

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**PROCESOS DE CONTROL CULTURAL EN LA MEDICINA
TRADICIONAL BRIBRI EN CABAGRA**

Tesis sometida a consideración de la Comisión del Programa
de Estudios de Posgrado de Antropología para optar al grado
y título de Maestría Académica en Antropología

LUIS DIEGO CHAVES CHANG

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica
2023

Agradecimientos

En primer lugar, me gustaría agradecer a Sibö-Dios por poner en orden todo para hacer posible este trabajo.

Agradezco enormemente a la comunidad de Cabagra que me abrió las puertas y los brazos para poder realizar mi trabajo de campo y lograr amistades.

A mi tribunal, doña María Eugenia Bozzoli que me acompañó en gran parte de este proceso guiándome y llenándome de más amor a la disciplina, a Denia Román y Vania Solano que con sus observaciones y comentarios enriquecieron no únicamente este trabajo sino mi desarrollo académico. Especialmente a Marcos Guevara Berger (qdDg), quien me acompañó en la primera etapa de este trabajo y me insertó en Cabagra, gran amigo.

A mi familia, mi madre Giselle Chang Vargas, mi padre Jaime Chaves León y mi esposa Natalia Jiménez Conejo, quienes me acompañaron en este proceso, tanto al trabajo de campo como emocionalmente. Sin ellos nada sería posible.

Finalmente, a mis compañeros de la maestría, con quienes compartí el proceso académico y discutíamos nuestros proyectos, en especial Cindy Zúñiga Valerio y Olga Madrigal Garro.

Esta Tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Antropología de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Antropología



Dra. Keilyn Rodríguez Sánchez
Representante de la Decana del Sistema de Estudios de Posgrado



Dra. María Eugenia Bozzoli
Directora de tesis



Dra. Denia Román Solano
Asesora



M. Sc. Vania Solano Lacle
Asesora



Dra. Silvia Salgado González
Directora
Programa de Posgrado en Antropología



Luis Diego Chaves Chang
Estudiante

Tabla de contenidos

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	ii
Hoja de aprobación	iii
Tabla de contenidos	iv
RESUMEN	viii
Prólogo.....	1
1. INTRODUCCIÓN	4
2. Justificación.....	8
3. Planteamiento del objeto de investigación.....	9
4. Objetivos	12
4.1 Objetivo General:	12
4.2 Objetivos Específicos:.....	12
5. Estado de la cuestión	13
5.1 Etnobotánica y uso de plantas	14
5.2 Cosmovisión y aspectos culturales	16
5.3 Derechos culturales y protección	20
6. Marco Conceptual	25
6.1 Medicina tradicional.....	25
6.2 Control cultural	30
6.3 Transmisión cultural.....	34
7. REFLEXIONES METODOLÓGICAS	37
7.1 El método etnográfico.....	41
7.2 Etnografía: interlocución y dialogismo	43
7.3 Estrategia de trabajo de campo	46
CAPITULO I	49

A. Contexto regional.....	49
B. Panorama geográfico	54
C. Reseña etnohistórica de Cabagra	59
C.1 Migración a Cabagra: la unidad del pueblo bribri	59
C.1.a ¿Qué es ser Bribri?	62
C.2 Situación colonial	67
C.3 Inicios del periodo republicano	70
C.4 La colonización del Pacífico Sur	79
C.5 Cabagra hoy	82
C.6 Toponimia de Cabagra	87
Recapitulación	89
CAPÍTULO II	92
A. La transmisión cultural.....	94
A.1 Procesos de transmisión cultural	94
A.2 Modelos de Transmisión Cultural	96
A.3 La transmisión de la etnomedicina en Cabagra.....	101
B. Erosión de los conocimientos en Cabagra.....	113
B.1 Cambios en el sistema económico: bribris campesinos o peones	113
B.2 Problemas de tierra: usurpación y venta de servicios ambientales.....	118
Recapitulación:	127
CAPÍTULO III.....	130
A. El Estado con aspiraciones de rectoría socio-política de los pueblos indígenas	132
A.1 Imposición del Estado-Nación.....	132
A.1.a Cooptación de los cacicazgos	133
A.1.b De los usékares y los awápa	136
A.2 Políticas indigenistas	138
A.3 La Asociación de Desarrollo Integral Indígena	140
B. Institucionalización bicéfala	145
B.1 Hiperinstitucionalización en Cabagra	145
B.2 Resistencias indígenas.....	152

B.3 Organización bicéfala de la comunidad.....	156
C. La posición social del awá.....	162
C.1 Lugar del <i>awá</i> en Cabagra	163
C.1.a Trabajo de los <i>awápa</i> durante la pandemia de Covid	164
C.1.b Indispensables en casos de calamidad	165
C.2 Formación de nuevos <i>awápa</i>	167
C.3 Disminución de la estima hacia los <i>awápa</i>	170
C.3.a Médicos falsos.....	170
C.3.b Pérdida de fe en el <i>siwa'</i>	171
C.3.c Politización de los <i>awápa</i>	172
C.3.d Acusaciones de ser brujos e idólatras	172
C.3.c Estatus económico.....	174
Recapitulación	175
CAPÍTULO IV.....	177
A. Inserción en el sistema educativo	179
A.1 Educación intercultural en Costa Rica	181
A.2 El 'Curso de Lengua y Cultura' en los territorios indígenas	183
A.3 La transmisión cultural dentro del sistema educativo estatal	186
A.4 Entre vergüenza y apropiación.....	188
A.5 Educación homogeneizadora	190
B. Evangelización en Cabagra.....	195
B.1 La prohibición de las 'cosas del mundo'	196
B.2 La aceptación de la medicina tradicional bribri.....	198
B.3 Prácticas sincréticas: de curarse a sanarse.....	200
B.4 El rechazo a la evangelización	202
C. Legitimidad de la biomedicina por sobre los conocimientos tradicionales	203
C.1 Biomedicina y curanderos	204
C.2 Biomedicina actual en Cabagra	205
C.3 Rivalidad unidireccional	207
C.4 Impertinencia de la biomedicina y rechazo.....	210
C.5 Comprensión de la enfermedad y tratamiento	213

C.6 La pandemia del Covid-19	215
Recapitulación	218
CAPÍTULO V	222
A. Bioprospección: práctica colonial aún viva	223
A.1 El origen colonial de la bioprospección	223
A.2 Los albores de la bioprospección en Tierra Firme	225
A.3 Bioprospección y biopiratería: conceptos e implicaciones.....	227
A.4 Casos de la bioprospección en Cabagra	231
B. Pensamiento empresarial indígena	239
B.1 Emprendedurismo indígena en contexto de globalización	243
B.2 Proyectos comerciales	247
B.2.a Jardín etnobotánico.....	247
B.2.b Medicina indígena para turistas.....	250
B.2.c Breve anotación sobre dramatización chamánica	254
Recapitulación	256
CONCLUSIONES	258
LISTADO DE PERSONAS ENTREVISTADAS	266
BREVE GLOSARIO DE TÉRMINOS EN BRIBRI	267
BIBLIOGRAFÍA	268

RESUMEN

Los diferentes pueblos del mundo han desarrollado sistemas medicinales propios para prevenir enfermedades, curar y tratar padecimientos según sus propios contextos ambientales y sus propias pautas culturales. Los intercambios culturales generan cambios que pueden modificar los elementos de ese saber medicinal en un balance entre los pesos y contrapesos de las decisiones propias y ajenas al grupo cultural. El objetivo general de esta investigación fue analizar los procesos de control cultural que se dan en torno a los cambios en los conocimientos, las prácticas, el simbolismo y la trasmisión de la medicina tradicional bribri. El estudio se centró en los procesos de control cultural que se han dado y se siguen dando dentro del territorio indígena bribri de Cabagra.

Para trabajar este problema el estudio se basó en el método etnográfico y el uso de técnicas cualitativas como entrevistas, encuestas e historias de vida. De igual forma, se hizo uso de la historia para poder visualizar los procesos históricos que han dado como resultado los procesos que vemos actualmente. El trabajo de campo fue un intenso proceso etnográfico en que se compartió con diferentes habitantes indígenas y no-indígenas del territorio de Cabagra en la realización de prácticas cotidianas asociadas y no asociadas a los procesos curativos tradicionales. Se trabajó junto a expertos *awápa* que se dedican a la etnomedicina bribri, pero también de cerca de amas de casa, cazadores, agricultores, estudiantes y personas de distintos oficios que enriquecieron el proceso etnográfico.

A lo largo del presente estudio estudiamos los procesos de transmisión cultural, los debates socio-políticos e institucionales, así como el lugar de la educación estatal, la evangelización y la legitimidad de la biomedicina en relación con la medicina tradicional bribri. De igual forma, se discuten las prácticas de bioprospección y empresariales que experimentado los conocimientos medicinales del pueblo bribri.

Prólogo

La presente investigación nace de un interés por conocer la medicina tradicional bribri como patrimonio de los pueblos indígenas talamanqueños en un mundo tan aceleradamente cambiante y con tantos conflictos que se internan en esos territorios. Por ello, estudiar las actitudes, acciones y debates de los diferentes habitantes de una comunidad como Cabagra, nos narra sobre la capacidad de decisión que el propio pueblo tiene sobre su cultura y, particularmente, sobre su medicina.

La penetración del aparato estatal y de la economía mundial de mercado exigen a los portadores de cultura y de conocimientos ancestrales establecer nuevas dinámicas entre ellos mismos y para con las instituciones, corporaciones e individuos ajenos a la comunidad que se acercan a sus conocimientos partiendo de una visión de mundo diferente. La comprensión de la pluralidad de perspectivas y vivencias que las personas desarrollan en su cotidianeidad respecto de la medicina tradicional bribri, su institucionalidad y sus conocimientos implicó un trabajo que llenó varios diarios de campo con conversaciones, dudas, respuestas, preguntas, risas, golpes e ilusiones, pero, sobre todo, de la calidez y las esperanzas del pueblo bribri, así como de sus vecinos indígenas de otros pueblos (cabécares, brunkas, térrabas, ngäbes-buglés) y vecinos no-indígenas.

A pesar de que desde niño tuve la oportunidad de visitar otros territorios indígenas, el trabajo de campo en Cabagra inició con más dudas al caminar que caminos que recorrer pues previo a ello no conocía a ningún habitante de ese territorio. A finales del año 2016, emprendí el viaje en medio de soledad y temores – sentimientos que quedaron atrás más antes de lo esperado – para llegar el primer día a hospedarme en una casa deshabitada con el visto bueno de líderes de la comunidad. Gasté zapatos y aliento recorriendo los diferentes caminos, compartí chicha, acompañé a cazar, me hice tan compañero del sol y la sed como de los ríos y los árboles, cultivé amigos y plantas, y me topé de frente con jaguares pensando que no saldría vivo.

En una ocasión tuve la dicha de ser acompañado por mi tutor y gran amigo Dr. Marcos Guevara Berger (qdDg); compartimos experiencias y me relató junto a mayores de la comunidad (que él conocía desde la década de 1980) sobre las chichadas y las anécdotas que vivieron en aquellos tiempos tan diferentes y distantes pero tan familiares y cercanos. Su amistad y compañía, que me dio desde antes de que yo naciera, conservo dentro de mi corazón y de mi hígado, recordándolo con la figura familiar de tío que siempre sentí que fue.

Entre los años 2016 y 2023 realicé una gran cantidad de giras, principalmente movilizándome a pie y pernoctando en casas, aprovechando vacaciones, fines de semana, cualquier feriado o día libre para poder viajar a Cabagra. Me encariñé tanto con sus gentes y paisajes que incluso llegué a pensar comprarme un caballo para poder ir más seguido a visitar a amistades que viven montaña adentro. Tan sólo la pandemia me alejó de seguir yendo, por lo que entre 2020 y 2021 me mantuve en contacto telefónico con amigos y amigas que ya no podía visitar. La pandemia nos robó a ancianos portadores de memorias centenarias con quienes pude compartir discusiones bilingües e historias narradas en el tiempo que en se narra el *siwa'*, luchadores implacables de los pueblos indígenas y a nuestro querido maestro Marcos.

Con la gente de Cabagra compartí los buses, las fiestas, las mejengas, las conversaciones de pulpería, la faena agrícola y cinegética, tomando café o cacao con personas de todos los credos, tendencias políticas y experiencias. Tengo amistad con personas que se mantienen en lides dolorosas que dividen a la comunidad. Disfruté grandes intercambios con personas clave en el desarrollo de la medicina tradicional bribri (algunos fieles a ella y otros enemigos de esta), así como conversaciones menos intensas con gran número de personas de la pequeña población del territorio. De esa forma compartí con hombres, mujeres, niños, jóvenes, maestros, pastores y médicos que se dedican al cultivo, al hogar, al comercio, al estudio y a otras actividades que han enriquecido con sus diversas miradas mi tiempo en Cabagra.

Los mensajes y relatos que me transmitieron los *awápa* de Cabagra y de otros territorios indígenas sobre su etnomedicina, su cultura y su historia étnica me

han llenado de esa magia y de esas lágrimas que se imprimen en el alma. Especial amistad he construido con el *awá* don Teófilo Figueroa, quien en sus años ha vivido tantas luchas contra enfermedades propias y ajenas, como luchas por la autonomía y la vida de su pueblo. Procuraré seguirlo acompañando a tantos cafés que me invitó y a tantos viajes me convidó para acompañarlo a curar enfermos por todo el país.

No olvido nunca el apoyo de líderes indígenas que me han acompañado en todo este trayecto y a quienes cuento como amigos. A don Rafa y doña Patricia (qdDg) que me hospedaron en mis primeras estadías, a don Maxi, don Baldomero, don Porfirio y a mi querido amigo don Delfín, quienes me han acompañado y me han abierto las puertas de sus casas y los brazos de sus familias.

Por ellos y por tantos otros amigos y mayores que se nos adelantaron de vuelta a *Sulàkáska*, entrego esta investigación con gratitud al pueblo de la Gran Talamanca y con la esperanza de aportar un granito a la memoria e historia de su pueblo.

Título de la tesis:

“Procesos de control cultural en la medicina tradicional bribri en Cabagra”

1. INTRODUCCIÓN

El territorio indígena de Cabagra se ubica en el cantón de Buenos Aires de Puntarenas y en la Baja Talamanca, convive en un contexto de gran producción agrícola, gran diversidad biológica y próxima a otros pueblos indígenas (cabécar, brunka, térraba y ngäbe-buglé). Sus habitantes conservan prácticas propias de curación y prevención de enfermedades heredadas ancestralmente, las cuales incluyen conocimientos, elementos simbólicos, uso de plantas y del territorio, y formas de organización social.

Cabagra es uno de los cuatro territorios del pueblo bribri de Costa Rica (junto a Salitre, Talamanca Bribri y Këköldi), cuya población era de 3.188 personas según el censo del 2011. Es importante señalar que el Ministerio de Planificación reconoce en su informe sobre población indígena del 2015 que en el caso de los bribris “sus costumbres y tradiciones se mantienen fuertemente arraigadas, [...] Con la penetración de colonos e instituciones ajenas, su cultura tradicional se ha ido debilitando” (MIDEPLAN. 2015). Este territorio ubicado en el cantón de Buenos Aires tiene importantes *awápa* – así como la recurrente visita de *awápa* de otros territorios bribris y cabécares – que constantemente trabajan en el desarrollo de sus saberes, pero al mismo tiempo, en él encontramos centros educativos y centros de salud nacionales, así como experiencias de bioprospecciones.

Desde la llegada de las empresas transnacionales, la educación formal, los servicios de salud pública, la diversidad de religiones, entre otros, han generado cambios en las prácticas de producción, transmisión de conocimientos, atención de la salud, su cosmovisión y relaciones sociales dentro de la comunidad y en relación con otras culturas. De igual forma, la incursión de empresas con prácticas de bioprospección pone en riesgo la autodeterminación del pueblo.

La presente investigación se interesa en las capacidades de decisión que tienen las personas bribri sobre su medicina tradicional, así como la forma en que afectan sobre ella los agentes foráneos a Cabagra, desde la perspectiva teórica del control cultural planteada por Bonfil Batalla (1991). La situación histórica de los bribri, y en general de los pueblos indígenas de Costa Rica, se ha dado en condiciones de subalternidad de las prácticas, los conocimientos, los valores y la organización de las culturas originarias, mediante una implantación de la cultura occidental-criolla costarricense a través de procesos de transculturación. Pero, de igual forma, los saberes indígenas son tomados y apropiados por empresas del norte geopolítico para emplearlos sin hacer compensación o reconocimiento alguno a la cultura de origen, y más bien negando o privando de su disfrute a los pueblos originarios.

La medicina tradicional bribri posee gran importancia por su carácter medular en ese pueblo, ya que contiene conocimientos de herbolaria y el uso de elementos de la naturaleza, saberes procedentes de la mitología, implicación en el sistema de organización social y en los procesos de curación física, psicológica y emotiva, es decir, como la médula, es transversal a la cultura y se relaciona con todo tipo de elementos de su sociedad. Por ello, es de interés el estudio de los cambios que ha vivido la medicina tradicional bribri y de su porvenir, aún más enmarcado en un momento político-social de debate sobre la autonomía de los pueblos indígenas.

Asimismo, se estudiará la trasmisión cultural en tanto interiorización de los sentidos culturales heredados en normas, valores y conocimientos culturales que configuran la Medicina Tradicional Bribri, dado que permite ver los elementos culturales y sus modificaciones a lo largo del tiempo mediante procesos autónomos, o imposiciones y enajenaciones desde afuera, así como apropiaciones que la cultura ajena hace de los conocimientos bribri.

La investigación parte de una metodología cualitativa de tipo etnográfica para acercarse y conocer los procesos que las personas bribri de Cabagra viven y reconocen en su cultura en relación al objeto de esta investigación, en dinámicas de interlocución y respeto a los derechos culturales.

Los hombres y las mujeres a lo largo de la historia de la Humanidad han tenido que vivir y sobrevivir en diferentes geografías, climas y ecosistemas que les ponen nuevos retos pero que también les abren nuevas oportunidades para desarrollar su cultura. Las migraciones y los cambios climáticos han estimulado la creatividad humana para adaptarse y afrontar contextos de todo tipo, es así como las culturas de los pueblos están constituidas por conocimientos, técnicas y saberes que les permitieron responder a las diferentes necesidades humanas. Entre estas expresiones culturales, encontramos a la medicina como elemento fundamental de las diversas culturas del mundo que se propone prolongar la vida humana y evitar problemas de salud en las sociedades.

Dentro de cada contexto, los diferentes grupos han sabido cómo adaptar su medicina haciendo uso de lo que está a su disposición en el medio en que se encuentran. La recolección de plantas, la caza de animales, la preparación de alimentos, la herbolaria, la confección de vestimentas, la fabricación de artesanías y utensilios, la construcción de viviendas, la creación de danzas y de música, la elaboración de diseños y de artes, la transmisión de mitos y creencias, constituyen todos producto de saberes que le son propios a cada pueblo y provienen de un largo proceso histórico y, a su vez, genealógico de las culturas.

A partir de la propuesta de Bonfil (1983: 79-80) para la clasificación de los elementos culturales, podemos decir que la medicina bribri se compone de una pluralidad de elementos materiales (piedras, plantas), de organización (relaciones sociales entre el awá, los enfermos y el aprendiz), de conocimiento (experiencias sistematizadas), simbólicos (cantos, mitología, soplo) y emotivos (identidad, sentimientos y valores compartidos) que permiten su existencia y vínculo con los demás bienes de la cultura.

Lejos de ser un sistema médico centrado en el tratamiento de las enfermedades únicamente por la vía de sustancias medicamentosas, la experiencia curativa bribri requiere de un conocimiento de la cosmovisión, ya que es fundamental la comprensión del *siwa'* (mito) que explica el origen de todas las cosas del mundo,

para entender por qué las cosas son como son (Guevara, 1999:311), de modo que se interiorizan los sentidos de la vida que no son perceptibles por los sentidos humanos, pero que explican el origen de cada enfermedad y cada situación, por lo que se puede curar con el uso de plantas, cantos, *sía'* (piedras rituales) y el soplo.

El ser *awá – sukia*, 'chamán' o médico tradicional - requiere la comprensión de un universo mitológico y su relación con cantos, enfermedades, rituales, piedras, plantas, el soplo y la actividad humana (Bozzoli, 1982), aunque ciertamente su conocimiento está en relación con el conjunto de personas que activamente participan del mismo universo simbólico, sean cazadores, niños, comerciantes, y otros. Diversos estudios antropológicos nos dicen que "el curandero es un especialista que goza de estima pública. Tal es el caso del *sukia* (chamán, médico) en los pueblos indígenas, cuya función es la de actuar como intermediario entre el mundo natural y sobrenatural" (Chang y González. 2004:113). Es por ello que a lo largo de este estudio buscaremos comprender los procesos de control cultural tanto en la vida de estos especialistas de la etnomedicina como en el cotidiano de las personas que, sin ser especialistas, son portadoras de cultura y de conocimientos propios de la medicina tradicional bribri.

Parte del análisis de la toma de decisiones tiene también que ver con la relación que la cultura bribri ha tenido con el aparato Estatal. Es por ello que vemos necesario analizar cómo se ha visto afectada la institucionalidad indígena a lo largo de la historia y sus implicaciones para la medicina tradicional bribri. Esto también es asunto que afecta en la actualidad pues todavía hoy instituciones del Estado ejercen influencia sobre cómo puede desarrollarse la etnomedicina. Una de las formas es, como veremos, mediante la imposición de asociaciones de desarrollo integral y la brega que esto implica para con otro tipo de organizaciones indígenas más apegadas a lo tradicional. Todo esto conlleva afectación a la figura del médico tradicional quien ve menguada su agencia y el reconocimiento social debido al debilitamiento de la institucionalidad indígena.

De igual forma, analizaremos tres espacios donde la población indígena mantiene debates epistemológicos en torno a la medicina tradicional bribri. Por un lado, la inserción en el sistema educativo formal que desestructura las formas

tradicionales de aprendizaje; por otro lado, los procesos de evangelización que implican nuevas formas de participar una espiritualidad y una forma de curarse, por lo que las personas se debaten entre su fe cristiana y la tradición del *siwá*; finalmente, estudiaremos la relativa competencia entre la medicina biomédica y la etnomedicina, como elementos que pueden ser tan complementarios como rivales.

Finalmente, nos detendremos a observar cómo la comercialización de la medicina tradicional bribri representa diferentes ejercicios del control cultural. Por un lado, desde lo que significa la bioprospección para la población indígena y sus implicaciones para la toma de decisiones; por otro lado, desde las formas de emprendedurismo indígena que ven la etnomedicina como forma de hacer llegar ingresos a sus familias.

Más allá de una perspectiva que mire autonomía, imposición, apropiación y enajenación, veremos todo un panorama de tomas de decisión que complejiza la perspectiva del control cultural. La medicina tradicional bribri es vista por los pobladores desde variadas perspectivas y es mediante sus actitudes y acciones que veremos reflejado el porvenir de su tradición.

2. Justificación

En esta investigación estudiamos el control cultural en la medicina tradicional bribri, y mostramos en qué forma los miembros del ese grupo cultural tienen capacidad en la toma de decisiones sobre sus prácticas medicinales y de qué forma agentes foráneos a su cultura participan en ello, lo que es un aporte a la Antropología en el estudio y la teorización de la interculturalidad en vista de las relaciones que se enlazan en el contexto de Cabagra.

En razón de que la medicina tradicional bribri ha sido estudiada en varios territorios del país pero muy escasamente tratada en Cabagra, se podrá aportar a la Antropología costarricense al registrar información de un lugar donde hasta el momento hay pocos datos que contribuyan al entendimiento de particularidades de

esta materia. A su vez, esto permitirá realizar estudios comparativos con otros territorios bribri y tener un panorama más amplio de las prácticas medicinales de este pueblo.

Esta propuesta de investigación pretendió aportar en la producción de conocimiento sobre temáticas vinculadas con la actualidad internacional de la política indígena, principalmente en lo referente a los debates autonómicos, la propiedad sobre los conocimientos indígenas y el lugar de lo indígena en un proceso de globalización.

Finalmente, de esta investigación se pueden desprender observaciones que contribuyan a la formación de políticas públicas en salud y educación que permitan prácticas institucionales inclusivas en que también pueda participar la visión de los pueblos indígenas, rompiendo con el monólogo estatal que impide que los usuarios de servicios médicos y educativos encuentren diálogo que respete sus perspectivas culturales.

3. Planteamiento del objeto de investigación

La condición de subalternidad de la historia del pueblo bribri le desterró de los espacios políticos y le condenó a un estado de marginalidad socioeconómica y cultural, a veces perseguida y otras rechazada. Como veremos más adelante (Cfr. § Capítulo I), los relatos de los frailes y el ingreso de la United Fruit Company y del Estado costarricense nos hacen ver cómo Occidente fue conociendo a los bribri como una otredad opuesta al progreso y a una moralidad.

Actualmente, Cabagra es un espacio social dentro del cual conviven las prácticas culturales de la medicina bribri con las dinámicas de la globalización y de políticas de integración nacional, donde se relacionan diferentes agentes sociales. Dentro de este contacto conflictivo entre culturas podemos identificar diferentes tipos de relaciones que han ido moldeando la historia y la vida bribri hasta hoy en día. Particularmente interesante es comprender – a partir de este contacto

intercultural – lo que se ha producido en la medicina tradicional bribri, la cual es un conjunto de prácticas y conocimientos que reúne elementos medulares del ser bribri¹ y se encuentran en manos de portadores bribris que son hombres, mujeres y especialistas de todas edades. La medicina tradicional bribri ha sido estudiada por muchos investigadores por su trascendencia en el sistema cultural bribri, al estar íntimamente ligada con la mitología, el canto, los modos de producción, la naturaleza y demás elementos de la vida bribri. Pero este estudio se pregunta ¿De qué forma las personas del pueblo bribri de Cabagra ejercen la capacidad de decidir sobre su medicina tradicional en un contexto intercultural?

Para responder a ello, se partió de dos otras interrogantes. La primera que buscó conocer cómo se dan los cambios de la Medicina Tradicional Bribri según la perspectiva propia del pueblo bribri de Cabagra, estudiando gracias al el método etnográfico y siguiendo las historias de vida de las personas entrevistadas. De esta forma se buscó diagnosticar los principales cambios que se han dado y conocer la eventual aprobación de las personas bribri sobre estos cambios y los procesos en que se dieron. También, se pretendió saber sobre las personas portadoras del conocimiento y su eventual percepción de competencia con el sistema occidental; comprendiendo como persona portadora a todo bribri que tenga conocimiento de su medicina tradicional.

Asimismo, debe tenerse en cuenta que los bribri conservan muchas de sus tradiciones pese a que viven un debilitamiento de su cultura por la influencia de entidades foráneas como el comercio global, las agrupaciones religiosas y el Estado mediante sus diferentes instituciones (principalmente educativas, organizativas y de salud). Estos entes no son extraños a la cultura bribri, sino que comparten íntimamente un mismo territorio, una misma historia nacional y mundial, y son influenciados por eventos socioeconómicos de manera proporcional; sin embargo, sí son entidades de origen foráneo a la cultura bribri, nacidas en el seno de otras

¹ Idioma (incluyendo lengua ritual), conocimientos ecológicos tradicionales, prácticas agrícolas y de caza, usos de la tierra, mitología, alimentación, música, relaciones sociales y de prestigio social, incluso el sistema de parentesco de cierta forma, entre otros.

culturas, y, en el caso de las instituciones estatales, imponen de cierta forma un marco heteronómico a la cultura bribri.

Por ello, con el fin de comprender la capacidad de decisión del pueblo bribri a cabalidad, es decir, incluyendo sus fronteras culturales, el presente estudio se preguntó también sobre el rol de los agentes foráneos en los cambios que se dan en la Medicina Tradicional Bribri y la forma en que éstos participan de ella. En esta línea se buscó conocer la influencia, sea mediante la imposición de políticas o de apropiaciones culturales que se dan en los casos estatales y de agrupaciones religiosas, o por medio de la apropiación que se puede dar por parte de compañías de bioprospección. Recopilar las diferentes actitudes, acciones y debates que se dan a lo interno de la comunidad de Cabagra respecto de la medicina tradicional bribri y de su porvenir fue muy importante pues mediante estos elementos se pudo comprender las tomas de decisión personales, familiares y comunales que marcan las dinámicas de su etnomedicina.

4. Objetivos

4.1 Objetivo General:

Analizar los procesos de control cultural que se dan en torno a los cambios en los conocimientos, las prácticas, el simbolismo y la trasmisión de la medicina tradicional bribri en Cabagra.

4.2 Objetivos Específicos:

1. Diagnosticar los principales cambios que se han dado en los conocimientos y prácticas de la medicina tradicional bribri.
2. Examinar el proceso de transmisión de los conocimientos de la medicina tradicional bribri.
3. Identificar las formas de uso de la medicina tradicional bribri por entidades foráneas como formas de apropiación de este bien cultural.
4. Determinar el rol de los agentes foráneos sobre la medicina tradicional bribri a partir de las modificaciones en los elementos culturales que la componen con el fin de determinar la toma de decisiones ajenas en la cultura bribri.

5. Estado de la cuestión

La producción bibliográfica respecto a la medicina tradicional de los pueblos indígenas de Costa Rica ha tenido un desarrollo histórico que, para efectos de esta investigación podemos dividir en tres fases acumulativas, que consisten en el paulatino paso del indígena visto como Otro, a su reconocimiento como una Otredad con autonomía y derechos.

Desde el inicio de la Colonización española, los viajeros reportaban a la Corona las grandes dotes de curación que tenían los amerindios, motivo por el cual el Rey Felipe II dicta mandato de recuperar el acervo de toda planta con valor medicinal que se encontrara en las Indias con el fin de ponerlo al servicio del Reino. Como veremos en el capítulo contextual [ver § Capítulo 1], esta orden no tuvo efectos conocidos en relación con las poblaciones talamancañas; sin embargo efectivamente nos marca inicio de esa forma de aproximarse a la temática.

Posteriormente, con el desarrollo de la disciplina antropológica y sus precursores, encontramos el surgimiento de otro acercamiento al estudio de este tipo de etnomedicina. Se impone pues una nueva epistemología y una concepción de la Otredad en la que el indígena es visto en su contexto, su universo simbólico, y no únicamente como simple herbolario. Es así que nuevos trabajos profundizan sobre su cosmovisión, el chamanismo, sus componentes y los cambios que se dan con el pasar del tiempo y su vinculación con la sociedad occidental.

Finalmente, a finales del siglo XX y fortaleciéndose con el siglo XXI las reivindicaciones políticas de los pueblos indígenas y el reconocimiento de sus derechos permiten una perspectiva que conceptualiza precisamente los saberes étnicos como elementos que deben ser protegidos puesto que el indio es también sujeto de derechos. Encontramos pues literatura que parte de la óptica del reconocimiento de los derechos culturales y la protección de conocimientos para comprender la medicina tradicional indígena en un contexto mucho más amplio como es la globalización y las nuevas condiciones que para la etnicidad implica.

A continuación, se presentan tres orientaciones que han contribuido en el desarrollo de las investigaciones y aún conservan su vigencia. Los estudios de

etnobotánica, los que buscan comprender el universo cultural y los que discuten los derechos culturales. Las tres perspectivas son válidas y en ningún momento nos hablan desde una mirada obsoleta, sino que en conjunto, las tres formas de acercamiento permiten enriquecer el conocimiento sobre la materia. En expresión de ello, a continuación observaremos cada una de estas aproximaciones en algunos de sus exponentes.

5.1 Etnobotánica y uso de plantas

En primer lugar, podemos encontrar diversas literaturas que miran la medicina tradicional indígena desde los usos de las plantas, la etnobotánica y etnofarmacia de talamanqueños; se mencionan unos cuantos que muestran diferencias entre ellos pues los textos de este grupo suelen ser muy similares.

Entre los primeros, el naturalista Henri Pittier (1978) que a finales del siglo XIX realiza su obra Plantas Usuales de Costa Rica como compendio de la herbolaria medicinal y artesanal del país, detallando información recogida en pueblos indígenas². Por ejemplo, el uso de la palma real para las viviendas, el zacate de ratón, la bijagua, el ojoche, el targuá, entre otros. Su metodología implicó la visita a estos pueblos para clasificar especies y conocer sus usos. Si bien él no nos habla más a fondo de su cultura en este texto, sí inaugura su estudio con una mirada que nos permite conocer sobre la existencia de los pueblos indígenas y sus saberes ecológicos tradicionales.

La tesis de farmacia de Sarkees Saeed (1952) nos habla sobre las prácticas curativas indígenas que:

“la provincia de Limón fué en un tiempo habitada en su totalidad por gran cantidad de indios, cuya vida descansa sobre una base fuerte, bien cimentada, que es La Superstición. Estos indios a medida que el centro de la ciudad se iba civilizando se retiraban hacia las afueras, hasta llegar a ocupar un territorio hasta hace algunos años impenetrable llamado

² Principalmente bribri, cabécar, térraba y brunka.

Talamanca. Con su retiro iban sus supersticiones y sus costumbres; pero, siempre quedó ese espíritu supersticioso rondando por la ciudad, de ahí que sus nuevos habitantes fueran adquiriendo, sino por el todo, en gran parte, su manera de pensar” (Sarkees Saeed.1952:2).

La farmaceuta explica su sorpresa por el hecho de que con el repliegue de los indígenas los usos de plantas medicinales continuó en poblaciones criollas. Menciona prácticas indígenas como: chichada³, macuá⁴, el ña⁵, ayuno, y apunta un gran número de diversas plantas con diversos fines curativos. Esta investigación, aunque con mirada etnocéntrica heredada de una ciencia positiva decimonómica, demuestra conocimiento de la situación indígena al enumerar gran cantidad de plantas y funciones de ellas, e incluso amplía con un apartado explicando brevemente la estructura social en que esta etnomedicina se desarrolla.

Este trabajo fue ampliado junto a otro farmaceuta, Víctor Campos (Sarkis y Campos, 1978), en el libro Curanderismo tradicional del costarricense, donde, además del inventario botánico, realizan una contextualización sobre las llamadas ‘bases supersticiosas’, para referirse a las poblaciones afrodescendientes de Limón y a indígenas de Talamanca. Aunque el texto está centrado en las especies biológicas, sí permite esbozar un poco detalles de la cultura indígena e incluso menciona datos singulares como el precio de las plumas que portan los talamanqueños y un poco de la noción de enfermedad.

Siempre dentro del campo de la compilación etnobotánica, Ginzburg (1976) publica Medicinal plants used by the Bribri and Cabécar Indians of Costa Rica realiza un estudio de las plantas usadas por los bribris y los cabécares en su medicina tradicional, por ello presenta las plantas con sus nombres en inglés, español, así como bribri o cabécar, y su respectivo nombre científico, incluyendo el procesamiento que se le da para poder ser utilizadas con fines medicinales. Además, presenta una breve conversación que tuvo con un sukia sobre el origen de los bribris, *Sibö*⁶, el ñá, las reglas de la vida, entre otras cosas.

³ Práctica de tomar chicha (fermento principalmente a base de maíz).

⁴ Uso de plumaje para rituales y suerte.

⁵ Estado de impureza de las personas, para bribris.

⁶ Dios primordial en la mitología bribri.

Desarrollo similar llevó a cabo el farmacéuta puertorriqueño Esteban Núñez Meléndez (1975) en su libro Plantas Medicinales de Costa Rica y su Folklore donde enumera con interés en la farmacognosia un importante número de familias de plantas con usos medicinales en todo el país, mientras describe con cuidado la geografía del país y las comunidades en donde son usados. Dentro de él incluye información sobre médicos tradicionales cabécares, bribris y guatusos con base en datos de publicaciones de Doris Stone, Jorge Lines, Carlos Gagini, entre otros investigadores de los ámbitos socioculturales.

Un trabajo similar realizó el indígena bribri Alí García Segura (1994) en Plantas de la medicina bribri pero incluyendo la cosmovisión indígena en torno a las plantas medicinales bribris, al explicar lo que es el *bukulú*⁷, las funciones básicas del awá y la existencia de Sibö. En tanto que nativo de la cultura, aunque el objeto de la publicación sea propiamente las plantas medicinales, muestra su sensibilidad con la materia al desarrollar más la noción de salud, los cuidados del enfermo, los cuidados de las plantas y la posición de los curanderos.

En la misma línea, COECOCEIBA (2003) enlista plantas de uso tradicional en comunidades tanto indígenas como campesinas mientras menciona aspectos de la Ley del Convenio sobre la Diversidad Biológica y toca el tema de la importancia de proteger los derechos comunitarios como forma de resistencia a la privatización de la vida, señalando el peligro de los conocimientos indígenas por las nuevas relaciones económicas internacionales.

Estos trabajos resultan valiosos pues protegen la memoria de recetas y tratamientos que, pese a que en algunos casos (como los estudios farmacológicos) desvinculan el medicamento de su cultura, dan gran testimonio de la relación del ser humano con el ambiente.

5.2 Cosmovisión y aspectos culturales

⁷ Prohibición de realizar ciertos actos contra la Naturaleza y nombre del espíritu que protege ciertos principios morales.

Una vertiente que tiene una vasta variedad de textos es la referente a la cosmovisión y a los aspectos culturales de la medicina tradicional en nuestro país.

