de los indígenas, como la siguiente, en relación con las contradicciones vividas ante las nuevas experiencias que se les imponen?

“[...] que el indígena bribri, nació no para ser rico, no nació para tener mucho dinero; nació simplemente para apoyar al otro indio, para apoyar sus necesidades... El indio viene, simplemente, para obtener su vida más o menos, como poder vivir y crecer y morir... *Sibö* vino a decir que: ‘ustedes nunca van a ser ricos, porque cuando se entra en una comercialización o se entra algo en comercio, eso no es algo justo, nadie va a ser justo...’¹⁹

Esta afirmación hecha por el profesor de colegio Rubén Segura, representa una manifestación clara de este “sentido común” al que se refiere Geertz. Este se encuentra adherido de forma imperativa en la propia identidad cultural indígena, en lo que ellos llaman el “ser bribri”. Para los no indígenas, estas afirmaciones podrían confirmarles el prejuicio, sobre la ya estigmatizada cultura indígena, en el sentido de una poca motivación hacia el trabajo y la competencia. Sin embargo, lo que está en juego aquí es su propio sistema productivo basado en el trabajo colectivo, en el cual el dinero y el comercio constituyen elementos ajenos y amenazantes para la supervivencia del sistema, lo cual está siendo profundamente cuestionado actualmente, desde posiciones contrapuestas que tienden a confluir en medio de fuertes contradicciones difíciles de unificar. Por un lado, intentan aferrarse a sus tradiciones como algo evidente, natural, pero, por otro lado, se enfrentan con experiencias divergentes que niegan lo propio, como el comercio, el manejo del dinero y las nuevas pautas de consumo, que se oponen a las experiencias colectivas asociadas con las formas de producción tradicionales.

Esta forma de reconfiguración de la realidad, donde confluyen pragmáticamente lo propio y lo moderno, va creando nuevas formas de identificarse de acuerdo con esos procesos de cambio, producto de la influencia externa, la mayoría de las veces contrastantes con su propia matriz cultural. Yo diría que, en la mayoría de los casos, este enfrentamiento es frontal y antagónico; sin embargo, a veces se expresa de forma no manifiesta en la cotidianidad. En otras ocasiones, por el contrario, aflora a la

19 Entrevista a Rubén Segura, realizada en 1997.

superficie en forma evidente y violenta, con mayores niveles de conciencia y autoapropiación. Después de varios siglos de influencia en grados muy diversos, la resistencia directa que hubo al principio se fue debilitando, siendo cada vez más mediatizada. Actualmente, esta influencia se da a través de instituciones como la Iglesia, la educación —al principio la escuela y recientemente los colegios—, y otras instituciones estatales o empresas privadas que han llegado con intereses explícitos de explotación, dominación o asimilación de la cultura indígena. Sin embargo, a pesar de esta mediatización reciente, el enfrentamiento entre la “adhesión primordial” a la matriz cultural indígena y las nuevas pautas culturales occidentales que se imponen aceleradamente, ocurre en un escenario cargado de desgarramientos y “confrontaciones interétnicas” en relación con la reconfiguración de la identidad cultural; proceso al que me voy a referir a continuación (Comparar Bartolomé y Barabas, 1996).

IV. La reconfiguración de la identidad cultural en la cotidianidad: Organización, educación y religión

Tensión entre las formas de organización comunal tradicionales y modernas

Las estructuras de organización indígenas entran en conflicto ya desde las constantes tentativas de los españoles por dominar sus territorios. Como ya se dijo, a pesar de que estos choques fueron frontales y muchas veces desiguales, los españoles no lograron sus objetivos y los talamancas siempre se mantuvieron como pueblo, con sus formas de organización y producción, dado que los españoles no pudieron sacarlos de sus territorios (véanse Borge y Villalobos, 1994; Guevara, 1992). Sin embargo, con la llegada de las instituciones estatales, la presencia del Estado ha sido más decidida y permanente, se instalaron escuelas, la Iglesia reforzó su presencia y se abrieron puestos de la policía y de salud. Además, se crearon las reservas indígenas (reducciones), con lo que se buscaba concentrarlos en pueblos, cosa que no se pudo llevar a cabo²⁰. Asimismo, la persecución y muerte de los caciques fue minando la estructura

20 Véase Borge y Villalobos (*op. cit.*).

jerárquica de los bribris. Consecuentemente, los *Awapa* y algunos jefes políticos nombrados por el gobierno asumieron el poder, lo que implicó una dispersión o descentralización de este. De ahí en adelante, la desestructuración de las formas organizativas tradicionales ha crecido constantemente. En la actualidad, la estructura administrativa del Estado, algunas ONG y las “nuevas religiones” forman parte de este proceso, que comenzó hace más de un siglo. Proceso en el que la organización tradicional viene, en forma creciente, dando paso a otras instancias organizativas que se han venido imponiendo desde afuera. A continuación, voy a intentar abordar las tensiones que han surgido a raíz del impacto de estas transformaciones en las formas de organización tradicional, como son la estructura clánica, las formas de educación tradicionales y las relaciones de poder en el nivel de la colectividad.

La organización clánica matrilineal en los bribris juega, todavía hoy día, un rol importante en las diferentes comunidades indígenas. Existen agrupaciones de clanes —de dos a cinco clanes— en las que sus miembros establecen relaciones muy cercanas de fraternidad entre sí, dentro de las cuales están implícitas las del matrimonio. Estos clanes son llamados “clanes primos” o “clanes cuñado”. Entre ellos se establecen no solo estas relaciones duales, sino también una unidad social con cierta homogeneidad, que se expresa en los trabajos conjuntos de la “mano vuelta”²¹, en las celebraciones o fiestas con sus respectivas chichadas, como, también, en las diversas relaciones sociales que los individuos establecen en la cotidianidad. Un ejemplo, en este sentido, se manifiesta en la relaciones que se dan entre los jóvenes; generalmente, la conformación de grupos específicos de amigos está cruzada por estas relaciones interclánicas. Esta forma de relacionarse los va dotando de una identificación temprana hacia su clan y grupo de clanes y, a su vez, de una diferenciación de estos con respecto a los otros clanes. Esto lo aprenden los niños desde muy temprana edad y son los adultos los encargados de transmitirlo. La definición de clanes pareja y grupos de clanes fue establecida, según los mitos de origen, por el dios *Sibö*, de ahí que se les imponga como un mandato, el cual tiene

21 Esta es una modalidad de trabajo colectivo que se organiza para llevar a cabo tareas especiales, como, por ejemplo, la construcción de una casa, el acarreo de piedras pesadas que se usan para moler o actividades agrícolas difíciles de realizar individualmente. Este trabajo colectivo es acompañado generalmente de una “chichada”, la cual representa un espacio festivo donde se toma chicha -bebida alcohólica típica, hecha a base de maíz-, y se comparte en grupo, por medio de cantos y bailes tradicionales.

que ser acatado por todos los individuos. Sin embargo, pareciera que cada vez más esta forma de organización tradicional está siendo influenciada por otras costumbres que vienen de “afuera”. En los últimos tiempos, según la queja de los adultos, los jóvenes acatan cada vez menos estas regulaciones, aduciendo desconocimiento, lo que es calificado por los adultos como “querer hacer lo mismo que los blancos”.

Como se comentó anteriormente, hay varios aspectos que entran en juego en la organización comunal tradicional, a los cuales las comunidades se aferran en su afán de mantener estas formas de organización propias. Para los miembros de las comunidades esta participación colectiva se ha venido dando “automáticamente”, al estar regida por las dinámicas que se generan en la vida diaria dentro de las relaciones clánico-familiar e interclánico. Esta sensación de automaticidad se produce al estar esta participación sustentada en las propias normas y costumbres que la tradición dicta. En otros tiempos, esta organización estaba legitimada y era aceptada por todos los miembros de las comunidades. Los “mayores” o viejos como personajes claves, constituían una especie de puente por el que transcurría la cultura, dándole un carácter de continuidad a través de la tradición oral. Por medio de ellos fluía “como un viento” y se proyectaba de una generación a otra, esa “matriz cultural”; es decir, aquellos conocimientos y tradiciones fundamentales, como los mitos, las creencias y los rituales de nacimiento, muerte, matrimonio y curación, llamados por ellos *Siwá*²². Los mayores eran los portadores de una forma de ver el mundo y de existir en él, eran los que transmitían el conocimiento y las historias sagradas que su dios les había legado. Esto les brindaba una especie de respeto y autoridad por parte del resto de los miembros del grupo. Muchas de estas formas de representarse el mundo encuentran hoy día su vitalidad al estar presentes en las prácticas que la mayoría de los individuos todavía mantiene, como ciertos tabúes, las curaciones tradicionales, “el guardar las dietas”²³, las chichadas, la mano vuelta, los cánticos tradicionales y el *Sorbón*²⁴. Sin embargo, no todas estas actividades son mantenidas con la misma

22 El concepto *Siwá* es traducido al español por los indígenas como la religión o como la historia y el conocimiento sagrados, los cuales son representados simbólicamente por medio del viento (véase Borge y Villalobos, *op. cit.*)

23 Las “dietas” para los bribris están relacionadas con las purificaciones, con los rituales de evitación que hay que guardar durante las curaciones, como, por ejemplo, evitar la sal, ciertas comidas, el sol directo y las actividades diarias por medio del reposo.

24 El *Sorbón* se refiere al baile tradicional bribri, el cual se baila formando círculos y moviéndose en ronda.

intensidad en todas las comunidades y por todos los individuos. Se presentan algunas comunidades en donde estas prácticas están en abierto decaimiento, sobre todo en las comunidades que están en la periferia de la reserva indígena. Normalmente, las que están en mayor contacto con las poblaciones no indígenas han cambiado más rápidamente sus prácticas, en comparación con las comunidades que están más apartadas, donde la tradiciones son más fuertes.

Para comprender mejor cómo se ha venido desarrollando la transmisión de estas tradiciones y conocimientos fundamentales en las comunidades bribris, voy a referirme a los dos espacios principales donde se llevaba a cabo la educación tradicional, antes de la llegada de la educación formal estatal. Uno de estos se refiere a la experiencia cotidiana, donde los niños eran educados en sus respectivas familias clánicas. En estas aprendían la lengua y las tradiciones, al igual que las destrezas laborales y el uso de herramientas. Experiencias que todavía hoy juegan un rol importante, aunque paralelamente a la educación formal estatal. La otra forma de educación tradicional es más formal, se divide en cuatro grados²⁵ y está dirigida a la formación de especialistas, como son los chamanes, los enterradores y los cantores. Este proceso es lento y tarda algunos años hasta alcanzar el último nivel, además está reservado a un número limitado de personas, las cuales deben pertenecer a determinados clanes especiales.

El aprender el idioma, así como las normas de moralidad y ética reflejadas en los mitos y relatos y expresadas en los tabúes, las supersticiones y las prohibiciones, era la forma más común de ingresar en la propia cultura. De estas experiencias se derivaban ciertas relaciones de poder basadas en formas de obediencia, de respeto y de reconocimiento hacia las tradiciones y hacia los mayores, a través de las cuales se ejercía un control y se mantenía un consenso grupal, sin que mediara generalmente la violencia directa²⁶. Esta se ejercía, fundamentalmente, ante la violación directa de los

25 De acuerdo con lo manifestado por Rosendo Jackson y Alí García, la estructuración de muchas cosas, los cantos de curación, la aplicación de medicinas, la enseñanza tradicional tenía como base el cuatro. Para los bribris representa un número sagrado.

26 De acuerdo con Foucault (1979), tanto la adquisición del consenso, como el uso de la violencia, son los instrumentos o los resultados del poder; sin embargo, no constituyen su principio o su naturaleza. Asimismo, el autor considera que el poder en cuanto tal no existe, este se manifiesta, necesariamente, por medio de "relaciones de poder". Sobre la diferencia entre violencia y relaciones de poder, el autor propone lo siguiente: "lo que define una relación

preceptos que la tradición determinaba, por medio de la expulsión de algún miembro, tanto del clan, como del territorio. Lo cual actuaba como un homogeneizador sobre los individuos y la colectividad, de tal forma que posibilitaba la continuidad del grupo, de las tradiciones y de la cultura en general. De esta manera, se afirmaba el sentido de pertenencia de los miembros hacia al grupo, pero, a su vez, tenían cabida las manifestaciones particulares como formas de reconocimiento y diferenciación de los individuos, al tomarse en cuenta las habilidades o capacidades específicas. Estas estaban normalmente asociadas con los clanes; sin embargo, existía una cierta apertura que daba espacio para las decisiones individuales, como en el caso del matrimonio y las “destrezas sociales” que se querían asumir. Así, se reforzaba un sentido de seguridad y un sentimiento de autoestima. La imposición de normas no se tornaba, bajo condiciones “normales”, en un proceso violento, debido a que existía una especie de equilibrio entre el individuo y la colectividad y, al mismo tiempo, entre esta y la naturaleza. En este sentido, el “ser bribri” no entraba en cuestionamiento, más bien pasaba a ser del dominio de la tradición misma, dándose un desarrollo circular, donde, de cierto modo, cualquier acción tomaba sentido dentro de ese cosmos²⁷.

La pertenencia de un individuo a un grupo, clan o comunidad determinada, donde se compartían las propias tradiciones, no era cuestionada abiertamente, aunque dicho grupo estuviera atravesado por estas relaciones de poder tradicionales. Estas no

de poder es un modo de acción que no actúa de manera directa o inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye, cierra la puerta a toda posibilidad”. (238) Luego afirma, en este mismo sentido: “En sí mismo, el ejercicio del poder no es una violencia a veces oculta; tampoco es un consenso que, implícitamente, se proroga. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuales: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar”. (239)

27 Las afirmaciones anteriores sobre las formas de socialización tradicionales se fundamentan en los estudios realizados, durante las décadas de los 60 y 70, por las antropólogas Stone y Bozzoli, así como, en las referencias actuales de los bribris sobre la realidad en relación con su pasado, recogidas en las conversaciones realizadas durante mi trabajo de campo.

se hicieron evidentes, hasta tanto las comunidades no se vieron presionadas por fuerzas fundamentalmente externas. Ante esta nueva situación, el equilibrio entre el individuo, la comunidad y la naturaleza comenzó a romperse, dando origen a un proceso nuevo, donde dicho equilibrio se ha visto acompañado por relaciones de poder basadas en la violencia directa. En las comunidades bribri estudiadas, el vínculo entre “poder ser y poder hacer” se ha visto distorsionado por la influencia condicionante de la vida moderna, como lo son: las nuevas religiones, las formas de organización y de administración modernas, las nuevas relaciones económicas, la influencia de la moda, la radio, la televisión y la música moderna, y la presencia de escuelas y colegios. Esto obliga a los individuos a cuestionarse, de alguna manera, esa disonancia entre “el ser bribri” bajo los preceptos anteriores y el “ser bribri” en las condiciones actuales, lo que trae consigo ciertas dislocaciones y rupturas en la continuidad de la identidad cultural. Esta contradicción, producto de estas nuevas experiencias, se manifiesta en todos los ámbitos, social, religioso, productivo, etc. Por ejemplo, se muestra en los comentarios hechos por un bribri cuando explica que los problemas que actualmente están experimentando se deben a la “pérdida del respeto a la tradición y a los mayores”; lo cual es visto como un acto de “desobediencia a *Sibö*”, a las leyes determinadas por el Dios, a quien, según ellos en última instancia, debe estar sometida cualquier acción humana. Estas afirmaciones, repetidas a menudo por los adultos, expresan una nostalgia y una idealización del pasado y de las tradiciones que se han visto problematizadas bajo la influencia de la cultura occidental, no solo por los no indígenas, representantes de esta influencia, sino incluso por ellos mismos.

Encontramos, entonces, que al cuestionarse ese prototipo del “ser bribri”, los referentes culturales se van transformando, difuminándose cada vez más sus manifestaciones y desdibujándose la influencia que la tradición venía ejerciendo. Más bien, se da un proceso inverso de desvirtualización y estigmatización de ciertos rasgos de la propia cultura, que, siguiendo a Colombres (1982), se podría definir como una crisis de identidad. Proceso que se basa en la conflictiva adopción de los estereotipos o prejuicios con los que los indígenas han sido etiquetados social y culturalmente por los “blancos” (véanse Pujadas, 1993; Bartolomé y Barabas, 1996). Por ejemplo, en la escuela, el hablar bribri o referirse a sus costumbres, rituales o mitos, fue prohibido en forma violenta durante las primeras décadas de educación formal, incluso por

medio de agresiones físicas de los maestros hacia los niños. Igualmente, dentro de la Iglesia Católica o Evangélica, aunque en grados diferentes, sus tradiciones culturales han sido descalificadas como “prácticas paganas” o incluso prohibidas radicalmente, sobre todo dentro de las sectas protestantes²⁸. Estos ejemplos expresan nuevas relaciones de poder, basadas en la violencia, que han surgido a partir del enfrentamiento con la cultura occidental. Para entender mejor cómo se ha desarrollado esta transformación de las relaciones de poder y su influencia en la transfiguración de la identidad cultural, vamos a retomar las circunstancias fundamentales que han marcado este enfrentamiento con los “blancos” a lo largo del siglo pasado.

La organización tradicional indígena con sus formas propias, sus códigos estructuras y jerarquías, se mantuvo funcionando en gran medida a pesar de la presencia española. Con la llegada de la compañía bananera aparece uno de los principales eventos que van a cambiar para siempre la historia y el curso de los acontecimientos del lugar. Para los indígenas implicó el resquebrajamiento de su estructura política, la pérdida de territorios y un cambio en las formas de vida. Esto se refleja hoy en sus prácticas agrícolas, en el tipo de arquitectura usado en la construcción de sus viviendas y hasta en el mestizaje con otras gentes, el cual se manifiesta en la presencia de apellidos no españoles²⁹. En lo que a la organización se refiere, en un período de 20 años se logró acabar con la estructura cacical de los bribris y cabécares. Para lograrlo, se echó mano de diferentes medios, incluso del envenenamiento de los líderes, para poder debilitar la estructura organizativa, como ya se había afirmado. Los tres últimos caciques murieron asesinados, como consecuencia

28 Sobre la influencia de las nuevas religiones, voy a referirme en el último capítulo.

29 Como producto de la llegada de los españoles y de la Iglesia Católica y, luego, a raíz de la presencia permanente del Estado, son comunes los apellidos en español. Asimismo, con la llegada de la compañía bananera, se trajeron trabajadores negros, procedentes de Jamaica, quienes se mezclaron con los indígenas de la zona, cuyos descendientes actualmente llevan apellidos en inglés. Un caso concreto, al respecto, fue el de Gabb, quien trabajaba para la compañía antes de su asentamiento. Este tuvo hijos con una talamanqueña y sus descendientes se autodefinen, hasta hoy día, como pertenecientes “al clan Gabb”. La mayoría de ellos, curiosamente, integran la Cooperativa Minera, la cual junto con una compañía minera canadiense quieren explotar el oro de la zona. Al haber ciertas trabas legales para la explotación de los recursos en la Reserva, dicha firma buscó la forma de aliarse con representantes locales para librarse de estos obstáculos. Sin embargo, debido a la resistencia de la mayoría de los indígenas de Talamanca, esta iniciativa no tuvo éxito.

tanto de esta violencia externa, como del proceso de descomposición interna que sufrían las comunidades. La injerencia sistemática y abiertamente violenta de las compañías y del Estado, en su afán por desestructurar cualquier tipo de organización propia o de posible resistencia indígena, se mantuvo en forma permanente durante la primera mitad del siglo XX. Este proceso provocó el debilitamiento de la organización tradicional y la desaparición paulatina de la descendencia de clanes, que potencialmente hubieran podido volver a reconstruir la institución cacical. Se coartó de esta manera cualquier posibilidad de reorganización alrededor de una figura central, en el momento en que el último cacique, Antonio Saldaña, fue asesinado.