El biólogo suizo Henri Pittier (1938) inicia su libro Apuntaciones etnológicas sobre los indios Bribri alegando que durante su permanencia en Talamanca estableció relaciones de amistad muy estrechas con familias bribris que le permitieron conocer los detalles íntimos de su vida. En su informe habla sobre diferentes prácticas culturales, incluyendo la religión, la mitología y las supersticiones. Asimismo, relata sobre los conocimientos del awá y los cantos nocturnos para la sanación, el uso del cacao, la chicha y el sahinillo (arácea).

En la misma dirección, la antropóloga social y arqueóloga estadounidense Stone (1961) y el geólogo estadounidense Gabb (1978) presentan en sus estudios sobre pueblos talamanqueños pequeños apartados sobre la religión indígena, donde describen a las funciones del usékar, el tsúgur y el awá, desarrollando especialmente sobre el soplo, la curación, aunque Stone amplía sobre las prácticas medicinales.

Del mismo modo, el arqueólogo Aguilar Piedra (1971) describe en Religión y magia entre los indios de Costa Rica de origen sureño las prácticas chamánicas de los pueblos indígenas del sur del país, incluyendo bribris y cabécares, pero detallando fundamentos teológicos como el Dios Supremo Sibú y la interacción con otros espíritus en el mundo. Al igual que Bozzoli, explican sobre la existencia de un 'lenguaje secreto' propio de los *awápa* distinto del idioma común para comunicarse con el mundo espiritual.

La antropóloga Bozzoli (1982) realiza un estudio profundo llamado Especialistas en la medicina aborígen bribri sobre la complejidad de la medicina tradicional bribri y sus especialistas, explica con máximo detalle las funciones, la formación, las características, los implementos, el rito, y demás elementos de los especialistas de la medicina bribri: los *awapa*⁸. Implica en el texto los fundamentos espirituales y su vinculación con el mundo material, así como testimonios de nativos de la cultura al respecto.

⁸ Plural de *awá* en bribri, es decir, los médicos tradicionales, *sukias* o curanderos.

Asimismo, el antropólogo Marcos Guevara (1999) hace un relato de una visita que hizo a Alto Coén con un aprendiz de *jawá*⁹, mezclando el viaje con la cosmovisión cabécar que es sustento para la atención médica que da el *jawá*. En el texto muestra lo que el *jawá* emplea para la curación y los pasos que lleva a cabo, así como la forma en que enseña a su aprendiz sus conocimientos relacionados con plantas, otros ecofactos, cantos y posturas. Aunque se trata del pueblo cabécar, la cercanía entre ambas etnias unifica de cierta forma sus conocimientos, al igual que su parentesco y el origen mitológico de ambos pueblos.

El tema del canto es desarrollado de forma especial por la antropóloga y etnomusicóloga Cervantes Gamboa (2003) que realiza el estudio Sounds like music: ritual speech events among the Bribri Indians of Costa Rica sobre el habla ritual bribri como narrativa mítica de ritos curativos, en la cual se da la intersección entre la lengua y el canto, explicando el gran entrenamiento que implica aprender los cantos *siwa'ki*¹⁰, pero también la importancia de los cantos comunes del cotidiano. En la sanación, los cantos buscan la comunicación entre el mundo humano y el mundo de los espíritus, por lo que se recurre a este lenguaje poético y erudito; este lenguaje suena como música pero, desde el pensamiento ortodoxo bribri, ese es el “habla” (no música), el lenguaje de los espíritus.

Sobre los cambios de cosmovisión, el antropólogo Daniel Rojas Conejo (2003) se refiere al chamanismo bribri en la generalidad de los territorios costarricenses, explicando que se da la inserción de nuevos valores mediante cultos religiosos que contrastan con el sistema de creencias indígenas tradicionales, siendo algunas veces complementarias. Señala que “dado que la cosmología bribri está integrada en la cotidianidad, no existe una religión estructurada separada de las prácticas cotidianas. La forma de entender la realidad propia o de los otros está determinada por esta visión religiosa del mundo” (Rojas, 2003:54). Por ello analiza el chamanismo en manos del *awá* bribri en la actualidad, exponiendo que son encargados de las prácticas religiosas curativo-rituales, vinculados a otro tipo de

⁹ Médico tradicional cabécar, equivalente al *awá* bribri.

¹⁰ Referentes al universo mítico.

realidad no perceptible pues mediante sus rituales y correlatos míticos están en un nivel simbólico y vivencial en el mundo de los espíritus.

La trabajadora social Xinia Zúñiga (1981) explicaba en la década de 1980 que los pueblos de Boruca, Cabagra y Salitre se encontraban en aislamiento social y en procesos de incorporación a la cultura nacional y sus instituciones sociales al aparato estatal, situación que les permitía conservar muchas de sus tradiciones aunque se vean permeados. Tras hacer análisis de situación de casas y su alimentación, mencionaba que sobre la situación de salud, que los indígenas recibían poca visita de médicos y que cuando llegaban solían regañarlos a todos por sus prácticas. Dice en su trabajo que el sukia mantenía su autoridad, pero que había sido un poco desplazado por la medicina estatal, la gente recurría a él para ritos y cantos curativos. Además, explica que la educación no era diferente a la nacional, ni tenía particularidades regionales, por lo que eran educados como el resto del país. De igual forma, indica que con la llegada de la religión evangélica, muchos indígenas había prometido abandonar sus prácticas culturales indígenas.

La tesis de Psicología de Alvarado y Tapia (2009) sobre el futuro de la identidad étnica en adolescentes de Tamalanca Bribri, expone sobre las entrevistas realizadas a *awápa* y encargados de la transmisión oral de la cultura, así como a adolescentes de colegios. En su estudio encontraron elementos de vergüenza, miedo, desinterés e ignorancia sobre su propio grupo étnico, lo que implica que las personas no conocían ni salvaguardaban sus prácticas culturales, lo que era visto por los mayores como consecuencia de la escolarización y los medios de comunicación. Las autoras explican que “Los espacios de transmisión y práctica cultural han comenzado a institucionalizarse en escuelas y colegios de la zona, introduciendo además nuevos actores en el desarrollo de la identidad étnica como los profesores y maestros” (Alvarado y Tapia. 2009:169). Las autoras señalan que esto es parte de un debilitamiento de las figuras de padres, madres y adultos representativos pues los adolescentes carecen de experiencias sociales y vivencias emocionales con el grupo étnico que les permita desarrollar vínculos con dicho grupo.

Esta perspectiva es comprendida incluso por la Organización Panamericana de la Salud, la cual explica que la medicina tradicional debe ser vista como un recurso para la salud que permite comprender el sentido que tienen prácticas médicas en diferentes ámbitos culturales; para Costa Rica¹¹ señala que estos conocimientos están en manos de *awápa* y de ONG que comercializan las plantas medicinales, pero no existe un permiso oficial para el ejercicio de los terapeutas tradicionales, aunque sí un reglamento para la producción de productos medicinales tradicionales.

Los trabajos mencionados visibilizan el anclaje cultural que tienen las prácticas medicinales. Desde una mirada más holística, nos muestran que la medicina tradicional se desarrolla en diferentes dimensiones, no sólo en lo químico, sino también en lo identitario, lo psicológico, lo mitológico y lo espiritual.

5.3 Derechos culturales y protección

Finalmente, un gran número de textos hablan sobre la medicina tradicional desde un enfoque de Derechos Culturales y de protección a ella, además de que denuncian los problemas que sufre la tradición y los agentes responsables de ello. Esta perspectiva incluye trabajos que muestran las problemáticas en que se desarrollan los saberes ecológicos tradicionales, como propiamente referentes a la reivindicación y reconocimiento de un marco jurídico que los proteja. La tesis de antropología de Borge y Villalobos (1987) estudia la relación existente entre los bribris de Talamanca y RECOPE frente a su prospección y exploración petrolera en territorio indígena. Los autores recalcan que para los bribris la tierra es el eje vinculante, unificador y generador de la cultura. Por lo que la montaña es vista como un almacén donde está la materia prima para artesanía, vivienda, instrumentos de trabajo y medicina. Los bribris han recibido influencia foránea que ha incidido en el cambio cultural principalmente por la Iglesia Menonita, la evangélica, la Fe Baha'i,

¹¹ Se refiere a generalidades de los pueblos indígenas costarricenses sin determinar nada específico sobre uno de ellos.

6 escuela públicas que se instalaron para antes de 1980, que han influido en los contenidos ideológicos generando contradicción con la cultura indígena, por ejemplo, se ha promovido el no ir a curarse con los awápa.

Los autores constatan que el ingreso del aparato estatal y de las exploraciones petroleras han introducido el elemento de la moneda de manera muy fuerte, señalando que “todo lo que [la moneda] toca lo convierte en formas de valor: empieza por los productos a los cuales convierte en mercancía; luego por la tierra y otros medios de producción, y por último transforma el trabajo cooperativo en trabajo asalariado” (Borge y Vilallobos. 1987:230). De igual forma, critican que las políticas de salud, educación y CONAI han sido integracionistas e incluso el Gobierno ha patrocinado proyectos de extracción del recurso maderable de territorios indígenas.

Por su parte, los antropólogos Madrigal y Morales (1995) estudian el impacto de los intermediarios en la comercialización de plátano en la comunidad indígena bribri de Talamanca, evalúan una asociación de productores bribri y analizan el impacto de una eventual aparición de productores de plátano a gran escala. El estudio critica que la mirada de las ciencias sociales ha sido tradicionalmente considerar al intermediario como un elemento exógeno y pasivo, mientras que éste toma parte activa en la vida de la comunidad. Madrigal y Morales dicen que el comercio de plátano es un “caballo de Troya” (Madrigal y Morales. 1995:130) que los indígenas reciben por ser una entrada económica pero que consigo trae “modificación de las pautas de consumo, la transformación o eliminación de las formas tradicionales de prestación comunal del trabajo, problemas de identidad cultural y de religión, y un sinnúmero de problemas sociales como el alcoholismo, la prostitución, delincuencia, etc.” (Madrigal y Morales. 1995:130-131) además de un debilitamiento de la organización indígena.

La tesis de Derecho de Barrios y Vargas (2007) parte de la hipótesis de que el sistema jurídico costarricense no garantiza el acceso a la salud de los pueblos indígenas debido a que no hay regulación respecto a la autonomía indígena que permita la coordinación entre el sistema de salud dominante y el sistema de salud indígena. Por ello se estudia de qué modo se concibe el derecho a la salud de los pueblos indígenas desde la perspectiva jurídica, partiendo de que la medicina

tradicional es una manifestación que es parte de su derecho a la autonomía y de su cultura. Las autoras hacen un recuento de las condiciones de los diferentes pueblos indígenas. De los bribris mencionan que “Su religión nativa conserva su creencia en Sibú, conservan el AWA (Awapa) (Sukia) que se encarga de nacimientos, curaciones y servicio funerarios” (Barrios y Vargas. 2007:12).

Sobre la dificultad para formar nuevos curanderos tradicionales se menciona que hay diversas causas de la extinción, como la educación y la religión no indígena, la llegada de la atención médica han desplazado la necesidad de que ellos existan, ya que no toman en cuenta su medicina natural y sólo aplican la medicina no indígena” (Barrios y Vargas. 2007:44), además del proceso de aculturación que han sufrido los territorios indígenas pues los indígenas pueden decidir sobre su salud en cuanto a dónde acudir, ya sea a los centros médicos estatales o a sus médicos tradicionales. Menciona que la legislación nacional no hace referencia a los médicos tradicionales porque no existe un permiso oficial para el ejercicio de los médicos indígenas, ya que generalmente trabajan sólo en sus pueblos a petición de otros indígenas. Esta invisibilidad legal se debe a que “la medicina tradicional no se considera paralela a la moderna, sino que se cree que su aplicación es o debe ser, meramente casera y utilizada solamente contra enfermedades poco graves” (Barrios y Vargas. 2007:45).

Por su parte, la tesis de Derecho de Carvajal y Sanabria (1994) en Contrato de prospección de biodiversidad biológica en el ordenamiento jurídico costarricense: El caso del convenio INBio-Merck se refieren a dicho convenio, firmado en 1991, que dan autorización manifiesta a las farmacéuticas e industrias científicas extranjeras para que realicen bioprospección en el país con la argumentación de inventariar y proteger la biodiversidad para el bien de las generaciones futuras y la invención de nuevos medicamentos naturales que permitan curar distintas enfermedades, sin embargo, toda invención y patente estará a nombre de la compañía estadounidense Merck Sharp and Dohme Inc.

Sobre esto, el biólogo Rojas Ramírez (2008) en Mercantilización de la biodiversidad nos dice que en la actualidad encontramos el fenómeno de la bioprospección que se realiza en nuestro país, siendo un permiso que el Gobierno

da a compañías investigadoras multinacionales privadas para poder desarrollar proyectos en el país. La bioprospección tiene como problemática el hecho de que las multinacionales pueden declarar como invención propia el uso de ciertas plantas que han sido empleadas por pueblos indígenas ancestralmente y registrar una patente de propiedad privada que impide el uso de dichas plantas al pueblo de origen. Tal ha sido el caso de la ayahuasca, la maca, la quinua, el tepezcohuite y el rupunune, cuyos usos tradicionales de tipo religioso, alimenticio, medicinal y espiritual originales han sido dejados de lado pues la patente separa un componente químico activo o una variedad genética del patrimonio cultural del pueblo y lo mercantiliza.

Como vemos el desarrollo de investigaciones respecto de la medicina tradicional indígena, especialmente para el caso bribri, incluyendo las miradas etnobotánicas, socioculturales y referentes a derechos culturales, ha tenido una pequeña, aunque rica, producción respecto al conocimiento sobre la materia mencionada. De ello vemos también la necesidad de comprender la medicina indígena como elemento que es transmitido de generación en generación y en el cual median las capacidades sociales de decisión del propio pueblo indígena para el porvenir de sus saberes y formas sociales asociadas. De igual forma, podemos constatar que la medicina bribri no ha sido estudiada propiamente en el caso de Cabagra, por lo que entendemos necesario estudiar y registrar dichas prácticas y conocimientos en el caso de este territorio de la baja Talamanca.

Los estudios sobre etnobotánica nos permiten ver la importancia de la biodiversidad como almacén de multitud de plantas medicinales, así como lo fundamental que resulta el contacto con los bosques y las prácticas agrícolas tradicionales para conservar conocimientos. Las investigaciones sobre cosmovisión nos muestran que estos saberes viven dentro de un universo social que incluye relaciones con un mundo espiritual y un gran respeto para con los especialistas de la medicina bribri; de igual forma podemos observar cierta pérdida de conocimientos y tradiciones por procesos de transculturación dado el ingreso de instituciones religiosas, educativas y medicinales propias de la cultura occidental. Finalmente, los

textos sobre derechos culturales nos relatan cómo prácticas principalmente económicas de los no-indígena y de las transnacionales han afectado la vitalidad de algunos elementos propios de la cultura bribri o han llegado a apropiarse del conocimiento indígena para comercializarlo, por lo que dichos autores urgen una hacia defensa real de los derechos de los pueblos indígenas.

6. Marco Conceptual

A continuación, se exponen brevemente los elementos fundamentales del marco conceptual del presente proyecto:

6.1 Medicina tradicional

La presente investigación, al plantear el estudio del control cultural en los cambios en la medicina tradicional bribri, no puede dejar de lado la explicación de lo que se entenderá como *Medicina Tradicional*. Dos trampas usuales pueden dificultar dicho concepto: en primer lugar, la concepción occidental de medicina puede llevarnos a asociar la palabra ‘medicina’ únicamente en lo medicamentoso (pastillas, inyecciones, etc.) y en un sistema donde sólo los conocimientos de un médico bastan para la curación de enfermedades; en segundo lugar, el pensar en una práctica de sanación indígena puede traer a la mente diversos preconceptos que le asocian a la brujería de forma peyorativa y le etiquetan de supersticiones o abusiones, como se hace en perspectivas coloniales¹².

La complejidad connotativa del término nos demuestra que debemos evitar presuponer el significado de *Medicina Tradicional* para evitar comprender con prejuicio en lo que consiste, de modo que a continuación indagaremos sobre su conceptualización.

En décadas anteriores, fenómenos similares a la medicina tradicional bribri eran agrupados dentro de la categoría de análisis de *chamanismo*, un concepto que ha sido muy usado y validado por la Antropología a lo largo de la historia, aunque concebido durante mucho tiempo como una tradición oral de los ‘pueblos primitivos’ o ‘arcáicos’ (Adame, 2005:65), muy cercanamente a la categoría de magia o de

¹² Del periodo histórico de la colonización, pero también en manos de agentes de gobierno y académicos (incluyendo antropólogos) de periodos no necesariamente muy distantes.

brujería que tradicionalmente etiquetó estas prácticas por la dificultad de la mirada europea de comprender lo ritual, como menciona Evans-Pritchard (1976:387).

El concepto de chamán fue tomado del nombre con el cual los pastores de Siberia llamaban a un especialista religioso, pero luego fue aplicado por analogía a todo individuo de una sociedad que era consagrado al pensamiento mágico y a la sanación. Pero el problema del concepto de *chamanismo* se encuentra en que se centra en el papel del individuo y no en el papel de la comunidad como contexto simbólico-cultural que le da vida a dicha figura (Adame, 2005:69-70), lo cual ha puesto en cuestión el uso de dicho término.

Para solucionar este problema, atinentemente, antropólogos como Miguel Ángel Adame (2005) redefinen el chamanismo como “una institución social no formalizada que tiene como objetivo incidir en las relaciones e intercambios sagrados-numinosos-religiosos para mantener y/o restablecer los equilibrios biosocioculturales constantemente amenazados por las fuerzas del desorden” (Adame, 2005:74) y ubica esta institución de nuevo en un chamán, un especialista que concentra conocimientos y habilidades psicocorporales, semióticos y espirituales.

Ciertamente, la medicina tradicional bribri se constituye como un cuerpo simbólico plasmado en la vida cotidiana bribri que busca incidir en las relaciones espirituales para restablecer equilibrios biosocioculturales, pero no se puede identificar en un solo individuo chamánico llamado *awá* sino en el pensamiento y las prácticas de toda la comunidad. Además, el concepto de chamanismo peligra de caricaturización, en tanto que generaliza y exagera ciertos rasgos de la práctica del pensamiento mágico no-occidental, por lo que puede descuidar las particularidades propias de la cultura bribri.

El antropólogo Álvaro Dobles (2004) inicia haciendo una crítica al uso del concepto “medicina indígena” pues la palabra medicina induce a la imagen de la práctica médica occidental; por ello plantea que estas *iatrias*¹³ sean tratadas según

¹³ El concepto “iatria” es la hispanización de la palabra griega *ιατρεία* referente a la parte de la medicina que estudia la curación de algo, normalmente siendo sufijo de otras palabras a las que se refiere la curación: por ejemplo: pediatría, psiquiatría, etc.

su cultura: *buauk* en bribri, *buawa* en cabécar que son modelos que buscan solucionar todo lo “no bueno” que sucede en la vida de las personas (desde gripe hasta ineficiencia en la cacería). De igual forma, la antropóloga social Pamela Monestel Zúñiga (2008) al estudiar¹⁴ las prácticas medicinales del pueblo cabécar coincide en no usar el término chamanismo, sino que se refiere a *medicina indígena* como la “condensación de conocimientos curativos, preventivos y enfermantes, propios del fondo cultural [...], que si bien ha integrado elementos nuevos y ajenos, preserva su particularidad diagnóstica y curativa; encierra una visión propia del proceso de salud/enfermedad/atención sustentada en su cosmovisión” (Monestel, 2008:95). Además, Monestel, así como otros autores, critica el concepto de ‘medicina tradicional’ pues considera que la palabra ‘tradicional’ refiere a aquello que sea opuesto a lo moderno, por lo que le atribuye una idea peyorativa y prejuiciada de los conocimientos curativos no occidentales y considera que el término ‘tradicional’ homogeniza las prácticas diferenciadas de lo occidental y las etiqueta como contrarias al progreso. Menéndez (1994) critica el uso del concepto de “medicina tradicional” en que el investigador no justifique ese término pues puede caerse en el peligro de simplificación del término ‘tradicional’ y que sea usado a la ligera para definir sociedades no-occidentales.

En este proyecto de investigación, la ‘tradicionalidad’ de la medicina bribri no la opongo al progreso, ni a la modernidad, sino que considero que al conceptualizarla como ‘tradicional’ sirve para contemplar su valor histórico-cultural y su carácter patrimonial que remite a pensar cómo las personas construyen su mente, su cuerpo, su sociedad y su cultura; el carácter tradicional quiere decir que “hace posible construir herencias culturales en cuyo seno adquirimos un sentido de nosotros mismos” (Arizpe, 2011:xviii). De esta forma, lo tradicional implica un conocimiento que se cristaliza en las prácticas de los grupos culturales y que, a través de la herencia, se transmite y es propiedad de las identidades de las personas integrantes del colectivo cultural.

Lo tradicional es lo que se transmite de generación en generación y se considera que pertenece y evoluciona junto a un pueblo o a su territorio en respuesta

¹⁴ Estudio en que también hace referencia a prácticas medicinales bribris.

a los cambios del entorno, por lo que funciona como elemento de identificación. Lo tradicional representa de una forma el pasado en relación con el presente, “el calificativo tradicional no significa al efecto exactamente tradicional, sino actual, de una actualidad cualificada por su pertenencia a un pueblo o comunidad sin acceso expedito para la ciencia venal y el negocio consiguiente” (Clavero, 2014:157). Por ello, la tradición no es lo estancado en el pasado ni la caricatura de lo que no es occidental, sino una actualidad heredada que identifica a un pueblo y una actualidad que es administrada por el pueblo y no por otras instituciones científicas, políticas o comerciales, como lo define Mignolo (2003) “Tradición no significa algo ‘anterior’ a la modernidad, sino más bien la persistencia de la memoria” (pp.127) en coexistencia y resistencia a las prácticas occidentales.

Entender la persistencia de la memoria no congela en el tiempo a un grupo cultural ni supone la inmovilidad del saber popular, sino que es una comprensión de los saberes médicos de un pueblo teniendo en cuenta los cambios sociales y, en acuerdo con el antropólogo de la salud Eduardo Menéndez (1994), comprende que la aceptación de prácticas biomédicas no se opone ideológicamente a la medicina tradicional como si fueran procesos aislados, sino que prácticas medicinales procedentes de racionalidades de diferentes contextos socioculturales pueden convivir en un mismo espacio.

La *medicina tradicional* atiende la *salud*, pero *salud* no es un concepto unívoco para todos los grupos culturales, todo lo contrario, está constituido por una complejidad dependiente de “las dimensiones biológicas, sociales y síquicas del ser humano” (Contandriopoulos, 2006:8), de lo cual tan sólo lo biológico puede ser atendido por las ciencias de la vida y sus elementos medicamentosos. Encontramos también la salud social que consiste en “una adaptación de la vida al medio ambiente” (Contandriopoulos, 2006:6) y la salud psíquica que refiere a los sentimientos de plenitud, bienestar y felicidad de las persona. Estos dos elementos nos hacen ver que la percepción de lo que constituye una enfermedad y la salud depende de las representaciones de cada cultura (Contandriopoulos, 2006:8), según la adaptación a los recursos que se tenga a disposición en cada contexto y a la concepción de

bienestar que la cultura haya desarrollado. La concepción de salud viene a ser un elemento simbólico y de conocimiento de la cultura bribri que se ve confrontado en la interculturalidad con distintas concepciones de salud-enfermedad-atención (Lerín, 2004:118).

Propiamente para el caso bribri, podemos avanzar que la antropóloga María Eugenia Bozzoli (1982) explica que la medicina tradicional bribri tiene como fin enfrentar la enfermedad y vencer los factores que amenazan contra la existencia humana, su conocimiento no es hereditario y se practica en manos de un *useköL*, un *tsukur* o un *awá*; este último es llamado usualmente *sukia* en español, aunque tiene una connotación de brujería. Hacerse *awá* es aprender el *siwá* (el mundo mitológico), aprender los cantos para comprender un mundo mítico simultáneo y trascendente al mundo de las cosas y ayudarse de elementos como seres sobrenaturales, piedrecitas (*sia^ñ*), cantos en lenguaje ritual (diferente al bribri), ecofactos animales (*stè*), taburetes, balsa, dibujos, humo y tabaco, un bastón, los sueños y medicamentos. Otro elemento es el soplo, que busca soplar los agentes patógenos, un elemento muy particular y opuesto a la práctica chamánica que se ha encontrado en las investigaciones americanistas de la succión para extraer la causa de la enfermedad (Bozzoli, 1980); pero el soplo bribri trae consigo el significado de proveer vida, desde los sentidos mitológicos. De modo que vemos que la medicina tradicional bribri requiere como fundamento el conocimiento del mundo mitológico trascendente e inmanente, pero escondido a la vista del mundo real, para poder explicar el origen de las cosas y descubrir la causa de las enfermedades (Guevara, 1999:311). Sin embargo, el concepto bribri de salud y de medicina tradicional bribri se ampliarán en la investigación, por lo que el interés estará por el momento en el conjunto de prácticas y conocimientos de las personas del pueblo bribri que se encarga de la curación y prevención de la enfermedad.

En tanto que cuerpo colectivo de prácticas y conocimientos, la medicina tradicional vive por medio de la socialización y de la herencia que los portadores dejan como legado cultural a las nuevas generaciones, quienes se apropian de ella;

por lo que es necesario comprender la conceptualización de transmisión cultural con la cual se trabaja en esta investigación.

6.2 Control cultural

El concepto de *control cultural* es propuesto por Bonfil Batalla (1983) para hacer referencia a un sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos de la cultura mediante relaciones interculturales que implican un proceso no puntual de negociación y relación tácita o manifiesta. Estas decisiones no son tomadas en el vacío o sin contexto, sino que se dan “en el seno de un sistema cultural que incluye valores, conocimientos, experiencias, habilidades y capacidades preexistentes” (Bonfil Batalla, 1983:79) por lo que son procesos históricos de cambio cultural donde las decisiones se van tomando paulatinamente e incluso puede darse inconscientemente, o de una forma abrupta en otros casos.

El autor categoriza cuatro tipos de tomas de decisión principales, no de una forma taxativa que cierre el proceso de control cultural a esas categorías de relación cultural sino con el fin de esquematizar la teoría presentada por medio de los vínculos lógicos de los elementos culturales y las decisiones según estos sean ‘ajenos’ o ‘propios’.

Se presentan las categorías a continuación. La primera, viene a ser una situación de *cultura autónoma*, donde el grupo cultural dispone sobre sus propios elementos culturales, su uso, su producción y su reproducción. Seguidamente, encontramos el complejo concepto de *apropiación* que puede ser visto como el proceso mediante el cual “los elementos culturales son ajenos, en el sentido de que su producción y reproducción no está bajo el control cultural del grupo, pero éste los usa y decide sobre ellos” (Bonfil Batalla, 1983:81). Asimismo, encontramos dos procesos en que las decisiones son tomados por agentes ajenos al grupo cultural: la *imposición*, en que los elementos culturales y su uso son foráneos, pero entran a formar parte de la cultura del grupo; y la *enajenación*, donde, aunque los elementos culturales son propios, la disposición sobre ellos es ajena al grupo cultural, consistiendo, en pocas palabras, en la pérdida de control sobre su cultura.

		DECISIONES	
		Propias	Ajenas
ELEMENTOS CULTURALES	Propias	Cultura autónoma	Cultura enajenada
	Ajenas	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Cuadro 1. Cuadro sobre los ámbitos de la cultura en función del control cultural

El *control cultural* viene a ser relevante cuando se habla de una práctica cultural, o institución, como la medicina tradicional bribri, dada su condición histórica de pueblo colonizado que, posteriormente, con la época republicana se tornó en grupo subalterno incluso a pesar del reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas por diferentes organismos internacionales. En la actualidad, el formar parte de una misma sociedad costarricense organizada bajo un mismo aparato estatal, aunque con diferencias y distancias socioculturales, nos lleva a reflexionar sobre la reproducción del conocimiento médico tradicional en relación con esta situación histórica donde la toma de decisiones culturales puede significar una ausencia de diálogo intercultural. Como se expuso en los Antecedentes [*supra*] en la historia del contacto desde la colonización del pueblo bribri hasta tiempos modernos se han dado dinámicas muy variadas: censura, persecución, motines, aislamiento, imposición de políticas de Gobierno, ingreso de religiones, exploraciones petroleras

y bioprospección, las cuales constituyen un pulso entre los bribris y los agentes foráneos por lograr un control cultural.

El control cultural de los grupos étnicos es un tema contemplado de cierta forma en la normativa nacional e internacional actual, donde se considera que el derecho a las prácticas culturales propias es reconocido como requisito para el derecho a la identidad cultural ya que permite el disfrute de las producciones, técnicas y conocimientos desarrollados por su grupo cultural para beneficiarse de ello (IIDH, 2003). Es así como, desde esta perspectiva, se configura identidad cultural mediante una relación de propiedad de las personas sobre las producciones culturales de su pueblo, ya que estas producciones son las que le permiten satisfacer sus necesidades con la pertinencia cultural debida. La perspectiva de derechos culturales indígenas se caracteriza por ser derechos colectivos (Clavero, 1994), es decir, que se diferencian de los derechos individuales dado que la acreedora de estos es la comunidad, en este caso, los pueblos como colectivo diferenciado del resto de la sociedad. Por ello, el *control cultural* sobre la medicina tradicional bribri se constituye como un proceso no solamente histórico sino también colectivo en que participan sucesivas generaciones de hombres y mujeres bribris en contacto con sucesivas generaciones de hombres y mujeres occidentales.

Vemos que el control cultural implica un contacto intercultural en mayor o menor grado que son susceptibles de intercambiar significados, conocimientos, objetos y prácticas. Para ello también debemos tener en cuenta la existencia de *agentes foráneos*, los cuales debemos definir con la complejidad de que no pueden ser descritos como extraños o externos por el hecho de que conviven en un mismo territorio nacional, son partícipes de una misma sociedad y provienen de procesos históricos compartidos. Desde la perspectiva emic es fácil ubicar lo foráneo; la comunidad indígena de Cabagra, si son personas los llama '*sikua*', '*blancos*',

'invasores' y en algunos casos 'mestizos'¹⁵, si son cosas foráneas se le ve como 'cosas de blancos' o cosas 'de San José'¹⁶ o 'gringo'¹⁷.

Retomando, más allá de las categorías de autonomía, apropiación, imposición y enajenación, la teoría del control cultural permite observar las dinámicas mediante las cuales las culturas en contacto usan, valoran o descartan elementos culturales, similar al concepto que la Agronomía emplea el concepto de 'control cultural' como la práctica agrícola de optimizar ciertas cualidades genéticas de las plantas, y velar por la prevención y resistencia a amenazas.

La Teoría de Control Cultural es directriz del análisis para estudiar las relaciones entre las culturas (bribri y occidental) en relación con determinados elementos culturales (propios de la medicina tradicional bribri). El análisis no viene de la teoría en sí misma, sino de la aplicación de ella al observar con metodología etnográfica las capacidades de decisión social sobre las prácticas y conocimientos. La Teoría de Control Cultural no impone un marco de visión, sino que se presenta como una forma de estudiar las relaciones interétnicas y su materialización en los cambios que se dan en los elementos culturales mediante las decisiones sociales.

La relevancia de la Teoría de Control Cultural es que permite estudiar los cambios culturales de un pueblo pero no desde un punto de vista que fetichice esos cambios ni que los presente como una simple suma de circunstancias del contacto intercultural. Por el contrario, permite observar atentamente la vinculación entre fuerzas económicas, epistemológicas, discursivas y metodológicas procedentes de diferentes culturas que se sientan en un contexto dado a debatir y negociar espacios, y cuyos resultados son visibles en las decisiones que individuos y colectivos toman en su cotidiano. De este modo se logra una mirada que no solamente reconoce

¹⁵ Concepto de difícil comprensión en el campo pues a veces se usa para referirse a no-indígenas y otras veces para referirse a personas que nacen de la unión de indígenas de diferente pueblo indígena.

¹⁶ Se refiere a 'San José' por ser la capital de Costa Rica.

¹⁷ El concepto gringo es muchas veces usado de forma amplia, por lo que no sólo implica lo que es de los Estados Unidos sino también europeo.

dichas fuerzas y conflictos interétnicos, sino que reconoce especialmente la voz y la agencia que los miembros de las culturas tienen para actuar.

Es así como el control cultural en la medicina tradicional bribri puede observarse en la capacidad social de decisión (y de no-decisión) que se da día a día en espacios típicos de contacto, como la escolaridad, la agricultura, la atención de la salud y las religiosidad, pero también en las relaciones más cotidianas entre los mismos nativos de Cabagra y en su relación con el ambiente.

6.3 Transmisión cultural

La medicina tradicional bribri requiere de una transmisión de generación a generación¹⁸, un proceso en que los jóvenes aprehenden los significados culturales y los resignifican en sus prácticas mediante la socialización.

Esta enculturación puede verse como la interiorización de realidades culturales que genera “la formación de una 'identidad social' muy diferenciada por la distribución intrasocial de conocimiento” (Masson, 1983:74), lo cual nos permite comprender la transmisión cultural como un “proceso de adquisición de los conocimientos, normas y patrones culturales” (Taborda, Copertari y Galván, 1998), mediante códigos lingüísticos que construyen sujetos en una estructura social. Esta transmisión de conocimientos consiste en una transmisión de discursos y formas de comunicar y de entender el mundo, en este caso en relación con enfermedades, salud y terapias médicas (Fóller, 2002:2) y bajo un sistema cultural de aprendizaje.

Esta transmisión, aunque pudiera ser realizada por cualquiera, es una tarea que le corresponde a un determinado personaje, el *awá*, quien enseña a su aprendiz su quehacer y le transmite el conocimiento. Como lo explica el antropólogo argentino Adolfo Colombres, dentro de la oralidad, cualidad de cualquiera que tenga la capacidad de hablar, siempre existen *especialistas* que institucionalizan en las

¹⁸ Esto no se refiere a transmisión mediante el parentesco o el sistema clánico sino a que los mayores de una cultura le transmiten a los más jóvenes sus conocimientos.

sociedades de tradición oral el conocimiento (Colombres, 2010:47-48) con el fin de que memoricen, defiendan la integridad, instruyan a las nuevas generaciones, canten y cuenten los mitos, y practiquen el saber. El especialista no es el que memoriza y repite la tradición oral, sino quien mediante la práctica de la medicina tradicional bribri “compone a partir de fórmulas y demás elementos de la tradición, estableciendo un diálogo personal con la divinidad” (Colombres, 2010:63), por lo que la palabra no se fosiliza, sino que el canto y la práctica dan vida constantemente al *šiwā'* (mundo mitológico). Los mitos “se amparan en la oralidad, en la voz vibrante y viviente” (Colombres, 2010:73) pues su traslado a la escritura los convierten en relatos ajenos a la vivencia y cercanos a la ficción. Por ello, la transmisión cultural de los conocimientos, normas y patrones culturales que constituye la medicina tradicional bribri necesita de la oralidad y de la práctica que le dan vida a los sentidos culturales.

El *conocimiento* que es transmitido es parte de un acervo de creencias y costumbres consistentes entre sí y lógicos para quienes lo comparten que se deriva de las observaciones cotidianas y la experimentación con formas de vida (Contreras, 2014:41). Por ello, se basa en valores culturales y un pensamiento mítico propio de un grupo que se va engrosando con la acumulación y el dinamismo de las experiencias de las generaciones y los cambios tecnológicos y socioeconómicos (Contreras, 2014:42). El *conocimiento indígena* está en la memoria y en las actividades, así como en los objetos y el lenguaje, de todas las personas indígenas que son parte de un determinado grupo étnico (Grenier, 1999), por lo que es compartido por todo el grupo cultural, de modo que la transmisión de la medicina tradicional bribri se encuentra también en las percepciones, usos y prácticas cotidianas que realizan los miembros de la cultura.

Es por ello que la transmisión cultural es concepto vital para la existencia de la medicina tradicional bribri y para sus formas de existencia condicionadas por las nuevas formas sociales de transmisión de la cultura, las cuales provienen de la negociación entre culturas. El estudio de la transmisión cultural es necesario desde la óptica del Control Cultural, pues es en la transmisión donde se concretiza en la vida de las nuevas generaciones esa capacidad social de decidir sobre los bienes culturales y su vitalidad. Dentro del proceso de transmisión un pueblo puede decidir

qué transmite, cómo lo transmite y en qué momento de la vida, pero también qué no desea transmitir y qué elementos exógenos desea introducir y apropiar dentro de su cultura. El conjunto etéreo de relaciones interculturales, fuerzas sociales y decisiones individuales y colectivas se cristalizan en la transmisión cultural al permitir que nuevos individuos adquieran y continúen modificando el conjunto de conocimientos y prácticas propias y ajenas que, mediante esas vidas individuales patentan y actualizan la cultura.

7. REFLEXIONES METODOLÓGICAS

Reflexión epistemológica:

La Medicina Tradicional Bribri vive en el cotidiano de un pueblo, se practica, piensa y siente espontáneamente, sin preparativos ni avisos; las conductas del pueblo portador, y por ende el estudio en relación a ellas, no pueden ser coordinadas de previo ni simuladas, implica el conocer de cerca la vida de las personas que se mueven en ese mundo, con ese sistema de salud y de conocimientos. Puesto que dichos saberes no son parte de una currícula formal sino del diario vivir, es necesario reflexionar cómo conocer y las dificultades de ello para efectos de esta investigación.