La instauración de estas nuevas relaciones de poder, basadas en la violencia, impactaron de tal forma la estructura tradicional que rompieron el equilibrio de las relaciones individuo-comunidad. Paralelamente a este proceso de descomposición de la estructura tradicional indígena, la presión sobre los territorios y los recursos de la zona ha sido continua. Tras la salida de la compañía bananera, 30 años después de su llegada, dicha presión fue seguida por empresarios locales, empresas estatales, instituciones religioso-educativas y campesinos de los alrededores.

El Estado, en su afán homogeneizador, ha seguido manteniendo su presencia en Talamanca, a través de sus instituciones, no solo educativas o de salud, sino también, por medio de las “Asociaciones de Desarrollo Comunales” y de la “Comisión Nacional de Asuntos Indígenas” (CONAI)³⁰. Sin embargo, el territorio talamanqueño no solo ha vivido la presencia del Estado y las compañías privadas, sino que se ha visto “invadida” por diversas iniciativas organizativas, como las ONG. Cada una de estas instancias organizativas, privadas o estatales, defiende sus respectivos modelos de trabajo, por medio de los cuales buscan ofrecer respuestas ante los problemas más apremiantes que estas comunidades indígenas tienen. No obstante, la mayoría de estas fueron y siguen siendo iniciativas preconcebidas desde “afuera”, al igual que lo han sido los grupos religiosos, la educación formal, la imposición del idioma español, las nuevas formas de intercambio de sus productos, la presencia del dinero y la influencia del consumo. Esta tensión entre la “adhesión primordial” a una matriz cultural indígena y la influencia de los patrones culturales occidentales que se imponen aceleradamente, está marcada por nuevas relaciones de poder que han venido a violentar el equilibrio en la relación entre los individuos y la colectividad.

30 Las cuales son básicamente dependientes de las políticas del Estado.

Por medio de la participación en las diferentes iniciativas de organización, las comunidades indígenas buscan volver a tener de algún modo la seguridad y el equilibrio que les proporcionaba el “antiguo orden” basado en la unidad de la experiencia colectiva. Esta referencia a la “comunidad” está presente en casi todas las poblaciones, siendo todavía predominante sobre todo en aquellas que se ubican en las partes altas de la cordillera, o sea en la Alta Talamanca. Mientras que en aquellos poblados ubicados en el valle; es decir, en la Baja Talamanca, con los cuales se trabajó, la tensión entre aquellas formas de organización basadas en lo colectivo y las tendencias hacia la “individualización” o la “destradicionalización” son la orientación dominante. La participación en estas nuevas estructuras organizativas es una forma de conocer la otra cultura y de apropiarse de los mecanismos de funcionamiento de esta, con la intención de buscar alternativas ante los problemas más agobiantes. Por esta razón, el participar activamente en estas organizaciones se vuelve imprescindible, a pesar de que con ello se violenten la propia visión de mundo y las tradiciones que han dominado en los últimos siglos, al imponerse formas de trabajo y proyectos de diversos tipos que no parten, en muchos casos, de una iniciativa propia.

Al debilitarse los pilares que sostenían el equilibrio entre el individuo y la comunidad, muchas veces las acciones llevadas a cabo adquieren un carácter individualista. En muchos casos, estas iniciativas son tomadas con indiferencia por los miembros de la comunidad y los dirigentes no cuentan con el respaldo necesario de las comunidades, generándose un ambiente denso de competencia y celos. Asimismo, el paternalismo del Estado³¹, ligado al modelo de bienestar social, ha generado ciertas formas de accionar que favorecen el oportunismo y el individualismo en las comunidades indígenas, surgiendo así diversas formas de engaño, chantaje y divisionismo. Esta situación viene a debilitar todavía más el sistema comunal tradicional, provocando con ello una marginalización mayor de las iniciativas locales propias. Todo lo cual se expresa en la contradicción entre la permanencia de cierta unidad en la estructura clásica tradicional y, al mismo

31 Por medio de este paternalismo, el Estado ha intentado integrar a los indígenas dentro del esquema nacional de las organizaciones comunales en el país, a través de la imposición de las “Asociaciones de Desarrollo Comunales”, antes nombradas. Con ello se busca mantener el control sobre las comunidades, copando la iniciativa local.

tiempo, la hegemonía de algunos clanes y la consecuente exclusión de algunos otros en los representantes comunales. Esto genera, a su vez, fuertes contradicciones entre los líderes tradicionales indígenas —como los chamanes— y estas nuevas jerarquías políticas o dirigentes comunales. Estos últimos obtienen su legitimidad en tanto representantes “oficiales” de los intereses indígenas y, por lo tanto, adquieren hacia “afuera” un mayor estatus. Sin embargo, la exclusión de los miembros de algunos clanes y la falta de participación de las bases comunales, provoca la indiferencia hacia las nuevas instancias organizativas, así como roces personales e interclánicos. Esto trae como consecuencia una creciente desarticulación interna en las comunidades indígenas, la cual va acompañada, a su vez, de una descomposición social producto de las nuevas circunstancias³². En este sentido, plantea Colombres que “lo más importante, en el terreno práctico, es la elaboración de criterios para distinguir a los líderes auténticos de los que no son más que estructuras de mediación del opresor” (1982, 293).

A pesar de este proceso creciente de desarraigo cultural, se podría afirmar que en el nivel de las representaciones y prácticas religiosas se muestra un mayor nivel de apego hacia la cultura bribri. Las creencias, rituales y normas asociadas con las imágenes de mundo tradicionales, con la mitología y con las prácticas chamánicas siguen ocupando un lugar muy importante en la vida cotidiana de un sector mayoritario de la población indígena en Talamanca, sobre todo las comunidades que se encuentran geográfica y culturalmente un poco más alejadas del contacto con el exterior los cuales son las que mantienen un mayor arraigo con sus orígenes culturales. Por supuesto que aquí también existe un enfrentamiento entre la religiosidad tradicional bribri y los nuevos grupos religiosos que se han instalado en la zona. No solo los católicos, que tradicionalmente se habían instalado desde fines del siglo XIX, sino también los grupos evangélicos y los bahaís actúan en Talamanca desde hace unas tres o cuatro décadas e intercambian sus propias perspectivas con la realidad cultural indígena.

32 Algunas de las consecuencias de este proceso de descomposición de los vínculos sociales en las comunidades indígenas se expresan tanto en el incremento de la violencia doméstica, como en un aumento de la agresividad en los espacios públicos, como, por ejemplo, los pleitos durante las chichadas que, incluso, a veces acaban en asesinatos.

A continuación me interesa analizar las formas en que se manifiesta este conflicto entre la religiosidad bribri y los grupos religiosos que se han acercado a las comunidades indígenas. En particular me interesa abordar este enfrentamiento para acercarme a la forma en que ha venido impregnando la reconfiguración de la identidad cultural en las diferentes comunidades bribris. Este proceso de transformación de la realidad cultural en Tlamanca está marcado por momentos y grados muy diversos en las diferentes comunidades, de acuerdo con la forma que adquiere el contacto con la cultura moderna en cada una de ellas. En este sentido, Bartolomé y Barabas se refieren a un proceso similar en Oaxaca:

“En las distintas localidades y regiones las relaciones interétnicas han configurado ‘bloques históricos’ específicos, que expresan diferentes perspectivas situacionales e ideológicas respecto a la identidad étnica. Algunas poblaciones manifiestan una identidad positivamente valorada y fuerte apego a su cultura, en tanto que otras se encuentran en situaciones de mayor riesgo para la supervivencia cultural y étnica” (1996, 55).

En otras palabras, este no es un proceso homogéneo y unitario, sino, por el contrario, es complejo y determinado por una multiplicidad de condiciones difíciles de abarcar. En este sentido, voy a intentar abordar este conflicto desde esta complejidad y diversidad cultural que lo caracteriza.

Enfrentamiento entre la religiosidad tradicional indígena y las nuevas iglesias

La cosmogonía bribri, como sistema unificado de mitos y creencias sobre el origen, y como estructura organizadora de las manifestaciones concretas de la vida social y cultural, viene sufriendo, como ya se afirmó anteriormente, un proceso de transformación producto de la tensión con las concepciones sociales y religiosas occidentales. Por un lado, se ha venido desarrollando un proceso de apropiación de elementos religiosos externos a las tradiciones culturales indígenas y, por otro lado, han ido perdiendo validez aspectos fundamentales de las propias creencias míticas y

de los conocimientos tradicionales. De esta manera, en este proceso se van transformando algunos de los referentes culturales de la propia identidad. En lo que respecta a la religión, no se puede afirmar que el resultado de dicho enfrentamiento sea una solución o mezcla homogénea. Las particularidades y las formas de manifestarse dependen, más bien, de las actitudes y de la forma en que los tipos de creencias se tratan de imponer de acuerdo con cada grupo religioso, así como del momento histórico en que se han desarrollado las relaciones y de las comunidades particulares con quienes se realiza el intercambio. Lo cual implica grados muy diversos de asimilación e identificación con estas “nuevas religiones”. Los grupos religiosos que voy a analizar, a partir de esta tensión entre la “nueva religiosidad” y las creencias tradicionales bribris corresponden a los tres grupos que hasta ahora actúan en la reserva: la Iglesia Católica, los grupos evangélicos y los bahaís. En términos generales, estos tres grupos religiosos en las comunidades de Talamanca abarcan la mayoría de la población³³, a excepción de ciertos grupos que no se plegan a ninguno de ellos, aferrándose a sus propias tradiciones, entre los que se encuentran, fundamentalmente, algunos *Awapa* u otros especialistas bribris. Con cada uno de estos grupos se mantienen formas de relacionarse diferentes, particularidades a las que voy a referirme a continuación, para luego, por medio de ejemplos concretos de cada grupo darles vida a estas diferencias.

En el caso de la Iglesia Católica, en las últimas décadas, esta se ha mostrado más tolerante hacia la tradición indígena en comparación con el pasado. Por su parte, los indígenas, considerados nominalmente católicos, han seguido manteniendo una relación con su propia cultura y su forma particular de ver el mundo. Esto conlleva a que se desarrolle, siguiendo a Münzel (1978), una especie de paralelismo³⁴, donde ambas formas de religiosidad coexisten, aunque separadas en espacios diferentes. En el caso de los

33 Con esto no se quiere decir que la mayoría de la población sean necesariamente practicantes activos, sino, más bien, que existe una aceptación relativa y una compleja relación hacia estas prácticas religiosas externas.

34 En este sentido, el autor se refiere, en el caso de los indígenas del Circuncaribe, a la existencia de una religión pagana, paralela y subordinada a la religión católica oficial. Lo cual les permite a los indígenas llamarse católicos y, al mismo tiempo, seguirse considerando indígenas. Al respecto, afirma: “La conciencia de ser diferentes a los otros cristianos está fuertemente anclada y es a menudo profundizada por los mitos, por ejemplo, a través de la imagen de que el dios creó a los indígenas separados y no se propuso crear una comunidad con los no-indígenas” (*op. cit.*, 77).

Como se va a analizar a continuación, en la relación que establecen los bribris con la religión católica se encuentra un paralelismo de este tipo.

indígenas “católicos”, la conciliación de estos dos sistemas de creencias se ha realizado a través del establecimiento de ciertos conectores, a manera de puentes, para poder pasar de un sistema al otro, de forma que no se produzca una contradicción abierta entre los dos sistemas religiosos³⁵. Esto podría explicar el por qué, una parte muy importante de las creencias bribris se ha podido mantener hasta hoy. Lo cual refleja, a su vez, una estrategia por parte de los indígenas caracterizada por cierta flexibilidad y tolerancia para poder moverse, enfrentarse y convivir con “el afuera”. Esto no quiere decir que los rituales tradicionales indígenas en su relación con las prácticas religiosas católicas sean realizados de la misma forma en las diferentes comunidades o que tengan el mismo significado dentro de cada sistema religioso. Muchas veces los significados de ciertas ideas religiosas o míticas bribris son vertidos, en ciertos espacios análogos que la religión católica ofrece, pero que para ellos tienen generalmente solo un valor formal. Esos valores o sistemas de creencias tradicionales muestran cierta autonomía dependiendo del grado y la intensidad del contacto y la fusión con las religiones de afuera. De esta manera, se hace posible cierto paralelismo de los dos sistemas, debido a que los bribris no cuentan con una religión que funcione como un sistema autónomo. Con lo que sus creencias míticas y religiosas están presentes en la forma de ver y entender el mundo y, por lo tanto, están integradas en los diferentes niveles de la realidad social.

Otra posibilidad en esta tensión con las “nuevas iglesias”, se produce cuando algunos miembros o comunidades adoptan una religión, como en el caso de los grupos evangélicos, cuya estructura simbólica está basada en la exclusión, donde se le obliga al individuo a elegir. En este caso, el individuo para poder adquirir un sentido de pertenencia y seguridad opta, generalmente, por negar algunas de sus propias creencias y abstenerse de realizar ciertas prácticas tradicionales. Es decir, sacrifica una parte importante de su “propio ser”, con el cual no se quiere identificar más, para poder acceder a este “otro mundo”, que le ofrece reconocimiento social. Este rompimiento con esa otra parte de la cultura provoca que los individuos busquen otros referentes más allá de su propia realidad, lo que dificulta cualquier vínculo con las formas religiosas tradicionales y con la comunidad misma. Esto convierte a estos grupos religiosos en sistemas cerrados, que de alguna manera proporcionan cierta seguridad y estabilidad a sus miembros, como individuos y como grupo, pero que los aísla de la colectividad.

35 A estos “conectores” me voy a referir posteriormente, utilizando algunos ejemplos concretos.

Por último, otra forma de manifestación del fenómeno religioso se presenta en el intento de integrar los diferentes sistemas de creencias, por medio de la superposición de estructuras, como es el caso de los bahaís. Este grupo ha buscado integrar a la “religión bribri” sus creencias bahaís, creándose un sistema mayor, “abierto e integrativo“, como los “indígenas bahaís” lo llaman. Aquí se da una mezcla de creencias, que se tratan de sistematizar por medio de reflexiones y cuestionamientos acerca de las dos vertientes religiosas que se pretende integrar. Lo interesante en esta nueva modalidad es que los individuos no se sienten obligados a tomar partido, sino, más bien, lo experimentan como algo positivo, debido a que su cultura y sus tradiciones bribris no son rechazadas. Aunque, por supuesto, se da un cuestionamiento de sus creencias para poder readecuarlas, para que sean consonantes con los postulados de la fe bahaí.

Con estas tres tendencias que surgen con el enfrentamiento entre algunos de los sistemas religiosos de la tradición occidental y el sistema de creencias tradicionales bribris, no se pretende agotar las complicadas manifestaciones que este fenómeno adquiere; de lo que se trata es de poder ir caracterizando algunas de las formas que este enfrentamiento asume en el campo religioso. A continuación, voy a desarrollar algunas de las manifestaciones específicas que estas tendencias muestran por medio de ejemplos concretos que permitan visualizar cómo estas diversas relaciones con las “nuevas” religiones se expresan en la realidad cotidiana de las comunidades.

La presencia de la Iglesia Católica y su competencia con la religiosidad tradicional

Los intentos de la Iglesia Católica por evangelizar a los indígenas fueron parte de un proceso paralelo al de las autoridades coloniales por dominar a los bribris y colonizarlos. Sin embargo, en esa época como institución nunca fue permanente en las comunidades indígenas, su estrategia fue más bien incursionar esporádicamente y tratar de erigir ermitas³⁶. No es sino con los preparativos para la instalación de las compañías bananeras a fines del siglo pasado que la Iglesia Católica se estableció en

36 Véase Fernández, 1918.

forma permanente en la localidad de Amubri, con la “Misión Paulina”, a cargo principalmente de sacerdotes alemanes. La Iglesia se instaura como un poder, donde van siendo aglutinados segmentos de la población cada vez más numerosos. Alrededor de ella se van instalando otras instituciones estatales como la policía, un puesto de salud, la escuela y, más recientemente, un colegio de enseñanza secundaria.

Más allá del convencimiento y la conversión teológicas, se trató de imponer una religión única por encima del sistema de creencias de los bribris. Para reforzar su presencia, fue atacado y desvalorizado el conocimiento tradicional indígena; es decir, las prácticas curativas, los rituales y las creencias en torno a la muerte, el nacimiento y el matrimonio. Al mismo tiempo, se empezó a deslegitimar a los chamanes y a otras figuras importantes en las prácticas indígenas. Un ejemplo de esto lo muestra la represión que hacían, con ayuda de la policía, de ciertas prácticas rituales como la de la muerte y los enterramientos en cementerios clánicos³⁷. Esta deslegitimación ha provocado, en parte, un proceso de negación de su sistema tradicional o, bien, el mantenimiento de sus prácticas solamente en espacios privados, no llevándolas a cabo en espacios públicos.

Aunque las prácticas religiosas católicas no se llevan a cabo tal como lo dictan los preceptos de la Iglesia, sí han influido en el rumbo que han tomado los rituales tradicionales, donde ciertos códigos morales, el concepto de familia y del matrimonio han venido cambiando. Se han desarrollado prácticas diversas que responden a esas nuevas formas particulares de ver y entender el mundo. Esto ha provocado que se desarrollen procesos paralelos, por un lado, se consideran católicos aunque muchas veces no cumplen, o apenas lo hacen, con los rituales que la Iglesia manda³⁸. Por otro lado, llevan a cabo, de una forma más sistemática, prácticas y rituales acordes con su sistema tradicional de creencias. Un ejemplo, al respecto, lo constituyen los rituales

37 En estos casos, se recurría al encarcelamiento de los enterradores, para evitar que los entierros fueran realizados en los cementerios correspondientes a cada clan y acompañados de los rituales tradicionales.

38 En muchos casos, se asumen solo formalmente algunas prácticas católicas, referidas al bautismo, al matrimonio o a los rituales funerarios. Por ejemplo, llegan los curas y avisan en las comunidades, que se van a celebrar bautizos y matrimonios un día determinado. El día citado vienen los indígenas y participan en grupo de los rituales respectivos; sin embargo, posteriormente, no existe ninguna continuidad en la vida diaria que los vincule con los cultos católicos.

del nacimiento y de la muerte, donde, a pesar de las prácticas, aparentemente occidentales y alejadas de la forma como lo realizaban los antepasados, subyacen y se mantienen vivos los valores y las costumbres indígenas³⁹. Todavía se mantiene la idea de los espíritus que abandonan los cuerpos después de la muerte, de los espíritus que provocan las enfermedades y de la forma en que el chamán los llama y los ahuyenta. Se mantienen las creencias sobre la contaminación en relación con aquello considerado impuro, lo que ellos denominan *Ña*⁴⁰. Tanto al muerto como al recién nacido se les debe aplicar rituales específicos de purificación. En el caso de los muertos, el alma debe ser purificada para evitar que pase calamidades durante el viaje de retorno y la nueva estadía en el “mundo de los espíritus”⁴¹. En el caso del nacimiento, se da un proceso inverso que responde a la misma lógica, en este mundo de los espíritus de donde también proceden los recién nacidos, viven toda clase de espíritus, como los de las enfermedades, los cuales deben ser alejados a través de los rituales⁴².