Un estudio del control cultural en la Medicina Tradicional Bribri no consiste en la herbolaria práctica de aprender y compilar plantas y demás elementos de su tópico, por ello, no es de interés describir los elementos de su etnobotánica y sus aplicaciones, incluso, ello sería un irrespeto a la salvaguarda de los conocimientos similar a la bioprospección. Sin embargo, el control cultural se puede conocer en el tejido social y el universo cultural que envuelve y dinamiza esta práctica cultural, especialmente en los contactos, actitudes, diálogos, acciones, silencios, debates internos y choques entre las culturas y epistemologías que cohabitan y conviven Cabagra y sus alrededores.

Teniendo en la mira el control cultural, es importante ver cómo las diferentes personas y culturas juegan, negocian, pelean, comparten y acuerdan, esto no se ve en un instante, esto se ve a lo largo de una vida. De ahí la importancia de acercarse a esas vidas, las que participan de las diferentes dinámicas que engloban esta materia, médicos tradicionales, amas de casa, trabajadores, negociantes, educadores, líderes comunales, religiosos, laicos comprometidos, policías, médicos occidentales, 'usurpadores' (ocupadores) de tierras, enemigos declarados contra la medicina tradicional, barras de un partido de fútbol, entre otros.

De igual forma, siendo necesario para la teoría del control cultural la identificación de lo propio y de lo ajeno, debemos partir de que tales conceptualizaciones, así como la identificación de algo como foráneo o como

tradicional no proviene de apriorismos, sino que procede de lo que la experiencia etnográfica revele en el trabajo de campo. Son las conversaciones y el compartir con la comunidad de Cabagra quienes dicten qué es lo que la comunidad considera propio, ajeno, tradicional, impuesto, apropiado, entre otros. De igual forma, al buscar que el campo sea quien defina los conceptos, nociones tan debatibles como el de 'etnia' puede tornarse con denotaciones alejadas de la mirada racista y del etnocentrismo cuando notamos que las propias personas bribris de Cabagra usan dicho término incluyendo los usos de decir 'la etnia campesina', 'la etnia blanca' o 'la etnia mestiza' para referirse a los no-indígenas con los que interactúan en su día a día, en equidad a considerarse a sí mismos de 'etnia bribri' o de 'etnia talamanqueña'.

De igual forma, la temporalidad con la que se estudió el cambio de la medicina tradicional bribri dependió de los interlocutores con los que se compartieron conversaciones al respecto de sus recuerdos. Dichos interlocutores oscilaron entre las edades de los 90 años hasta la pequeña infancia de 8 años, por lo que la comprensión de esa temporalidad se ilustra en las vivencia de mujeres y hombres de todas edades.

Ciertamente, acercarse a esas vidas y experiencias implica un vivir con la gente de Cabagra, conversar con ellos sobre los asuntos relacionados a su medicina tradicional y también a los que no están vinculados de forma lógica. Pero conocer no es sólo conversar y ver, esto implica también caminar, arrear ganado, comer, ver una 'mejenga', jugar, pero también pernoctar y descansar, las mejores y más profundas experiencias etnográficas como las que he tenido caminando más de tres horas por un camino que parece interminable y reconociendo que ese mismo camino responde preguntas, o en una silla o hamaca minutos antes de dormir discutiendo las faenas del día. Conocer Cabagra no implica solamente relacionarse con algunas personas de la comunidad, sino ver el territorio indígena en su contexto acercándose a instituciones, funcionarios, colectivos, empresas y personas que pueden tener agencia o influencia sobre este sistema de salud y sobre este sistema cultural.

Metodología cualitativa:

El presente trabajo se propuso investigar el control cultural en los cambios de la medicina tradicional bribri de Cabagra, la cual se entiende desde las formas de organización social, lo material, lo simbólico, lo emotivo y los saberes, una multidimensionalidad que reside en los conocimientos de un pueblo que está conflictuado por su condición subalterna a la cultura nacional. La investigación antropológica con los conocimientos, en este caso conocimientos tradicionales, tiene que tomar en cuenta que se trabaja con personas que son productoras y reproductoras de conocimientos de una cultura determinada, por lo que Campos y Zárate (2008) explican que las metodologías cualitativas son las recomendadas al acercarse a los procesos de producción y de reproducción cultural, pero también a la exclusión y marginación de ciertos sectores sociales a los bienes y productos culturales (Campos y Zárate. 2008:11-12) así como a los vínculos educativos económicos que se les asocia. Se considera como la mejor manera de encarar el mundo empírico al que se está enfrentando debido a que el “propósito de las técnicas cualitativas es la obtención de la información fundamentada en las percepciones, creencias, prejuicios, actitudes, opiniones significados y conductas de las personas con que se trabaja” (Gurdián, 2010:179); según explican Campos, Zárate y Gurdián, el enfoque cualitativo permite conocer los sentidos sociales que rodean los fenómenos estudiados, permitiendo mayor profundidad analítica.

La comprensión cualitativa de esta temática nos remite a la importancia de integrarse en las dinámicas de la sociedad al “desempeñarse como lo hacen los nativos” (Guber. 2012:53), o por lo menos cercano a ello, dentro de lo permitido y sin buscar fallidamente ser un impostor, ya que a través de esta observación directa se puede dar fe de los hechos y dado que la cultura se aprende viviéndola teniendo una mejor aproximación a las significaciones y a sentidos de la vida social de un grupo cultural. Sin embargo, es necesario señalar dos separaciones que no se pueden negar al entrar al campo: primero, en la tensión epistemológica sobre la separación con la población que se da en el mismo hecho de “conocer como distante” (Guber. 2012:56) por ser ajeno a un marco de sentidos culturales de un grupo; y en segundo lugar, vemos la separación éticamente necesaria que se da en algunos casos por respeto a la comunidad y a la autonomía sobre sus conocimientos.

Fuera de buscar una separación por motivos etnocéntricos o academicocéntricos de uso de la observación como mecanismo de dominación y control científico, en mi caso, la separación es un tema que debe analizarse con mayor profundidad pues, al defender la medicina tradicional bribri como propiedad intelectual del pueblo bribri, mi participación no puede llenarse de igual confianza y arrogarse todo derecho de participar de actividades en las que yo pudiera violar ese derecho cultural al apropiarme sin autorización de los hechos.

Este problema metodológico que menciono puede solucionarse según el precepto malinowskiano de “comportarse según las propias pautas culturales” (Guber. 2012:60), detectando códigos y roles atribuidos a cada actor social, para lo cual debe incluirse la concepción del etnólogo como actor social al que se le atribuye un canon de conductas aparte. Además, se debe tener en cuenta que por mi condición de mestizo/criollo del Valle Central, la observación nativa (Guber. 2012:66) es un recurso que se me dificulta al querer trabajar con poblaciones no-mestizas sino indígenas.

Además de los elementos físicos, la vida social se expresa también por medio del discurso, las anécdotas y las conversaciones, las cuales reflejan los sentires y las vivencias de las personas. Las entrevistas sirven para triangular la información de otras fuentes al mantener contacto con los sujetos concernientes, pero también para conocer lo que sienten, piensan y creen ellos en relación con la realidad física (Guber. 2012:70). Por ello el principio de no-directividad nos puede acercar más a los sentidos de la vida social, puesto que la heurística del momento permite que sea la dinámica conversacional propia la que dicte el camino que debe llevarse en la conversación y no una estructuración de preguntas que parten de preconceptos ajenos al momento de interacción (Guber. 2012:73).

Lo teórico y lo documental son dos mundos que rodean la labor antropológica, pero la base empírica es sustancial a ese mismo trabajo y su ontología se encuentra en lo llamado “campo”. Este es el lugar de donde se extraen los datos que serán analizados (Guber. 2004:83) por medio del estudio de las prácticas, las acciones, las nociones y las representaciones que expresan la realidad, incluyendo sus normas, valores y contradicciones. Esto nos lleva a un tema muy importante: la elección de

unidad de estudio. Esta es la base empírica de la realidad, fundamental a la hora de investigar pues, más allá de lo geográfico, elegir comunidad o grupo cultural es elegir un conjunto de valores, normas, prácticas y representaciones que se distinguen de otros (Guber. 2004:107), un conjunto que no sólo se conoce en lo bibliográfico e histórico, sino en el contacto directo con la población y su vida.

7.1 El método etnográfico

El uso del método etnográfico en la presente investigación es una valiosa discusión que puede ser explicada de diversas maneras. Angrosino (2012) señala dos utilidades principales para su uso: por un lado, para analizar problemas sociales que no se comprenden todavía con claridad, y, asimismo, para obtener la perspectiva de las propias personas sobre el problema; sin embargo, el autor también menciona otras funciones metodológicas de dicho método que motivan su aplicación en la presente investigación. En primer lugar, definir un problema de investigación es un elemento muy importante en que el método etnográfico puede servir para realizar una prospección que permita un contacto con la realidad allende de lo que relaten las estadísticas o estudios previos de forma que se pueda conocer un contexto actualizado de la realidad. En mi caso, las condiciones en que se desarrolla la medicina tradicional bribri han cambiado mucho desde sus primeros estudios, y especialmente para esta investigación, el chamanismo en Cabagra no ha sido registrado con profundidad.

Asimismo, pese a que la propuesta de aculturación señalaría los cambios en la medicina tradicional bribri un camino lógico hacia la 'occidentalización', esta perspectiva implantada de manera categórica puede no responder a una realidad en que los pueblos indígenas reivindican sus derechos culturales, sino que la etnografía permite definir un problema desde las relaciones interculturales que se dan en la realidad y no desde presupuestos teóricos.

De igual forma, la suposición tradicional de la existencia de dos sujetos sociales (el indígena y el occidental) que se oponen desde una dialéctica siempre existente puede oscurecer el conocimiento del problema. Como menciona el

antropólogo estadounidense Michael Angrosino (2012:45), la investigación etnográfica permite identificar a los participantes del entorno social, es decir, individualizar a las entidades y formas de pensamiento que pueden existir dentro de este contexto, así como su participación y agencia en los procesos de cambio que se dan en la medicina tradicional bribri. Este tipo de investigación tiene también la función de documentar un proceso, como es el control cultural que se da en torno a sus recursos culturales, un problema que actualmente se resignifica con el surgimiento de nuevos procesos económicos y sociales que producen dinámicas muy diferentes a las que se han visto en siglos pasados. Registrar procesos permite, asimismo, teorizar la nueva dinamicidad que se desarrolla.

Finalmente, a la propuesta de Angrosino añado una función propia de mi perspectiva: la investigación etnográfica puede tener otra utilidad, una más política, en que se trata de buscar diseñar soluciones apropiadas al entorno para responder a problemas sociales. En el contexto de mi investigación esta formulación de políticas debe ayudar precisamente al proceso de control cultural que es buscado por los propios integrantes de la localidad, según sus pautas de apertura y de autonomía intercultural, para evitar que sean medidas de razonamiento exógeno al espíritu de la comunidad las que busquen entrometerse, como fue en el caso colonial y, postcolonialmente, con el indigenismo.

Esencial en la etnografía, el diario de campo permite ordenar las ideas y evitar el olvido de elementos que en algún momento hayan parecido extraños o significativos, escribir cada momento vivido, documentar cada experiencia impide que el trabajo de campo sea un simple paseo pues da acceso a la reflexión sobre los diferentes hechos, eventos y conductas que se presentan. Sobre la importancia del registro, debemos recordar que “la memoria puede engañarnos. Uno de los riesgos que se corre es el de que los datos sean adulterados inconscientemente en favor de la teoría emergente” (Hammersley y Atkinson, 1994:162), por ello, el registro también debe incluir lo que no se comprendió y lo que genera duda, ya que lo significativo va cambiando con el tiempo de realizar trabajo de campo, al inicio una conversación

podrá dar la idea de que todo gira entorno a – por ejemplo – los problemas de tierras, pero con el tiempo quizá la escritura de luces de un elemento mayor.

Es importante señalar que, junto al uso de la etnografía, me fue fundamental para entrar al campo y para comprenderlo la colaboración del Dr. Marcos Guevara Berger, quien me introdujo en Cabagra e incluso me prestó su diario de campo de décadas anteriores de dicho territorio, con el fin de que comprendiera mejor el contexto. Su ayuda disciplinar y apoyo moral durante los primeros años del trabajo de campo permitieron que yo pudiera realizar con seguridad mi labor antropológica.

7.2 Etnografía: interlocución y dialogismo

Inicialmente, la investigación se proponía aplicar un conjunto de técnicas variadas que permitieran acercarse al objeto de estudio. Sin embargo, tal pretensión fue descartada pues en un lugar como el Territorio Indígena de Cabagra, donde las personas no respondieron bien a técnicas estructuradas y manifestaban incluso sentirse incómodas con las series de preguntas, las grabadoras e incluso algunos con las libretas. El intento de la aplicación de técnicas variadas parecía una representación fraudulenta de la sociedad, en la cual las personas respondían con alegatos de ignorancia sobre los temas y frases panfletarias de movimientos sociales que empañaban la visión sobre la medicina tradicional bribri. Ante una entrevista, por ejemplo, como he confirmado posteriormente, las personas no respondían desde sus realidades sino buscando pintar un mundo idílico o denunciar con discursos políticos la atrocidad que se vive.

Mi perspectiva cambió un día caminando un largo trayecto de varias horas en el cual me topé a don Porfirio, campesino bribri de la Comunidad Indígena de Palmira, donde pude acercarme más a la realidad de la medicina tradicional bribri, su transmisión y la capacidad social de control, pues, al no tener yo interés de aplicar técnica resultó ser una conversación más abierta y sin discursos preparados. Al cabo de varias visitas he logrado tener una amistad con él y su familia, modificando así mi aproximación etnográfica de tal forma que – más que informantes – a lo largo del territorio he encontrado interlocutores. Esta situación se repitió luego con más

personas como la familia de don Delfín o con la familia de don Maximiliano, quienes se volvieron amigos más que personas involucradas en un frío trabajo de investigación antropológica. Esta cercanía con los interlocutores me ha reafirmado esta posición metodológica de evitar el uso manifiesto de técnicas pues los mismos habitantes de Cabagra me comentan que ellos sienten aversión a ello y suelen mentir para disuadir.

El reconocimiento de la Otredad, para mi caso concreto, de los habitantes bribri de Cabagra, no puede ser una simple constatación de las diferencias de ethos, no un reconocimiento teórico ni retórico de la alteridad. Reconocer a los diferentes sujetos debe también tener la sensibilidad de conocerlos, acercarse de maneras no programadas ni con guiones preescritos, sino acercarse mediante formas humanas y buscar en el Otro de acuerdo con lo que el Otro coincide. Como marca el antropólogo argentino Bartolomé (2003) “No puede haber un diálogo igualitario construido en monólogo [...] No es posible el diálogo intercultural que nuestra época reclama, si éste está basado en el mutuo desconocimiento de sus protagonistas” (Bartolomé, 2003:203-205). Son necesarias prácticas etnográficas que se acerquen humanamente a la Otredad, sin cosificarles ni obligarles a calzar en un preordenamiento de las relaciones sociales mediante las llamadas técnicas. Obviamente, esto no quiere decir que el campo se realice sin preparación y sin tener claro el destino al que se quiere llegar, pero el camino de la investigación no puede partir del monólogo del investigador, sino que debe buscarse reconocer qué no se conoce, identificar contextos, temas, problemas y tensiones, para conversar y contruir relatos desde las experiencias.

La tarea antropológica debe evitar un campo fugaz y estético, todo lo contrario, es necesaria una “convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca nos podrán ser ajenas” (Bartolomé, 2003:208), renunciando así a la cosificación y el exotismo para dar paso al etnógrafo como alguien que se diferencia de un turista porque logra entrar en los afectos (buenos y malos) de la comunidad, y se separa del censista al no venir a recolectar datos sino a mostrar su faz humana y se involucra

con los demás humanos de formas no encerradas en la razón y el proyecto de investigación. Esto no implica sólo ser más persona que encuesta, sino que también conlleva un gran cambio epistemológico que nos abre la posibilidad de dialogar y compartir con 'interlocutores', en lugar de los clásicos y cosificados 'informantes', término que, como ironiza Bartolomé, pareciera más describir un confidente policial.

En este proceso histórico en que nuestra disciplina, una vez nacida colonial, busca decolonizarse, debe la etnografía cambiar la senda de la dominación para tomar el camino de la comunicación. Pasar de informantes a interlocutores no implica únicamente ver distinto a los Otros, sino también verse diferente a sí mismo como investigador. Lo que se hace en el campo, los momentos que se comparte con la gente deben tener en cuenta que "un programa rígido y estricto supone un margen de riesgo muy amplio, un umbral de costos altísimo para hacer frente a lo imprevisible. El rigor metodológico no corresponde por necesidad a la eficiencia de la propuesta, en más de un sentido puede entorpecerla" (Galindo Cáceres, 1998:353).

Retomando de Jesús Galindo, la etnografía como oficio de la mirada y el sentido debe reivindicar el don heurístico del etnógrafo, permitir que el investigador abrace su alma de poeta al inventar, crear, descubrir y reinventar constantemente su método sin encerrarse en un listado de pasos estrictos como si se tratara de ensamblar un arma o hacer un pastel. Después de todo, la antropología no consiste en el acatamiento y cumplimiento de predefinidas técnicas sino de un construir con la comunidad.

Cabagra parece ser lugar perfecto para exigir esa heurística, ya que, como señalaba al principio de este apartado, el ejercicio inicial de técnicas desbocó en retóricas atractivas pero de fundamento dudoso; incluso coordinar una fecha y hora para conversar llega a ser inútil ya que al llegar el momento lo más probable es que no se encuentre la otra persona pues, como es natural aunque no lógico para un investigador obsesionado con su proyecto, todo en la vida de una persona es más importante que atender a un universitario que llega a hacer preguntas de cosas tan cotidianas como la propia vida. Las personas del lugar realmente le exigen al etnógrafo tener paciencia pero, más que cualquier otra cosa, inventiva, creatividad y

don de gentes para lograr compartir cada momento posible de forma provechosa para la investigación.

Finalmente, una vez que se entiende qué es compartir con interlocutores y se renuncia a conseguir datos de un informante, como por arte de magia la medicina tradicional comienza a brotar de los habitantes bribris sin siquiera pedirlo, incluso los habitantes sikua y de otras etnias hacen que el camino y el andar hagan visible lo que se buscaba.

7.3 Estrategia de trabajo de campo

En razón de lo expresado anteriormente, la estrategia escogida para la recolección de datos se propuso compartir y convivir con los habitantes del territorio, incluyendo líderes comunales y demás miembros de las comunidades en las que se trabaje en las visitas al campo con el fin de acercarse a los portadores de los conocimientos tradicionales y conocer de cerca sus problemáticas, así como sus prácticas y perspectivas en torno al problema de investigación. Con las comunidades logró ver la manera en que se transmite el conocimiento, pero también conocer las amenazas o interferencias culturales para que la transmisión se lleve a cabo.

Los líderes comunales como *awápa*, *kéképa*, líderes de asociaciones de desarrollo y de grupos culturales, ancianos, consejo de mayores y demás vecinos de las comunidades que conforman el territorio, quienes fueron contactados poco a poco mediante los contactos que proporcionaron los interlocutores, de modo que se pudo ir conociendo, preterintencionalmente, mediante las redes de conocidos y amigos que hay en las comunidades. Al tener Cabagra más 3.188 habitantes, según el último censo de 2011, se buscó inicialmente contactar a personas que lideren grupos, que representen colectivos y organizaciones culturales, vecinales y demás, por ejemplo, a los miembros del Tribunal Consuetudinario de Cabagra, a la Asociación de Desarrollo y a los Consejos de Mayores existentes; dichos líderes y lideresas me fueron presentando con más vecinos y conocidos con los que estreché vínculos que me permitieron profundizar el trabajo de campo.

Si bien, en un principio se planearon 18 semanas no-consecutivas de permanencia para poder conocer en profundidad las dinámicas de la comunidad y conocer a fondo el fenómeno estudiado, el tiempo se fue ampliando hasta el presente. El trabajo de campo lo inicié a finales del año 2015 con visitas mensuales, yendo a pernoctar en casas de conocidos y amigos de Cabagra, compartiendo día y noche con ellos y sus familias. Entre 2015 y 2019 realicé constantes idas al campo, sumando cerca de 400 días y noches dentro del territorio indígena; fue la llegada de la pandemia del covid-19 lo que impidió que continuara visitando el lugar justo cuando estaba a punto de comprarme un caballo para poder desplazarme mejor por la zona. Entre los años 2020 y 2022 el contacto con las personas disminuyó a mensajes y llamadas telefónicas que nos hacíamos mutuamente los amigos de Cabagra y yo para informarnos los unos con los otros y lamentar juntos la muerte de ancianos y otros compañeros que murieron a raíz de la pandemia, pero también para conversar sobre las formas de curarse y de prevenir la enfermedad desde la medicina tradicional bribri. A finales de 2022, con el descenso de los casos de covid-19, volví a retomar más activamente el trabajo de campo y a visitar hasta el presente a las familias con las que hice amistad.

Como la grabadora y el diario de campo resultaron ser disruptores de la plática natural, se llevó rigurosamente cuaderno de campo en que apunté por las noches minuciosamente cada actividad del día y los datos relevantes para la investigación (así como datos que en un primer tiempo puedan no parecer relevantes). Posterior a cada gira de trabajo de campo efectuó relectura para revisar que no faltara nada y evitar el olvido; de igual forma, previo a cada gira se relejó el diario con el fin de recordar lo realizado y planificar objetivos especiales para cada gira y pensar problemas que surjan, según lo que la gira anterior haya dejado observar.

En los primeros años de trabajo de campo realicé visitas a cerca de 200 familias a lo largo de todo el territorio de Cabagra, caminando por todas las rutas que se encontraron para poder alcanzar las voces de aquellos que en su cercanía como lejanía también tiene cosas que decir. Esta actividad, aunque pesada, me permitió conocer mucha gente que luego reencontraría en actividades comunales y me enlazarían más con otros conocidos.

Pasé los días junto a las personas que llegué a conocer, cultivando, cosechando, cocinando, buscando agua, cazando y caminando largas distancias, pero también en actividades lúdicas de la comunidad. Es así como cada acción me profundizó más en ese compartir con la comunidad que me llenó de anécdotas y de saberes de las personas con las que conviví.

Junto a los días llenos de actividades, un elemento muy importante para el trabajo de campo fueron las noches. Previo a la hora de dormir pude compartir con las familias que me hospedaron a la luz del fogón o de una bombilla para conversar temas tan profundos como anodinos. Fueron esos, momentos irrepetibles donde, en el descanso de las faenas diarias, las familias podían compartir más con el antropólogo que quería saber más de su cultura. Es así como escuché abuelos y abuelas contarle a sus nietos y nietas mitos y cuentos propios de su pueblo, relatar recetas tradicionales y añorar el paso de los años. Sin duda en el descanso se hallaba aún la continua labor de campo.

CAPITULO I

MARCO CONTEXTUAL:

CABAGRA: HISTORIA Y TERRITORIO

El presente capítulo presenta la geografía e historia del territorio indígena de Cabagra, uno de los pueblos bribris en el Pacífico Sur del país y su relación con otros pueblos, así como con el espacio socioambiental. Para ello, se emplearon fuentes históricas y elementos etnohistóricos que permiten ilustrar las relaciones interculturales y explican situaciones actuales. Además, se acompaña alguna información con datos actuales sobre de los acontecimientos que son descritos para décadas anteriores con el fin de enriquecer la visión y contextualizar dónde se desarrollan las prácticas medicinales bribris.

A. Contexto regional

En este apartado se estudia Cabagra como un territorio en medio de una región con sus particularidades arqueológicas, históricas, culturales y socioeconómicas que, como veremos, no es tan fácil de delimitar dentro de un solo concepto sino que es necesario apreciar las diferentes conexiones de las que forma parte.

Culturalmente, el pueblo bribri y el territorio de Cabagra se inscriben en la Región Histórica Chibcha que engloba los grupos culturales de la familia lingüística chibcha ubicados entre la parte occidental de la actual Honduras y el noroeste de Colombia, en conmixión relativa con el sur del Área Cultural Mesoamericana (Corrales Ulloa, 2001). Pese a que la tradición oral, las lenguas, los patrones de asentamiento y otros elementos culturales de estos grupos indígenas evidencian filogenia cultural, la ausencia de exhaustivas investigaciones arqueológicas impide construir un panorama completo del desarrollo de las poblaciones prehispánicas chibchas ni de

las relaciones que estas establecían con pueblos mesoamericanos y de América del Sur (Solórzano Fonseca, 2009:212).

El lingüista Adolfo Constenla (1995) parte de una triangulación entre glotocronología, lingüística estadística, arqueología y antropología física para determinar diferentes características de los pueblos chibchenses. Es así como este autor establece que el territorio original de la estirpe chibcha habría de haberse ubicado en *“el territorio que se inicia en el extremo sur de la costa atlántica nicaragüense con los ramos y se prolonga hasta el oeste de Panamá en el que se daba una cadena continua de pueblos chibchenses (interrumpida actualmente por la desaparición de pueblos como los huetares de la parte media de Costa Rica y la contracción de la dispersión de los que sobreviven)”* (op.cit. 43), datando el inicio de su fragmentación en el cuarto milenio antes de Cristo e iniciando migraciones que llegarían hasta el oriente hondureño hacia el Norte y, hacia el Sur, hasta regiones en el Norte de Colombia y Venezuela.

De igual forma, Constenla (*ibid.*) reconstruye elementos culturales básicos del protochibcha¹⁹ centrados en la importancia de la horticultura, el cultivo de tubérculos, cucurbitáceas, maíz y tabaco, la fabricación de maracas y guacales, y aparentemente elementos relacionados con la cerámica o las embarcaciones; elementos que se mantienen muy relacionados con la cultura bribri actual en sus prácticas de consumo, tradiciones y lenguaje.

Por otro lado, dado que los bribri habitan en la Cordillera de Talamanca, pese a que una mirada respecto a las dinámicas económicas y culturales de poblaciones blancas, afroantillanas y mestizas del Caribe y del Pacífico Sur pueden darnos la visión de dos mundos diferentes y desconectados entre ambas vertientes, visto desde la población indígena las similitudes económicas, culturales, sociales y políticas nos muestran que la Cordillera que separa ambas vertientes no es frontera real. Para ello, la propuesta de estudiosos de la historia indígena habla de la región

¹⁹ Propuesta teórica de reconstrucción probable de la lengua original del pueblo semilla de la estirpe chibcha de la cual descienden cultural y lingüísticamente muchos de los pueblos indígenas ubicados actualmente entre el norte colombiano y el oriente hondureño.

indígena de Gran Talamanca, abarcando desde la zona de Turrialba-Reventazón hasta el río Changuinola y desde el río Chirripó hasta el valle del Diquís, incluyendo la cadena montañosa y otras serranías, donde “los indígenas que habitaban la zona (térribas, borucas, bribris, cabécares), mantenían redes de intercambio que ponían en comunicación estrecha las dos vertientes, y tenían relaciones políticas y sociales cercanas” (Boza Villarreal, 2005).

En la actualidad ‘la Gran Talamanca’ no es un concepto obsoleto – que se refiriera a una región histórica que ya no existe – sino que su vigencia se observa en cuanto podemos notar que estas redes entre grupos y comunidades continúan, así como un comercio constante y otras formas de organización que enlazan a los diferentes pueblos que integran la región. Incluso, independientemente de la vertiente, estas sociedades se han expuesto a procesos económicos y políticos similares vinculados a actividades extractivas como el de las empresas las bananeras, las piñeras, los proyectos hidroeléctricos y agrarios que renuevan las vivencias del conjunto de habitantes en direcciones similares.

En consecuencia, el territorio bribri de Cabagra se encuentra en una condición de multirregionalidad²⁰; pese a que su herencia cultural proviene de partes altas de la Cordillera de Talamanca, su ubicación geográfica está en la subregión arqueológica de Gran Diquís, a la cual nos referiremos brevemente.

Esta región abarca el suroeste del país, limita con la Cordillera de Talamanca al este y el Océano Pacífico al oeste. La arqueóloga Cabello Carro (1980) dice que la región ha sido poco estudiada pero que se ha registrado gran variedad de elementos cerámicos y líticos, orfebrería en oro y cobre, gran uso del algodón y regionalismos propios que no se desconectan por completo del Área Macro-Chibcha. Además, señala la presencia de elementos talamanqueños y similitudes con los huetares, situación que es fácil de comprender por la gran cantidad de migraciones precolombinas y que también se dieron en época colonial: “Nos encontramos entonces que frente al múltiple mosaico de innumerables pueblos que a primera

²⁰ El pueblo se encuentra en la Región histórica Chibcha, la Región indígena de Gran Talamanca y la Subregión arqueológica de Gran Diquís.

vista parece haber en esta zona y que algunos autores nos señalan, la población se configura como homogénea con algunas diversidades regionales que no alteran la configuración unitaria de la población” (*op.cit.* 52). Corrales Ulloa (2001) refiere que el sitio arqueológico de Bolas de Buenos Aires, ubicado en la Comunidad Indígena Bolas (Territorio de Cabagra), se ha encontrado evidencia de jerarquización debido a la presencia de montículos y esferas de piedra que datan de los periodos Aguas Buenas (300-800 d.C.) y Chiriquí (800-1500 d.C.).

En el territorio de Cabagra se puede encontrar una gran cantidad de sitios y restos arqueológicos diversos, principalmente viviendas, concheros y canteras, que son del conocimiento de los habitantes actuales; sin embargo no se relata hallazgo de ninguna clase de montículo o similar, a diferencia del resto del Diquís, posiblemente porque su ocupación inicialmente fue como lugar de paso para el comercio entre talamanqueños y otros pueblos (*comunicación personal con el arqueólogo Francisco Corrales, 2015*). Pese a que no se sabe a qué etnia pertenecieron los restos cerámicos, líticos y ecofáticos, los bribris entrevistados aseguran titularidad de ellos y explican sin titubear que todo lo que hay en el lugar ha sido de sus ancestros, aunque reconocen haber visto piezas similares en las cercanías del río Térraba y otras partes del Valle del Diquís. Algunos relatan en confianza que hace unos años venían comerciantes que les intercambiaban diversos productos por piezas que se encontraran por lo que recuerdan que, a pesar de la prohibición por parte de sus mayores, solían ir a excavar para extraer piezas de oro y cerámicas que comerciaban con un valor del cual actualmente se arrepienten y alegan haber tenido ‘ignorancia’.

De acuerdo con la regionalización establecida por el Ministerio de Planificación, el cantón de Buenos Aires – al cual pertenece el territorio de Cabagra – se ubica en la Región Brunca (Ulate, 2006), al igual que Pérez Zeledón, Osa, Golfito, Corredores y Coto Brus. La economía de la zona se basa en el cultivo de café, caña de azúcar, piña y banano, pequeñas industrias y servicios comerciales, financieros e institucionales. Junto a la Región Huetar Norte, son las principales zonas agrícolas del país, tienen la más baja densidad de población, la más baja escolaridad y “mantienen el más alto porcentaje de carencias críticas, como la falta de vivienda,

alimentación, educación y empleo” (Ulate, 2006:247)²¹. Por ello, en la actualidad muchos proyectos de desarrollo financiados por organismos internacionales van dirigidos a la región y en algunos casos específicamente a atender la educación, salud, acceso a servicios básicos y caminos de poblaciones indígenas.

La región Brunca también se caracteriza por el incremento en de la variedad de tipos de turismo, tanto ‘ecológico’ como turismo ‘cultural’ o ‘étnico’, como lo muestra Chang Vargas (2014) para el caso de los territorios indígenas de Boruca y Curré, donde gran parte de la población depende del turismo e incluso ha dejado de cultivar o criar ganado. Caso similar, aunque en menor medida es para el territorio indígena de Térraba donde esta industria cultural no sólo ha provocado muchos cambios en la cultura en servicio de las demandas del mercado, sino que se han generado muchas divisiones internas por debates sobre hasta dónde la cultura propia puede ser expuesta o conservada.

En Cabagra el turismo es prácticamente nulo, tan sólo algunos viajeros aislados llegan en moto o a caballo para caminar por el territorio, no es de tipo cultural sino ecológico; la mayoría de los que visitan el territorio son costarricenses de la zona que saben que se trata de un territorio indígena y quieren ir a conocer, pero no se relacionan con las personas sino la gran mayoría de los viajeros entrevistados manifiestan que solamente pasean por el lugar. Como en la actualidad no hay proyectos turísticos, las personas visitantes sólo encuentran pulperías para abastecerse, lo que ha generado interés para algunas personas bribbis en idear un negocio turístico, que no se ha materializado. Algunos han pensado en buscar financiamiento para hacer un ‘jardín etnobotánico’ donde puedan exponer las plantas medicinales y alimenticias propias más usuales para poder atraer un turismo académico o europeo, pues han oído rumores de que es de su interés; otros habitantes han sido becados por organizaciones sociales para llevar cursos de envasado pues quieren instalar laboratorios para tener una compañía de medicina indígena que les permita mayores ingresos que los actuales. No obstante, lejos de

²¹ Al respecto podemos ampliar que conforme al censo del 2011, mientras que 24,6% de los hogares costarricenses tenían al menos una necesidad básica insatisfecha, el porcentaje es mucho mayor para hogares indígenas, habiendo sido 70,1%, y mayor todavía para Cabagra con 78,1% de los hogares.

realizarse, estos planes son simples ideas que parece no darán la luz en años próximos, ya que ellos mismos indican que tienen otras prioridades.

B. Panorama geográfico

El entorno natural de Cabagra es de suma importancia puesto que la naturaleza es el nicho donde se desenvuelve la cultura y los cambios en ella, modificaciones en su composición y variaciones en el uso del suelo implican también cambios en lo cultural.

El Territorio bribri de Cabagra (de alrededor de 28.000 hectáreas) se encuentra en el cantón de Buenos Aires de Puntarenas, sureste de Costa Rica, limita al norte con el Parque Internacional La Amistad (PILA), al este con el distrito central de Buenos Aires y al sur y este el distrito de Potrero Grande y el río Grande de Térraba. Su topografía consiste en un relieve muy accidentado conformado por montañas escarpadas, sabanas de origen natural y antrópico y grandes ríos con importantes caudales que desembocan en el río Grande de Térraba, vertiente pacífica; tal constitución es problemática para el ingreso a gran parte de territorio pues desde que se deja la Carretera Interamericana en El Brujo los caminos son de lastre, aunque sí pueden entrar autos con doble tracción, cuadraciclos y motocicletas, y hasta cierto punto vehículos bajos, y por supuesto caballos.

La zona se ubica en clima tropical húmedo con estación seca entre diciembre y abril en la cual se dan grandes sequías que dificultan diversas actividades pues el acueducto no es municipal ni de la compañía nacional de Acueductos y Alcantarillados (AyA), sino que se trata de un sistema local construido en colaboración con la Municipalidad que extrae de sectores muy superficiales de los mantos acuíferos, al estilo de una ASADA²².

²² Asociación Administradora de los Sistemas de Acueductos y Alcantarillados, siendo órganos locales constituidos como asociaciones que, por delegación del Instituto Costarricense de Acueductos y Alcantarillados (AyA), administran y dan mantenimiento los sistemas de acueductos de una comunidad.

En el mes de febrero se pueden ver nubes de humo a lo largo del territorio en razón de las quemadas que las familias practican en sus terrenos de cultivo. El uso de la técnica etnoagronómica de tumba-roza-quema-siembra-barbecho²³ es muy generalizada en la población, tanto indígena como mestiza, con el fin de enriquecer los suelos y mejorar la producción agrícola. La mayoría practica la quema con un buen control, aunque en algunos casos sí se han provocado incendios forestales, por lo que algunos grupos organizados promueven el abandono de la técnica y los no-indígenas de Buenos Aires muchas veces apodan de ignorantes y enemigos de la naturaleza a quienes lo realizan.

Por otro lado, entre mayo y noviembre se da una fuerte época lluviosa con grandes masas nubosas y precipitaciones casi todos los días. En estos meses los acueductos están bien abastecidos e incluso algunas familias mantienen las tuberías abiertas varias horas al día con el fin de evitar que los sellos de los tanques domésticos de agua se dañen por la presión. Los terrenos quemados a inicios de año son sembrados al pasar las primeras lluvias con diferentes productos como frijoles, ayote, maíz y arroz, mientras que otros como el pejibaye y la yuca se mantienen permanentemente.

²³ También llamada 'técnica de la roza', es la práctica etnoagronómica llevada a cabo por la mayor parte de los pueblos indígenas del área y muchas del continente. Ésta consiste en diferentes fases del uso agrícola de terrenos: primero se corta toda planta y árbol del terreno destinado al cultivo, luego se deja secar por el sol para posteriormente quemar todo, tras un tiempo corto se siembra y, finalmente, tras un número bajo de cosechas se deja 'descansar' el terreno, permitiendo que crezca barbecho para que la tierra recobre sus calidades al volver a crecer el bosque en ese terreno. Años después se reinicia el proceso. Mientras crece el barbecho se usa otro terreno.



Fotografía: Paisaje de Cabagra con quema por práctica agrícola.