En estos rituales está presente una concepción de dos mundos inseparables, el mundo visible y el mundo de los espíritus, los cuales coexisten y dependen el uno del otro, formando una realidad unitaria, la unidad cósmica. De ahí que cualquier acción humana se ubica en esta doble dimensionalidad de la vida. Esta concepción está presente en las acciones concretas de la vida cotidiana, en las relaciones con los demás individuos de la comunidad y en las relaciones con la naturaleza. La religiosidad en la cultura tradicional bribri es uno de los aspectos más resistentes en la mentalidad y en las prácticas cotidianas; representa, de alguna manera, aquello que nos remite a esas adhesiones primordiales portadoras de elementos identificatorios persistentes.

39 Al respecto, véase Bozzoli, 1979 y Stone, 1961.

40 El término *Ña* para los bribris está referido, en los planos figurativo-simbólico, a lo que es impuro o sucio, por lo que se requiere de ciertos rituales especiales para poder alejar el peligro del contagio. En concreto, está referido a ciertas sustancias consideradas impuras, como son la menstruación y los excrementos humanos, a los que se designa con este nombre.

41 El “mundo de los espíritus” se refiere a los espíritus de los muertos y de todas las fuerzas y seres de la naturaleza, es el lugar de donde se proviene y a donde se retorna después de la muerte.

42 Para una información más detallada sobre los rituales en torno al nacimiento y a la muerte, véase Bozzoli *op. cit.*

Muchas veces ocurre que, aunque los individuos retomen otras religiones y dejen en parte de sentirse o llamarse indígenas, sigue estando presente ese mundo, donde los espíritus reclaman de alguna manera su lugar. Esto lo muestra el siguiente ejemplo sobre ciertos cuidados y reglas que la gente debe observar, las cuales se sustentan en creencias pertenecientes al mundo mítico. Los individuos no deben permanecer de noche debajo de un higuero⁴³, porque allí moran o se acercan los espíritus que los pueden perjudicar y ocasionarles algún daño. Esto les puede provocar enfermedades o, simplemente, pueden ser asustados por los espíritus. A pesar de la influencia religiosa occidental, está presente esta otra parte que sigue siendo muy fuerte, aquella perteneciente a su propia tradición y que obedece a la animación de elementos de la naturaleza; es decir, al ámbito de los espíritus. Otro ejemplo, al respecto, se expresa en algunos insultos que son muy ofensivos, como cuando alguien le dice a otra persona, aunque sea dicho como broma, que “le va a salir el murciélago”⁴⁴, este es considerado uno de los peores insultos que le pueden hacer a alguien.

La forma de percibir el mundo, dentro de la propia concepción tradicional, les da sentido a estas manifestaciones particulares, otorgándoles un orden simbólico propio. La existencia de estos dos sistemas religiosos paralelos, les permite resolver, por un lado, la contradicción que se presenta al existir dos sistemas religiosos excluyentes entre sí, y, por otro lado, garantiza, a su vez, cierta continuidad con la propia tradición religiosa. El tratar de acceder a ese nuevo poder que implica el “monopolio de la verdad y la palabra”⁴⁵ por parte de los católicos, sin abandonar su propia religiosidad, les permite atenuar los estigmas asociados con lo indígena y, así, evitar parcialmente la discriminación de la que han sido objeto por parte de la Iglesia y del Estado.

43 Árbol de la familia de los *ficus*, adonde llegan diversos animales e insectos. A veces alguno de estos puede ser portadores de alguna enfermedad.

44 El murciélago fue el animal que acompañó a *Sibö* en la creación de la tierra, fue él quien hizo el trabajo “sucio” en dicha creación, como lo fue el chupar la sangre de la niña *Iriria* (la Tierra) y con sus excrementos dar paso a la vida sobre esta; así como, ayudarle al dios a robarle la niña *Iriria* a su abuela, engañándola.

45 Al respecto, véase Rohr, 1991.

La llegada de grupos evangélicos y la destrucción de los vínculos comunitarios

Como se ha venido insistiendo a lo largo de este trabajo, en el proceso de imposición de la cultura occidental y de subordinación que han vivido los indígenas, cualquier acción llevada a cabo desde afuera por cualquier institución puede implicar, de alguna manera, una amenaza para la cultura indígena. En el ámbito religioso, esta situación se torna especialmente compleja. El hecho de que se presenten religiones diferentes ha provocado, de cierto modo, el surgimiento de alternativas frente al proceso de dominación impuesto por la religión oficial en el país⁴⁶. Lo cual ha significado la posibilidad de romper con el “monopolio de la verdad” mantenido por los católicos, así como un intento por enfrentarse con los estigmas y la desvalorización de la cultura indígena que ha acompañado la imposición de la religión católica. Esta nueva realidad ha significado, también, buscar una vía para poder acceder a este poder asociado con la Iglesia y, así, ubicarse un peldaño más arriba en esa jerarquía socio-simbólica que representa, adquiriendo con ello reconocimiento social o un mayor estatus.

En el caso de los evangélicos, a diferencia de los católicos que actúan bajo una alianza con el Estado, su accionar se remite fundamentalmente al ámbito religioso, desvinculando su actividad de cualquier acción concreta en el ámbito comunitario. Lo cual se manifiesta en posturas religiosas fundamentalistas. Sus rituales y prácticas religiosas en las comunidades de Talamanca están dirigidas hacia una búsqueda obsesiva por la “salvación” a través del desprendimiento de las “banalidades terrenales”; es decir, de todas aquellas actividades externas al culto o a la Iglesia. Asimismo, parten de la creencia de que solo Dios puede decidir sobre la vida y el futuro de las personas, solo la fe debe dirigir o darle sentido a la vida. Se parte de una separación tajante entre el mundo sagrado de sus creencias y rituales religiosos y la realidad mundana, donde acecha el peligro de la “perdición”, de lo “demoníaco”. Por supuesto, a este mundo pertenecen las tradiciones indígenas.

46 En Costa Rica, la religión católica constituye la religión oficial, si bien existe la libertad de culto y la gente puede decidir individualmente sobre su adhesión religiosa.

Para la mayoría, en las comunidades bribris, los evangélicos constituyen grupos “cerrados” donde lo único válido es “adorar a dios“. A causa de estas posiciones radicales, los indígenas se acercan poco a los grupos evangélicos o lo hacen por periodos muy cortos, para luego terminar abandonando el grupo. Algunas de estas posiciones radicales se manifiestan en las prohibiciones de ciertas prácticas y costumbres bribris, como, por ejemplo: las curaciones tradicionales; es decir, la medicina natural de los chamanes, el trabajo comunitario o colectivo, las chichadas o el ingerir sus bebidas tradicionales e, incluso, la práctica del fútbol⁴⁷. Esto implica que, para poder apropiarse de la tradición evangélica, les es imprescindible deshacerse de sus creencias y de sus costumbres. En el siguiente extracto se percibe, indirectamente, esta forma de actuar de los evangélicos y, a su vez, la forma en que los otros perciben y experimentan estas actitudes:

“Esos amigos (los evangélicos), sí es algo muy serio en su acción, porque ellos se basan en la Biblia y terminan con la Biblia... Hace rechazar su propia cultura... Pero en sí, desvaloriza su cultura, casi su idioma, porque solamente en español... Pero uno ve que, más que todo, es la prohibición de lengua, la prohibición asuntos medicinas. Una desvalorización es que si alguien es un creyente y yo no soy creyente, a mí ya no me dan ese aprecio como amigo, como compañero, porque no soy parte de la Iglesia. Entonces, su propia identidad como familia ya lo echan (se deshacen de ella). Yo reflejaba que ellos, a través de su sistema de enseñanza, se privan y desprecian su propia gente... Si la hija mía se hace evangélica, ya ella se aparta de mí porque yo no soy parte de la comunidad. Entonces, hay un desprecio... Porque es un sistema (la religión evangélica), no es una costumbre... la costumbre propia ya se va desvalorizando a través de esta enseñanza, yo veo que hay como desprecio que ellos demuestran a su propia cultura...”⁴⁸.

Aquí se puede observar de qué forma los no evangélicos se ven confrontados con los practicantes de este credo, enfrentamiento que los hace cuestionarse sus propias creencias y acciones, al haber una negación radical y abierta de su cultura. Tal vez, de

47 El fútbol es una de las únicas actividades recreativas que estas comunidades tienen actualmente.

48 Este es un comentario del líder comunal Elías Escalante.

una forma semejante, los que no pertenecen a estos grupos evangélicos están viviendo también un proceso de desgarramiento interno, solo que no de una forma tan tajante. Aunque sí suficiente para experimentar el contraste, el cual se convierte, a su vez, en una señal de alerta. La conducta de la Iglesia Evangélica es tan contrastante que difícilmente pasa inadvertida⁴⁹. Sus miembros dejan de participar en actividades comunales, dedicándose exclusivamente al trabajo necesario para sobrevivir y al culto religioso. Dentro de esta lógica de funcionamiento, la existencia va tomando un nuevo sentido. En la medida en que se van alejando de su “forma de ser anterior” —sus costumbres, sus “vicios”, sus valores y sus creencias— surge una nueva posibilidad de sentirse reconocidos y “renovados”, surge un nuevo sentido de pertenencia y de identidad. Lo cual significa una forma de “limpiarse” de los estigmas, de los “pecados y dolores del pasado”. Además, como lo muestra el comentario anterior, para poder realizar sus propias actividades como miembros del grupo, deben desarraigarse de las relaciones clánico-familiares. Esta fuerte presión hacia sus miembros es una de las razones principales para que muchos de ellos permanezcan por tiempos no muy prolongados en estos grupos, como ya se mencionó. La contradicción a la que se ven enfrentados por este desgarramiento frente a las propias tradiciones culturales y por el aislamiento frente a la familia y la comunidad⁵⁰, es tan fuerte que muchos terminan abandonando el grupo.

Sin embargo, vale la pena preguntarse a pesar de esta contradicción, ¿qué mueve a las personas a mantenerse en estos grupos? Por medio de la fe y el manejo de las emociones, el fundamentalismo religioso propio de estos grupos ofrece referentes simbólicos fijos y bien delimitados. Estos referentes permiten reducir la

49 Un ejemplo en este sentido, se presentó en los últimos días de mi estadía en Talamanca. Cuando entré a una comunidad llamada Mojoncito, me encontré con la sorpresa de que la escuela, en pleno período lectivo, estaba cerrada, al igual que la pequeña pulpería. Había ocurrido algo que había perturbado al pueblo, de pronto, surgió un rumor: según los designios de Dios, para setiembre del 97 Dios castigaría a la gente haciendo que se desprendieran parte de las montañas de Talamanca. Esto provocó la huida de los protestantes, dejando sus pertenencias, se fueron a refugiar en uno de sus templos, hasta que Dios les enviara una señal de que podían regresar. En el grupo estaban, entre muchos otros, la maestra de escuela y el dueño de la pulpería.

50 Sobre la influencia que los grupos evangélicos tienen con respecto a la destrucción de los vínculos comunales y la identidad colectiva en las comunidades indígenas en América Latina, así como la destrucción de las formaciones simbólicas culturales que sustentan estas experiencias colectivas, comparar Rohr 1991.

incertidumbre y la angustia que pueden surgir al enfrentarse con las contradicciones provocadas ante la confrontación de mundos tan distantes, como las tradiciones indígenas y las nuevas pautas culturales de la modernidad. Un modelo fijo, aparentemente cerrado y completo, se vuelve un referente identificatorio que ofrece una salida ante tal disyuntiva. Además, significa una forma de autoafirmarse con un nuevo estatus, de sentirse diferentes en su propia comunidad y, con ello, competir con los “espíritus persecutorios” de la tradición y oponerse a sus dictámenes. Los cuales imponen, por ejemplo, que solamente los miembros de ciertos clanes puedan acceder a la verdad y al conocimiento, en tanto chamanes. El participar en estos grupos permite disfrutar de ciertas relaciones de poder que les otorga, dentro del propio imaginario religioso, un estatus más alto, al acceder según su propia perspectiva a una “estructura simbólica superior”, liberándose del “lastre” de las tradiciones indígenas.

La presencia de los bahaís y sus intentos integradores con respecto a las tradiciones indígenas

Los bahaís llegaron a la zona de Talamanca desde hace escasamente tres décadas. Al principio, según lo refiere un viejo líder indígena-bahaí, don Rosendo Jackson: “los indígenas no lo entendían, ni ellos entendían nuestras propias formas de ser”. Sin embargo, la aceptación posterior de la religión bahaí se debe, en parte, a que han sido mucho más tolerantes hacia las tradiciones indígenas que los otros grupos, fundamentalmente, en relación con la mitología bribri, con las prácticas y con los rituales tradicionales.

Al igual que los evangélicos, los bahaís, representan una alternativa religiosa frente a los católicos. Su llegada significó también, la posibilidad de romper con el monopolio de la fe establecido por la Iglesia Católica. Una de las diferencias más marcadas de este grupo religioso con respecto a los otros consiste en que sus actividades, aparte de lo estrictamente religioso, también han estado dirigidas a la solución de los problemas de las comunidad. Otra diferencia fundamental, en este sentido, se manifiesta en la búsqueda de una reinterpretación de la cosmogonía, los mitos y las historias indígenas a la luz de las preceptos de la fe bahaí. Asimismo, se ha tratado de ampliar las historias míticas bribris utilizando elementos de la cultura y

la historia de otros pueblos indígenas de tradición mesoamericana o sudamericana, como se muestra en el siguiente extracto, tomado de una de las entrevistas hecha a un miembro de la comunidad bahaí:

“...el Dios que pasó, que ellos dicen que fue Dios, pero pudo ser un profeta el que pasó, como *Quetzalcoatl*. Porque entre los indígenas hubo cuatro mensajeros que fueron, *Quetzalcoatl*, *Nocpal*, *Coroco* y *Mamaochi*. Uno de estos tuvo que pasar entre los indígenas en aquel entonces, que enseñó a los indígenas a defenderse, que trajo la cultura”⁵¹.

De esta manera, tratan de integrar en la cosmología bribri, retomando por medio del concepto de profetas ligado con la tradición bahaí, ciertas figuras míticas indígenas que antes les eran desconocidas. Detrás de la representación de estos profetas, está la idea de un dios único, que se hace presente ante los hombres a través de estos, lo cual expresa elementos religiosos de la fe bahaí. Para algunos indígenas, este proceso de integración de diversas tradiciones religiosas implica un cuestionamiento de la imagen que tenían de sus propios dioses y figuras míticas. De esta forma, se desarrolla un proceso de reflexión sobre las historias mitológicas bribris, así como sobre la medicina tradicional ejercida por los chamanes. Dicho proceso de reflexión y cuestionamiento responde más a *ciertas* actitudes individuales, que a una experiencia de discusión colectiva, en donde se busca resolver las contradicciones que esa integración representa. Este proceso ha significado una posibilidad de acceder no solo a otros saberes, sino, también, a una nueva forma de acercarse a sus propios conocimientos, prácticas tradicionales y formas de organización, una nueva forma de readecuarlos a la realidad actual.

Un ejemplo en este sentido se expresa en la integración de lo religioso con lo organizativo-productivo. En algunas comunidades, los bahaís han organizado grupos de mujeres y de jóvenes, que llevan a cabo proyectos comunales productivos. Además, en una comunidad fundamentalmente bahaí se han desarrollado otros proyectos como son un acueducto y formas de mejoramiento en las técnicas agrícolas. En términos generales, a nivel de la comunidad, la organización bahaí funciona como una junta directiva y ejecutora, en la que la mayoría de los miembros son indígenas.

51 Entrevista realizada a Elias Escalante (1997).

Además, es el único grupo religioso en donde sus miembros adquieren un compromiso con su propia tradición indígena. Un ejemplo al respecto se manifiesta en el intento por recopilar en forma escrita sus propias historias míticas en bribri. Esta posibilidad es considerada por ellos como fundamental, porque es una forma alternativa de preservar y darles continuidad a sus tradiciones y a su lengua, en un momento en el que la tradición oral se ve amenazada por las rápidas transformaciones actuales.

Esta experiencia con los bahaís coincide, en parte, con la forma tradicional indígena de entender lo religioso. Es decir, no como una fe o verdad en sí misma, sino como algo vinculado con la cotidianidad, con la vida social y cultural de las comunidades. Lo religioso se desarrolla apoyando procesos de gestión autónomos, donde las comunidades con sus recursos proponen, ejecutan, controlan y administran sus propios proyectos. Esta forma de religiosidad basada más en la integración que en la exclusión, brinda la posibilidad de darle un nuevo sentido a la cultura bribri, ante una realidad que se presenta como amenazante al deslegitimar y devaluar todo lo indígena. Ante la incertidumbre que llega con la modernidad, se ofrece de esta forma cierta seguridad y sentido de pertenencia al poder revalorar positivamente sus tradiciones. Sin embargo, a pesar de todos estos aspectos positivos, me parece, lo cual también sostienen algunos indígenas no bahaís⁵², que dentro de este proceso de integración se mantiene una jerarquía. De alguna manera, la religiosidad indígena no tiene el mismo rango que la “fe bahaí”, en el fondo esta última posee un estatus superior, quedando lo indígena en un plano secundario. Esto significa que en el futuro bajo las nuevas relaciones de poder que subyacen a esta integración, la cultura bribri irá perdiendo vigencia bajo el peso de una religiosidad ajena que tiende a imponerse.

52 Por ejemplo, un líder comunal indígena que perteneció a este grupo sostiene que los bahaís se muestran abiertos y hablan de integración, para captar a los indígenas, pero que, en el fondo, su interés es imponer sus propias tradiciones religiosas.

V. Algunas reflexiones finales

Con base en lo aquí expuesto, se ha tratado de poner al descubierto los complejos procesos de reconfiguración de la identidad cultural que experimentan los bribris a la vuelta del milenio. Sin embargo, esto representa un intento por entender, aunque de forma inicial, los intrincados senderos que conforman el acceso de la interpretación de la identidad cultural que corre paralelo a los cambios y a las transformaciones sociales. Las posibilidades de los bribris para asumir una posición activa frente a una clara desigualdad en la lucha por enfrentarse con un mundo que tiende aceleradamente hacia la modernización y la globalización parecen todavía difíciles de determinar. Sin embargo, es importante también señalar que del análisis de algunos de los mitos de origen, como formas de concepción del mundo, nos ayudan a tratar de entender una cultura que todavía, hoy en día, nos es rara e incomprensible. Dicha realidad nos ofrece la posibilidad de entrar a universos “completamente ajenos” al “nuestro”, y no por ello, carentes de sentido.

Así, la conceptualización de mundo que se hace al ir delimitando cierta lógica de oposiciones operantes que no se excluyen entre ellas, sino que se contienen entre sí, es interesante de entender no solo como una forma de acceder a lo “otro”, sino como contraparte necesaria a la manera moderna de entender el mundo. En esta intrincada lógica de oposiciones complementarias, a *Sibö* se le asocia con el surgimiento de lo nuevo, aquello que provoca los cambios y que, a su vez, une las oposiciones. Así, por ejemplo, en el mito sobre el origen de las aguas, frente a la relación incestuosa de la pareja de hermanos, *Brumia* y *Drúitmi*, el dios *Sibö* debe intervenir para cambiar el rumbo de los acontecimientos. Recordemos que del vientre de *Drúitmi*, después de que esta muere, nace el árbol o mundo de las aguas, que, de alguna manera, da inicio posteriormente a la vida. Con la muerte de *Brumia* se elimina un personaje mítico que representa un peligro para los bribris. Esta ruptura alude a una nueva condición de libertad, de manifestación e incorporación de lo nuevo, a pesar del castigo de ambos, el de *Drúitmi* es a través de la serpiente. Para los bribris, esto significa, según Bozzolli (1979), la pena por los excesos cometidos, comparables con la destrucción por el desbordamiento de las aguas.