(Tomada con DRON por Luis Diego Chaves Chang

Toma desde Las Delicias en dirección a Pueblo Nuevo de Cabagra)

Al caminar por el territorio podemos apreciar diversidad en los tipos de cobertura vegetal, los cuales se pueden clasificar en tres tipos de área: bosque 'virgen' en las tierras más altas, bosque moderadamente intervenido en tierras medias y bajas, y sabanas de pastos y cultivos. Las zonas de poca intervención humana son usadas todavía por pocas familias para 'montear' (cazar) diferentes animales o cuando

buscan algún tipo de madera, planta artesanal²⁴ o planta medicinal que no se da en otras partes. Estas zonas de poca intervención se caracterizan por ser espacios colectivos bajo la titularidad de la ADII o, en muy pocos casos, con derecho de uso de un particular indígena. Las segundas son espacios principalmente colectivos con afloramientos naturales de especies de árboles que producen madera de uso común y plantas de diferentes usos (artesanales y medicinales que crecen más cerca de las casas). Finalmente, las sabanas son empleadas para la agricultura pero principalmente por no-indígenas para la ganadería de carne, lo cual causa muchos problemas por reivindicación y recuperación de tierras usurpadas, así como la compactación de suelos, pero especialmente porque continuamente las vacas escapan de sus potreros e invaden las plantaciones, huertas, jardines e incluso casas de los habitantes, generando muchas molestias y pérdidas.

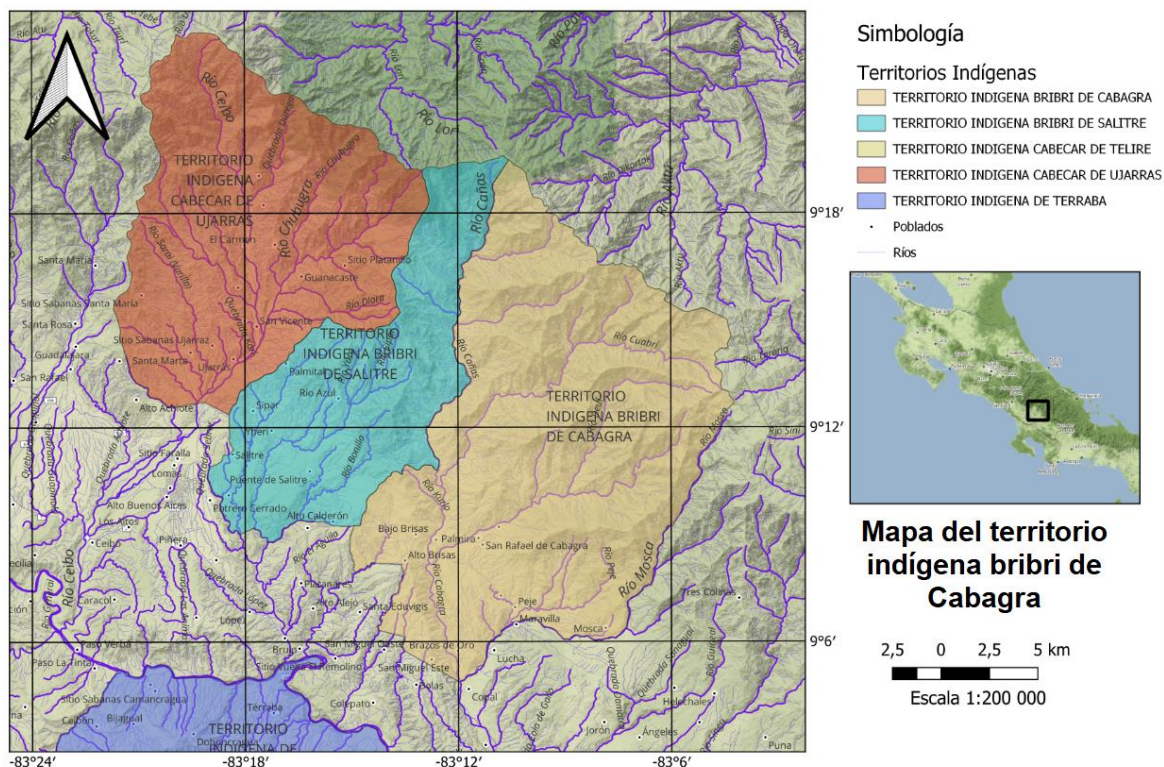
Sobre el origen de las sabanas, distintos autores difieren si su origen es por el uso de suelo indígena o por el ingreso de los blancos con la ganadería, muchos coinciden en que se trata de zonas originalmente boscosas que por las constantes quemadas para cultivo dieron como resultado las extensiones actuales cubiertas por vegetación de tipo 'charral'. Araya Arias (2017) considera un desacierto que el naturalista Henri Pittier calificara de naturales tales sabanas y considera que esto se debe a que posiblemente no sabía que para finales de la colonia muchos bosques fueron transformados e incluso rotulados por los franciscanos para dedicarlos al pastoreo (Araya Arias, 2017:104).

El patrón de asentamiento es disperso aunque con pequeños vecindarios en los centros de San Rafael (cabecera del territorio), San Juan, Brazo de Oro, Capri y Las Delicias, mucho más disperso para Las Brisas, Palmira, Yuabin, Las Palmas y Cañas. Sus habitantes son principalmente bribris de unos nueve clanes, aunque hay una importante presencia de cabécares, térrabas, brunkas y no-indígenas²⁵, creando así un tejido intercultural unas veces enriquecedor pero otras veces conflictivo relativo a bregas por ocupación, usurpación, reivindicación e invasión de

²⁴ Construcción de techo de viviendas tradicionales, canastos, entre otros; no para comercio con turismo.

²⁵ Para el Censo del 2011, el INEC reportó que 25,9% de la población de Cabagra era no-indígena, similar al dato de 28,5% no-indígena que se reportó en el año 2000.

tierras, siendo que en la mayoría de los casos la resolución carece de claridad para la población.



Mapa del territorio indígena bribri de Cabagra
Elaborado por: Dr. Eduardo Chacón, 2023

En las cercanías de Cabagra se encuentran también otros territorios indígenas: Salitre, fundada por bribris de Cabagra en el siglo XIX; Ujarrás, de indígenas cabécares; Boruca y Curré, poblada por bruncas; y Terraba, de térrabas, teribes, terbis o bLoränes²⁶ - también escrito brörán - (este último término es como se autodefinen²⁷ en la última década para diferenciarse de sus hermanos los nasos que habitan en Panamá). En cantones aledaños se encuentra el territorio cabécar de China Kichá en el cantón de Pérez Zeledón y los territorios ngäbes de Coto Brus

²⁶ Curioso es que “bLorän”, o “brörán”, es también usado por bribris entrevistados a modo de sobrenombre despectivo para designar a los térrabas y bruncas que habitan en otros territorios indígenas pues en bribri la palabra que refiere a este etnónimo tiene su etimología en la descripción de alguien que se complace de beber mucha chicha y suele pasar ebrio, según definen algunos mayores.

²⁷ Cfr. Navas Rojas (2018), proyecto facilitado por Giselle Chang y José Luis Navas.

en el cantón del mismo nombre, Conte Burica en los cantones de Corredores y Golfito, Osa en el cantón de Osa, y Altos de San Antonio y Abrojos Montezuma en el cantón de Corredores. La proximidad de tantos territorios indígenas en la Zona Sur del país ha jugado tanto beneficiosamente para la coordinación de acciones políticas en conjunto como “la lucha por la cedulación” de los indígenas en los años 1990²⁸, la oposición a los proyectos hidroeléctricos PH Boruca y recientemente PH Diquís y la organización de diferentes luchas en asociaciones como ARADIKES (Asociación Regional Aborigen del Dikes); pero también ha generado problemas como competencias y enemistades entre grupos y etnias, y conflictos de tierras por la presencia de familias de un pueblo dentro de otro pese a que históricamente las fronteras no existían de tal forma y la ocupación por otros pueblos era permitida y bien recibida.

C. Reseña etnohistórica de Cabagra

En el presente apartado estudiaremos la historia de Cabagra con el fin de tener una mejor comprensión de su actualidad. Al perseguir la historia de Cabagra es necesario tener en cuenta dos elementos: por un lado la alerta de no confundir la actual Cabagra bribri con la reducción de La Luz de Cabagra constituida en 1744 por los españoles con indígenas terrabas venidos del Atlántico, y también brunkas; por otro lado, debe tomarse en cuenta que, en tanto que el pueblo bribri de Cabagra tiene su origen en la Talamanca bribri, es necesario referenciar a los sucesos de la cordillera para comprender tanto su migración como las relaciones interétnicas.

C.1 Migración a Cabagra: la unidad del pueblo bribri

La presencia bribri en la zona del Pacífico Sur no se puede datar, pero desde la época precolombina los intercambios entre pueblos nativos eran de gran

²⁸ Lucha llevada a cabo por los pueblos indígenas para que el Estado costarricense reconociera la ciudadanía y derechos civiles de las personas ngäbe-buglé.

importancia, por lo que es posible que la presencia bribri, aunque esporádica, pueda remontarse a tiempos lejanos. Sin embargo, el misionero paulino Vicente Krautwig dice que Cabagra fue fundada en 1845 por tres familias bribri de Alto Lari que venían a cazar y decidieron quedarse (Boza Villareal, 2014:57), otras versiones dicen que la migración se dio por represiones culturales que sufrían y abusos por parte del llamado rey o por el establecimiento de talamanqueños que venían a comerciar y a las fiestas de Boruca y Térraba (Guevara y Chacón, 1992:111-112). En relación con los talamanqueños hoy establecidos en Cabagra, Salitre y Ujarrás, Doris Stone indicó en la Revista Cultura de 1956: “Una parte de esta gente fue llevada al Pacífico, en 1748²⁹, por el gobierno de Costa Rica como castigo por varias sublevaciones en Talamanca. Los últimos en llegar, los cabécares a Ujarrás, vinieron, según ellos, a consecuencia de haber desobedecido sus propias leyes sociales establecidas por la costumbre” (En: Zeledón Cartín, 2017:71).

Existiendo únicamente registro de los intercambios de los bribris ya adentrada la colonización, no tenemos evidencia de que migraciones temporales o permanentes bribris se hayan dado en tiempos precolombinos con el Pacífico Sur, sin embargo, es una conjetura que se puede mantener teniendo en cuenta que Ibarra Rojas (1990) señala que el intercambio de bienes entre pueblos fue empleado para solucionar el problema de escasez de modo que algunas comunidades se especializaban en la explotación de ciertos recursos confiando en las relaciones de cooperación. Solórzano (2013:55) indica que las poblaciones indígenas desarrollaron en tiempos precolombinos un sistema de vías de comunicación enlazando distantes territorios, las cuales incluían puentes de hamaca confeccionados con bejucos y fibras vegetales, así como grandes calzadas de piedra llamadas ‘caminos de indios’ que continuaban siendo utilizadas para finales del siglo XIX, incluso en época lluviosa. Hay evidencia de objetos manufacturados en Costa Rica que han sido hallados incluso en México; relata Ibarra que pese a que no hay mucha evidencia de intercambios con pueblos del sur “los térrabas y chánguines que ocupaban una zona situada dentro de los límites actuales de Panamá, sí se afirma que participaban del intercambio con grupos talamanqueños

²⁹ En otros textos Stone mantiene que Cabagra fue fundada en años cercanos a 1848.

[...] puede ser que esos pueblos formaran parte de una red de intercambio” (Ibarra Rojas, 1990:110).

Más allá de los informes de viajeros, es valioso remontarse a la tradición oral. Los mayores de Cabagra tienen muy naturalizada su presencia en el Pacífico Sur por lo que, aunque saben que su presencia actual tiene origen en migraciones desde la Cordillera, las personas con quienes conversé el tema, no relatan tener referencias sobre la llegada de sus antepasados. No obstante, la indígena naso de nacionalidades costarricense y panameña Inés Villagra, maestra del curso de Lengua y Cultura en el territorio indígena de Térraba (cantón de Buenos Aires) recuerda que su abuelo, don Marcelino Sánchez Guadalupe, nacido en 1897, le contaba que su abuelo (tatarabuelo de Inés) acostumbraba ‘cocinar el mar’ (hacer sal) en el Caribe y “llevarla hasta un río que en la parte alta es como una zanja de piedra y que suena y tiene un hueco que canta” (*comunicación personal*, 2017), lugar que en sus últimos años el abuelo reconoció como el río Cabagra, en el cual dice la tradición que “los chamanes bribri probaban su fuerza y por eso hay un hueco donde escondían los poderes” (*comunicación personal*, 2017). La razón del largo viaje desde la Comarca Terbi en Bocas del Toro hasta el actual Cabagra tenía como objetivo, según cuenta el abuelo, trocarle la sal a los bribris por plantas que sólo se daban en Talamanca.

Aunque, lamentablemente, no hay dato que nos pueda brindar pista concreta sobre un estimado de la fecha en que los nasos intercambiaban de tal forma con los bribris en el Pacífico Sur, el relato evidencia las grandes distancias que podían abarcar las redes de intercambio de los pueblos indígenas y una antigüedad relativa de la presencia bribri en la actual Cabagra.

En la actualidad todos los habitantes bribris del Territorio de Cabagra reconocen su origen talamanqueño, como indica el líder comunal Maximiliano Torres: “el pueblo bribri es uno, pero sólo algunos clanes decidimos bajar la cordillera y venir a vivir a Cabagra, pero nuestro origen está en Talamanca” (*comunicación personal*). Pese a que ninguno puede precisar año ni siglo en que los bribris llegaron al Pacífico Sur, ellos creen que sus antepasados llegaron hace varios siglos, incluso antes de la llegada de los españoles a América, pero que

venían a comerciar, pescar o buscar recursos que no había en la parte alta de la cordillera.

El origen talamanqueño no es sólo un recuerdo o un mito, es algo que ciertamente se vive. En Cabagra, es frecuente que algunas personas pasen meses o años viviendo en otro territorio bribri, sea Salitre, Talamanca o Këköldi para ‘visitar familiares’ (tanto familia de orientación y clánica como a posibles cónyuges), ir a trabajar, aprender algún arte u oficio, o ser aprendiz de awá y traer los conocimientos de curación. Sucede en algunas ocasiones que la estación del autobús de Cabagra en Buenos Aires se convierte en lugar de reencuentro de amigos y familiares donde los que vuelven tras un periodo fuera del territorio buscan ponerse en autos de las últimas disputas, los últimos difuntos y los últimos partos en Cabagra – acoto que esta estación de bus ha resultado para mí también un buen noticiero. Aunque lejanos, los habitantes de los diferentes territorios mantienen lazos que los conectan de diferentes formas, tal vez las rutas de comunicación no sean las mismas pero el pueblo mantiene su unidad pese al cambio y la variación.

C.1.a ¿Qué es ser Bribri?

El territorio del que hablamos está conformado principalmente por personas bribbris, además de gente de otras culturas que por el constante contacto intercultural ha establecido su vivienda en Cabagra. Sin embargo, ante la gran distancia espacial, las plurales décadas que han transcurrido desde que las primeras familias bribbris bajaron la Cordillera de Talamanca y llegaron a establecerse en el Pacífico Sur, y la constante interrelación con otros grupos culturales y especialmente con la colonización, puede surgir la inquietud de qué hace que este grupo sea bribri.

Ser bribri es elemento fundamental en el lugar; aunque haya habitantes térrabas, brunkas, cabécares y no-indígenas, la pertenencia a la etnia permite voz y voto en el territorio, así como mayor legitimidad sobre el terreno en que se vive y cultiva. Al preguntar qué es ser bribri la respuesta instantánea en todos los casos se dirige primero a decir que es quien habla el idioma bribri, sin embargo, tras conversar con la gente y observar las relaciones todos llegan al consenso de la

primacía del clan. Pareciera que la respuesta instantánea que señala la lengua como epónimo del grupo cultural es una respuesta refleja, pero más allá de la homonimia entre el idioma y la cultura existe otra forma de concebir quién es una persona bribri. Grosso modo, es como si al preguntar “¿Quién es un español?”, se respondiera “Quien habla la lengua española”, situación que da una respuesta aparentemente lógica pero errada pues ignora otros elementos culturales que componen la identidad.

El término bribri proviene del idioma propio bLibLi, algunas veces usado como etnónimo del pueblo en la forma de bLibLiwak. Don Baldomero nos explica que bribri es una palabra cuya etimología se halla en la repetición de la palabra bLi que se usa para referirse a un hueco o caño de una naciente de un río o la ‘zanja’ por donde circula el río. La explicación que nos da de esto es que antiguamente los mayores consideraban que cada clan provenía de un distinto río y una distinta zona, por lo que todo el grupo étnico es ese entramado de dueños de ríos. De esta forma vemos que el ser bribri puede identificarse con un origen genealógico y cosmogónico especial que dota de los distintos saberes de la cultura, la lengua y demás.

En razón de que con el pasar de los años varias personas han perdido algunos elementos culturales como el idioma, la cocina, las danzas o diversos saberes tradicionales, el consenso parece ser que se reconoce como bribri a quien tenga clan bribri y, para efectos de posesión de tierras. El Consejo de Mayores Iriria Jtechö Wakpa³⁰ (CMIJW) considera únicos habitantes posibles a los pertenecientes a alguno de los nueve clanes que ellos consideran ‘fundadores’ de Cabagra: *uniwak*, *dúriwak*, *tubölwak*, *diwöwak*, *suláriwak*, *búbolwak*, *kölkiwak*, *tuariwak* y *usekölmulrëwak*, considerados como los clanes a los cuales pertenecían las familias más antiguas en establecerse en el territorio. Sin embargo, esta es una decisión política únicamente expresada por este grupo ya que para el resto lo importante es el clan sea bribri o cabécar.

³⁰ Una de las organizaciones de habitantes bribris que han existido en Cabagra con el objetivo de la defensa de la cultura y el territorio bribri. Actualmente es la principal organización, a excepción de la Asociación de Desarrollo Integral, y funciona como un tipo de ‘consejo de mayores’ con representación clánica.

La pertenencia a un clan como determinante para pertenecer a una etnia es de gran importancia para los bribri, incluso es parte del saludo protocolar al conocer a alguien. Saber de un clan es reconocer su adscripción a un grupo de parentesco, por lo que facilita mucho la determinación de la cultura de las personas, como explica doña Romelia Mayorga: “todo el mundo sabe su clan porque todo el mundo sabe quién es su familia, y si alguien no sabe el clan con saber los abuelos ya uno va sabiendo y se ve si es bribri” (*comunicación personal, 2017*).



Fotografía: Retablo con los clanes de Cabagra del CMIJW.
(Luis Diego Chaves Chang, San Rafael de Cabagra, 2017)

El sistema de parentesco bribri es matrilineal, por lo que según la norma tradicional el clan se hereda por el lado materno, sin embargo, el funcionamiento actual para definir a una persona como bribri parece ir más allá de esa norma. Doña María Virginia Delgado añade a lo explicado por doña Romelia que si una persona no tiene clan porque la mamá no es bribri igual se le puede reconocer como bribri por el lado paterno, por lo que son bribris sin clan, los cuales – alega – deben tener iguales derechos en la comunidad. Esta visión no es compartida por todos pero da señales de una cierta flexibilización de la normativa clánica.

Ciertamente, los nueve clanes mencionados anteriormente componen la mayoría de la población del lugar, sin embargo se encuentran también otros clanes bribri como *tsíbriwak* o *urúriwak*, entre otros, pero estos son una minoría y en su mayor parte llegan a Cabagra unos años y luego vuelven a su lugar de origen. En cuanto a los clanes cabécares, estos son considerados por la mayor parte de las personas como clanes legítimos que pueden residir en el lugar, pero algunas de las veces este origen implica rechazo absoluto, el apelativo de invasor y usurpador, o murmuraciones contra la persona cabécar. Caso interesante es el de la familia del presidente de la Asociación de Desarrollo Integral, quien se casó con una mujer cabécar del territorio de Ujarrás pero sus hijos dicen sentirse más bribri que cabécares pues han vivido en Cabagra toda su vida; ellos participan activamente en diferentes actividades del lugar, como en el Tribunal Consuetudinario, la Asociación de Desarrollo Integral, la Escuela, entre otros, por lo que sus labores les han merecido a los ojos de muchos la reivindicación de ser bribri, aunque otros siguen considerándolos como migrantes de Ujarrás.

Como vemos, la discusión sobre el clan como requisito para vivir en Cabagra no está definida de una única forma por los bribris, sino que cada agrupación tiene una perspectiva. Algunos consideran que en Cabagra sólo debe haber personas de ciertos clanes bribris, otros que deben aceptar todos los clanes bribris, otros que deben aceptar también los clanes cabécares por tener el mismo origen mitológico y otros que también deben aceptar habitantes de otras etnias indígenas que han cohabitado el territorio históricamente; incluso algunos pocos consideran que los *sikuas* que tienen terrenos dentro del territorio indígena puede mantener su derecho de propiedad bajo ciertas condiciones³¹.

Ante ello vemos que lo usual para definir la adscripción de una persona a la cultura bribri implica el reconocimiento de personas de la comunidad como alguien emparentado por el sistema clánico, salvo que sea cabécar y participe activamente de la vida bribri. Al consultarle a doña Romelia (mujer bribri que se preocupa por

³¹ Quienes defienden que hay condiciones que darían derecho a los no-indígenas sobre la tierra de Cabagra no expresan con claridad el asunto. Aunque algunas veces hacen referencia a que para que un sikua tenga tierras en el territorio debe realizar actividades económicamente provechosas para la comunidad o que puedan demostrar de cualquier modo que heredaron ese terreno y no que lo adquirieron de mano propia.

conservar la cultura que trabaja en proyectos de conservación de la cultura) sobre esta lógica ella respondió “es que si uno sabe el clan sabe que tiene familia bribri [...] entonces la persona aprendió cosas de los bribris [...] como hacer atol, chilate, chicha, choco, banano, moler en tumba, usar el fogón en el suelo, dormir en hamaca, curar con plantas, saber el baile cultural y otras cosas que nos enseñaron las mamás y los papás de uno” (*comunicación personal*).

Finalmente, es necesario señalar que no hay un acuerdo real entre las personas de la comunidad y la discusión no está zanjada respecto al funcionamiento de los clanes en relación con la posibilidad de tenencia de tierra y pertenencia a Cabagra. Pese a ello, sí podemos observar que, para la generalidad de la población, la adscripción a la cultura bribri consiste en el saber toda una serie de elementos culturales que van desde lo gastronómico hasta lo medicinal pasando por la forma de realizar prácticas de la vida cotidiana, elementos que parecen tan obvios y naturales de un bribri que lo usual es pensar que basta con saber el parentesco de alguien para inferir que en su subjetividad guarda todo un acervo cultural que lo califica como bribri. El clan actúa como un certificado de poseedor de todo un acervo cultural.

La información empírica coincide con la definición de grupo étnico que realiza Bonfil (1991) como:

“conjunto relativamente estable de individuos que mantiene continuidad histórica porque se reproducen biológicamente y porque sus miembros establecen entre sí vínculos de identidad social distintiva a partir de que se asume como una unidad política (real o virtual, presente o pasada) que tienen derecho exclusivo al control de un universo de elementos culturales considerados propios” (Bonfil, 1991:178)

El sistema de parentesco resulta ser ese vínculo de identidad social establecido para reconocer la unidad y similitud – más allá de la parentela – de individuos que poseen ciertos conocimientos, bailes, prácticas, recetas y otros elementos que los definen como miembros del grupo. Los intercambios y viajes que algunas personas realizan a otros territorios bribris son conductas individuales que

permiten tanto la reproducción biológica como social de esos lazos, además, admite una mutua actualización y conservación de la memoria entre los distintos territorios. La pertenencia a un clan no sólo hace a los hombres y mujeres miembros de familias, sino que también ratifica a la persona como portadora de saberes propios de la cultura bribri.

C.2 Situación colonial

El lento contacto que se dio en los dos primeros siglos de contacto es identificado por Bozzoli (1985) con el término 'Región de Refugio', conforme a Aguirre Beltrán (1973); consistió en un periodo en el cual los indígenas se relacionaban con misioneros y viajeros, pero mantenían su independencia gracias a que vivían en espacios aislados geográfica y naturalmente de las colonias pero también "en un sentido social el refugio es el aislamiento provocado por la distancia social, la discriminación y otros mecanismos de dominación, una estructura social subordinada a otra dominante se mantiene algo aparte y con características propias" (*ibid.* 25).

Lothrop (1963) enlista los primeros ingresos de colonizadores en el Pacífico Sur costarricense de la siguiente forma: iniciando con Hernán Ponce y Bartolomé Hurtado que llegaron a conocer el Golfo Dulce sin adentrarse al territorio; seguidos por Gaspar de Espinoza y Francisco Pizarro que identificaron el cacicazgo de Parrita y la punta Burica; Gil González Dávila recorrió la zona de Gran Chiriquí, contactó a los caciques de Osa, Voto (o Boto), Pacaca y Coto, y navegó el Sierpe; en 1562 Juan Vázquez de Coronado se dirige desde Cartago hacia Quepos y penetra posteriormente en el Diquís hasta llegar a la Cordillera de Talamanca; finalmente, Perafán de Ribera llega en 1571 buscó fortalecer encomiendas en poblados llamados Cocto (Coto), Borica, Cia, Cabra, entre otros.

En cuanto a las costas del Pacífico, Solórzano y Sibaja (1984) explica que para la Conquista fueron de poco atractivo económico en comparación con otras regiones más densamente pobladas, ya que representaban una mayor mano de obra disponible, por lo que su colonización se dio más tarde que en otras regiones del país. La primera fundación española en la zona, aunque de unos pocos meses de

existencia, fue realizada por Juan Vázquez de Coronado alrededor del año 1563 y le bautizó Nueva Cartago; según explica Luz Alba Chacón de Umaña (1986), se trató de la pacificación del pueblo del palenque de Cia por solicitud de los caciques de Couto. En razón de la caída de esa primera ciudad, ese mismo año Vázquez de Coronado se dirige a Boruca para establecer otra nueva localidad, sin embargo esto no se concretó debido a la discontinua intervención militar ya que paralelamente el Adelantado buscaba colonizar la parte Atlántica de la Cordillera. El gran interés en mantener colonia en la región responde a la necesidad de proteger el recién creado Camino de Mulas por medio del cual viajarán en adelante los distintos bienes y valores dirigidos a la Corona. Refleja en sus crónicas que el grado de desarrollo social y económico de los pueblos del Pacífico Sur fue percibido tan alto que el conquistador Vázquez de Coronado la señaló en sus escritos como la gente de más rica y 'de más razón' que había visto (Cabello Carro, 1980:52).

Ya desde el inicio de la Colonización Española, eran reconocidas por los colonos las grandes habilidades que los médicos indígenas tenían en la curación de enfermedades. Vemos que incluso Hernán Cortés en una de sus cartas solicitó a la Corona Española que no enviara médicos europeos pues los del Nuevo Mundo eran excelentes (IISME. 1989), situación que corroboró el cronista imperial Gonzalo Fernández de Oviedo en su Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano al describir las grandes destrezas de los amerindios para curar todo tipo de males y detalla haber encontrado en Tierra Firme³²: "Curan los médicos á soplos, é sajan al paçiente en el lugar do siente el dolor, é chupan alrededor, é también le dan cauterios de fuego, é á los unos é otros soplan, porque assi diçen que echan el mal fuera; y en pago de su trabaxo dan al médico quanto tienen." (Fernández de Oviedo, 1853:616), describiendo una práctica similar a la talamanqueña. Tal reconocimiento incluso conllevó a que el gobierno español incluyera productos medicinales americanos, los cuales fueron buscados y clasificados gracias a que una Cédula Real firmada por Felipe II en 1570 exigía "Todas las hierbas, árboles, plantas

³² Nombre con el que durante la colonia se le llamaba a la parte oriental de Castilla del Oro, desde las costas septentrionales de América del Sur (actuales Guayanas) hasta el Cabo Gracias a Dios (actual Honduras).

o semillas con cualquier valor medicinal que se pueda encontrar en aquellos lugares serán enviados a este Reino” (En: Nieto Orlate, 2006:139). La publicación de ese estudio fue en 1597 aunque con una mirada descontextualizada que incluía la herbolaria indígena en una lógica hipocrática basada en la teoría de los humores y sin precisar el pueblo o región exactos de donde proviene cada elemento hallado, por lo que se dificulta saber si se incluyeron datos de viceítas³³.

Por otro lado, en 1629 que Celidón de Morales funda la reducción de Boruca bajo la dirección de frailes misioneros franciscanos, a la cual añade al pueblo coto a finales del mismo siglo y al pueblo quepo para inicios del siguiente. Pese a que muchos indígenas huían a la Cordillera de Talamanca o al Valle del General, este poblado se mantuvo como pilar de la colonización del sur de nuestro país por donde pasaron misioneros y viajeros. Para finales del siglo XVII, Fray Pablo de Rebullida traslada por mutuo acuerdo a los indígenas térrabas que habitaban en la vertiente atlántica, para evitarles los ataques de las incursiones de los mosquitos que invadían colonias españolas por su alianza con los ingleses (Boza Villarreal, 2014:47), localizándolos al lado de la reducción de Boruca, fundando Térraba en 1690, Nuestra Señora la Luz de Cabagra en 1744 y Nuestra Señora de Guadalupe en 1770, las dos últimas de poco tiempo de existencia.

Las prácticas coloniales a nivel general consistían en desplazamientos de indios hacia reducciones amalgamando diferentes etnias en un mismo lugar, como fue el caso de los indígenas térrabas que fueron llevados del Atlántico al Pacífico (Bozzoli, 1973), y siendo mezclados con pueblos brunka, chánguena, coctos y quepos, aunque también africanos y europeos, sustituyendo formas tradicionales de organización social por caciques y jueces de paz. Pese a que la región de Talamanca no había sido sometida por la Corona, algunos talamanqueños fueron llevados al Valle Central e incluso a Guanacaste (*op.cit.*, 3) y transculturados “hacia la variedad ladina del campesinado” (*op.cit.* 4) mediante la evangelización, la asimilación y formas de control cultural como la prohibición de hacer chicha.

³³ Viceíta: forma de llamar a los bribris y a los cabécares.

En 1710 y 1712, los borucas por su parte y el misionero Fray Diego Meléndez compran ganado vacuno, trayéndolo desde Cartago, con el fin de constituir un hato que permitiera el abastecimiento de la zona. La multiplicación del ganado hizo que se contratara un hatero que cuidara el ganado de los frailes en las llanuras del actual Buenos Aires, lugar que con el paso del tiempo se llamó Hato de la Misión (Chacón: 1986:37-38).

Respecto a la Cordillera de Talamanca, Solórzano Fonseca (2002) y Fernández Guardia (1969) nos relatan que en los siglos XVI y XVII los intentos de colonizar Talamanca fracasaron por motines y guerras hicieron que los españoles volvieran a Cartago gracias a la coordinación de los guaymíes, chánguenas, cabécares, viceítas (bribris), térrabas, tóxares, zeguas y torasques y la dificultad de la Corona de atender dicha situación en razón de las guerras contra Inglaterra y Francia que requirieron sus fuerzas militares en el Viejo Continente. No obstante, ya los religiosos en sus expediciones conocieron de diversas prácticas culturales bribri, incluso de personajes 'supersticiosos' que en 1610 fray Agustín de Ceballos y en 1696 fray Pablo de Rebullida identificaron, como los *awápa*, *tsökölpa* y *usékölpa*, así como las piedras *síá*' de curación y otros elementos de la medicina tradicional (Fernández Guardia, 1969).

Termina la época colonial con un Pacífico Sur poco colonizado el cual, aunque conoció plurales visitas occidentales, sólo pudo establecer dos reducciones con constantes rebeldías y el Camino de Mulas que sufría de inseguridad y peligros naturales.

C.3 Inicios del periodo republicano

A raíz de la Independencia de Centroamérica de la Corona Española, relata Solórzano Fonseca (2013), las autoridades del gobierno de Costa Rica se preocuparon por dimensionar el territorio que tenían a cargo y procurar el control sobre la totalidad de su nueva república. En conocimiento de que en el Pacífico Sur la presencia estatal no era constante ni fuerte sino que la administración de los pueblos indígenas de Boruca y Térraba (únicos pueblos exitosamente

evangelizados y controlados por el gobierno) estaba en manos de frailes franciscanos recoletos que eran acusados de prácticas abusivas contra los indígenas y de desafiar las directrices estatales, el Congreso del Estado buscó separar a los religiosos franciscanos de estas gestiones y dejar a cargo a sacerdotes seculares. No obstante, estos curas mantenían prácticas excesivas sobre las alcaldías y castigos similares a las del periodo colonial, además de que no avanzaron en la comunicación ni colonización de la zona en favor del gobierno del Valle Central.

Habiendo estado el control republicano de la época centrado en Boruca y Térraba no permite en la actualidad encontrar mucho registro sobre la vida de la época en Cabagra y otros territorios bribris, cabécares y mucho menos ngäbes, sin embargo algunos viajeros y religiosos presentan algunos datos sobre los habitantes viceítas de la zona.

Explica Bozzoli (1973) que para 1821 los pueblos indígenas talamanqueños mantenían sus aldeas autónomas y confederaciones de aldeas sin haber tenido mucha interrelación con la dominación española, permitiendo regiones de refugio gracias a circunstancias como: aislamiento, barreras físicas, marginalidad geográfica, tecnologías tradicionales; teniendo como resultado pueblos “relativamente aislados y protegidos de efectos externos violentos” (*op.cit.* 9).

Sin embargo, para el siglo XIX inician migraciones no-indígenas hacia el Pacífico Sur costarricense. Reseña Amador (2008) que para mediados de siglo empiezan a llegar chiricanos provenientes de Panamá y huyendo de conflictos políticos y en búsqueda de nuevos terrenos de pastoreo, dispersamente, fundan poblados como Golfo Dulce, Volcán, Pilas, Puerto Jiménez y Potrero Grande – este último siendo frontera sureste del Territorio de Cabagra. La presencia chiricana, mezcla de indígenas del Norte panameño y blancos campesinos, ha dejado huellas en los diferentes pueblos indígenas del Sur costarricense, prácticas alimentarias y artesanales apropiadas por los habitantes de la actualidad tiene la marca indeleble de Chiriquí. Hoy en día, en Cabagra podemos observar claramente la apropiación de la música chiricana en el llamado ‘Baile Cultural’, el cual es expuesto en cada festividad como propio del pueblo bribri sin embargo su ausencia en otros territorios

bribri y la presencia de acordeonistas y compases de ritmo panameño hacen dudar oídos un poco adiestrados.

Posteriormente, el temor por la invasión colombiana en razón de que ya se había perdido Bocas del Toro y se conocía de la presencia chiricana en el delta del Diquís (Amador, 2008), así como la inserción del país en un nuevo modelo agroexportador que exigía la colonización de nuevas tierras para el cultivo de productos de interés para el comercio internacional fueron requiriendo la colonización de tierras indígenas en el Pacífico Sur, así como el empleo de la mano de obra indígena (Marín Hernández, 2011). Motivado por una recompensa que el Gobierno ofreció a quien encontrara un camino de Cartago a Térraba y Boruca, en 1868 Pedro Calderón funda el primer poblado costarricense³⁴ en el Sur (Amador, 2008), Hato Viejo (hoy Buenos Aires), sitio que durante la colonia los frailes e indígenas de reducciones utilizaban para cuidar el ganado; se iniciaron así las primeras migraciones provenientes del Valle Central en 1870. Con familias de Montes de Oca y Santa María de Dota se fundaron las ciudades hoy llamadas General Viejo y Palmar Norte, así como la colonia penal de Ciudad Cortés junto a migrantes jamaiquinos y nicaragüenses (Boza, 2004; Boza, 2005).

No obstante, recupera Araya Arias (2017), para la década de 1880 que los costarricenses del sur y los ‘meseteños’ no tenían diálogo alguno, vivían separados por abruptas cordilleras y grandes ríos; en efecto, mientras que los habitantes de Térraba y Boruca podían tardar hasta quince días en llegar al mercado josefino, la ciudad colombiana de David (hoy Panamá) estaba a cinco días en mula, por lo que el historiador ve en la mirada del Gobierno costarricense una gran necesidad de integrar la región para evitar otra pérdida como fue la de Bocas del Toro unas décadas antes.

Con las migraciones blancas en aumento y la construcción de la picada Calderón entre 1883 y 1885, vereda que fue boceto de la actual carretera Interamericana, el aislamiento que otrora calificó a las poblaciones indígenas del lugar fue rompiéndose. Granados y Matarrita (1981) explican que el sistema nativo

³⁴ En este caso se usa el término costarricense para referirse a que su colonización fue ya costarricense en periodo republicano (no como provincia española) y que sus habitantes eran no-indígenas.

de uso del suelo se basaba en agricultura estacionaria, recolección, pesca y caza, teniendo como productos básicos frijol, maíz, ayotes, yuca, zapotes, algodón, entre otros frutos que permitían prácticas agrícolas diversificadas y un fuerte desarrollo del barbecho pese a la técnica de la roza-limpia gracias a una producción itinerante. Sin embargo, señalan los autores que para 1900, con la entrada del capitalismo agrario a Buenos Aires por medio de los nuevos caminos, la agricultura de subsistencia va abriendo paso a una agricultura principalmente comercial con monocultivos que impiden el descanso de las tierras como el café y la ganadería.

Entre 1899 y 1900 el padre misionero José Vicente Krautwig da cuenta en el *Eco Católico* de Costa Rica sobre sus visitas a Térraba y Boruca, desde donde se informó sobre diferentes grupos bribris y cabécares que transitaban por la zona. Es así como los mayores (de casi 90 años) don Juan Mora de Boruca y, de Térraba, don Juan de Dios Ortiz y don Santiago Torres, así como el padre Valentín (que vivió entre 1798 y 1882) le cuentan sobre los territorios viceítas y una invasión perpetrada por terbis y bribris a los diferentes poblados evangelizados por los años 1820, dejando enfermedades y plagas que, desde lo que le cuentan, causó ‘aguas malas’ y fiebres que aniquiló gente incluso en el poblado de San José Cabagra (Krautwig, 1900a) y al parecer la peste y fiebre negra de 1840 (Krautwig, 1990b). Los relatos de los mayores que replica el religioso nos hablan de una presencia temprana de los bribris en el Pacífico Sur, así como su vinculación con otros pueblos (como los terbis o térrabas) y la mirada negativa que había sobre ellos por ser vistos como rebeldes y sanguinarios que provocaron grandes pandemias. En otro escrito el cronista hace una de las primeras menciones de Cabagra (bribri) de donde calcula su fundación para 1845 con población de Alto Lari, así como la de Ujarrás en 1950 con migrantes de San José Cabécar (Krautwig, 1899), y menciona: “siempre van y vienen á Talamanca” (*ibid.*) y que cada vez más siguen levantando colonias indígenas.

Los vínculos comerciales entre los diferentes pueblos indígenas del sur costarricense eran presenciados por los visitantes. En un viaje a Térraba en mayo de 1881 el obispo Monseñor Bernardo Augusto Thiel cuenta que vio llegar 73

viceítas paganos que vivían a una distancia de uno o dos días; de igual forma, para 1892 el naturalista suizo Henri Pittier cuenta sobre uno de sus viajes:

“[los] viceítas del Norte vienen también en agosto a Térraba y Boruca para traficar. Traen mucho cacao, hamacas, mochilas, ollas de hierro, cuchillos y varios objetos de manufactura inglesa y norteamericana, que cambian por manta, sal, terneros, chompipes, perros, etc. Venden también una clase de manta enteramente blanca y de mayores dimensiones que la de los bruncas” (En: Solórzano Fonseca, 2013:416)

Reportes contemporáneos registran la constancia en la vida indígena de intercambio y viajes en el Sur del país. Así como en 1870 Henri Pittier cuenta de cómo los indígenas del Caribe iban durante ciertas épocas del año a establecerse en la vertiente atlántica y cómo los de las partes altas de Chirripó van hasta el litoral del Pacífico a pescar y cazar por lo que ya tienen incluso cultivos como plátano y pejibaye, el viajero Bovallius describe que indígenas de Estrella hacen expediciones al Pacífico para llevar moluscos de valor ritual (Boza, 2005:23). Ello fundamenta lo percibido por los nativos de Cabagra [*supra* C.1] respecto a que su llegada al Pacífico Sur no tiene una fecha de inicio sino que probablemente la presencia bribri en esas tierras sea precolombina pero por no haberse tratado de una presencia permanente posiblemente no haya sido percibida por los primeros colonos como habitación de ellos en el Sur.

Recordemos que es para este periodo, para el inicio de la colonización del Pacífico Sur, que se cree que los bribris comenzaron a establecerse de manera más permanente en el actual Cabagra (se sugiere 1845), así como cabécares en Ujarrás (1850 o 1870) y luego parte de la población de Cabagra migró a Salitre, de suerte similar para China Kichá (Boza Villareal, 2014). Tales movimientos humanos son comúnmente explicados por conflictos político-culturales relacionados con la figura del Rey talamanqueño y el ya existente conocimiento de la región porque era usada para intercambio comercial.

Doris Stone (1961) infiere que la cercanía de Cabagra con el paso a Alto Lari, así como que muchos de los más viejos habitantes nacieron cerca de los ríos Lari y Urén, puede significar que los bribri migrantes provengan de esos lugares de Alta Talamanca, y menciona:

“Una tradición sostiene que ciertas familias huyeron a través de la cordillera de Talamanca porque no se habían adherido a regulaciones del clan con respecto a matrimonios. Tal vez sea significativo el hecho de que los grupos de ambos lugares [Cabagra y Salitre] están formados por muy pocos clanes y que como pueblo, son los primeros en apartarse de las antiguas costumbres tribales. Otra creencia es que Berchi, un rey de Talamanca, estimuló el éxodo de las gentes a causa de su extrema crueldad” (Stone, 1961:18).

El rey bribri es una figura que para finales del siglo XIX tuvo mucha importancia política y tenía autoridad sobre pueblos bribris, cabécares y teribes de todas las regiones (Boza, 2003), a modo de cacique superior a otra serie de caciques que hubiera en el territorio nacional, por lo que el Estado lo reconocía como interlocutor. De origen, la existencia de este reinado es de confusa explicación. Bozzoli (1979:69) propone que los reyes bribris, *bLupa*, fueron personas con rango de *awápa*, de cantores o de jefes guerreros que hayan amasado mucho poder; ella encuentra en la etimología bribri de *bLupa* la palabra *bLupawak* que quiere decir ‘gente rica’, por lo que el origen de dicha jerarquía podría estar en que algunas personas lograran ejercer mayor poder por su riqueza y habilidad para tratar con extranjeros al punto de ejercer autoridad sobre el pueblo. Como explicaba Gabb, antiguamente el jefe talamanqueño era un cargo nominal, se les trataba con mucho respeto “pero en caso de pelea, el jefe tenía que defenderse de los golpes de sus largos y pesados garrotes como cualquier otro mortal ordinario” (Gabb, 1978:95).

Respecto del *bLu*, Carlos Meléndez (En: Boza, 2003) sugiere que el título de rey pudo haber sido adoptado por los bribris a imitación del Reino Mosquito; dicho concepto pudo haberse transferido fácilmente en vista de que las constantes

invasiones mosquitas a los diferentes pueblos de la vertiente atlántica permitieron incluso relaciones diplomáticas, así como el hecho de que los reyes bribris tenían grandes lazos comerciales, por ejemplo, los reyes Santiago Mayas y Antonio Saldaña viajaron por negocios a Guatemala y Panamá, y contrabandeaban productos desde Colombia.

Ciertamente los diferentes reyes bribris ejercieron control para limitar el ingreso de los blancos en sus territorios y defender sus tradiciones, pero también fueron reconocidos por sus prácticas agresivas sobre la población. Boza Villarreal (2004) señala que en 1878 un grupo de indígenas solicitaron al Presidente de la República que detuviera los abusos del rey Willie, quien los obligaba a trabajar sin pago para él y les ponía multas altas, en la misma línea el último rey era criticado por castigar con azotes y ponía tablones en la cabeza de las personas con el fin de inmovilizarlos e impedirles comer y beber por hasta tres días.

Junto a ello, los *bLupa* también eran criticados por muchos bribris, especialmente altos mandos, porque eventualmente mantenían fuertes relaciones con los gobiernos y por otras prácticas. Fernández Guardia (1975) refiere cómo William Forbes – llamado Willie –, siendo segundo al mando, lideró una oposición contra el entonces rey Birche para matarlo por sus buenos acuerdos con la compañía bananera estadounidense, pero a los años de haberlo destronado Willie cometió un asesinato y tuvo que huir a Térraba a refugiarse, donde fue destituido, lo cual provocó una gran división entre la población bribri.

Otras relaciones con el Estado provocaron cismas entre los indígenas, caso de ello cuando a finales del siglo XIX fue ratificado Mr. John H. Lyon³⁵ como Director de las Reducciones de Talamanca. A él se le encomendó con la United Fruit Company y con el Gobierno costarricense la tarea a investigar conflictos entre indios, teniendo éste como conclusión que era conveniente evangelizar indígenas y al mismo rey bribri Antonio Saldaña. Posteriormente, el presidente Tomás Guardia aprobó la sugerencia presentada por su ministro de gobernación que buscaba solucionar la preocupación por la falta de cura de almas y de maestro de escuela en

³⁵ Lyon ya había tenido estrecha relación con las poblaciones indígenas talamanqueñas pues el Gobierno le había nombrado décadas atrás como Director de las Reducciones.

Tamanca para eliminar las injusticias de los indígenas “alentados por los tsugurs, sacerdotes, y los sukias, médicos adivinos, que se empeñan en conservar su prestigio y autoridad” (Fernández Guardia. 1969:130), siendo que algunos indígenas cercanos al rey solicitaron el agua del bautismo y participaron de una misa en el patio de la casa del *bLu*.

Es así como las migraciones a tierras conocidas por los bribris en el Pacífico Sur pudieron darse por las diferentes divisiones que vivió la población bribri en relación con diferentes opiniones sobre lo religioso, lo comercial, lo diplomático y también sobre su apoyo o desaprobación a las prácticas abusivas de los diferentes reyes, conjunto que llevó a la desaparición de la figura del *bLu* por el descenso en el reconocimiento que el Estado le daba y por la falta de apoyo popular para el siglo XX. En Cabagra los mayores recuerdan historias de un rey ‘muy malo’ que abusaba de los mismos indígenas en tiempos anteriores y se alegran que ya esta figura no exista, aunque algunos añoran algo que ponga orden y estabilidad en la sociedad bribri actual.

Herederos del sistema colonial, el Estado-Nación costarricense continuó con su lógica en sus primeras décadas republicanas, aunque con cambios en su desarrollo histórico. Bozzoli (1999) nos explica que “la situación de marginalidad geográfica y social de los grupos indígenas dentro del contexto nacional se debe recurrir al hecho de que en el siglo XVI el territorio ocupado por el Estado fue obtenido en una situación de conquista. Pero el grupo conquistador dominante a partir del siglo XVI también crea las condiciones para que las etnias europeas hayan sido preferidas sobre otras” (Bozzoli. 1999:15). De modo que el aparato estatal busca acercar los estilos de vida de los indígenas al modelo de progreso que se encuentra en Occidente.

Termina así el siglo XIX con ese espíritu de querer asimilar las etnias originarias del país pero sin lograr más que esporádicos contactos y débiles vínculos comerciales y políticos. Esto lo evidencia el ciudadano Jesús Gómez Salazar mediante una epístola que publica en el Diario Oficial La Gaceta del 12 de julio de 1906 (pp.52-53) en la sección ‘Cartera de Gobernación’, donde representantes de poblados y otros ciudadanos solían dar noticia de la situación de diferentes regiones del país para solicitar la intervención del Gobierno. El ciudadano, que se

autodenomina amante del bien nacional y de los pobres moradores del Pacífico Sur del país, relata al entonces señor Presidente de la República Lic. don Cleto González Víquez la situación de los habitantes de Buenos Aires, Térraba y Boruca, explica la gran variedad de cultivos de granos y caña de azúcar que se dan en esas tierras, las cuales contrastan con las peligrosas vías de comunicación que ameritan intervención estatal ya que los poblados están muy aislados del resto de la sociedad, indignado dice “hasta Guatuso (caserío de los indios más incivilizados, frontera con Nicaragua) tiene muy buenas vías comunicativas, correos más a menudo, mejor servicio de autoridades, etc.” (Gómez Salazar, 1906:53) que los indígenas del Pacífico Sur.

Él mismo señala que Buenos Aires tiene un caserío indígena llamado Ujarrás poblado por biceítas de ‘San José Cavécar’, y “Térraba tiene asimismo otro caserío (al E. NE.): ‘Cavagra’. Lo forman indios procedentes de los palenques de Bribrí (Talamanca), al SE. De Cavécar. Tiene también una vereda que les une con su lugar natalicio al que van en tres días y de aquí tienen igualmente una senda que les conduce a Sipurio (en parte vía río Sixaola) y luego á Limón” (*ibid.* 53). El escritor aprovecha esto para mostrar que el interés en la zona no es sólo debido a la agricultura, sino también a que esto da a la ciudad capital comunicación con ambos Océanos y con Panamá, pero que es lamentable que la Municipalidad de Puntarenas nada pueda hacer para intervenir la región ya que muchos munícipes ni siquiera conocen su existencia. Termina el viajero solicitando 2000 colones para mejorar las vías de comunicación entre el delta del río Térraba y el Golfo Dulce, así como urgiendo la colonización de la zona por el bien del país, de los pobladores y para evitar las incursiones colombianas que están intentando penetrar el territorio nacional (recordemos que previo a la Guerra de Coto se dieron migraciones de colombianos que buscaban ampliar el territorio del Estado Soberano de Panamá, miembro de los Estados Unidos de Colombia).

Para inicios del siglo XX el Pacífico Sur comenzó a poblarse de población no-indígena de diferentes procedencias; era una región conocida por los costarricenses y chiricanos (y otros colombianos) como un nuevo atractivo para la agricultura y el comercio, además por la tentadora posibilidad de usar las vías de comunicación

indígenas para conectar ambos océanos. El aumento de la presencia e influencia del Estado costarricense en territorios viceítas de la Cordillera de Talamanca y del Caribe provocó cambios culturales y conflictos que pudieron haber motivado a ciertos grupos a migrar definitivamente a los actuales poblados de Cabagra, Ujarrás y Salitre, lugares que eran ya frecuentados por bribris y cabécares por temporadas, pero donde decidieron establecerse definitivamente, aunque sin perder contacto e intercambios con sus lugares de origen hasta la actualidad.

C.4 La colonización del Pacífico Sur

La colonización que inició en siglos anteriores en el Pacífico Sur comenzó a consolidarse gracias a las incursiones ganaderas y agrícolas, pero especialmente por la llegada de la Compañía Bananera (que bajo diferentes nombres usó la United Fruit Company para ampliar su poder bananero) en 1938. Cerdas Albertazzi (1993) expone que para los años de la década de 1930 la zona era vista como prometedora productora de granos y pecuarios, con especialización en la producción de arroz; sin embargo pequeños productores ya habían iniciado el cultivo de banano. Coincidiendo con problemas de agotamiento y pérdida de riqueza de las tierras del Atlántico, la UFCO realiza negociaciones con el Gobierno para que le conceda más tierras en otras partes del país y se le da la facultad a la Compañía de construir tranvías y ferrocarriles para comunicar el Golfo Dulce y ayudar al desarrollo de la ‘Zona Sur’ con puertos en Golfito y Quepos.

La gran cantidad de tierras que dominó la bananera motivó grandes migraciones laborales “de procedencia muy variada, venían de múltiples lugares del país y también del extranjero, fundamentalmente de Nicaragua y en segundo lugar de Panamá” (Cerdas Albertazzi, 1993:148), así como afrodescendientes de Honduras, Guanacaste y del Caribe costarricense. Botey Sobrado (2011) retrata cómo la zona se tornó en esa época un crisol donde se mezclaba y convivía una multitud de culturas, compartiendo las unas con las otras hasta que, para los años de 1980, la llegada del ‘Mal de Panamá’ afectando los cultivos de la variedad Gross Michel y las limitaciones que el Gobierno comenzó a ponerle a la compañía bananera

hicieron que las plantaciones fueran cerrando y que finalmente el Ferrocarril del Sur fuera levantado por su deterioro, provocando que varios poblados quedaran incomunicados.

El antropólogo Philippe Bourgois (1994) desarrolla un estudio sobre las condiciones de las personas de diferentes etnias que trabajaban para la UFCO tanto en el Atlántico como en el Pacífico y las estrategias de asimilación que la compañía realizaba. Es de interés mencionar que junto a un sistemático desalojo de las localidades indígenas para usar sus tierras para el cultivo del banano, se vivía una constante redefinición de la etnicidad bajo reglas de estratificación racial que establecía la Compañía con el fin de tener ejercer control sobre las diferentes etnias. Cada persona internalizaba su inferioridad frente a la supremacía blanca y tenía por prohibido hablar idioma indígena, además, con la Bananera llegó el sistema de salud occidental a esas tierras y la obligatoriedad de comprarle los abarrotos a la propia empresa, modificando así patrones culturales.

En efecto la presencia de la Bananera cambió la economía y demografía del Sur, pero también la percepción que se tenía de la zona. Indica Araya Arias (2017) que mientras que para 1860 el Gobierno reconocía a quien abriera trochas hacia el Sur mediante premios económicos y concesión de terrenos en Guanacaste (un lugar más atractivo que el Sur), el enclave bananero revierte el interés y éstos buscan obtener tierras cercanas al Golfo Dulce. En todo el territorio nacional los nuevos procesos económicos mundiales favorables para la exportación agrícola motivaron una mayor colonización, siendo que la Ley N°13 del 10 de Enero de 1939, llamada la Ley General sobre Terrenos de Baldíos, busca eliminar todo terreno ocioso y hacerlo productivo al facilitar que los baldíos pasen a ser propiedad privada. Es notable que dicha ley en su artículo 8 menciona “Asimismo se declara inalienable y de propiedad exclusiva de los indígenas, una zona prudencial a juicio del Poder Ejecutivo en los lugares en donde existan tribus de éstos, a fin de conservar nuestra raza autóctona y de librarlos de futuras injusticias”, excluyéndolo de tales formas de enajenación de la tierra, aunque tal respeto no se dio de la mejor manera.

Desde la segunda mitad del siglo XX las políticas de gobierno inician una presencia permanente del Estado-Nación en las comunidades indígenas del país.

Esta etapa “se caracteriza por instauración del sistema educativo formal, el fortalecimiento de la presencia de las ‘nuevas religiones’, la imposición de políticas comunales por parte del Estado, la presencia de policías y el desarrollo de exploraciones petroleras [...] con serias implicaciones para las comunidades indígenas” (Rojas. 2002:13), así como planes de proyectos hidroeléctricos, como fue el caso de Cabagra en los 1990’, que poco a poco “comenzaron a deslegitimar a los chamanes para lo curativo, ritual y mítico” (Rojas. 2002:42).

Robert Carmack (1994), en su resumen histórico del cantón de Buenos Aires, relata que fue desde 1940 que las autoridades locales comenzaron a ejercer influencia sobre los territorios indígenas, pero fue a partir de la década de 1950’ que, con la delimitación de la frontera con Panamá y la apertura de la Carretera Panamericana, se fortaleció la colonización por parte de migrantes del Valle Central y del extranjero, con lo cual se iniciaron proyectos del IFAM (Instituto de Fomento y Asesoría Municipal), ITCO (Instituto de Tierras y Colonización), DINADECO (Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad), el ICE (Instituto Costarricense de Electricidad), entre otros que guiaron un desarrollo agrario en la zona que motivó la ocupación de tierras ‘desocupadas’. Como mencionamos anteriormente, la Junta de Protección de Razas Aborígenes de la Nación (fundada en 1945) tuvo un rol importante en la época; creada como órgano del Gobierno de la República para poner en práctica las políticas indigenistas que buscaban, como lo describía Bonfil Batalla, “salvar al indígena de sí mismo” (Bonfil Batalla, 1982) y resolver el llamado ‘problema indígena’ mediante prácticas de asimilación de los indígenas en las dinámicas comerciales y culturales occidentales, de modo que propició el ingreso de las instituciones mencionadas en las entonces llamadas ‘reservas indígenas’.

En cuanto a las tierras, Bozzoli (1973) relata que desde la llegada de los colonos pero principalmente entre 1945 y 1960, con la apertura de la Carretera Interamericana, los diferentes artilugios estatales han confluído para impedir que los indígenas ejerzan señorío sobre la amplitud de sus territorios, situación que hasta la actualidad Cabagra mantiene pues la incertidumbre sobre la legalidad de posesión de tierras por parte de algunos blancos es conflicto de todos los días. Los territorios indígenas del Pacífico Sur en la actualidad, así como desde los años

1970, tienen constantes ingresos de madereros y ganaderos que se instalan temporalmente y permanentemente.

Para los años 1960 las crisis cafetaleras y bananeras dieron a la región Sur nuevos rumbos en la especialización en caña, piña y banano (y arroz en menor medida), situación que requirió la expansión de tierras en manos de blancos, la disminución de tierras forestales y el crecimiento de tierras de pastoreo, así como la posesión de tierras en menos manos pese al crecimiento de la mano de obra asalariada para la labranza (Granados y Matarrita, 1981). Esto lleva a que para 1980 la productora de monocultivo en piña hawaiana de capital estadounidense PINDECO S.A. se convirtiera en el principal terrateniente de la zona. Incluso, en la actualidad gran parte de la población masculina bribri de Cabagra ha trabajado como peón agrícola en fincas piñeras de la zona, usualmente por temporadas de unos cuantos meses con el objetivo de conseguir un monto de dinero para mantener a la familia. La presencia de las piñeras para la población de Cabagra parece describirse como un mal necesario; por un lado reconocen cómo ha afectado el ambiente del lugar, especialmente porque ahora es difícil pescar en ríos pues los peces han muerto, y debido a que dicen ser explotados en esta industria con salarios que no pagan el maltrato a la salud, pero consideran que es el motor único de la región por lo que debe mantenerse para que haya fuentes de empleo.

Como vemos, en esta etapa se consolida la colonización del Pacífico Sur en razón de la llegada de la Compañía Bananera y de grandes migraciones de orígenes más amplios que los anteriormente conocidos. Posteriormente, otras industrias agrícolas fortalecen este proceso, permitiendo que el interés que la región prometía desde la Colonia se realizara y que el Gobierno ampliara las fronteras del Estado-Nación incluso dentro de los territorios indígenas. Junto a la pérdida de tierras que vivieron los indígenas constatamos un proporcional ingreso de las instituciones gubernamentales en los nuevos territorios delimitados.

C.5 Cabagra hoy

Gracias a la implementación, aunque sea parcial, de instrumentos jurídicos, especialmente el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo³⁶ que reconoce los sistemas normativos propios de los pueblos al considerar el derecho consuetudinario como un elemento que se debe tomar en cuenta antes de la legislación nacional, los pueblos indígenas del país han logrado frenar un poco el avance de la colonización que se veía inminente. Con ello se motivó una suerte de organización propia de cada pueblo que rija la incidencia de políticas y organización de tierras dentro de cada uno de los territorios indígenas.

Sin embargo, como en muchos otros territorios, la decisión estatal de dejar esta organización autónoma en manos de una nueva figura, las Asociaciones de Desarrollo Integral Indígenas (ADII), ha implicado problemas en torno al reconocimiento de la autoridad sobre el territorio. Actualmente, Cabagra encuentra una organización social prácticamente bicéfala, la población divide su lealtad a la ADI o al Consejo de Mayores Iriria Jtechö Wakpa³⁷, órganos que se ven opuestos y confrontados constantemente en diferentes temáticas como gestión de la tierra, prácticas culturales, servicios básicos, resolución de conflictos e ingreso de instituciones estatales. Aunque ha habido otras iniciativas de organización, todas terminan alineándose con alguno de los dos mencionados.

Cabagra mantiene representación en los diferentes espacios políticos de diálogo que abre el Gobierno, ocupando puestos en la directiva de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, participando en las reuniones sobre la creación del Mecanismo General de Consulta a Pueblos Indígenas firmado por el Presidente de la República a inicios de 2018, entre otros. De igual forma, este territorio tiene un Tribunal Consuetudinario donde se busca resolver los conflictos entre indígenas conforme a Derecho Propio, aunque no es constantemente activo pues algunas personas prefieren llamar a la Policía cuando algo sucede y los policías llevan las causas por la vía judicial estatal.

³⁶ Ratificado por Costa Rica en 1993.

³⁷ A principios de siglo el Consejo se llamaba Iriria Ñle, pero sus miembros cerraron la organización y la reabrieron con otro nombre.

Menciona Bozzoli (1985) que la noción de 'desarrollo' se popularizó para los años 1980 junto a otros como 'proyecto' y 'programa'; este ideal se mantiene en la actualidad como propósito de modernización de la economía, pero también de la cultura indígena. Aunque originalmente tal concepto refería a mejorar el nivel de vida, en la actualidad es una palabra de uso común en Cabagra (y otros territorios indígenas) que para muchos entrevistados refleja una ambición de tener más dinero, establecer negocios, recibir personas de prestigio y turistas, entre otros deseos más asociados a lo monetario, aunque otros critican esa postura por ser ajena y hasta riesgosa para la cultura indígena. Por su parte, la Municipalidad de Buenos Aires busca desarrollar Cabagra con promoción del turismo, acueductos, salones, baterías sanitarias, programas de empleo y asfaltado de calles, situación que en algunos casos ha provocado conflictos pues algunos indígenas acusan a la Alcaldía de invadir el territorio.

La relación de la Municipalidad con los pueblos indígenas no es la más favorable debido a históricas relaciones de conflicto especialmente por la posesión de tierras indígenas en manos de no-indígenas. En una entrevista, uno de los encargados municipales de gestión de proyectos sociales y trabajo con comunidades indígenas mencionó:

“parte de los problemas del cantón es que tenemos indígenas muy empoderados, en serio, no es como a uno le enseñan en la universidad que son víctimas y olvidados, son empoderados, demasiado empoderados... de hecho en reuniones con otras municipalidades, aquí en Buenos Aires hemos llegado a la conclusión de que tenemos los peores indígenas del país porque cuando se les da algo es que no quieren y si no se les da es que se les está olvidando, tiene quejas por todo y por todo hacen pleito y llaman periódicos y noticieros y organizaciones [...] hasta la Universidad de Costa Rica que, como usted sabrá, les siguen la corriente por cualquier cosa que quieran” (*conversación personal con funcionario anónimo*).

Aunque algunos líderes comunales mantienen buenas maneras con el gobierno cantonal, esta hostilidad es bien conocida por los indígenas de

Cabagra y saben que es un comportamiento general de la población mestiza de Buenos Aires. Por esta razón, en reuniones e intercambios reconocen que ya van predispuestos a rechazar acuerdos pues muchos dicen tener miedo de que la Municipalidad quiera aprovecharse de ellos.

Para el Censo Nacional de Población y Vivienda³⁸, en el año 2011, el Territorio de Cabagra contaba con una población total de 3188 habitantes, de los cuales 25,9% son no-indígenas, representando un pequeño descenso porcentual en comparación a 28,5% que era en el año 2000³⁹.

Respecto a la usurpación de tierras, visto por muchos bribris como el principal problema, las justificaciones de los usurpadores actualmente vienen a ser semejantes a la de los que siglos anteriores, en razón de que las prácticas agrícolas indígenas consisten en la producción de subsistencia y de necesidades familiares, suelen oírse epítetos recurrentes que describen a los indígenas como ‘vagos’ y que ‘desperdician las tierras’, incluso algunos dicen ‘a los indios les gusta vivir con las culebras, por eso no cultivan, ellos son como culebras y les gusta el monte’ para justificar nuevas incursiones en el territorio de Cabagra o mantener la propiedad que alegan tener por derecho desde antes de la Ley de Baldíos (situación que no logran demostrar pero mantienen). El problema de tenencia de tierras lleva ya varias décadas; como lo explican Guevara y Romagosa (1990) las deficientes prácticas legislativas y la inaplicación de las leyes ha provocado largos conflictos referentes a la usurpación de tierras dentro del territorio indígena de Cabagra, así como el agotamiento de los suelos por el tipo de uso que realiza la población blanca. Es importante señalar que, tanto a nivel regional como dentro de este territorio las tierras más fértiles y ricas han sido apropiadas históricamente por blancos y empleados para cultivos europeos; no obstante, los bribris alegan que pese a que sus tierras no son tan buenas las prácticas como la roza y el barbecho permiten revitalizarlas y darles buen rendimiento.

³⁸ Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC): X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011

³⁹ NB: No se encontró información sobre números absolutos.

Los litigios por invasión blanca de tierras indígenas son tratados de dos formas: grupos de habitantes, como el Consejo de Mayores Iriria Jtechö Wakpa o grupos familiares, realizan esporádicamente 'recuperaciones' espontáneas, las cuales consisten en que una familia vaya a habitar *de facto* una parcela usurpada hasta que un juez declare que es territorio indígena y expulse al acusado. Por su parte, la ADI mediante una oficina especializada llamada Seguridad Tradicional, la cual patrulla el territorio diariamente a lo largo y ancho con esposas y armas blancas por si encuentran una nueva invasión por parte de no-indígenas. La ADI llama a la Fuerza Pública para estos casos pero no en todos son atendidos por estos policías. Es interesante que algunos casos denunciados como usurpación consisten en indígenas cabécares, brunkas o térrabas cuyas familias han vivido en Cabagra por algún tiempo o cabécares que se casan con bribris, por lo que no resultan fáciles de solucionar tomando en cuenta que los diferentes territorios de Sur han sido cohabitados históricamente por distintas etnias y que la mitología bribri demuestra que comparten con los cabécares parentesco (con clanes paralelos y compatibles) y génesis mitológica (ambos son semilla de Sibö).

Más que los problemas de tierra, la población general encuentra que el principal peligro para su cultura y sus habitantes es el narcotráfico, pues algunos poblados de Cabagra son usados algunas veces por narcotraficantes para evitar ser atrapados por la policía en la Carretera Interamericana. Se conocen casos de algunos jóvenes que han caído en la drogadicción, tanto de marihuana como de cocaína, por lo que han llegado a robar viviendas y centros educativos e incluso asaltar a mano armada. Ante ello, un grupo de vecinos da charlas en las escuelas para explicar los peligros de la droga y la Seguridad Tradicional ha expulsado del territorio a cinco jóvenes hasta el momento y les dicen que tienen prohibido entrar 'hasta que se curen'. Las familias de los expulsados lamentan lo sucedido y le han informado a Seguridad Tradicional que ellos viven ahora en San José o Desamparados, y se sabe que dos de ellos están ahora en prisión.

El Censo Nacional de 2011 indica un porcentaje de alfabetización de 92% de los habitantes de Cabagra. Exclusivamente en relación con la población indígena

menor de edad, 43,6% hablan lengua indígena y 35,1% de los indígenas entre 5 y 15 años que hablan bribri asisten al sistema de educación general básica, contrastando con 70,2% del total de niños entre 5 y 15 años que asisten a un centro educativo. En cuanto a la población adulta, según información proporcionada por la ADI, la mayor parte de la población masculina (y en menor medida femenina) trabaja como peón agrícola dentro y fuera del territorio indígena para personas que tengan fincas grandes o para empresas privadas, tanto en la siembra como en el cuidado de ganado; el segundo ingreso económico del territorio es la venta de servicios ambientales que son pagados por diferentes programas nacionales e internacionales en que las familias reciben un pago en contraprestación por mantener vigiladas y sin actividad humana las zonas boscosas de sus propiedades; el tercer ingreso del territorio son los salarios por ser empleados públicos sea dentro del territorio o en otros poblados y ciudades cercanas. Finalmente, la población femenina se encarga principalmente de funciones de ama de casa y actividades agrícolas no-comerciales para la subsistencia familiar.

C.6 Toponimia de Cabagra

La etimología de la palabra Cabagra que refiere a este territorio es de confuso origen. Diferentes estudios han interpretado este topónimo en relación con distintos orígenes. En 1908, el biólogo Henri Pittier (1978:62) en Plantas usuales de Costa Rica hace una breve mención del asunto al decir únicamente que Cabagra es una palabra que se deriva de *kebek-ira* pero sin traducir ni decir el origen, incluso sin hacer mención al pueblo indígena que habita allí. Años antes, en 1892, el filólogo y ensayista Carlos Gagini publicó en su Diccionario de Costarriqueñismos que Cabagra hace referencia a un distrito del Golfo Dulce donde hubo un convento franciscano que fue destruido por los indígenas térrabas en 1761 – haciendo referencia a Nuestra Señora de La Luz de Cabagra – y que proviene del brunka: “*cavakkra* es burío o mastatate” (1975:68), de lo cual podemos ver la composición de *kabák* (mastate, planta *Brosimum utile*) y el sufijo *-krá* que funciona como

clasificador de planta, por lo que puede hacer referencia al árbol de mastate que ciertamente abunda en la zona.

Otros estudios, ya en el siglo XXI, proponen otras explicaciones. La filóloga Flor Garita Hernández lo expone como topónimo en lengua cabécar “De las raíces *ka* ‘tierra’, ‘lugar’ y *baklö* ‘algo que fue lo primero en existir’. El lugar que fue primero en existir” (2001:167). Contrariamente, el lingüista Miguel Ángel Quesada Pacheco dice que el nombre del poblado viene del bribri *kabáköl* “cañablanca”. Por último, Adolfo Constenla Umaña (2011) presenta el topónimo en bribri *kàbàköl* sin traducirlo pero habiendo mencionado que el sufijo *-köl* es formativo de sustantivos.

En la actualidad todos los habitantes de Cabagra dan por hecho que el topónimo proviene de *kabaköl* en bribri, aunque algunos, incluso siendo nativos fluidos del bribri, dicen no recordar su significado y lo atribuyen a mera toponimia. No obstante, muchos de los mayores sí recuerdan que es una forma en que se llamaba a la cañablanca (o caña de Castilla) (*Gynerium sagittatum* o *Gynerium Saccharoides*), como variación de *ukaköl*, nombre más generalizado para referirse a esa planta, según detalla Alí García (comunicación personal, 2016), por lo que *kabaköl* sería un localismo en desuso. Sobre esta planta, Pittier (1978:102) indicó que es una gramínea con la que en Talamanca construían las paredes de las chozas, uso que en la actualidad no se da en razón de que predominan las casas cuyas paredes son de tablones de madera o prefabricadas de bono de vivienda (comunicación personal con presidente de la ADI sobre viviendas del territorio), por lo que se puede comprender que tantas personas en la actualidad desconozcan del significado. Otros recuerdan que los ancianos decían que Cabagra es una deformación de la palabra *kábámbâ*, compuesta de *ká* (lugar) y *bámbâ* (caliente) pues, como recuerda don Severiano Fernández Torres (comunicación personal, 2016), su bisabuela le decía que al viajar los bribris por la cordillera de Talamanca para llegar a la actual Cabagra consideraban el lugar muy caliente. No obstante, esta última explicación no es recordada por muchos.

Ciertamente, la pluralidad de interpretaciones de la palabra ‘cabagra’ ha sido sujeto de diversas miradas que dan cuenta del proceso histórico que se relata en páginas anteriores, entremezclando la diversidad de etnias que habitan la zona. No

obstante, como se mencionó al inicio de la reseña histórica, anterior a la actual Cabagra bribri existió una reducción española ubicada a dos leguas de Térraba, es decir, a medio camino entre Térraba y San Rafael de Cabagra. Esa reducción, Nuestra Señora de la Luz de Cabagra, data de 1744, época de la que no hay evidencia de presencia viceíta permanente en la zona, lo cual hace posible que el topónimo 'Cabagra' no tenga etimología en lengua talamanqueña sino que, como registró Carlos Gagini, pueda proceder del brunka, dado que la fundación colonial fue realizada con los desplazamientos de térrabas del Atlántico y de brunkas ya evangelizados.

Esto no implica que el uso de *Kabaköl* para referirse al territorio de Cabagra sea inválido, sino que estamos en presencia de un doble topónimo en dos idiomas distintos. Así como 'Cabagra' fue nombre puesto por la colonia española, posiblemente por los conversos brunkas; '*Kabaköl*' resulta ser la apropiación que la población bribri hizo de la zona, sin embargo por el desuso de la cañablanca para la construcción de viviendas y la preexistente toponimia colonial para llamar un poblado histórico cercano se ha tendido a pensar que ambos topónimos son traducibles entre ellos o que Cabagra es una simple castellanización.

Recapitulación

El recorrido por las historia del Pacífico Sur y del pueblo bribri nos permite ligar diferentes pueblos y observar cómo la actualidad está compuesta por una cristalización de contribuciones culturales procedentes de diferentes etnias pero también de diferentes ascendencias geográficas como chiricanos, nicaragüenses, migrantes del Valle Central, el Atlántico y Guanacaste. Además, la aparente distancia entre territorios bribris se achica un poco al constatar que los vínculos que una vez unieron a este pueblo en sus distintas localidades permanecen vivos de otras maneras gracias a los intercambios y viajes que realizan los portadores de esta cultura.

La conexión cultural con otros pueblos de estirpe chibcha relata también la historia de un territorio compartido, como lo muestra su arqueología. El amplio territorio de Cabagra contiene variedad de paisajes, desde bosques primarios hasta sabanas de origen antrópico, permitiendo que aflore diversidad de especies que brotan y nacen en cada rincón, las cuales hoy en día siguen siendo aprovechadas tanto para lo artesanal como para la medicina tradicional. El crecimiento de la ganadería, la extensión de las fincas piñeras, la presencia de redes de narcotráfico y el atractivo de nuevos mercados representan otro episodio en la consolidación de una ideología colonizadora que lucha contra grupos de personas que todavía se resisten a dejar sus prácticas agrícolas, su idioma, su sentido de colectivo e identitario, y aún hoy cuestionan la necesidad de que su familia asista a centros educativos y médicos occidentales.

Observamos conjuntamente la percepción colectiva de que necesitan la conservación de la cultura al tiempo que se da la inserción de las personas de Cabagra en redes y prácticas occidentalizantes y en los ámbitos gubernamentales. Algunas veces estas relaciones conducen a desaciertos pero otras permiten reconocimiento de derechos en una negociación continua generación tras generación, ambigua relación que fragiliza el tejido social del lugar. La unidad del grupo étnico bribri se mantiene, aunque ya el Pacífico Sur no sea un lugar de paso y a pesar de las prácticas coloniales que hasta nuestros días subordinan la cultura indígena, las políticas públicas e inversiones privadas que intentan homogenizar los diferentes pueblos del país.

La comprensión del contexto nos permite ver cómo se ha desarrollado el pueblo bribri en la región a lo largo de la historia y cómo los poderes económicos y culturales hegemónicos han construido su visión sobre este espacio y sus habitantes. Una mirada sobre estas relaciones interétnicas nos muestra cómo prácticas culturales bribris, como su medicina tradicional, han sido determinadas como enemigas de los occidentales. En el caso de las prácticas medicinales esto se da tanto por la práctica en sí, calificada de abusión supersticiosa, como las relaciones sociales que le son propias ya que la presencia de diferentes portadores y líderes se ve como amenaza para la colonización y el proceso 'civilizatorio' o de

'desarrollo'. De igual forma, vemos que la práctica curativa y sus conocimientos se ven involucrados en relaciones entre diferentes pueblos, los cuales han vivido poco a poco un contacto con el Estado-Nación que ha modificado tanto el panorama de la zona como las prácticas relacionadas con la economía, la salud, la educación y otros aspectos.