En la lógica de oposiciones, en el nivel mítico se manifiesta también una tendencia inmanente hacia la aceptación del cambio y, con ello, la incorporación de

la diferencia. De esta manera, la unión en el mito estudiado posibilita el origen de las aguas, de la tierra y de la vida, condiciones básicas también para el nacimiento de los bribris. Es decir, que la incorporación de la diferencia constituye un elemento esencial en la lógica del pensamiento indígena. De forma contrastante en la modernidad, Bauman (1992) sugiere que la guerra contra la mística y la magia fue una “guerra de liberación”, la cual condujo a la declaración de independencia de la razón. Esta guerra hizo del mundo natural su enemigo, descabezando la voluntad de autonomía y desmantelando cualquier fuerza de resistencia. De ahí, para ganar la partida de una manera contundente, el mundo habría de ser desespiritualizado y desanimado; de la misma forma, las capacidades subjetivas deberían ser negadas. Con ello, el mundo moderno terminó legitimando la negación y destrucción de la diversidad en el proceso de conocimiento y en la construcción de la realidad.

A diferencia del funcionamiento de esta lógica en la que se da una exclusión de los contrarios, existe en el pensamiento mítico bribri una tendencia permanente hacia la búsqueda del principio de equilibrio y unidad. Tanto en las narraciones míticas de los bribris, como en el análisis de las manifestaciones religiosas, encontramos presente la noción de un principio de realidad, que ha sido concebido según los criterios de equilibrio y unidad inscritos en esta lógica de oposiciones que se contienen entre sí. El mito se convierte en un ámbito paradigmático, desde donde se establecen las categorías de conocimiento y de construcción de la realidad. Así, por ejemplo, ellos plantean que la cultura indígena representa un polo que debe ser equilibrado con el otro polo que se deriva de la realidad de “afuera”. Este principio de equilibrio se experimenta, también, como aquello que los mantiene unidos con un origen cultural común. Desde la perspectiva religiosa, implica que la religiosidad tradicional se constituye como una forma de autodefinición que se contrapone a las definiciones que vienen de fuera, con las cuales se debe entrar en una nueva fase de equilibrio.

Este principio de equilibrio se manifiesta también en las prácticas curativas que los chamanes realizan al que se trata de acceder para restablecer la salud de sus pacientes o familias o la curación de la comunidad en su conjunto. En los procesos de curación, el chamán debe establecer el equilibrio entre el mundo concreto y el mundo de los espíritus y tratar de unificarlos hasta lograr una armonía entre ambos. El reestablecimiento del equilibrio y de un determinado orden, así como la tendencia a la unificación de las cosas, se presentan como un requisito básico para la existencia general del mundo y también como razón de ser de cualquier forma de conocimiento

propio. *Sibö* funciona en este sentido, y es un mediador entre la creación mítica y el mundo de las especificidades histórico-sociales de los hombres, el mundo concreto.

En el caso de los bribri, los chamanes mantienen simultáneamente su vínculo con el origen y, al mismo tiempo, aplican todo su conocimiento a una realidad social cambiante. Esto le transfiere al grupo un sentido cultural, donde el chamán es, hasta hoy, un punto de apoyo esencial. Para los *Awápa*, el espacio de separación de los orígenes es mucho menor que en otros grupos religiosos, en donde confluyen de forma más abierta la tradición cultural indígena con la no-indígena.

Al reunir los mitos de origen con sus propias manifestaciones religiosas como fenómenos concretos, nos encontramos con expresiones diversas que marcan formas diferentes de identificación. Si bien culturalmente comparten en términos generales una serie de elementos que ahí se localizan, en cada grupo religioso se van desarrollando formas afines que solo aparecen en esos círculos específicos. Estas manifestaciones específicas influyen directamente en la forma de identificación asumidas por los individuos. En ellas aparecen diversas tonalidades y diferencias significativas correspondientes a cada experiencia religiosa concreta. Las tonalidades varían de acuerdo con el nivel de aceptación de su propia cultura, como una especie de “yo cultural”. En un extremo están aquellas personas que no solo aceptan pertenecer a una tradición específica de su cultura, sino que siguen desarrollando sus creaciones, siguiendo una lógica ancestral transmitida a través del sistema mítico. En el otro extremo, encontramos a aquellos que renuncian a su tradición indígena y su pertenencia étnica.

La religión evangélica en donde se asimila una visión muy estrecha y conservadora del mundo, es la que más repele aquella parte de la tradición cultural indígena. Sin embargo, no deja de ser una alternativa temporal para un grupo de individuos que se han ido distanciando de una parte de su identidad cultural y sus orígenes. Después de iniciado el proceso de participación indígena en estos grupos, se van acentuando las diferencias entre la cultura bribri y las formas y contenidos de los preceptos evangélicos. Por esta razón, muchos tienden a retornar con ciertas reservas a los principios de pertenencia indígena. Esto se observa en adultos que formaron parte en algún momento de este grupo religioso y actualmente llevan una vida regida principalmente por la tradición indígena. Otras personas que continúan en estos grupos religiosos, cada vez se van alejando más de sus tradiciones culturales. Para los participantes actuales en estos grupos religiosos, el proceso queda abierto; lo

mismo que para los jóvenes consumidores de las imágenes que la cultura moderna brinda a través de los diferentes medios de comunicación.

Los seguidores de los grupos evangélicos tienden a mantenerse en los ámbitos definidos internamente, al negar de formas diversas la realidad exterior a ellos, y al afirmar solo la tradición religiosa adquirida dentro de la “Iglesia”. Sucede, también, que la negación de lo “externo” se convierte en la negación de lo que antes conformaba su “interior” cultural. A la parte “foránea”, ya incorporada como “propia”, se le otorga un carácter positivo porque los libra del estigma de ser indígenas. Aquí se da una negación de su identidad cultural devaluada y estigmatizada. En este nuevo contexto, no solo su tradición indígena es excluida, sino, también ciertos elementos idealizados del exterior. Se sacrifica una parte de lo propio, con miras a tomar parte de lo de afuera, para garantizarse su propia existencia en crisis. En el juego de negaciones y afirmaciones sigue habiendo indígenas que han terminado negando tajantemente su propia historia y sus tradiciones, mientras que otros retornan a aquella parte negada, con el fin de reconciliarse con sus propias costumbres. Se da una reapropiación, en la cual se integran elementos de la nueva experiencia obtenida, como es el caso de varios indígenas que pertenecían a los grupos evangélicos.

La praxis de los católicos implica la intolerancia de las creencias tradicionales; por lo tanto, aunque no tan drásticamente, la convierte en una práctica destructiva de lo diferente. Existe un marcado desinterés por comprender los sistemas de creencias bribris y un rechazo de cualquier tipo de manifestación, con excepción de la importancia del trabajo en comunidad o colectivo, el cual es aprovechado como requerimiento en fiestas y celebraciones. Los católicos no aceptan tampoco las ideas sobre Dios desarrolladas por los bribris, por cuanto se les obliga a rechazar cualquier expresión relacionada con su concepción tradicional mítica. Esta es una de las razones por las cuales ningún chamán participa en estos grupos religiosos, porque en ellos se considera que sus prácticas están relacionadas con la magia y con la brujería.

En las diferentes comunidades, la participación religiosa es muy desigual. Aun en las comunidades cercanas a la misión católica, donde existe una mayor influencia de esta religión, se mantiene el sistema de creencias bribris, que coexisten con otras prácticas adquiridas y siguen siendo, todavía, uno de los aspectos más resistentes. Sobre ellas se crean las especificidades culturales de cada grupo y de la comunidad y, sobre ellas, se construyen tanto las identidades culturales como las individuales.

En el caso de las comunidades indígenas con fuerte influencia de los bahaís, la relación es otra. En estas se trata de integrar dos creencias religiosas diferentes; la bahaí y la tradición indígena. Se intenta acceder a las creencias bahaís desde las conceptualizaciones bribris y se buscan paralelismos que permitan establecer puentes, o puntos de fusión, entre ambos sistemas. Se hace un esfuerzo por anteponer figuras míticas propias de las culturas indígenas con otras del credo bahaí y darles otro estatus. Figuras que en otras culturas tenían rangos de divinidades, en el credo bahaí adquieren un rango de profetas, como es el caso de Quetzalcóatl, a quien se le ve como uno de ellos. De esta forma, se intenta integrar en la cosmología bribri figuras míticas que les eran desconocidas en su historia reciente. La lógica de este grupo religioso es procurar valorar las características y enseñanzas morales y espirituales de su dios *Sibö*, las que continúan siendo consideradas positivas, que venían siendo olvidadas y que en los últimos tiempos perdían legitimidad en las diferentes comunidades. Los bribris que participan en estos grupos han asimilado la experiencia de intercambio porque en ella se integra también lo propio como un conjunto de valores y de tradiciones culturales. En ellos no se rechaza el ser bribri, más bien se ve reforzado el sentido de pertenencia y de identificación con sus valores. Paralelamente, se da un proceso constante de asimilación crítica de su propia tradición. Como parte de esta asimilación, en la práctica cotidiana se pretende establecer una continuidad y una cierta constancia, al apoyarse en normas morales que pertenecen tanto a la tradición bribri, como a la tradición bahaí. Tanto la reinterpretación de sus mitos y su historia, como la apropiación de sus tradiciones, posibilita la transferencia de ciertos elementos o significados simbólicos en las acciones que cotidianamente realizan. En este proceso de reapropiación son fundamentales las ideas de integración de conceptos e imágenes de su propia tradición mítica.