CAPÍTULO II

LA TRANSMISIÓN DE LA MEDICINA TRADICIONAL BRIBRI

El conocimiento tradicional está presente en muchas sociedades tradicionales e incluso en sociedades llamadas 'modernas' que han experimentado procesos de occidentalización y positivización de sus sistemas de conocimiento. Independientemente, estos conocimientos de base tradicional le han permitido a las personas domesticar paisajes con el fin de adaptarlos a las necesidades humanas (Erickson, 2006), optimizar la preparación de terrenos para la agricultura (Denevan, 1992), autorregular la producción para evitar la crisis ambiental (Rappaport, 1967), alcanzar niveles nutricionales muy adecuados (González-Arce, 1994), procurarse de salud ante enfermedades (Monestel, 2008), conservar la biodiversidad y los recursos naturales (Gadgil *et al.*, 1993), entre otras funciones que contribuyen al bienestar humano y ambiental (Reyes-García, 2009).

Ante todo, debemos recordar que los conocimientos carecen de cuerpo físico que les permita trascender en el tiempo y, contrario a ser entelequias o fetiches de museografía, su existencia no se reproduce por sí sola ni logra subsistir en los objetos en que ancle su funcionamiento si no es por la reproducción social y cultural de los humanos que les revitalizan día a día. Es por ello que la Antropología estudia en diversos contextos la transmisión cultural de los conocimientos tradicionales de los diferentes pueblos del mundo; ese proceso que permite dar vida y renovación a los conocimientos dentro de la gente que los crea y recrea en su cotidianidad.

En este capítulo estudiaremos la transmisión cultural de los conocimientos que conforman la medicina tradicional bribri de Cabagra; proceso que no es ajeno al control cultural sino medular a este asunto, pues las vivencias en que las personas toman decisiones diversas sobre su etnomedicina se moldean a través del tiempo y de las generaciones mediante parámetros como cuándo, dónde y de

qué formas se transmiten sus conocimientos. Concebir el control cultural sin preguntarse sobre la transmisión cultural adyacente sería referirse a una tesitura de los elementos culturales y no a la dinamicidad que vitaliza estos procesos, es decir, sería como estudiar el control cultural desde una fotografía y no desde ese día a día en que se desarrolla la cultura.

Para estos efectos, consideramos necesario profundizar en el concepto de la transmisión cultural previo a desarrollar lo que el dato empírico, etnográfico y etnohistórico nos provee respecto a la transmisión de la medicina tradicional bribri; para, a continuación, contrastar ese funcionamiento con las dinámicas actuales y las nuevas formas sociales que erosionan y alteran la transmisión.

A. La transmisión cultural

A.1 Procesos de transmisión cultural

La Antropología ha estudiado la reproducción social desde diferentes conceptualizaciones (transmisión, enculturación, socialización, entre otros) para explicar la comunicación y adquisición de la cultura; no obstante, ha estado muy centrada en cómo se inculcan valores, actitudes y personalidades. Por otro lado, la investigación sobre la transmisión de habilidades prácticas y conocimientos (Hewlett y Cavalli-Sforza, 1986) que ha sido objeto de un número mucho menor de trabajos, y se ha representado en la literatura antropológica principalmente en etnografías o exposiciones de lo artesanal, sin mucho abordar un énfasis teórico.

Este fenómeno de reproducción de la cultura, por la especificidad a la que refieren los conocimientos tradicionales, también llamados conocimientos ecológicos tradicionales (CET)⁴⁰, no puede tratarse con el laxo concepto de socialización que refiere al aprendizaje de normas y valores socialmente esperados (Light, et al. 2000), pues la socialización no permite analizar con detalle esa reproducción de generación en generación que produce tradicionalidad. Por otro lado, es posible entender este fenómeno como enculturación, es decir, la interiorización de realidades culturales que genera “la formación de una 'identidad social' muy diferenciada por la distribución intrasocial de conocimiento” (Masson. 1983:74), lo cual nos permite comprender la transmisión cultural como un “proceso de adquisición de los conocimientos, normas y patrones culturales” (Taborda, Copertari y Galván. 1998), mediante códigos lingüísticos que construyen sujetos en una estructura social. Sin embargo, la propuesta de enculturación de estos autores

⁴⁰ Una parte de los investigadores de ciencias sociales, principalmente de escuelas provenientes de teorías angloamericanas, que se dedican al estudio de la transmisión cultural prefieren el uso del concepto de CET (conocimiento ecológico tradicional) por sobre el concepto de conocimiento tradicional pues consideran que la academia debe centrarse en modelos de estudio específicos a los conocimientos relativos al manejo de la ecología para evitar adelantar un criterio que considere que todo tipo de conocimiento tradicional (referente a la ecología o a otra rama del conocimiento) puede ser trabajado de forma indiferente. Para efectos del presente estudio se trabajarán de forma indistinta ‘conocimiento tradicional’ y ‘conocimiento ecológico tradicional’.

conceptualiza el funcionamiento social como relevo generacional en que los jóvenes adquieren los conocimientos de los viejos y, a su vez, los traspasan de forma más o menos idéntica e intacta, sin perjuicio del cambio cultural y ambiental.

Antes de determinar una conceptualización más acorde con los conocimientos tradicionales, debemos recordar que el conocimiento que es transmitido es parte de un acervo de creencias y costumbres consistentes entre sí y lógicos para quienes lo comparten que se deriva de las observaciones cotidianas y la experimentación con formas de vida (Contreras, 2014:41). Por ello, se basa en valores culturales y un pensamiento mitológico propio de un grupo que se va engrosando con la acumulación y el dinamismo de las experiencias de las generaciones y los cambios tecnológicos y socioeconómicos (Contreras, 2014:42).

En vista de que los conocimientos tradicionales tienen capacidad estabilizadora del ambiente, pero también regenerativa y adaptativa, su dinamismo debe contemplarse a la hora de conceptualizar el aprendizaje de la cultura. De esta forma, la condición de pertenencia colectiva junto a una aplicación personal de estos conocimientos permite la conceptualización del fenómeno como transmisión cultural, propuesto por Ruddle (1993) como el proceso en que las rutinas de cómo hacer las cosas se cristalizan en instituciones para definir y construir los roles y participaciones de cada persona en torno a una determinada expresión del conocimiento tradicional. El autor explica que en la transmisión el conocimiento es enseñado como una verdad objetiva a nuevas generaciones que las internalizan como realidades subjetivas, por lo que el conocimiento no es enculturado – desde una conceptualización vertical – sino apropiado para la vida de cada portador de conocimiento.

Por lo tanto, la transmisión de conocimientos tradicionales consiste en una transmisión de discursos y formas de comunicar y de entender el mundo (Fóller. 2002:2) bajo un sistema cultural de aprendizaje. Pese a que existen otros sistemas de aprendizaje, complementarios o suplementarios, dentro de los procesos de transmisión cultural, la oralidad tiene gran relevancia para las sociedades poseedoras de conocimientos tradicionales.

De esta forma, podemos encontrar que la transmisión cultural es este proceso en que se aprenden pautas culturales, prácticas e ideológicas, de forma transgeneracional pero donde los sujetos portadores de conocimiento emplean y revisan constantemente los aprendizajes dados por sus tutores – padres, madres, abuelos, abuelas, tíos, tías y educadores en general – para aplicarlos y desaplicarlos acorde a lo que sus experiencias de vida les haga ver como más apropiado. Es por ello que, en el campo de la etnomedicina, una madre indígena podrá preferir comprar unas gotas o pastillas de Cataflam⁴¹ en la farmacia, en lugar de ir al bosque a buscar una planta que controle la fiebre de su hijo, si considera que esto le implica un menor costo, da una solución más rápida o le fue recomendado por alguna persona que considere con una autoridad mayor que su madre que le enseñó a preparar curaciones desde niña.

De esta forma, el estudio de la transmisión tradicional de habilidades prácticas y conocimientos contempla también la posibilidad de comprender interferencias en la transmisión, cambios de valoración de lo que es un conocimiento con estatus social y otros elementos que puedan hacer variar las decisiones que las personas portadoras de conocimientos tienen respecto a la práctica, modificación u olvido de sus conocimientos a lo largo de sus vidas.

A.2 Modelos de Transmisión Cultural

Una vez comprendido el concepto de transmisión de los conocimientos tradicionales, haremos un breve recuento de tres de los principales modelos que buscan representar la transmisión cultural: el primero desde una perspectiva de etapas de desarrollo biológico, el segundo desde un enfoque cognoscitivo y finalmente uno en relación con las personas involucradas en el proceso. De estos tres modelos, únicamente el último enfatiza la transmisión de los conocimientos ecológicos tradicionales – y de hecho fue concebido para esa perspectiva teórica –

⁴¹ Medicamento farmacológico antipirético.

; pese a ello, presentamos los otros dos modelos que, aunque hablan de una transmisión cultural general, aportan elementos a la discusión que nos pueden ayudar a alcanzar una mejor conceptualización para efectos de conocimientos tradicionales.

En primer lugar, teniendo como base el desarrollo humano, Schlege (2011) propone un modelo de transmisión cultural basado en las etapas de desarrollo humano justificando que los cambios biológicos y hormonales predisponen un aprendizaje cultural diferenciado en cada etapa de vida. En la primera etapa, de la infancia hasta la temprana niñez (entre 0 y 7 años), se da un aprendizaje imitativo limitado a prácticas de cuentacuentos y de juegos, en los cuales los niños pueden realizar actividades lúdicas que imiten a sus padres. En la segunda etapa, de la media a la tardía niñez (entre 7 y a la pubertad), se da un aprendizaje instruido con el cual se inicia una educación formal (con las formalidades relativas al contexto cultural particular) y los y las niñas adquieren normas mediante juegos coordinados y empiezan a tener responsabilidades vinculadas a tareas complejas. Y en la última etapa, la adolescencia (y hasta la juventud en las culturas que ésta existe), el aprendizaje es colaborativo y la interacción con pares generacionales. La autora explica que la transmisión siempre es vertical, entendiéndose que va de experto a novato (Schlege, 2011:459) donde cabe que se dé entre pares y de forma recíproca. Similar tesis sostiene la antropóloga Benedict (1964) al expresar que las culturas tienen procesos continuos y discontinuos apegados al desarrollo fisiológico para la formación de los miembros del grupo cultural, de forma que adultez y niñez no están polarizadas sino que son parte de un mismo proceso de reproducción cultural y construcción de sujetos. Asimismo, la transmisión cultural es un proceso que se realiza a lo largo de toda la vida, desde la infancia temprana y por el resto de la vida, pues, si bien, en un primer momento, las personas adultas educan a los infantes de una forma más vertical y más guiada, al crecer todo conocimiento aprendido se sigue reaprendiendo mediante la experimentación y profundización de sus conocimientos.

Desde una óptica cognoscitiva, Tindall (1976) propone un modelo de transmisión cultural dividido en dos fases. La primera es de carácter inter-psíquica,

en la cual hay tres componentes: un modo de interacción relativo a un repertorio comunicativo verbal y no-verbal en el cual se consideran los significados y contextos posibles dentro de cada cultura; los participantes y las categorías de persona que tenga el sistema cultural; y el contenido de la transmisión que puede ser una visión de mundo, un *ethos*, una habilidad corporal, un parentesco o un sistema de clasificación de personas y eventos. Posteriormente, se da la fase intra-psíquica en que el individuo organiza e internaliza las categorías y sistemas transmitidos, así como aprende o memoriza afectos, habilidades y comportamientos cognitivos. Con ello, vemos que todo saber ingresa al acervo de conocimientos de un individuo de una manera objetivada, pero posteriormente es interiorizada por cada persona y puesta en conjunto con el resto de conocimientos que posee, de forma que vemos que aprender también es revisar y cuestionar lo ya sabido y lo recién aprendido, mientras todo se pone en conjunto con los demás aspectos de la vida.

Finalmente, encontramos un modelo que distingue tipos de transmisión según los sujetos involucrados. La propuesta realizada por Cavalli-Sforza y Feldman (1981) es retomada por numerosos estudios y plantea la transmisión cultural desde el vínculo entre quien enseña y quien aprende, por lo que propone 3 modos de transmisión (Cavalli-Sforza et al., 1982. Hewlett y Cavalli-Sforza, 1986; Reyes-García et al., 2009) los cuales pueden coexistir:

- Transmisión vertical: de una generación a otra por medio de padres a hijos, concordante con las teorías epidemiológicas y de transmisión genética (Cavalli-Sforza *et al.* 1982), siendo señalada como la forma que contribuye en mayor medida a la transmisión de conocimiento (Hewlett y Cavalli-Sforza, 1986); suele ser una forma conservadora que dificulta la innovación aunque permite una alta heterogeneidad interna al grupo y en relación con otros grupos;
- Transmisión horizontal: de forma intergeneracional mediante el contacto con pares que tengan destrezas en el cuidado (Weissner *et al.*, 1977) o mediante el juego (Ochoa y Ladio, 2015), suele promover la innovación y cierto grado de variación interna al grupo cultural y externa a él;

- Transmisión oblicua: proveniente de individuos que no sean los padres, pero que sean de generaciones mayores a la de la persona que aprende, por ejemplo tíos y tías (Aunger, 2000); este modo puede darse de dos formas:
 - a) De uno a muchos: el conocimiento proviene de un maestro, un líder o un medio de comunicación y se dirige a pupilos, ciudadanos o audiencia, permitiendo una innovación fácil, así como altas probabilidades de variación interna y externa y de evolución cultural;
 - b) De muchos a uno: el conocimiento proviene de varias personas mayores del grupo social y se dirige a menores, siendo una forma más conservadora al dificultar la innovación y el cambio, así como reduciendo la variación interna y externa.

Debemos considerar que los modelos de transmisión cultural deben emplearse con cuidado, ya que pueden inducir a errores y estar descontextualizados con algunas culturas. Daly (1982) presenta algunas advertencias relevantes al respecto: en primer lugar, cuando un modelo parte de rasgos culturales debe tenerse en cuenta la dificultad para segregar partículas culturales puesto que la cultura funciona diferente a la genética. No se pueden aislar elementos como si fueran memes o culturógenos aislables. Por ejemplo, de acuerdo con lo comentado por Martínez-Rodríguez (2009) el uso de estímulos visuales que consisten en plantas disecadas tiene el problema de que descontextualiza y puede dificultar el reconocimiento por parte de los portadores de conocimiento. Por otro lado, debe contemplarse el problema de que algunas posturas poco rigurosas pueden creer que existen sujetos con esencia de influenciador o de influido, de modo que la transmisión no puede concebirse de una forma que no sea unidireccional y generacional, mientras que es viable que generaciones mayores aprendan de las innovaciones que generen los más jóvenes, por ejemplo, una retroalimentación de saberes en vertical pero donde los menores enseñan a sus mayores. Igualmente, vemos que algunos modelos pueden partir de que el conocimiento se transmite mediante réplicas de rasgos culturales, mientras que no es cierto que se de una difusión intacta e, incluso, puede haber dobles discursos o

desfase entre lo que se dice y lo que se hace. En último lugar, deben cuestionarse insinuaciones de ‘determinismo genético’ en los procesos de transmisión cultural y la razón de ser de la alta transmisión de conocimiento a nivel intra-familiar, lo cual, advierte, no puede darse inocentemente por existir un mayor contacto, sino que debe contemplarse la posibilidad de nepotismo, conflictos entre padres e hijos, competencia entre germanos y manipulación parental.

Por último, el estudio de estos modelos que buscan representar el objeto de este estudio nos permiten acercarnos más a la comprensión de este proceso de reproducción social específicamente para los CET. A la luz de ellos, podemos ver que la transmisión de los conocimientos ecológicos tradicionales necesita de los elementos ya establecidos en el apartado anterior (ver § Capítulo II.1.A), pero debemos sumarle otros aspectos. La transmisión cultural de estos conocimientos consiste en la comunicación intersubjetiva de miembros de una sociedad en la cual un individuo recibe y participa, mediante la oralidad, de mensajes heredados por las generaciones que, a su vez, comprende, introyecta y, esencialmente, apropia dentro de un contexto cultural y ambiental con el fin de satisfacer las necesidades humanas partiendo de una visión de mundo en donde todo elemento está interrelacionado con los demás. Este proceso se lleva a cabo con un aprendizaje continuo que tiene formas discontinuas de participación cultural acordes con el desarrollo biológico de la persona y vincula sujetos significativos dentro del grupo cultural (la familia, sujetos pares expertos, mayores (ancianos) o la figura de un especialista), los cuales institucionalizan la maestría de conocimientos, creencias y prácticas en correlación con la moral y herencia cultural.

A nivel metodológico, consideramos necesario recordar que el tratamiento de estos modelos de transmisión cultural como ópticas para analizar la realidad de Cabagra – así como de cualquier espacio cultural específico – debe realizarse con cautela y recordando que una práctica inductiva, propia de nuestra etnografía, no debe buscar que el campo calce con los modelos planteados, sino que sea el dato etnográfico el que ponga a prueba los planteamientos teórico-metodológicos que coadyuvan en los estudios. Por ello, la comprensión de los modelos de transmisión

cultural desde el desarrollo humano, la mirada cognoscitiva y los sujetos involucrados nos preparan, más no encasillan, para comprender el desarrollo de la etnomedicina en Cabagra.

A.3 La transmisión de la etnomedicina en Cabagra

Los bienes culturales – como bien sabemos – son colectivos, comunes a un grupo cultural, pero no por ello las experiencias de vida de los miembros de esa colectividad habrán de ser iguales, ni idénticas han de ser las formas en que se transmiten los conocimientos tradicionales. Aún más variadas son las experiencias de transmisión cultural en el caso de sociedades tradicionales carentes de la necesidad de sistemas formales de educación. En estos casos, es más la heurística familiar o comunal la que se encarga de lograr un relevo generacional de portadores de saberes que permitan que los conocimientos no se pierdan y que los individuos se beneficien de ello.

Por esta razón, como veremos es en el caso de Cabagra, el dato etnográfico viene a enriquecer con la pluralidad de experiencias que diferentes individuos tienen a la hora de crecer, aprender y practicar la medicina tradicional bribri, pero en esa diversidad se puede unir entre las entrevistas e historias de vida realizadas un paisaje que retrata las pautas de transmisión cultural básicas tanto en las formas generales de transmitir como en los aprendizajes fundamentales. Las diferencias en la transmisión que veremos que se dan en dicho territorio indígena responden a razones variadas; algunas de estas diferencias son pautadas por razones de género o de clan al que se pertenece, aunque otras se dan por fuerzas distintas como asuntos generacionales o individuos con opiniones que no se ajustan plenamente a algunas pautas sociales.

Como elemento principal de la transmisión cultural de la medicina tradicional indígena en Cabagra encontramos algo que responde a las formas tradicionales de enseñanza de muchos de los pueblos indígenas, sociedades tradicionales y comunidades rurales del mundo: la oralidad. Entendemos por oralidad la cualidad de cualquiera que tenga la capacidad de hablar, y dicha capacidad es la que permite

la comunicación autónoma, espontánea y creativa entre los miembros de una cultura pues, al no estar establecida más que en la propia boca y oídos de los interlocutores, no hay marco rígido que delimite las formas en que los mensajes sean comunicados.

En contraposición con las culturas escritas, para las culturas orales o de tradición ágrafa debemos tener en cuenta que “el objetivo en la tradición oral es mantener la estabilidad esencial de la historia, mientras que con la escritura se busca la estabilidad del texto” (Núñez-Murillo, 2003:13), es decir, al transmitir un conocimiento las culturas orales no buscan que generación tras generación se comunique el mensaje con taxativas palabras, sino que las generaciones participen del saber con espontaneidad de formas lingüísticas pero dejando claro el mensaje gracias a la rigurosidad de los sistemas de aprendizaje. Es por ello que no encontramos medidas de cantidad ni recetarios exactos que nos enseñen cómo usar la corteza de un árbol para sanar un malestar, sino que se enseñará cuál es el árbol y cómo debe prepararse, pero cada padre le enseñará esto a su hijo dentro de un diálogo único del que no participará de forma idéntica ningún otro hijo del pueblo, pero todos ellos compartirán ese mismo conocimiento.

Greenfield (1972) postula que las culturas orales son dependientes del contexto, es decir, que sus expresiones culturales vendrán a inscribirse en una contextualidad dada y se dará poco espacio a comunicar abstracciones, por lo que no se tiende a hacer referencia a cosas que no están presentes en el acto de habla. Es por ello que la oralidad implica que la transmisión cultural de conocimientos tradicionales no se da en espacios aislados y estériles – como buscan ser las aulas en el sistema educativo occidental – sino que se da en el momento y lugar donde el conocimiento en cuestión ha de practicarse, sin una estandarización del espacio. Es decir, no se realiza una clase de botánica previa en un laboratorio para aprender terminología y farmacología de una hoja, sino que las plantas y sus usos se conocen en el campo, frente a cada planta, siempre tocando, oliendo, degustando y experimentando de ella mientras se le conoce. La transmisión oral tradicional depende del contexto vivo y presente para transmitir eficientemente los

conocimientos, no depende de libros y gráficos que representen el mensaje a transmitir.

Por otro lado, en algunas sociedades suele haber expertos o especialistas que institucionalizan por medio de la tradición oral el conocimiento (Colombres. 2010:47-48), con el fin de que memoricen, defiendan la integridad, instruyan a las nuevas generaciones, canten, cuenten, expliquen y practiquen el saber. El experto no es el que memoriza y repite la tradición oral, sino quien mediante la práctica “compone a partir de fórmulas y demás elementos de la tradición” (Colombres. 2010:63), por lo que la palabra no se fosiliza ni se reifica, sino que el canto y la práctica dan vida constantemente al saber.

Para las culturas con corpus mitológico, los mitos “se amparan en la oralidad, en la voz vibrante y viviente” (Colombres. 2010:73), pues su traslado a la escritura los convierten en relatos ajenos a la vivencia y cercanos a la ficción. Por ello, la transmisión cultural de los conocimientos, normas y patrones culturales que constituyen los conocimientos tradicionales necesita de la oralidad y de la práctica que le dan vida a los sentidos culturales. La oralidad siempre se realiza en la práctica, es en el acto de practicarlos que los conocimientos cobran vida.

Berkes (1993) señala que la oralidad es central para los conocimientos tradicionales, ya que ésta asegura el mantenimiento estable de los saberes pero no impide la riqueza del cambio mediante la experiencia de las nuevas generaciones. Sin embargo, debemos reconocer la fragilidad intrínseca al medio de comunicación oral (Ocho et al. 2015) pues, pese a que el carácter histórico da fuerza a la oralidad, cambios en el sistema económico de las poblaciones portadoras o en los contextos de aprendizaje podrían poner en peligro conocimientos singulares de ciertos grupos culturales.

Relativo a la oralidad, el lenguaje juega un papel fundamental en la transmisión de los conocimientos tradicionales dado que es donde la cultura encuentra su supervivencia, es el recurso que permite toda forma de reproducción social. Es así que el idioma, como mecanismo de conocer y dar origen al mundo por medio de una determinada epistemología cultural, no es una simple representación de la realidad sino “una relación con la naturaleza que en realidad reconstruye la

naturaleza en el proceso de representarla” (Horonborg, 2001:68). Por ello, en la medicina tradicional indígena encontramos que muchas prácticas de curación o medicamentos tienen un mito que respalda su funcionamiento, pues la oralidad tiene la capacidad de tomar la diversidad biológica inconmensurable y hacerla comprensible para las personas, según las categorías semánticas y el orden lógico propio de cada cultura que, por medio de la retórica mitológica, explica y justifica que un determinado bejuco pueda emplearse para sanar una dolencia bajo un rito determinado.

Esta idea anterior es más fácil de comprender partiendo de la Teoría Sapir-Whorf que establece que la lengua puede determinar (en cierta medida) el pensamiento, por lo que el conocimiento de un pueblo está relacionado con su lenguaje y habrá tantas visiones de mundo como lenguajes (McEntee. 1998:177). En otras palabras, von Humboldt expresa esta idea de la siguiente forma: “el lenguaje expresa y modela el espíritu del pueblo... tiene una forma interior propia, independiente del mundo, que organiza el mundo” (En: McEntee. 1998:179). De esta forma, para efectos de transmisión cultural, el idioma trae intrínsecamente una concepción de universos, la advertencia de ciertos conocimientos ecológicos que el pueblo ha producido y reproducido, materializando su ideología en el lenguaje. Esta relación del conocimiento con el lenguaje es constatable en los vocabularios de especies, hábitats, patrones climatológicos, estaciones, colecciones de ‘recetas’ que optimicen prácticas para lograr el éxito, entre otras formas lingüísticas (Ruddle, 1993).

Es así que la transmisión de conocimientos tradicionales se ve inscrita en las prácticas del quehacer diario de las personas en Cabagra. Y desde el principio, cuando se le pregunta a los habitantes indígenas sobre cómo aprendieron medicina tradicional bribri la respuesta es que aprendieron desde su temprana infancia junto a su madre, su padre o ambos. Pero siempre que explican con más detalle, llama la atención que la forma en que los hombres aprenden medicina tradicional es diferente a cómo las mujeres la aprenden, incluso llegan a aprender curas diferentes que el otro género puede desconocer.

Si bien, todos los padres de familia explican que, indiferentemente del sexo, desde que los bebés nacen les comienzan a enseñar los nombres de plantas y animales que sirven para curar, simplemente pidiéndoles que observen y repitan nombres sin mayor detalle, es cuando los niños llegan a la edad de alrededor de los 5 o 7 años que la transmisión empieza a diferir. Es en este momento que los niños empiezan a recibir tareas para el hogar, por un lado las niñas juegan y aprenden de sus madres a hacer el aseo, la cocina, el cuidado infantil, la crianza de animales de corral, la jardinería, entre otros; mientras que los niños juegan mientras se alejan poco a poco de la casa y se adentran en espacios de cultivo o del bosque y sus ríos, aprendiendo la siembra de productos agrícolas, la cacería y demás.

De esta forma, las experiencias que tienen a lo largo de sus vidas va a implicar formas diferentes de aprender la medicina tradicional bribri. Ejemplo de ello lo ilustra una nota de campo de octubre de 2016 que se presentará a continuación:

“Acompañé a dos hombres bribris y un amigo no-indígena de ellos a ‘montear’⁴² a unas 2 leguas montaña adentro del caserío de Nima Kri⁴³ de Cabagra; mientras se buscaba una presa uno de ellos sufrió un accidente con su machete y se hizo una cortadura grave en el brazo, por lo cual uno de los hombres bribri me pidió que lo acompañara a unos metros para enseñarme medicina indígena y tomó unos hongos que se encontraban en el suelo, los preparó⁴⁴ y esparció el producto en la herida, parando la hemorragia de una forma casi instantánea. Esto me provocó mucha sorpresa pues funcionó más rápido que cualquier medicamento comercial que yo hubiera usado antes.

De vuelta a la casa del hombre bribri que me enseñó el uso de ese hongo antihemorrágico, la hermana de su esposa se hizo una cortadura preparando la comida, por lo que yo le dije a ella:

⁴² Montear: cazar en la montaña.

⁴³ Este caserío es también llamado Río Peje por su traducción al español.

⁴⁴ La preparación y el nombre del hongo no serán mencionados por respeto a la propiedad intelectual indígena.

- *Ay, le hubiéramos traído el hongo que quita hemorragias – ante lo cual las dos mujeres se rieron, por lo que insistí extrañado – el hongo ese que sirve para cuando uno se corta.*

- *Ah, la próxima vez que venga a Cabagra me trae – respondió una de ellas.*

- *No, pero el hongo que usan ustedes para curar heridas – insistí yo pensando que era obvio que ellas tendrían conocimiento del hongo puesto que su esposo lo conocía.*

- *Ah... no, qué raro, seguro eso lo vio usted en Talamanca o con otros indígenas, porque nosotros no usamos eso – me respondió confundida.*

- *Nombres... si su esposo fue quien me lo enseñó y me dijo que es medicina bribri – recalqué mientras llamaba al esposo para que les explicara que no era un invento mío.*

El hombre vino y al saber de qué hablábamos les dijo que qué extraño que no lo conocieran, pero luego me añadió:

- *Bueno, pueda ser que ustedes no lo conozcan – explicaba a las mujeres – porque ese hongo no crece por aquí, ese se da más arriba en la montaña, hay que caminar más para encontrar algunos y la verdad yo sólo los veo cuando voy a montar.*

- *Ah sí, es que nosotras no vamos a montar, eso sólo ustedes los hombres... – añadió la esposa – no tenemos la culpa de no saber.*

- *¿Pero ustedes nunca van a esos lados? – pregunté yo a las mujeres.*

- *Sí, ellas van – respondió el esposo – pero cuando vamos con ellas uno va pensando en pasear y no se le ocurre a uno hablar de esos temas porque uno piensa que todos saben de eso y es que de las cosas de medicina y esas cosas uno sólo habla cuando le pasa un accidente a alguien o ya sea que alguien como usted pregunte.*

Seguidamente, entre los presentes comenzaron a bromear compitiendo sobre quien conoce más lugares de las montañas de Cabagra y quién conoce más plantas medicinales. Y en un momento de la conversación la esposa añadió con humor:

- *Ah, pero quién es quién siempre que se enferma del estómago me pide que le haga un remedio, que porque no sabe qué hacer.*

- *Bueno, eso sí, usted sabe más de las cosas que tiene sembradas aquí y sabe hacer té con esas matas que le dio su mamá que yo ni sé cómo les llama ella – expresó el marido” (Nota de campo tomada el día 14 de octubre de 2016).*

Posterior a esta conversación, la práctica etnográfica debió poner más énfasis en identificar ese tipo de vivencias distintas que hombres y mujeres tienen en sus vidas y que les da acceso a aspectos diferentes, pero complementarios, del gran corpus medicinal que tiene la cultura bribri.

Las historias de vida de aquellos hombres bribris que no fueron criados para ser awá es diferente de aquellos que sí habrían de ser especialistas médico-religiosos de la cultura bribri, pero el caso de los especialistas será tratado posteriormente (ver §Capítulo III.C). Los hombres bribris legos⁴⁵ refieren, en su generalidad, haber aprendido medicina tradicional bribri justamente al ir a montear con sus padres, tíos y hermanos, de hecho al listar qué medicamentos pueden preparar para curar, la mayoría de lo que conocen son plantas y partes de animales que no se pueden encontrar fácilmente en las cercanías de las casas, sino más lejos, donde suelen ir a cazar.

Es en compañía de sus padres que desde jóvenes van adquiriendo conocimiento, principalmente cuando van a cazar, pues es cuando se puede encontrar gran variedad de plantas medicinales, pero principalmente es cuando se tiene más riesgo de padecimientos o accidentes, como explica un hombre adulto mayor bribri entrevistado:

“a uno le van explicando cómo curarse cuando anda en el monte... cuando íbamos caminando mi papá llegaba y me decía vea, si un día lo pica una culebra agarre esta planta y haga tal cosa [...] uno se lo memorizaba por miedo, otras cosas no se las decían a uno

⁴⁵ Lego: Término definido por el Diccionario de la Lengua Española como “Falto de instrucción, ciencia o conocimientos”, usado por la literatura científica que estudia la transmisión cultural para referirse a aquellos portadores de conocimientos tradicionales que no son los especialistas y que no recibieron instrucción formal, pero ello no implica que tengan un menor valor o estatus.

pero cuando le pasaba algo a alguno de los que iba monteando el que sabía nos enseñaba a los demás ... así es como uno aprende, andando con los mayores y pasando sustos” (Entrevista a don Jose, marzo de 2018).

A diferencia de lo que sucede con los aprendices de *awá*, en la vida de los hombres bribris legos no es usual que se hagan paseos con el único objetivo de presentarle a los hijos o sobrinos las plantas medicinales, generalmente ese tipo de saberes se comunican mientras se cultiva o se caza, siempre en el marco del quehacer masculino, y suelen comunicarse como curiosidades, advertencias o dentro de anécdotas que se relatan en los momentos de reposo.

Por otro lado, las historias de vida de las mujeres bribris nos señalan datos muy diferentes en la transmisión de los conocimientos de medicina indígena. La mayor parte de sus experiencias de etnomedicina se circunscribe a la vivienda y sus alrededores, por lo que muchas suelen tener cerca las principales plantas que saben que necesitarán:

“Mi mamá me enseñó a siempre tener en el jardín [realiza un listado de plantas medicinales] que son las matas que uno más usa cuando un hijo o una misma se enferma, o que si está pasando problemas o que si hay que prevenir que anda una gripe o piojos, uno siempre tiene que tener en la casa lo necesario para no tener que estar corriendo a buscar las curas... mire, y cuando se me pierde una mata yo corro porque a mí me enseñaron que no hay que ser dejada y siempre hay que tener la casa con la medicina nuestras que son esas plantas que le menciono, que además la gente siempre dice ¡ay qué lindo jardín! ¡y qué arreglada la casa! pero no saben que es que yo siempre estoy preparada, los vecinos saben que yo tengo de todo y me vienen a pedir, aunque todos siempre sembramos en la casa las matas que más se usan para curar, pero yo siempre tengo para los demás porque si algún día me falta también ellos yo sé que me comparten” (Entrevista a doña Rosa, 6 de mayo de 2017).

Si bien en el caso de la mayor parte de las mujeres encontramos que su manejo de la medicina tradicional se encuentra circunscrito en un espacio menor al de la población masculina que sale a 'montear', eso no quiere decir que el conocimiento femenino sea más reducido. Por el contrario, las mujeres entrevistadas tienden a recordar y mencionar más variedades de plantas medicinales, detalles respecto al tratamiento de enfermedades, formas de preparación, especificidades de los puntos de madurez de una planta para que sirva con fines terapéuticos, así como especies minerales y animales que tengan propiedades sanadoras.

En los hogares entrevistados encontramos que las familias tienden a señalar a la madre como autoridad en la materia de medicina tradicional de la casa. Al llegar a preguntar al respecto, hijos, hijas y maridos llaman inmediatamente a la madre de familia para que sea quien responda pues dicen que ella es quien más sabe de esos temas y es quien le enseñó a cada uno de ellos lo que saben. Es comprensible que esto se da principalmente por el hecho de que en la estructura patriarcal el rol del cuidado está en manos de la mujer pues el hombre se debe al trabajo productivo y el ámbito reproductivo es estrictamente femenino.

Recordemos que "las diferencias entre hombres y mujeres se origina del hecho de que las personas durante su desarrollo se interrelacionan no sólo con el ambiente natural sino con un orden cultural y social que es mediado por quienes lo rodean" (Berger y Luckmann, 1976, citado en Blanco, 2008:3). Por lo cual, los cuerpos que nacen en formas masculinas y femeninas se moldean con el tiempo en torno a experiencias diferenciadas correspondiendo a géneros distintos que son compuestos por roles compartidos.

Como menciona Lamas (1996): "Aunque hay variantes de acuerdo con la cultura, la clase social, el grupo étnico y hasta el nivel generacional de las personas, se puede sostener una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres paren a los hijos, y por lo tanto, los cuidan: ergo, lo femenino es lo maternal, lo doméstico, lo contrapuesto con todo lo masculino como lo público" (Lamas, 1994:222). Conforme a ello, las mujeres de Cabagra son las responsables de impartir los tratamientos médicos dentro del hogar conforme a

sus conocimientos heredados y en cumplimiento del deber de género que les corresponde.

Es así que los jardines con plantas medicinales que decoran las partes delanteras o traseras de sus viviendas, cual si fueran plantas ornamentales de modesto aspecto, resultan ser el botiquín de emergencias que las mujeres de las familias mantienen con riego y sustento para poder atender incidentes de salud que algún miembro de su familia padezca. Aunque el hombre sabe y puede atender sus heridas en la montaña, sabe que al llegar a la casa sus heridas encontrarán buen cuidado en esa botica que su esposa o madre mantiene cerca.

Menciona doña Gladiola “siempre hay que tener cerca las matitas que sirven pa cuidar a los hijos de uno, mi mamá me enseñó que no hay que dejar descuidadas las matitas medicinales porque el día que uno las deje morirse, ese día va a estarlas ocupando [...] cuando una matita se me muere o le gasto la raíz o lo que sea, yo ya sé que tengo que ir a buscarme otra adentro [en la montaña] o mando a uno de ellos [sus hijos e hijas] a que me la traigan porque todos ellos ya saben, uno tiene que enseñarles porque cuando ya uno se vaya [al morir], ellos van a tener que saber curarse” (comunicación personal, mayo de 2022).

Para ella, como para el resto de mujeres de Cabagra, los interiores de las montañas no les son desconocidos. Si bien, es un espacio natural y salvaje al que entran los hombres a cazar, las mujeres también conocen sus paisajes y caminos pues en la juventud son lugares de juego y el resto de su vida los visitarán en paseos familiares para pescar en los ríos y o buscar plantas. Los bosques son lugares a donde sus madres y padres llevan a niños y niñas a buscar elementos vegetales, minerales o animales para curarse o comer, algunas veces por orden de un *awá* que recetó algo que no se consigue en las cercanías de las casas o por solicitud de una mujer mayor que necesita renovar las plantas medicinales de su jardín.

Don Gardenio explica “aunque yo aquí siembro arroz negro y arroz blanco, usted ve que a la par dejo que se crezcan algunas matas del monte, bueno, unas de esas ayudan a dar nutrientes a la tierra para que el arroz crezca mejor, pero otras son matas que ayudan al mal de panza, cuando uno tiene tos o otras enfermedades

[...] recuerde, la cura para la enfermedad siempre hay que tenerla cerca, si no es por el arrozal, por el frijolar, o en medio del ayote, pero siempre encuéntrale acomodo allá en su casa y así nunca le va a faltar” (comunicación personal, mayo de 2017).

Las familias bribris de Cabagra nos explican que la transmisión del conocimiento medicinal crece junto a los cultivos, se encuentra junto a la cacería y se consigue junto a la pesca. Es en conjunto con las actividades económicas tradicionales que se ha mantenido por siglos el conocimiento etnobotánico ancestral y los usos curativos de los diferentes elementos del monte, como expresa don Porfirio “a uno los mayores le dejaron tanto en el campo que así uno tiene hasta para curar a las gallinas” (comunicación personal, mayo 2017).

En las familias más tradicionalistas – que buscan mantener más fuerte su identidad indígena y no perder las tradiciones – los mayores enseñan a sus hijos los usos de plantas recordándoles pequeños fragmentos de relatos mitológicos o relacionados con eventos personales de apariciones de seres sobrenaturales, indica el *këkë*⁴⁶ don Baldomero:

“a los chiquillos yo aprovecho para dejarles algo cada vez que uno les enseña algo, así se lo aprenden mejor y se acuerdan de por qué hay que tenerle respeto a Dios, entonces no solamente les digo tome y use esta mata para curarse, sino que hago como me decían a mí: les cuento cómo Sibö creó las plantas y por qué es que hay plantas que sirven para unas cosas y otras sirven para otras cosas, así no van a faltarle el respeto a Dios ni a la naturaleza y siempre que se curen se van a acordar que uno les enseñó algo más valioso, un aprendizaje que los eduque bien como hombres” (Entrevista a don Baldomero, junio de 2016).

Los relatos de historias, mitos, canciones y chistes son usuales en los momentos de descanso durante las jornadas de cultivo, cosecha, pesca o cacería; en compañía de los mayores, los menores aprenden no sólo a trabajar y conseguir el sustento para sus familias, sino que aprenden las tradiciones orales de su pueblo.

⁴⁶ *Këkë*: término bribri para referirse a un mayor indígena reconocido y de alta estima en la población.

Como explica el *këkë* “antes que se acostumbraba ir a cazar por varios días y uno no volvía a la casa si no tenía un buen venado para compartir con toda la familia, mire, esos días es cuando uno más disfrutaba, porque aprendíamos de muchos mayores, varios *këkëpa*⁴⁷ nos explicaban las cosas de la naturaleza y de Dios” (comunicación personal a don Baldomero, junio de 2016). Acotamos que la importancia de la práctica cinegética para la conservación de la tradición oral talamanqueña fue también observada por Borge Carvajal (1983), quien detalló prácticas económicas indígenas y comentó el crucial rol de la cacería para la reproducción cultural y biológica talamanqueña.

Es así como podemos ver que la transmisión de conocimientos propios de la medicina tradicional bribri se ha dado a lo largo de los años mediante un aprendizaje oral y altamente contextual en que los adultos enseñan a sus hijos los nombres de las plantas desde bebés, para, posteriormente, irlos introduciendo a los saberes de las funciones y propiedades medicinales de cada elemento natural durante las actividades propias de la faena diaria. Tanto en hombres como en mujeres, el aprendizaje se da por medio de una experimentación directa con el campo y con el quehacer doméstico, agrícola y cinegético, aunque cada género tienda a experiencias de adquisición de conocimiento diferentes. Pero la transmisión cultural y el mantenimiento de su pericia está altamente vinculado con las prácticas económicas tradicionales del pueblo indígena dentro de su territorio y en relación con sus espacios más montañosos.

Conforme a Fóller (2002), la transmisión suele ser acompañada de discursos y formas de entender el mundo, de manera que cada experiencia familiar de accidentes, enfermedad, gravidez o padecimiento es una oportunidad para aprender y poner en práctica técnicas de curación o de tratamiento que no se quedan en simples actos médicos, sino que se acompañan de tradición oral y de explicaciones mitológicas propias de la cultura bribri o, en algunos casos, en sincretismo con tradiciones cristianas.

⁴⁷ Plural de *këkë*.

B. Erosión de los conocimientos en Cabagra

Si bien la medicina tradicional bribri en Cabagra, como de todo el pueblo bribri, se ha constituido de complejos procesos socio-culturales e históricos antes y después de la colonia, en las últimas décadas la imposición de modelos económicos y socioculturales han deteriorado la transmisión del conocimiento tradicional.

En analogía a la erosión fito-genética que se da cuando el germoplasma nativo se reemplaza por una nueva variedad, perdiéndose el acervo genético original por selección, comercialización, difusión o cambio tecnológico, podemos hablar de erosión de los conocimientos tradicionales para referirnos a la pérdida de esta diversidad cultural por principios de competencia, especialización, hegemonía y uniformidad (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). A continuación, expondremos dos de los principales problemas que enfrentan los conocimientos tradicionales y que provocan la erosión de los mismos.

B.1 Cambios en el sistema económico: bribris campesinos o peones

La erosión de conocimientos ecológicos tradicionales puede darse por la pérdida de estructuras sociopolíticas y dinámicas económicas propias de un pueblo porque, pese a que las generaciones mayores conservan sus saberes, ellos ven “limitado su relevo generacional por su difícil adaptabilidad a la economía mercantilizada” (Gómez-Baggethun, 2009:59). No obstante, los estudios respecto a la determinación que tenga la inserción en la economía de mercado tiene apariencia contradictoria (Godoy *et al.*, 2005), pues en algunos casos a nivel mundial la llegada del sistema económico capitalista no ha deteriorado de manera relevante la transmisión cultural, y en otros caso lo que se da es una erosión más lenta de los conocimientos.

Para el caso que nos compete, debemos recordar que la crisis del campesinado, el siglo pasado, provocada en gran parte de los países del mundo por el avance del liberalismo, produjo un éxodo rural debido al crecimiento de la

industrialización y la agricultura de exportación, por lo que los desplazamientos de oficios tradicionales incidieron en la pérdida de conocimientos de este tipo (Gómez-Baggethun, 2009). Esta situación, como lo veremos a continuación, también ha tenido efectos dentro del territorio de Cabagra, de forma que las actividades económicas que más se registraban hace unas décadas difieren de las que en la actualidad son vistas como más atractivas por las nuevas generaciones bribbris.

Publicaba Doris Stone en 1961 una nota periodística de La Prensa Libre (Zeledón Cartín, 2017:78-79) la importancia de la selva, las costas y los ríos para los indígenas costarricenses, por alimento, vestido y la medicina. Esto es profundizado por el antropólogo estructuralista Camacho-Zamora (1974) en un estudio que diferencia el modo de producción capitalista de la que llama ‘Sociedad Nacional’, de los modos de producción familiares y domésticos de los pueblos indígenas del país que eran – y siguen siendo – llamados como ‘atrasados’, ‘primitivos’ y ‘salvajes’ por no-indígenas.

Tradicionalmente, los pueblos indígenas talamanqueños han empleado una agricultura itinerante (Camacho-Zamora, 1974:471) que implica cambios en los cultivos, variaciones en el tipo de agricultura y la necesidad de la explotación de parcelas rotativas, cuidado y protección de cosechas. De esta práctica agrícola se encuentra la necesidad de emplear cultivos que mejoren el desempeño de otros, así como que se debe negociar de cierta forma con las condiciones naturales y el conjunto ambiental. Señala el autor que este tipo de producción en 1974:

“se centra en la tendencia a mantener la estructura general del ecosistema natural [...] significan, desde una perspectiva ecológica, un conocimiento absoluto de la dinámica biótica de la selva tropical, la cual posee una delgada capa de humus, amenazada constantemente por la erosión que causan las lluvias, pero que permite al mismo tiempo una lujuriosa vida vegetal y animal, enmarcados en ciclos rápidos y cerrados, con una transformación constante de materia y energía” (Camacho-Zamora, 1974:475).

En la actualidad, muchos se sienten atraídos a abandonar esas prácticas económicas que aportan principalmente productos para la subsistencia familiar y un

poco para un comercio local, de modo que no es financieramente muy atractivo. Es por ello que, al llegar al acercarse a la mayoría de edad, muchos jóvenes abandonan sus estudios y deciden ir a buscar trabajo en fincas o piñeras de las zonas de Buenos Aires y Pérez Zeledón para poder traer más dinero a sus hogares. Entonces, los jóvenes pasan de tener deberes educativos a migrar a piñeras, por lo que tienen un menor contacto con sus mayores en las prácticas agrícolas. Se queja don Brazo-de-Oro “ya los muchachos no quieren trabajar como uno, ahora todos quieren irse a sembrar piña porque les pagan y llegan y le dicen a uno ‘mire lo que compré’ pero no ven que esas cosas los alejan de la familia y los alejan de la cultura, antes uno pasaba todo el tiempo con la familia trabajando, ahora se van y vienen unos días” (entrevista, mayo de 2016).

En efecto, es una tendencia cada vez más generalizada el que los jóvenes masculinos salgan del territorio indígena para trabajar en haciendas, piñeras y más recientemente en construcciones. Aunque las mujeres tienden a mantenerse más dentro de Cabagra que sus coetáneos masculinos, algunas se van a trabajar por temporadas a diferentes lugares de la zona Sur e incluso a la Gran Área Metropolitana en restaurantes, tiendas o como empleadas domésticas. Menciona una joven bribri originaria de Cabagra que trabajó unos años en una tienda de ropa americana⁴⁸ en el cantón de Goicoechea “yo me vine a San José hace un año porque aquí se hace más plata, ya había trabajado en una tienda americana en Buenos Aires y antes de eso en una soda [...] sí quiero volver a Cabagra y hacer familia allá y todo, pero es que allá uno no hace tanta plata, entonces mejor hacerse un ahorro antes de volver” (entrevista, septiembre de 2019). Además, ella cuenta que sus hermanos trabajan en piñeras desde hace una década y van a visitar a sus padres algunos fines de semana, pero que se les dificulta mantener prácticas medicinales, lingüísticas y culinarias propias de su etnia, por lo que llegan a acostumbrarse a cocinar de una manera *sikua* y a recurrir a farmacias o al EBAIS cuando padecen de algo.

⁴⁸ Tieda de ropa americana: tienda de ropa usada o de segunda mano que usualmente proviene de Estados Unidos, por lo que lleva el apelativo ‘americana’.

La experiencia en el trabajo en las piñeras es muy dura y cuentan los entrevistados que viven constantemente burlas y actos racistas por ser indígenas, por lo que algunos reconocen querer camuflarse o aparentar no ser indígenas mientras trabajan. “Hay una jerarquía que se ve de quienes son *sikua* y quienes son indígenas, lo ven a uno y ya lo tratan mal y lo mandan a hacer los trabajos más feos, por eso yo prefiero no relacionarme mucho con otros conocidos de aquí [de Cabagra] para que no me traten como indígena” confiesa un entrevistado de 20 años (entrevista, año 2016). Entre las formas de camuflaje étnico a las que se recurre es hablar principalmente español y evitar prácticas distintivas de su indigenidad, como, por ejemplo, preferir ser atendidos por enfermeros de las piñeras, comprar medicamentos de las farmacias o asistir a citas de hospital o EBASIS para que no los vean como usuarios de prácticas medicinales indígenas que la mirada racista aprecia como brujería.

Varios padres de familia cuentan que las nuevas generaciones están perdiendo ese vínculo con la tierra y con la selva que para ellos es tan valioso, se lamenta don Mirador respecto de sus hijos: “aunque se vayan a sembrar piña, vienen y no se acuerdan cómo les enseñó uno a sembrar frijol, no saben ir a montar, si uno les dice que vayan a atrapar una guatusa para comer, llegan sin nada, pero sí se tomaron fotos con los amigos allá arriba [en la montaña]” (entrevista, octubre 2017). Son muchos padres y madres que dicen que a sus hijos ‘ya no les interesa la cultura’ al explicar que ya no se interesan por saber las técnicas agrícolas ni de cacería, sino que quieren ‘trabajar para sikuas’ y hablar principalmente español.

De aquellos que no quieren ir a trabajar a piñeras o demás, algunos pocos logran continuar sus estudios hasta niveles universitarios fuera del territorio indígena. En el caso de estas personas con intereses académicos, secretamente se habla entre la población el hecho de que no tienen habilidades físicas, murmuraban respecto de unos graduados “estos sólo quieren tener su carro del año y andar enseñándoselo a todos, pero dígales que vayan caminar por el bosque y va a ver cómo se pierden... no sobreviven” (comunicación personal anónima durante la fiesta del 12 de octubre de 2017). Si bien, a quienes concluyen sus estudios los

respetan mucho, es usual ver cómo algunos – principalmente los mayores más arraigados a su cultura – les reprochan a sus espaldas alejarse de las actividades agrícolas. Con el fin de dilucidar mejor esta situación, se entrevistó a 4 graduados universitarios⁴⁹ y todos ellos reconocen que prácticamente no tienen conocimiento de medicina tradicional pues no recuerdan haber aprendido gran cosa, pero que respetan a quienes mantienen esas prácticas. Uno de los entrevistados, dijo preferir médicos de carrera universitaria, mientras que los otros dicen que sus madres les dan a veces medicamentos naturales, pero de memoria logran mencionar escasas 4 especies que tengan propiedades medicinales. Ellos explican esa tendencia a usar más lo farmacológico que lo etnomédico porque desde niños tuvieron más vocación por el estudio académico que por aprender prácticas tradicionales bribri, aunque agradecen el buen gesto de sus madres de ofrecerles medicina tradicional.

En ambos casos, aquellos que parten a trabajar fuera del territorio o que se dedican a estudios superiores, encontramos que se da una gran pérdida de conocimientos de medicina tradicional bribri y de prácticas agrícolas tradicionales en general. Esto contrasta con las vidas de aquellos que sí se mantienen dentro del territorio más tiempo compartiendo de las actividades económicas tradicionalmente bribri, demostrando que hay un evidente vínculo entre el trabajo agrícola y la transmisión del conocimiento ecológico tradicional.

Debemos recordar que el conocimiento en culturas orales es contextual, por lo cual, en la ausencia de poder experimentar directamente del contexto, no se logra transmitir debidamente el conocimiento (Greenfiel, 1972). De modo que un cambio en las actividades económicas tan grande que implique que muchos individuos de varias generaciones se movilen lejos de sus territorios a trabajar o estudiar, incluso recurriendo a simular no ser indígenas durante algunos momentos y teniendo una constante exposición a otro contexto ecológico-cultural, da como consecuencia que aquellas prácticas que dependen de la oralidad y la contextualidad para ser transmitidas vayan erosionándose poco a poco.

Conforme analiza Reyes-García (2013), la inserción en el mercado Nacional y capitalista provoca erosión de los conocimientos ecológicos tradicionales por la

⁴⁹ La población con educación superior es muy poca en el territorio de Cabagra.

oferta de sustitutos a los productos naturales y la falta de contacto de con lo silvestre. La erosión es visible en tanto que cada nueva generación demuestra un desgaste mayor de los conocimientos tradicionales de etnomedicina en comparación con su generación mayor. Recordando a Schlege (2011) y a Cavalli-Sforza y Feldman (1981), podemos decir que la entrada al mundo laboral en entornos culturales ajenos al bribri y en actividades económicas alejadas del contexto ecológico tradicional provoca una irrupción justo en el momento en que los individuos requieren una instrucción vertical y oblicua que permita el intercambio de conocimientos etnomédicos.

Sin embargo, es común que las nuevas generaciones sigan decidiendo optar por actividades económicas propias del modo de producción capitalista y mundializado, en detrimento de las prácticas tradicionales que aseguran un menor rédito monetario. Pese a que manifiestan respeto a quienes sí saben de medicina tradicional bribri, lo ven como algo que no se va a perder pues hay aún personas que conocen de ello, pero no ven suficiente lucro en optar por modos de vida que les permita conservar en carne propia esos saberes.

B.2 Problemas de tierra: usurpación y venta de servicios ambientales

La propiedad comunal es una figura de tenencia de la tierra que se puede encontrar en plurales sociedades tradicionales y de muy variadas maneras, lo que permite un sistema cooperativo e igualitario en cuanto al acceso de recursos, así como cierto grado de autonomía en relación con culturas aledañas, lo cual conlleva normas culturales de derechos colectivos sobre los usos y límites para evitar abusos o prácticas poco beneficiosas para la colectividad. Por ende, se ha visto en casos de otros países cómo la privatización de las propiedades puede provocar la introducción de factores maladaptativos en los sistemas ambientales, como usos inadecuados al clima que producen erosión de los suelos o la escasez de recursos por la llegada de turistas o sobrepoblación (Netting, 1976).

Para hablar del caso de Cabagra, debemos recordar primeramente que los bribris no tienen la concepción de propiedad privada que se hereda del Derecho Romano; su visión sobre la tierra no es de ser propietario sino de un vivir en ella. En una entrevista a don Baldomero, hombre bribri mayor respetado como *këkë*, comentaba que los conflictos de tierra entre indígenas podían evitarse si todos recordaban que la forma tradicional de posesión de la tierra es respetar las tierras que se sabe que otro ha trabajado por varios años porque a esa persona le ha costado preparar el suelo. Las tierras cambian de usufructuario a lo largo del tiempo siguiendo otras normas y acuerdos entre individuos, familias y la autoridad indígena⁵⁰ correspondiente; pero no es el documento escrito el que otorga poderes sobre el suelo, sino el hacer uso y vivir en él. Esto se debe a que las prácticas agrícolas y económicas tradicionales son profundamente selvícolas por lo que esto exige un vínculo constante con las zonas boscosas y una alta tendencia a la rotación de tierras.

Bien indican Guevara y Romagosa (1990) que en Cabagra “prácticamente todas las tierras cultivables tienen dueños, no así los bosques primarios presentes sobre todo en las montañas” (Guevara y Romagosa, 1990:63), de manera que todos los pobladores saben dónde pueden cultivar y conocen de linderos que aparentan no tener demarcación clara para los ojos de quien no los conoce. Pero la ausencia de inscripción titulada de las propiedades genera un uso comunal que permite que las personas puedan desplazarse por el territorio sin agravio de la propiedad ajena y que los terrenos puedan compartirse con otros. Conforme a la información obtenida a lo largo de la presente investigación, para el caso de los bosques, zonas más alejadas de las casas, podemos confirmar que no hay poseedores de ninguna clase pero allí se dan prácticas agroforestales como recolección de frutos no-cultivables, pesca y cacería de animales para provecho de sus carnes y pieles.

⁵⁰ Esta autoridad la legislación se la otorga exclusivamente a la ADI (Asociación de Desarrollo Integral), la cual es la única persona jurídica con propiedad dentro del territorio indígena y es a quien le compete la distribución de tierras. Aunque, los mayores recuerdan que antiguamente – previo a la creación de las ADI – eran los mayores de las comunidades los que ayudaban a resolver conflictos de tierras y de deslindes.

Ambos espacios, las zonas cosechables y las boscosas, son espacios de conflictos de tierras por dos diferentes razones que llegan a afectar las actividades económicas de los indígenas y, de paso, la transmisión de los conocimientos tradicionales. Por un lado, la usurpación de tierra que genera una privatización ilegal de terrenos por parte de no-indígenas y, por otro, la venta de servicios ambientales principalmente en zonas forestales.

Como desarrolla Hernández-González (2018), la llegada de las industrias de banano, piña y palma aceitera a la región permitió el ingreso de población no-indígena a la zona Sur del país, acercándose a una gran cantidad de territorios indígenas que la legislación llegó a proteger de cualquier tipo de alienación y poniendo en contacto al *sikua* con las comunidades indígenas. Pero, lamentablemente, la protección de los territorios decretados no se concretó, sino que fue una medida virtual para el buen nombre del país que todavía mantiene desprotegidas las tierras indígenas.

“Desde finales de los cincuentas y durante los sesentas y los setentas, estalla ya un principio de conflicto dentro de estos territorios indígenas, particularmente en Cabagra y en Salitre, por la tenencia de la tierra, ya que se genera progresivamente una presencia no indígena y una política de compraventa de tierras indígenas dentro del territorio” (Hernández-González, 2018:11)

Esto se dio tanto por el ingreso de taladores no-indígenas que desde mediados del siglo XX llegaban a deforestar ilegalmente diferentes zonas del territorio y creando así nuevos páramos donde familias campesinas llegaban a ubicarse, pero principalmente pues algunos indígenas particularmente recibían ofertas de vender sus tierras a cambio de un poco de dinero o unos paquetes de alimento y ante la crisis del agro de la época aceptaban el negocio desproporcionado. De igual manera, históricamente las ADII han sido acusadas de irregularidades por asignar tierras a no-indígenas dentro del territorio (Hernández-González, 2018:20) y en efecto algunos entrevistados que fueron miembros de las anteriores juntas directivas de la ADII reconocen que se le asignaron tierras en algún

momento a un *sikua* por presiones, dádivas de dinero o porque prometía crear empleo dentro de la comunidad.

Las fincas ocupadas ilegalmente por no-indígenas contrastan con las de los indígenas: éstas tienden a mantener ganado y evitar que la tierra tenga periodos de barbecho. Un joven bribri que estudió en la universidad y colaboró con ADII anteriores mencionaba en 2016 respecto de uno de los finqueros no-indígenas que más tierras poseían: “vea, yo quiero ser como él cuando viejo, tiene vacas por todo Cabagra y anda siempre en un chuzo⁵¹” (entrevista anónima, Cabagra, 2016) y al preguntarle con extrañeza que si él no es un *sikua* y no debería tener tierras en el territorio expresó “eso dicen, pero él es un señor con mucha plata y la verdad en el futuro va a ver que él va a ayudar a los de Cabagra con trabajo, me dijeron que están buscando quién les justifique que él es dueño de esas tierras desde antes de que saliera la ley⁵² y así va a poder comprar más tierras y darnos trabajo”. Este pensamiento propio de una incipiente teoría del derrame liberal para nada es compartido por la mayoría de los habitantes de Cabagra pero nos muestra la pluralidad de ideas que existen, en este caso, en un joven con estudios en una universidad privada de la zona.

Contrario a lo que piensa este joven, desde finales de los años de 1990 varios nativos de Cabagra mencionan que se dio inicio a incipientes procesos de recuperación⁵³ de tierras por parte de bribris, en los cuales los mayores negociaban con los usurpadores *sikuapa* pero en pocas ocasiones se llegaba a agresiones físicas. Consistentemente con McKay y Morales (2014), el *kéké* don Maximiliano considera que fue cerca del año 2007 que inició la política de recuperación de tierras por parte de Consejos de Mayores pues estaban hartos de que los indígenas tuvieran cada vez menos terrenos y no encontraban apoyo en el Gobierno, los Tribunales ni la ADII.

⁵¹ Forma de decirle a un vehículo muy ostentoso.

⁵² Este es un tema conflictivo pues todos saben que esas tierras las obtuvo él hace pocas décadas y la legislación costarricense empezó a proteger las tierras indígenas desde la Ley General sobre Terrenos Baldíos de 1939.

⁵³ Nombre dado por los indígenas a los procesos en que se organizan para retomar la posesión de terrenos ocupados ilegalmente por no-indígenas.

La situación continuó en un tira y encoje con un crecimiento en la usurpación de tierras por parte de no-indígenas, hasta que en 2014 el Forest Peoples Programme reportó que tan sólo 59% del territorio de Cabagra estaba en manos de indígenas (McKay y Morales, 2014) y señaló que las estrategias del Gobierno para tratar la ocupación no tenían financiamiento ni procedimientos definidos.

La década de 2010 significó una escalada en la violencia entre usurpadores *sikuapa* y recuperadores bribris, varios hombres y mujeres indígenas recibieron machetazos o disparos que los dejaron al borde de la muerte. Las agresiones físicas y amenazas fueron aumentando hasta que el 23 de febrero de 2016 incendiaron el U-Sure que usaba el Consejo de Mayores Iriria Jtecho Wakpa, incitando a más enfrentamiento de golpes y amenazas con machetes y armas de fuego, así como acusaciones sobre quién lo había hecho, llegando a sospechar incluso de la colaboración de miembros de la ADII con no-indígenas armados.

El Gobierno buscó aplicar medidas al respecto, se desarrolló un reglamento de consulta indígena⁵⁴ y se comenzó el PLAN-RTI (Plan de Recuperación de Tierras Indígenas) en manos del INDER desde 2016 para poder delimitar bien el territorio indígena y negociar una recuperación de tierras en manos de la Administración Pública. Pero los efectos de estas dos medidas todavía no pueden ser analizados a cabalidad por su poco tiempo de aplicación.

A falta de comprender el sistema de posesión de las tierras indígenas que, como explica Camacho-Zamora (1974) tienen prácticas rotativas en que las tierras descansan de su uso agrario por periodos con el fin de mejorar sus calidades productivas, el no-indígena contrasta con su visión de la tierra como mercancía y considera que el periodo de barbecho – descanso de la tierra – es un abandono de los espacios agrícolas.

En entrevistas a no-indígenas ocupantes de tierras dentro del territorio se escucharon frases como “es que a los indios les gusta vivir como culebras, en un montazal y no trabajan nada, pero si uno se acerca lo muerden” (entrevista anónima, Cabagra, 2016). Los no-indígenas no comprenden cómo los indígenas usan las

⁵⁴ Para el cual el Consejo de Mayores Iriria Jtecho Wakpa y otros mayores no participaron por problemas con la ADII.

tierras y consideran que cualquier cese de la actividad para regenerar la calidad de la tierra es desaprovecharlas, de formas que justifican sus usurpaciones de tierra por pensar que dan un mejor manejo de los suelos. Varios con todo racista expresan que incluso los bosques deberían serle expropiados a los indígenas para poder desarrollar la economía del país. Doña Rogelia, miembro del Consejo de Mayores Iriria Jtecho Wakpa y lideresa de procesos de recuperación de tierras, señaló durante una conversación sobre conflictos de tierras “un problema muy grande de los *sikuas*⁵⁵ es que destruyen tierras donde crece medicina y rompen todo lo que sirve para curar” (entrevista, 7 de mayo de 2017), además, ella se queja de que los no-indígenas llegan con otra mirada sobre uso de suelos y no respetan los conocimientos bribris que están sembrados entre lo que pareciera maleza.

Aunque generalmente esta discusión pasa muchas veces por el derecho a la tierra como medio de producción, debemos recordar que la tierra es también medio de reproducción cultural en que los indígenas viven y transmiten su cultura. La introducción de ganado, la tala de árboles, la eliminación del barbecho y la prohibición de pasar por esa casi mitad del territorio indígena que se encuentra en manos de no-indígenas resulta en un empobrecimiento y compactación de los suelos que afecta el conjunto ecológico, así como impide que esas tierras sirvan para que los indígenas hagan uso de ellas, cultiven o busquen las plantas necesarias para tratamientos médicos. Incluso, como menciona un *kéké* miembro del Consejo de Mayores Iriria Jtecho Wakpa “yo sé mucho de la medicina de nuestros abuelos pero, por estar peleando porque un *sikua* le quitó la tierra a un hijo mío, no puedo enseñarle a mis nietos más a profundidad nuestra cultura” (entrevista a *kéké* anónimo, 2018).

Realmente, el desgaste de tiempo y energía que implica la lucha por las tierras ocupa una gran cantidad de la vida, por lo que se pierden esos momentos de ocio filosófico en que los menores comparten con sus mayores y *kéképa* y aprenden de su cultura reflexionando sobre su mitología, su medicina y experimentando con la naturaleza. Vemos que los mayores entrevistados organizados en torno a la recuperación de tierras calculan que esa faena les toma en promedio otra jornada

⁵⁵ Pese a que el plural de *sikua* es *sikuapa* en bribri, algunos dicen *sikuas*.

laboral. Pero la urgencia con que miran la lucha por las tierras hace que decidan sacrificar otras actividades culturales como la transmisión de la etnomedicina pues “si nos quedamos sin tierra no vamos a tener nada, en cambio si hoy lucho por la tierra, mañana mis hijos van a poder mantener el idioma, la medicina, la cocina, lo que nos hace indígenas” (*këkë* anónimo, 2018).

Para efectos de la medicina tradicional bribri, los conflictos de tierra no solamente implican la pérdida de acceso a espacios naturales o el empobrecimiento ecológico, sino que también es un desequilibrio social que impide el buen funcionamiento de las formas de transmisión cultural y de disfrute de la cultura propia.

De igual manera, otros tipos de restricción al acceso a las tierras indígenas pueden dar como consecuencia maladaptaciones que perjudiquen la buena transmisión de los conocimientos tradicionales. Ejemplo conflictivo de ello es el de la venta de servicios ambientales. Algunos autores consideran que este tipo de afectación de la propiedad con retribución pecuniaria puede favorecer el desarrollo de esta clase de conocimientos (Godoy *et al.*, 1998) porque se protegen espacios verdes dentro de las comunidades indígenas que se mantienen como lugares vírgenes para que crezca la flora y fauna necesaria para la etnomedicina; sin embargo esto no es visto de una manera tan optimista por la población general en el caso de Cabagra y de otros territorios indígenas.

La venta de servicios ambientales consiste en que diferentes programas nacionales e internacionales pagan a familias o a la Asociación de Desarrollo Integral Indígena de Cabagra un monto en contraprestación por mantener vigiladas y sin actividad humana las zonas boscosas de sus propiedades. Este financiamiento proviene de países del primer mundo y tiene como objetivo recompensar el cuidado de espacios que sirvan para la fijación de carbono y contrarresten los efectos del calentamiento global. La Ley Forestal N° 7575 reconoce como servicios ambientales: la mitigación de gases de efecto invernadero, la protección del agua, la belleza escénica y la protección de la biodiversidad con fines de investigación o de protección del ecosistema.

Si bien la propuesta de servicios ambientales puede parecer interesante y acorde al bien común por la protección del ambiente, muchos indígenas de todo el país y de otras naciones se oponen rotundamente a esos proyectos pues consideran que ello exige a los indígenas sacrificar su cultura y lugares sagrados a cambio de un poco de dinero. Actualmente, en Cabagra hay muchas zonas que están dedicadas al pago de servicios ambientales en beneficio de la ADII o de familias particulares, pero ellos representan una pequeña porción de la población bribri.

La primera razón por la que se oponen es porque tener fincas bajo ese régimen de afectación de la propiedad obliga a los poseedores a no sembrar ni cosechar nada que se da en esos espacios so pena de que se rescinda el contrato, pero también las oposiciones provienen de que la ADII y algunos inspectores ambientales enviados por FONAFIFO (Fondo Nacional de Financiamiento Forestal) que realizan una lectura de los programas de servicio ambientales que prohíben que las personas que no habitan en el terreno visiten esos espacios pues consideran que dañan la ecología. Con esas condiciones las personas que tienden a poseer pocas parcelas y rara vez grandes fincas pierden la capacidad de proveerse su propio alimento o de cosechar para la venta.

Esto atañe a la medicina tradicional bribri pues la prohibición de ingresar, recolectar o cazar algún espécimen que se encuentre dentro de tierras dedicadas al pago de servicios ambientales puede ser condenada por violación a la legislación ambiental. Mencionó un *awá* anónimo: “una vez yo fui a buscar una planta en el bosque que ocupaba para curar a una señora embarazada, pero en eso apareció ~~XXXX~~⁵⁶ y me dijo que me iba a echar a la policía, yo le expliqué para qué era y que yo sé en qué punto se corta la mata para no dañarla pero me enseñó el revólver y me amenazó” (entrevista anónima, Cabagra, octubre de 2016).

La misma interdicción de disfrutar algunos de los espacios naturales y comunales que son los bosques del territorio indígena de Cabagra la sufren diferentes hombres y mujeres al buscar algún elemento para curarse o simplemente pasearse por algunas zonas. De igual forma, espacios con sentido espiritual como

⁵⁶ La persona a la que se refiere es un indígena bribri que colaboraba de cerca con la ADII.

ciertas zonas de ríos pueden ser proscritos al público errante que necesite o desee ingresar.

En el territorio en cuestión se levantaron varias veces pancartas en contra de la venta de servicios ambientales indicando, por ejemplo, “NO A REDD+”⁵⁷, por las afectaciones que representan para la comunidad y porque consideran que el dinero que ingresa no es aprovechado por la población, sino que acusan que ello queda para el disfrute de unos pocos familiares de la junta directiva de la ADII⁵⁸. Actualmente, se mantienen zonas dedicadas a esta compensación y varias tienen letreros que indican la prohibición de ingresar.

Señala doña Delicias “a mí me quisieron quitar tierras para que la ADII las pusiera en eso de servicios ambientales pero yo de una vez fui a decirle al presidente que si me hacía eso iba a tener pleito con toda mi familia porque no íbamos a permitir que nos robara tierra, él me dijo que no le importaba pero al final no lo hizo, pero qué íbamos a hacer sin tierra donde sembrar o sin el río que queda en medio” (entrevista anónima, mujer bribri de unos 50 años, Cabagra, noviembre de 2018). Doña Delicias es usuaria de los servicios de *awápa* y conoce mucho de medicina tradicional, por lo que posee tierras en barbecho y tierras que nunca siempre para dar oportunidad a que ciertas especies que se benefician de su cercanía al Parque Nacional la Amistad para crecer. Ella señala que, aunque le pagaran, la prohibición de usar esas tierras “me quitarían lo indígena que soy, no podría conseguir qué comer ni con qué curarme, y no me imagino tener que ir a Buenos Aires a una farmacia, en eso se va la plata que le dan por no usar la tierra” (entrevista, noviembre de 2018).

La tierra es el sustrato donde se desarrolla la cultura. Las restricciones de acceso a la diversidad del territorio indígena, por medio de la ocupación de tierras

⁵⁷ Este es el nombre de una estrategia de la Convención Marco de las Naciones Unidas para el Cambio Climático que se enfoca en el pago de servicios ambientales, por sus siglas significan ‘reducción de las emisiones debidas a la deforestación y la degradación de los bosques’.

⁵⁸ A inicios de 2022 el Organismo de Investigación Judicial (OIJ) entró al territorio y secuestró diferentes registros de la ADII, entre los cuales figuran los de servicios ambientales, y se ordenó la elección de una nueva junta directiva pues la que estuvo estos últimos años sería investigada por delitos de enriquecimiento ilícito y corrupción. Para el momento de redacción no han iniciado las audiencias sino que el OIJ se encuentra en etapa de investigación.

en manos de no-indígenas o el pago de servicios ambientales, vienen a diseccionar de la vida de muchos indígenas la capacidad de realizar actividades económicas y etnoeducativas que mantienen vivos los conocimientos de la medicina tradicional bribri.

Define Mario Margulis: “La identidad de todo grupo social se construye a partir del territorio, es así que el espacio pasa a ser lugar a partir del sentido que se le confiere a por las interacciones físicas, afectivas y simbólicas de quienes lo frecuentan” (Margulis, 1998:59). Cabagra tomada por no-indígenas o restringida por servicios ambientales sería un espacio en el cual mueren los afectos y experiencias que actual y tradicionalmente los bribris han tejido.

Recapitulación:

La medicina tradicional bribri se ha mantenido y ha evolucionado por siglos gracias a mecanismos de transmisión cultural que funcionan bajo reglas de la contextualidad y la oralidad, vinculados al modo de producción, atinente a las capacidades de los aprendices en las diferentes etapas de formación humana, especializado por género y dependiente de la experimentación en zonas agrícolas y boscosas. En la actualidad muchos conservan esas prácticas dado que mantienen su actividad económica en el cultivo dentro del territorio y realizan desde niños visitas a zonas montañosas, por lo que los mayores les transmiten sus conocimientos de etnomedicina con facilidad y en coherencia con la mitología y las experiencias que surgen en el día a día.

No obstante, la llegada del modo de producción capitalista a la región ha ido generando poco a poco una erosión en los conocimientos tradicionales pues algunos individuos toman la decisión de optar por realizar actividades laborales que les aporte un mayor salario como peones agrícolas en bananeras, piñeras y compañías aceiteras, o migrando a la ciudad para trabajar en tiendas, restaurantes

o casas. Aunado a ello, el ingreso de no-indígenas que usurpan tierras dentro del territorio y la venta de servicios ambientales, generan conflictos que perjudican el disfrute de los espacios naturales de Cabagra y limitan la realización de actividades económicas tradicionales o la simple recolección de plantas medicinales.

Reflexionando sobre cómo era Cabagra en sus años de juventud, don Palmira comentaba:

“antes nos distinguían entre indígenas y campesinos, pero ahora hay gente que nos confunde porque poco a poco nos van quitando lo nuestro, nos van alejando de la tierra y de la montaña y nos ven como peones o agricultores, véalo a él [señalando a un amigo no-indígena campesino casado con una indígena], sabe casi lo mismo que nosotros, vive igual y come igual, sólo la cara y que le falta saber bribri para ser indígena, pero hasta eso, porque ya muchos bribris no saben nuestro idioma o se hacen los que no hablan porque a un patrón no le gusta o que un pastor les dijo que no hablaran así o que ahora trabajan en puestos importantes” (entrevista, *kéké* de unos 70 años, Cabagra, 2017)

Estos cambios en los usos de la tierra y en los modos de producción resultan, por un lado, la elección de muchos indígenas que se sienten atraídos por las mejores condiciones que ofrece el dinero de los salarios en compañías o de los servicios ambientales, pese a que esto los aleja del contexto que requiere la transmisión de conocimientos etnomedicinales. Por otro lado, resulta la imposición de no-indígenas al tomar tierras indígenas y provocar conflictos que inciden en la limitación del disfrute del territorio y en la reducción del tiempo tradicionalmente dedicado a la transmisión cultural.