Una vez que la concepción del mundo es reinterpretada, se va consolidando y, a partir de allí, este grupo trata de acceder a nuevos valores culturales que vienen del exterior pero ya no de acuerdo con la dinámica externa, sino más bien de acuerdo con los ritmos que ellos mismos tratan de establecer, referidos a los tipos de necesidades específicas y las formas con que tratan de resolverlas. La pertenencia al grupo bahaí no solamente se presenta como una alternativa religiosa más sino que se constituye en una opción en la que confluye parte de su sistema de creencias con aquellas representaciones nuevas. Esta alternativa posibilita desarrollar en su conjunto las actividades referidas a la organización sociocultural y a las actividades económicas

realizadas colectivamente. El grupo bahaí funciona, además, como una organización social, cuyas acciones están en estrecho vínculo con la vida en comunidad. La consolidación de relaciones colectivas en estas comunidades los convierte en una alternativa que les permite a los indígenas hacer frente al proceso de cambio social en el que están insertos. Sin embargo, la toma de posición realizada al tratar de acercarse más a sus tradiciones culturales, implica la consolidación de nuevas formas de resistencia. Estas nuevas modalidades no solo se dan en las organizaciones de carácter sociopolítico, sino que surgen en el nivel religioso-cultural, como lo muestra este ejemplo de los indígenas bahaís.

A través del análisis mitológico y el estudio de las manifestaciones religiosas en la cultura bribri, se han mostrado algunas de las tendencias predominantes que adquiere, actualmente, el fenómeno de la identidad cultural en este grupo étnico, que oscila en la tensión existente entre su tradición y la influencia del resto de la sociedad costarricense, tendencias en las cuales se develan procesos como el de desconstrucción y reconfiguración de la identidad por los cuales trasciende la experiencia de los bribris. Los intentos hechos aquí solo representan una entre muchas otras posibles formas de acercarse a la interpretación del complejo fenómeno de la identidad, en medio de una situación en constante transformación social. Las posibilidades de los bribris para asumir una posición activa frente a una clara desigualdad en la lucha y en el enfrentamiento con un mundo que tiende aceleradamente hacia la modernización y la globalización, parecen todavía difíciles de determinar. Para entender el fenómeno de la identidad y la posibilidad de que la cultura bribri pueda seguir recreándose, es necesario acercarse más a los postulados del */Siwá/* o códigos sagrados como validación de un conocimiento valioso en el desarrollo humano y, por lo tanto, de la cultura en general.

Bibliografía

- BARABAS, Alicia (compiladora) 1994: *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Abya-Yala, Quito.
- BARTOLOMÉ, M.A. y A.M. Barabas. 1996: *La pluralidad en peligro*. INI y UNAH, México D. F..
- BAUMAN, Sygmund. 1992 (1995): *Ansichten der Postmoderne*. Hamburg. Argument.
- BONFIL-BATALLA, Guillermo. 1987: “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales”. En: Néstor García C. (edit.), *Políticas culturales en América Latina*. Grijalbo, México D. F..
- BORGES, Carlos y Victoria Villalobos. 1994: *Talamanca en la encrucijada*. UNED, San José.
- BOZZOLI, María Eugenia. 1975: *Localidades indígenas costarricenses*. Educa, San José.
- 1979 (1986): *El nacimiento y muerte entre los bribris*. Universidad de Costa Rica, San José.
- COLOMBRES, Adolfo. 1982 (1991): *La Hora del “Bárbaro”: Bases para una antropología social de apoyo*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ, Ricardo. 1918 (1968): *Reseña histórica de Talamanca*. Imprenta Nacional, San José.
- FOUCAULT, Michel. 1979 (1988): “El sujeto y El poder”. En: Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow. *Foucault, Michel: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM, México D. F..
- GABB, William. 1875 (1981): Talamanca, el espacio y los hombres. En: *William M. Gabb y Talamanca*. Presentación de Luis Ferrero. EUNED, San José.

- GARCÍA-Canclini, Néstor (Ed.). 1987: *Políticas culturales en América Latina*. Grijalbo, México.
- 1989: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, México. D.F.
- GARFIKEL, Harold. 1967: *Studies in Ethnometodology*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Halls.
- GEERTZ, Clifford. 1973 (1997): *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- 1983 (1994): *El conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona.
- 1996: *Los usos de la diversidad*. Paidós, Barcelona.
- GOFFMAN, Erving. 1959: *The Presentation of Self in Everyday Life*. Free Press, New York.
- 1963 (1995): *Estigma: La Identidad deteriorada*. Amorrortú, Buenos Aires.
- GUIDI, Marta. 1992: *Estigma y prestigio: La tradición de migrar en San Juan Mixtepec (Oaxaca/México)*. Holos, Bonn.
- HEINRICH, Klaus 1982 (1992): *Vernunft und Mythos*. Roter Stern, Frankfurt am Main.
- HELLER, Agnes. 1977: *Sociología de la vida cotidiana*. Península, Barcelona.
- HINKELAMMERT, Franz. 1995: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI, San José.
- INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS. 1996: *Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre lo científicos sociales*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F.
- LARRAÍN, Jorge. 1996: *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Andrés Bello, Santiago.
- MELICH, Joan-Carles. 1996: *Antropología simbólica y acción educativa*. Paidós, Barcelona.
- MIRENEM, SERVICIO DE PARQUES NACIONALES. 1992: *Proyecto para el desarrollo sostenible de las reservas indígenas de Talamanca y la conservación de los parques nacionales de Talamanca y Cahuita*. San José, Julio.
- MIRES, Fernando. 1987. *La colonización de las almas: Misión y conquista en Hispanoamérica*. DEI, San José.
- 1991. *El discurso de la Indianidad. La cuestión indígena en América Latina*. DEI, San José.

- MÜNDEL, Mark. 1976 (1992). *Die Indianer, Band 2: Mittel und Südamerika*. DTV, München.
- “Der vorläufige Sieg des indianischen Funktionärs über den indianischen Mediziner in Lateinamerika”. In: *Peripherie*, Nr. 20, S. 5-17.
- 1992 “Kolumbus ist vielleicht doch gescheitert”. In: *Unsere Zukunft ist eure Zukunft: Indianer heute*. Luchthand, Ulm-Hamburg.
- PUJADAS, Joan Josep. 1993: *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Eudema, Madrid.
- RIBEIRO, Darcy. 1992: *Indianidades y Venutopías*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- ROBINSON, Gabriele. 1992: *Akkulturationsprozesse in ihrer Auswirkung auf die Identität der Maori*. Lit Münster.
- ROHR; Elizabeth. 1991: *Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge*. Eberhard, München.
- STONE, Doris. 1961 (1993): *Las tribus talamancañas de Costa Rica*. Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Dirección de Cultura, San José.
- STAVENHAGEN, Rodolfo y Diego Iturralde (compiladores). 1990: *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, México.
- TZVETAN, Todorov. 1987: *La conquista de América: El Problema del otro*. Siglo XXI, México D.F..
- Weber, Max. 19464: *Economía y sociedad*, Tomo IV. Fondo de Cultura Económica, México.

OTROS TÍTULOS PUBLICADOS

112. Escobar, Agustín, Bastos, Santiago. *Hombres, trabajo y hogar*. Abril, 1999.
113. Tripp, José Octavio, Compilador. *México y Centroamérica en los umbrales del siglo XXI: ¿de la identidad histórico-cultural a la articulación mesoamericana?* Enero, 2000.
- 114-I. PROFAC, FLACSO-COSTA RICA. IIS-UCR. *Participación para el desarrollo local*. Febrero, 2000.
- 115-II. PROFAC, FLACSO-COSTA RICA. IIS-UCR. *Participación para el desarrollo local*. Febrero, 2000.
116. Alvarenga, Venutolo, Patricia. *Trabajadores inmigrantes en la caficultura*. Agosto, 2000.
117. Martínez, Franzoni, Juliana. *Luces y sombras: formación y transformación de las políticas sociales en América Latina*. Setiembre, 2000.
118. Marín, Maritza; Monge, Allan; Olivares, Edith. *Tejedores de supervivencia: Redes de Solidaridad de Familias Nicaragüenses en Costa Rica: el caso de "La Carpio"*. Enero, 2001.
119. Tardanico, Richard. *De la crisis a la reestructuración: las transformaciones de América Latina y el empleo urbano en la perspectiva mundial*. Marzo, 2001.
120. Molina, Iván. *Democracia y elecciones en Costa Rica, dos contribuciones polémicas*. Noviembre, 2001
121. Bulmer-Thomas, Victor. A. Douglas Kincaid. *Centroamérica 2020: Hacia un nuevo modelo de desarrollo regional*. Noviembre, 2001
122. Solera Mata, Eric. J. Amando Robles Robles. *Religión, sociedad, crisis*. Diciembre, 2001.
123. Hiernaux-Nicolas, Daniel, Cordero, Allen, van Duynen Montijn, Luisa. *Imaginarios Sociales y turismo sostenible*. Febrero, 2002.
124. L. Chou, Diego. *Los chinos en Hispanoamérica*. Abril, 2002.
125. Meoño Segura, Johnny. *Administración política del desarrollo en América Latina Un marco teórico-conceptual para comprender mejor nuestra real cultura política y la viabilidad integral de los procesos de cambio social*. Junio 2002.
126. Rojas Conejo, Daniel. *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. Agosto 2002.

MAYOR INFORMACIÓN SOBRE NUESTRAS PUBLICACIONES

<http://www.flacso.or.cr>

Distribución de Publicaciones: libros@flacso.or.cr