“La tierra, podría decirse, es el soporte de la cultura indígena y la forma de explotarla ha coincidido con prácticas culturales que han permitido perpetuar el patrimonio indígena” (Guevara y Romagosa, 1990:65). Por lo tanto, el ingreso de la ganadería, la migración laboral y las limitaciones en el uso del territorio, provoca inestabilidades en la transmisión cultural debido a diferentes fuerzas y diferentes voluntades que entran en conflicto. Aunque gran parte de los habitantes de Cabagra reconoce la importancia de mantener su medicina tradicional, las coyunturas

económicas provocan que sea más llamativo optar por actuaciones que van alejando poco a poco a cada generación de su etnomedicina. Esto no representa una condena de desahucio de la vitalidad de la medicina tradicional bribri, pero la erosión de sus conocimientos a lo largo de su transmisión da como resultado individuos que poco a poco conservan menos saberes.

De forma dolorosa y en confidencia son varios los que comparten ese sentir de que los conflictos de tierra y los cambios en los usos de tierra han ido realizando una metamorfosis de los habitantes de Cabagra (y de otros territorios indígenas) de indígenas a campesinos y, más recientemente, peones agrícolas, cada vez más alejado de la esfera de realización de sus conocimientos y de la tierra. Para quienes perdieron sus propiedades por las usurpaciones y para quienes trabajan fuera del territorio, ahora la tierra es ajena y tiene único fin agrícola, ya no da otros frutos ni dialoga con la montaña. Se corre el peligro del que advierten los teóricos de la decolonialidad: “La represión condenó al indígena ser una subcultura campesina iletrada, despojados de su herencia intelectual objetivada” (Quijano, 2000:210), es decir, poseedores cada vez de menos conocimientos ancestrales relacionados con la ecología, la medicina, la mitología y la totalidad de su legado indígena.

CAPÍTULO III

INSTITUCIONALIDAD INDÍGENA Y ETNOMEDICINA

En el territorio indígena de Cabagra desde mediados del siglo XX se han creado, mantenido y disuelto decenas de organizaciones con diferentes niveles de articulación, representatividad y propósitos. Estas acciones colectivas han tenido varios ámbitos de acción que van desde la defensa de las tradiciones culturales, como la salvaguardia de la etnomedicina bribri, la recuperación de las tierras, la protección del medio ambiente, hasta la promoción de la cristiandad indígena, así como objetivos más oficiales como la representación política ante para el Gobierno estatal. La mayoría de estas articulaciones no trascendieron en el tiempo, sino que responden a coyunturas específicas y por ende su organización se ha dado en su mayor parte desde la informalidad. Muchas se han extinto sin dejar más prueba de su existencia que el recuerdo de sus exmiembros⁵⁹.

Dentro de las discusiones de las estructuras asociativas indígenas se ha tratado eventualmente el tema de la medicina tradicional bribri, tanto como elemento a defender, como peculiaridad indígena que debe desaparecer o como una de tantas particularidades culturales que forman parte de la realidad bribri. Es necesario recopilar relatos de experiencias asociativas comunales pues una asociación en su ontología es la expresión de la voluntad de colectividades, mientras en el resto de la investigación discutimos aristas más personales, familiares y estructurales del tema. Al tratarse desde la perspectiva del control cultural, el análisis de las tomas de decisión de una comunidad viene a ser algo todavía más complejo cuando encontramos pluralidad de organizaciones con polaridades, intransigencias y disconformidades que dividen los acuerdos y las decisiones políticas de la comunidad.

⁵⁹ Muchas de estas asociaciones informales no tenían un nombre preciso y son recordadas como 'la asociación de tal persona' o 'el consejo de tal lugar', por lo que, lastimosamente, no pueden ser enumeradas.

Como se explicó anteriormente (Cf. §Capítulo I), previo a la colonización, las comunidades talamanqueñas – bribri y cabécar – desarrollaron un sistema político con jefaturas económico-militares bajo el mando de uno o varios *bLu* que ordenaban un entramado de vasallaje por los diferentes poblados, así como una institución médico-religiosa en manos de personas llamadas *usékar*, *awá* y *tsököl*. Ambas estructuras eran dependientes del sistema de parentesco clánico que viene a ordenar el resto de las relaciones sociales y familiares, así como las que se dan entre las personas, la comunidad, la naturaleza y la sobrenaturaleza.

Sin embargo, las violentas políticas colonialistas que se llegan a imponer tanto durante el periodo propiamente colonial como republicano socavan el sostenimiento de dicho sistema social e incluso transgreden la vida de liderazgos y estructuras sociales que lograban mantenerlo. Conforme el sistema político indígena diezmaba su capacidad social, el poder del Estado – llámese Corona o República – suplantaba ese espacio con legislaciones, instituciones y el ingreso de servicios públicos ajenos a la cultura indígena, pero que por coerción de la cultura no-indígena llegan poco a poco a imponerse.

Una mirada sobre la institucionalidad indígena y su relación con la medicina tradicional bribri, además de permitir reflexionar sobre el fundamento político-jurídico en que se enmarca la etnomedicina bribri, nos permite comprender la capacidad de agencia de los habitantes de Cabagra respecto de su cultura y el lugar que tienen los *awápa* – como especialistas del conocimiento médico-religioso indígena – en los procesos de cambio que surgen en ella.

Para el caso de estudio, debemos recordar que el estudio de los procesos históricos de las instituciones políticas indígenas debe comprender para Cabagra las relaciones que afectaron a la generalidad de la cultura bribri desde la colonización, por lo es necesario recordar que, pese a que el territorio indígena de Cabagra no está dentro del actual territorio indígena de Talamanca, sí se encuentra dentro del área histórica de la llamada Gran Talamanca (Cf. Boza Villarreal, 2005). Asimismo, conforme a lo expuesto por Díaz-Polanco (1996, 1998), comprenderemos la institucionalidad indígena como aquella que ha nacido de los procesos propios e internos del pueblo indígena y en el seno de integrantes de su

propia cultura, contrastándolo a una institucionalidad heteronómica que se funda en una estructura organizativa creada y normada por agentes ajenos a la cultura indígena (principalmente por el Estado, según explica el mencionado autor). Tanto el uso que hacemos de institucionalidad indígena como el de la región de Gran Talamanca son conceptualizados de esa forma por líderes bribri de Cabagra, quienes consideran que la historia de Cabagra está ligada a la historia de toda Talamanca y que aprecian como indígena aquellas formas de organización propias que fueron creadas por su propia cultura y no por orden o motivación del Estado o grupos privados de origen *sikua* (comunicación personal, 2023).

En razón de lo anterior, a continuación estudiaremos en un primer momento cómo el Estado ha buscado convertirse poco a poco en rector socio-político de los pueblos indígenas mediante la imposición de instituciones ajenas a la cultura indígena; posteriormente, veremos cómo esto ha producido una hiper-institucionalización social en la comunidad que vuelve más turbios los acuerdos comunales; para, finalmente, acercarnos a comprender la posición social que mantienen los *awápa* dentro del territorio y cómo perciben ellos el futuro de su profesión, en tanto que institución bribri especialista en la medicina tradicional bribri.

A. El Estado con aspiraciones de rectoría socio-política de los pueblos indígenas

A.1 Imposición del Estado-Nación

En los albores de las repúblicas americanas, pese a que se reconocía la existencia de los pueblos indígenas y sus poderíos que éstos tenían, pensar en la emancipación de las etnias amenazaba la idea de Estado-nación unívoco que combatiera la dependencia de las monarquías europeas (Díaz-Polanco, 1996). Por ello, este nuevo modelo político preconizaba la unidad cultural, social y política de los estados, lo que representaría para los pueblos originarios la ausencia de una

invitación a formar parte del proyecto estatal, la persecución, el asesinato, la evangelización, entre otras formas de negar su existencia, o buscar convertirlos en sujetos de Derecho según la concepción de la época (hombres cristianos blancos).

Pese a su nueva onomástica republicana, “la estructura de las naciones recién inauguradas conservó, en términos generales, el mismo orden interno instaurado durante los tres siglos anteriores y, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes” (Bonfil Batalla, 1972:118). El paso de los tiempos no representó un alivio democrático para las etnias nativas del continente; más bien las reformas liberales significaron agresiones a pueblos indígenas porque los estados buscaron imponer formas económicas, culturales y de organización social (Rivera Cusicanqui, 1993) movidos por un pensamiento liberal-evolucionista (Díaz-Polanco, 1996) que se determinó por aculturar y asimilar a los pueblos indígenas, cuya cultura era vista como salvaje e incivilizada.

Según el antropólogo Esteva Fabregat (1984), desde inicios del periodo republicano en Latinoamérica ha habido políticas de pluralismo desigual que impide que los grupos indígenas desarrollen sus capacidades de control y formación de sus formas culturales propias, por lo que las etnias deben contraerse y expandirse - no sólo territorialmente, pero también cultural y socialmente - según el Estado les permita; esto significó que, en el caso costarricense, los indígenas que estaban fuera del Valle Central se mantuvieran relativamente aislados en lo que se puede interpretar como regiones de refugio (Bozzoli, 1973; Aguirre Beltrán, 1973) (Cf. § Capítulo I.C.2).

A.1.a Cooptación de los cacicazgos

Una de las principales estrategias republicanas para imponer su dominio sobre los pueblos consistió en un largo proceso que buscó cooptar las instituciones propias de los indígenas, comenzando con sus liderazgos político-militares.

Díaz-Polanco (1996:72-77) menciona que las políticas coloniales y propias de las repúblicas americanas nacientes se basaban en tres sistemas de relación entre culturas: segregación, asimilación y reconocimiento de cacicazgos. Si bien las dos primeras son agresiones explícitas a los grupos étnicos, la última da la idea de aceptación de la diversidad y de aprobación de la autonomía política de los pueblos; sin embargo, la estratagema de intenciones implícitas representa lo contrario en su realidad.

En su práctica, la historia latinoamericana nos muestra lo siguiente:

“los representantes tradicionales del poder social y político precolombino resultan captados y asimilados por el nuevo modelo, aunque desaparezcan paulatinamente las condiciones económicas y psicológicas que les dieron origen a su bien, sea para su propio beneficio o para la defensa de los miembros de su grupo, los caciques y capitanes de indios derivan hacia una complicidad múltiple con el encomendero y con todo su sistema estructural de lealtades que la encomienda presupone” (Guillén Martínez, 1979:77)

Para el caso costarricense, explica la historiadora Boza (2003) que aunque en tiempos coloniales las regiones donde habitaban las poblaciones talamanqueñas se calificaban como zonas rebeldes y de difícil acceso para las incursiones de la Corona, ya en periodo republicano – y ante la tensión por levantamientos indígenas que golpearon a la población costarricense – surgió un interés por buscar aliados indígenas, e incluso en 1867 se nombraron como funcionarios estatales⁶⁰ a caciques – *bLupa* – de la región. El poder estatal les reconocía derecho de ejercer poder por sobre los territorios indígenas, con la salvedad de que no podían afectar a no-indígenas y limitaciones en cuanto a trabajos de obra pública por más de un año, penas de muerte, exilio y arrestos. Esto nos muestra que “a pesar de que el Estado

⁶⁰ Con el cargo de Jefes Políticos.

no logró integrar culturalmente a toda la población indígena, sí logró integrarlos a su control político” (Boza, Solórzano; 2000:56).

Fuera para pacificar las relaciones interétnicas o con la idea de llegar a armisticios que devinieran en la aceptación del otro, la realidad es que los líderes talamanqueños aceptaron las medidas pese a que el reconocimiento de su estatuto de *bLu* por parte de la República significara el reconocimiento del poder de la República por parte de los indígenas. Estos vínculos diplomáticos fueron muy beneficiosos para los detentores de tal reconocimiento, quienes ya eran en su origen y etimología⁶¹ personas que amasaban riquezas y relaciones comerciales (Bozzoli, 1979), por lo que el cargo de Jefes Políticos del Estado costarricense les permitió mayores transacciones y un mejor roce mercantil. Reporta el naturalista William Gabb (1978) para finales del siglo XIX que los *bLupa* tenían muchas relaciones con comerciantes y extranjeros, e incluso llegaron a tener gran afinidad con los no-indígenas, sospechándose que algunos de estos líderes tuvieran mayor afinidad con *sikuapa* que la que tenían para con los de su propia cultura.

Aunque las lealtades de los *bLupa* con Costa Rica no eran seguras, sino que oscilaban con acuerdos con las naciones colombianas y panameñas, el Estado costarricense decidió desconocer el poder de otros *bLupa* y darle la jefatura única de Talamanca al *bLu* Santiago Mayas, quien solicitó al Gobierno la presencia de armas y sacerdotes en zonas indígenas (Boza, 2003) de modo que su autoridad se desprestigió entre talamanqueños por responder evidentemente a intereses colonizadores, aunque su estatus era mantenido por el Gobierno. Posteriormente, el linaje cacical continuó hasta el occiso Antonio Saldaña⁶² y, finalmente, en manos de Ramón Almengor⁶³, quien murió de tuberculosis con muy poco reconocimiento talamanqueño y aparentemente nulo por parte del Estado.

Acotamos que es posible que para el caso de Cabagra el poder estatal no llegara a influir tan tempranamente en la institucionalidad indígena puesto que en el siglo XIX las áreas indígenas del actual cantón de Buenos Aires eran poco

⁶¹ En bribri la palabra *bLupawak* significa ‘gente rica’.

⁶² Asesinado en 1910 por la United Fruit Company.

⁶³ Sobrino de Antonio Saldaña, hijo de una hermana.

intervenidas por el poder republicano y su colonización se dejó para la iniciativa privada (Guevara, Chacón, 1992), la cual llegaría hasta el siglo XX con las migraciones causadas por la atracción de la compañía bananera (Cf. § Capítulo I.C.4).

A.1.b De los usékares y los awápa

A diferencia de la figura de *bLu*, otros bribris con rangos jerárquicos mayores⁶⁴ siempre rechazaron el contacto con los *sikuapa* europeos, costarricenses o de cualquier otra nacionalidad. El naturalista suizo Henri Pittier (1938) reportaba respecto del usékar que “ningún explorador ha podido hasta la fecha poner perfectamente claro sus atribuciones, porque todos los indios temen su venganza si hablan demasiado acerca de él. El *usékör* evita de aparecer en público y cuando lo hace es disfrazado, con la cara pintada a la manera de los cabécares. Está absolutamente prohibido traicionar su incógnita, so pena de un severo castigo” (Pittier, 1938:17).

Relataba el octogenario don Tkabë⁶⁵:

“mi abuelo⁶⁶ me contaba que el usékar siempre les recordaba que el *sikua* vino aquí con las enfermedades, que *sikua* y enfermedad son hermanos, entonces hay que mantener distancia con el *sikua* para no enfermarse, porque si no lo matan a uno con pistola, lo matan con gripes o viruelas [...] el usékar nunca se acercaba a los *sikuapa* por mucho tiempo, [...] dicen que cuando un *sikua* llegaba por donde él vivía, él les mandaba jaguares para que se fueran [...] los *awápa* también se alejaban de los blancos porque ya era un

⁶⁴ Dentro de las culturas bribri y cabécar los *bLu* tenían un grado inferior a los *awápa* y mucho más inferior a los *usékörpa*. (Bozzoli, 1982)

⁶⁵ Hombre mayor de Cabagra que murió de covid en 2020.

⁶⁶ Por lo explicado por don Tkabë en la entrevista se cree que su abuelo murió cerca del año 1940.

acuerdo de los mayores que había que obedecer al *usékar*⁶⁷ (entrevista, Cabagra, 2018).

Explicaba don Tkabë que su padre le contaba que desde antes había un ‘Consejo de *Awápa*’ que consistía en reuniones de los *awápa* con otros mayores, y antiguamente también se reunían con el *usékar*, para tomar decisiones sobre la comunidad, acordar construir⁶⁸ puentes o casas juntos, y para resolver problemas entre personas. Nótese que antiguamente, había también mujeres *awá*, pero actualmente sólo hombres se forman en este oficio, algunos, como don Tkabë, creen que la influencia de la cultura no-indígena ha influido mucho en que las mujeres opten por no participar de actividades mágico-religiosas tradicionales. Advierte que este grupo nunca aceptaba que las políticas del Estado se impusieran sobre la Gran Talamanca por lo que tenían mensajeros que caminaban por toda la cordillera para comunicarse con otras localidades bribris y cabécares “yo caminé todos esos caminos, pero ya se perdieron porque todos van en bus y porque ya los indígenas no nos organizamos, sólo nos dividimos” (entrevista, Cabagra, 2018).

Es posible que la institución a la que se refiere don Tkabë es la que señalaron Guevara y Chacón (1992) a finales del milenio pasado con el nombre de *kueybLi*, mencionando que:

“era una estructura comunitaria tradicional integrada por los mayores y los *jawá*, quienes reunidos y siguiendo tradiciones milenarias analizaban los problemas que los miembros de una familia o un clan les presentaran. Este ente durante mucho tiempo sirvió para solventar los conflictos entre indígenas. Sin embargo, los indígenas que utilizan esta forma de exigir sus derechos por la vía estatal (que resulta poco confiable por desconocer sus costumbres) corresponde sólo a aquellos que mantienen relación directa con la sociedad dominante” (Guevara y Chacón, 1992:92).

⁶⁷ La entrevista fue de forma bilingüe pero con mucha ayuda de una de las nietas del entrevistado que traducía aquello que él no decía en español, pero toda la familia quiso tener anonimato.

⁶⁸ Se sospecha que el entrevistado hizo referencia a la tradición de la ‘mano vuelta’.

Lo que cuenta don Tkabë amplía que en el seno de esa institución también se hablaba de los problemas de salud de las comunidades y los *awápa* daban instrucciones a los mayores de cómo prevenir la enfermedad o cómo curarla para que ellos lo divulgaran entre las familias.

Para el resto del siglo XX, las políticas estatales demostraban un desinterés por los sistemas de organización indígenas (Mora Pana, 2019), incluso se pasaba por alto lo que decidieran los *kueybLi* (Guevara y Chacón, 1992), y tenían el objetivo de lograr una integración que dio como resultado una proletarización y deculturación de los indígenas a tal punto que cada vez quedan menos remanentes de las instituciones bribris de las décadas anteriores como la mano vuelta, la propiedad colectiva, la autoridad de ancianos, el parentesco matrilineal, el respeto al *awá*, entre otros (Barrientos, Borge, Gudiño, Soto, Rodríguez, Swaby; 1982).

A.2 Políticas indigenistas

Pese a que la existencia de los pueblos indígenas es previa a la creación de los estados actuales, las políticas estatales se les imponen de forma violenta y desconociendo su antigua soberanía (Stavenhagen, 1989), inclusive cuando los estados del siglo XX promulgaban sus políticas con intenciones de apoyo a pueblos indígenas, la verticalidad de esas ayudas implicó la consecución de directrices propias de la colonialidad.

Para este siglo inician políticas de indigenismo integracionista que creían viable “la compatibilidad de la integración de los indígenas a la vida nacional con la conservación de sus cimientos culturales” (Díaz-Polanco, 1996:92), siendo una contradicción interna que dice tener respeto hacia las culturas indígenas mientras se le exige a los pueblos originarios que se integren en la nación económica y culturalmente.

Bonfil Batalla (1991:79) muestra que el multiculturalismo dice defender la pluralidad cultural pero que, una vez que las discusiones superan la imagen

folklorista⁶⁹ que dibuja al indígena en sus danzas y artesanías, presenta problemas al no saber cómo llevar a cabo un proyecto de Estado que tome en cuenta las naciones pluriétnicas. Nuestro país se enmarcó en una tendencia internacional que en el siglo XX inicia con exposiciones y convenciones artesanales⁷⁰ que – aunque dieron apoyo y reconocimiento a indígenas, permitiendo que no se perdieran sus conocimientos artesanales y los conocimientos ecológicos tradicionales asociados – dejaban por fuera de la exposición las duras condiciones de vida, el racismo y la violencia estructural que los pueblos indígenas vivían mientras elaboraban sus artes.

Esta visión multiculturalista proviene desde los inicios republicanos puesto que, en búsqueda de crear una identidad nacional y diferenciarse de Europa, los Estados veían al indio muerto como un arma identitaria pero al indio vivo como una amenaza al proyecto nacional (Díaz-Polanco, 1996), es decir, se reconocían los elementos más artísticos y poéticos que justificaran el vínculo de los blancos con el suelo por reclamar, haciendo uso de una supuesta herencia indígena de la tierra, pero se veía que todo elemento no-arqueológico de grupos cultural y socialmente distintos debía ser colonizado e incluido en el proceso económico capitalista.

En ese sentido, comprendemos que “el multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia ‘cultural’, mientras repudia o deja de lado las diferencias económicas y sociopolíticas que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto del liberalismo que está en su base” (Díaz-Polanco, 2006:173), por lo que el Estado multicultural llega a promover una diversidad funcional al sistema y a restringir un margen de lo que los indígenas están autorizados a ser (Ayala Rocabado⁷¹, 2008:42).

Dentro de esta lógica, el Estado va penetrando en los territorios indígenas desconociendo las autoridades indígenas e implantando las propias. A cambio de

⁶⁹ La perspectiva del folklore es algo valioso desde la Antropología, pero en muchos casos se ha visto que su mirada reificaba de cierta forma la cultura en el objeto artesanal, dejando de lado o romantizando el contexto sociocultural del que emanaba.

⁷⁰ Por ejemplo, ferias de artesanos y exposiciones en otros países promovidas por el Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, en Ministerio, ANDA (Asociación Nacional de Desarrollo Artesanal), ERCAC (Empresa Regional de Comercialización de Artesanía Centroamericana), entre otros.

⁷¹ La autora hace un estudio que parte del concepto de ‘indio permitido’ de Silvia Rivera Cusicanqui y Charles Hale.

renunciar a sus instituciones y de perder el respeto por sus ancianos y *awápa*, se propone desde finales del siglo XX el etnoturismo con la invitación a que los pueblos indígenas se exoticen, haciendo creer que eso constituye una forma de reconocimiento (Zapata Silva, 2019) aunque eso sólo provoque relaciones de dependencia a la economía mundial y riesgos para la etnomedicina bribri que se discutirán más adelante (Cfr. §Capítulo V.B).

Más cercano al modelo neoliberal, el llamado al etnoturismo⁷² que promueven organismos como el Banco Mundial promete autogestión y etnodesarrollo al mismo tiempo que una reducción del aparato estatal y sus funciones sociales mientras se ignoran las demandas por la autonomía (Vázquez León, 2010), dando como resultado que las propuestas turísticas estén dirigidas por tour-operadoras extranjeras – o, en todo caso, no indígenas – que definen las condiciones en que se debe dar una oferta turística (Cf. §Capítulo V.B.2.c).

Se evidencia un mal uso del término por parte de las políticas que proponen el etnodesarrollo ya que contrario a “un ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro [...] de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfil Batalla, 1982:133), las capacitaciones sobre turismo que empresas privadas e instancias del Estado brindan a los habitantes de Cabagra resultan en sesiones de monólogos sobre procedimientos para complacer estadounidenses y europeos⁷³. La madre de un joven bribri de Cabagra que se hace pasar por *awá* para turistas europeos reclamó al respecto “ya no hay respeto por el *awá*, ni por los mayores, ni por mí que soy la mama, la cosa está tan difícil que por la plata baila el mono, como dicen, sólo se respeta a los de las piñeras y a los turistas que son los que traen la plata” (entrevista anónima, Cabagra, 2018).

A.3 La Asociación de Desarrollo Integral Indígena

⁷² Nótese que hay diferentes modelos de etnoturismo, en este caso se hace referencia a la propuesta del Banco Mundial y otras instituciones internacionales, pero existen otras propuestas etnoturísticas con visiones más variadas e incluso interculturales (ver: Chang-Vargas, 2014).

⁷³ Tal como advierte Bonfil Batalla (1982:140) al decir que la formación de individuos puede tornar capacitados en ‘repetidores’ de los modelos de vida del sector dominante.

A modo de *mea culpa* por las prácticas neocoloniales que implicó la imposición del aparato Estatal sobre los diferentes pueblos indígenas y con la retórica de reconocer la violencia histórica que se ha producido, el Estado de Costa Rica ha firmado tratados internacionales que protegen los derechos étnicos y culturales con el fin de dar un aire acorde al discurso de nacional de respeto de los Derechos Humanos. Entre los principales vemos los siguientes:

- Convenio N°107 sobre Protección de Pueblos Indígenas y Tribales (1959)
- Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (1984)
- Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992)
- Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1993)
- Resolución CD37-R5 sobre la salud de los pueblos indígenas de las Américas (1993)
- Convenio sobre Diversidad Biológica y Anexos (1994)
- CD40-R6 sobre Salud de los Pueblos Indígenas (1997)
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007)
- Reglas de Brasilia Sobre Acceso a la Justicia de las personas en Condición de Vulnerabilidad (2008)
- Consenso de Montevideo sobre Población y Desarrollo (2013)
- Declaración Americana sobre Derechos de los Pueblos Indígenas (2016)
- Declaración de Cancún sobre Integración de la Conservación y el Uso Sostenible de la Biodiversidad para el Bienestar (2016)
- Plan de Acción de Iberoamérica para la Implementación de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2018)

Es importante señalar que todas las convenciones antes mencionadas implican de una forma u otra que los derechos de los pueblos indígenas deben cumplirse siguiendo sus instituciones tradicionales. No obstante, el Estado ha dejado de lado la autoridad de los *awápa* y de los consejos de *këkëpa*⁷⁴ en su aplicación.

Como enlistan Guevara y Chacón (1992), el Estado costarricense siempre ha optado por darle la autoridad indígena a instituciones creadas por el propio Estado: Junta de Protección de Razas Aborígenes de la Nación (JPAN, creada en 1945), Instituto de Tierras y Colonización (ITCO, creado en 1961 y reformado en 1974), Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI, creada en 1973), interpretación

⁷⁴ *Këkë*: Anciano o mayor de respeto.

de lo que es una comunidad indígena costarricense que no reconoce instituciones tradicionales (Ley Indígena de 1977) y Asociaciones de Desarrollo Integral de las Reservas Indígenas (ADI o ADII, desde 1978 a la actualidad).

La perspectiva política de la que se partió para hacer cumplir las convenciones y tratados internacionales fue la de tomar a los indígenas como ciudadanos genéricos, lo cual, como explica Bartolomé (2006), invisibiliza las diferencias étnicas, culturales, regionales y lingüísticas de toda la pluralidad de las ciudadanías que hay dentro de un mismo Estado-nación. La figura de las ADII (Asociación de Desarrollo Integral Indígena, también abreviado ADI) irrespeta las formas de organización tradicionales a la vez que impide en la práctica que se den óptimos mecanismos participativos que permitan una apropiación subjetiva de las políticas (Yopo, 2012). En la aplicación de convenios internacionales y la creación de las ADII vemos que “por lo general legislaba siempre para un indio genérico, que no existe más que como categoría abstracta, pasándose por alto las diferencias específicas” (Colombres, 1991:47).

Aunque prácticas más participativas se encuentran en reciente incorporación en la legislación costarricense⁷⁵, tradicionalmente todo quehacer legislativo y normativo en general ha sido obra quasi-monológica de los poderes del Estado y sus élites políticas. Esto es confirmado por el Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que observa que: “las ADI que existen en los varios pueblos indígenas de Costa Rica son percibidas como agencias del Estado y no como instituciones verdaderamente representativas de los pueblos. Se alega que las ADI han sido una imposición que ha llevado a debilitar las estructuras tradicionales de representatividad” (En: McKay y Morales, 2014:40), realidad que ha generado diversos problemas (Chavarría, García, Gu y López, 2013) y en todo el país los *awápa* y otros indígenas se han opuesto a la existencia de este sistema de representación (Badilla-Loría, 2021).

Asimismo, la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia expresó en sentencia:

⁷⁵ La más reciente y más clara de estas políticas participativas la podemos ver en el “Mecanismo General de Consulta a Pueblos Indígenas”, decreto ejecutivo N° 40932- MP-MJP, de marzo de 2018.

“Si bien la organización de las comunidades indígenas a través de asociaciones de desarrollo integral no satisface enteramente el ideal de autogobierno de estos grupos mediante sus propias formas de organización [...] es la forma jurídica que hasta el momento se ha empleado como instrumento para tratar de alcanzar ese objetivo” (Sala Constitucional, 2004).

En efecto, para el caso de Cabagra, se reportaba en 1997 que tan sólo 13,1% de los habitantes indígenas del territorio se encontraban afiliados a la ADII (Chacón Castro, 2001), aunque en la actualidad no hay datos claros sobre el porcentaje de afiliados, un miembro de la Junta Directiva vigente en 2018 mencionó: “somos pocos pero porque aquí todo el mundo pasa muy ocupado y unos veinte a lo mucho somos los que tenemos tiempo para pasar metidos en estos asuntos administrativos” (entrevista, hombre bribri de cerca de 50 años, Cabagra, 2018). Algunos miembros de otras organizaciones dicen que han querido formar parte de la ADII para cambiar su política pero les dicen que no pueden afiliarse porque ya el padrón está lleno y deben esperar a que algún miembro actual de la ADII se retire o muera.

Sin tomar en cuenta la historia ni las instituciones políticas y culturas propias de los indígenas, con la creación de las ADII se impone una institución ficticia que supuestamente representa de manera oficial la voluntad de los pueblos indígenas y que rige dentro de los territorios indígenas, pero que debe actuar maniatado por los protocolos que el Estado le impone. Esto nos recuerda la categoría de ‘indio permitido’, como aquel modelo de indígena que desea el Estado multicultural pues es portavoz de las reivindicaciones de su comunidad pero no logra cuestionar el sistema capitalista ni los poderes públicos (Hale, 2004), es esa categoría de sujeto social a quien los gobiernos nacionales les reconocen la capacidad agencia política y cultural en nombre de su etnia en condiciones de que no cuestionen las políticas estructurales que componen la relación de poder (Hale y Millamán, 2006; Rodríguez Rodríguez, 2011).

En la actualidad tenemos la persistencia de una multiculturalidad disfrazada de interculturalidad que, si bien logra avances poco a poco, se mantiene sin respetar

las formas propias en que los indígenas rigen sus vidas y forman su política propia.

Explica Walsh:

“cuando la palabra ‘interculturalidad’ la emplea el Estado, en el discurso oficial el sentido es equivalente a ‘multiculturalidad’ ... El Estado quiere ser inclusivo, reformador, para mantener la ideología neo-liberal y la primacía del mercado... En cambio el proyecto “intercultural” en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo otra cosa, está proponiendo una transformación” (Walsh, 2003:9).

Este desfase conceptual entre multiculturalidad e interculturalidad, entre la concepción del Estado y la de los movimientos indígenas, nos explica contradicciones como las que encontramos en procesos de salud intercultural o educación intercultural (Cfr.: §Capítulo IV). A pesar de que las políticas estatales van cortando poco a poco su raíz etnocéntrica y se abre lentamente una mirada más cercana a una verdadera interculturalidad, la mayor parte de los *awápa* entrevistados comparten el sentimiento de que la implantación de las ADII ha generado problemas internos que terminan por desautorizar a *awápa* y a *këkëpa* pero promoviendo prácticas de consumo y de empleo que contradicen elementos esenciales de la cultura bribri.

B. Institucionalización bicéfala

B.1 Hiperinstitucionalización en Cabagra

Tanto en Costa Rica como en el resto del continente, el siglo XX representó el inicio de la presencia permanente del Estado-Nación en los territorios indígenas; esta época “se caracteriza por instauración del sistema educativo formal, el fortalecimiento de la presencia de las ‘nuevas religiones’, la imposición de políticas comunales por parte del Estado, la presencia de policías y el desarrollo de exploraciones petroleras [...] con serias implicaciones para las comunidades indígenas” (Rojas. 2002:13), que comenzaron a deslegitimar a los especialistas en el conocimiento etnomédico y sus saberes.

Situación similar a Cabagra la vemos en su vecino territorio bribri de Salitre, de donde se menciona que:

“La instalación de institucionalidad pública en los territorios, pasa primero por el sistema de educación, con las escuelas en un primer momento, y posteriormente con los colegios y el conjunto de otras instituciones que han sido fundamentales en este proceso. Sin duda alguna es fundamental concebir la presencia de la CONAI (Comisión Nacional de Asuntos Indígenas) y de las ADII (Asociaciones de Desarrollo Integral Indígena), dos instancias de organización indígenas generadas desde el Estado, que básicamente buscaban el control territorial en Salitre y en los otros territorios gestionado desde el Estado” (Hernández-González, 2018:10)

Estos procesos de mayor intromisión estatal son guiados por un pensamiento de que “los pueblos indígenas debían ser integrados al sistema nacional para lograr su desarrollo, lo que implicaba mayor presencia estatal en las reservas y una pauta marcada desde el Estado para los cambios en los territorios” (Gutiérrez, Moya; 2018:174) por lo que las ADII y otras entidades llevan a cabo ese rol ‘civilizatorio’.

Respecto de su participación en las décadas de 1970 y 1980 en Cabagra, el *këkë* don Baldomero recuerda:

“los políticos de San José vinieron a meternos a todos en la ADII, decían que así íbamos a tener hijos educados, casas de cemento, doctores blancos, pero muchos no queríamos esas cosas, las casas de cemento en esos tiempos todavía se veían como algo de *sikua*, [...] todos sabíamos que lo que querían era hacernos *sikua* poco a poco, pero luego llegaron que un regalito, que una donación, que esto, que el otro, y al final ya todos se emocionaron con las cosas de blanco que tanto evitamos” (entrevista, Palmira de Cabagra, 2018).

En efecto, el rechazo de la población más apegada a la tradición bribri de mediados del siglo XX fue contrarrestado con prácticas asistencialistas y clientelistas por parte del Estado, entendiendo esto como una serie de intercambios asimétricos entre sujetos que acuerdan bienes, servicios o protección a cambio de lealtad y apoyo político (Landini, 2013). Muchos mayores entrevistados⁷⁶ coinciden que en su juventud había mucho rechazo a la entrada de instituciones estatales y un acuerdo de respaldar la autoridad del Consejo de Awápa, pero que luego la relación fue relajándose cuando el gobierno, la municipalidad, el MEP, las iglesias y otras instancias fueron endulzando la relación con lo que podría parecer un caballo de Troya para hacer patente la autoridad de la ADII por sobre otras instituciones.

Don Limonal, miembro de la ADII⁷⁷ menciona en una entrevista que:

“el Estado hizo a la gente de Cabagra adicta al asistencialismo, hacen que todos quieran que los atiendan cualquier institución porque nos enseñaron que así es como nos regalan cosas, entonces ya muchos no queremos producir porque el gobierno nos va a dar el diario, y muchos no vamos donde el *awá* porque el gobierno nos pone el EBAIS, al final en la ADII tenemos que pasar regalándole cosas a la gente porque si no lo hacemos nos critican

⁷⁶ Tanto *awápa* como *këkëpa* y otros mayores de 40 años que participan activamente de la política comunal.

⁷⁷ Anonimato por miedo a que sus amigos y compañeros de la ADII lo rechacen por lo que opina.

y ponen a otra ADII [...] usted conoció Cabagra a tiempo, ahorita va a estar llena de letreros y anuncios porque aquí todos se están haciendo adictos al clientelismo y a que las instituciones vengan a hacer de todo, [...] la ADII tiene que ayudar en eso sino nos va mal porque quedamos mal con el Gobierno y mal con la gente de acá mismo, entonces nos terminan destituyendo o el Gobierno se inventa algo para echarnos como lo hace con otros líderes indígenas en otros lados cuando no hacen caso a lo que dicen en San José” (entrevista, Cabagra, 2018).

Esta situación que analizan varios habitantes de Cabagra como asistencialismo y clientelismo para roer las instituciones propias y asimilar las que impone el Estado y el sistema de mercado, es una situación similar a lo que también vemos en el resto de las experiencias amerindias. Esto se debe a que en la condición de subalternidad económica y política en que se encuentran “los pueblos indígenas siempre han debido conformarse con lo que el Estado pensaba mejor para ellos, profundizándose una relación asimétrica, de colonización interna y asistencialismo” (Muñoz, 1995:3).

De este modo, en Mesoamérica y en el cono sur vemos que se han dado subsidios estatales como formas de dependencia (Impemba y Maragliano, 2007), mediante víveres, láminas de zinc, casas prefabricadas y demás, ya que los pueblos indígenas no acostumbran acumular dinero en efectivo, sino que prefieren donaciones en especie o en apoyos económicos que permitan mejorar sus condiciones de vida (Patiño, 2000).

Junto a la entrada de instituciones y organizaciones ajenas a la tradición de Cabagra, han pululado asociaciones – unas fugaces y otras más permanentes en el tiempo – dentro del territorio. En su diario de campo⁷⁸ de 1987 el antropólogo Dr. Marcos Guevara Berger (1987) genera un recuento de las principales instituciones (incluyendo políticas y religiosas) que habían surgido en Cabagra junto y en

⁷⁸ Para el presente estudio el Dr. Guevara Berger prestó sus diarios de campo con información muy valiosa que agradecemos enormemente.

respuesta a la oficialización de las ADII – así como de la personería jurídica de las comunidades indígenas en años previos – donde sintetizamos lo siguiente:

- Existencia inicial del ‘Consejo de *Awápa*’: que según los reportes de mayores que entrevistó era una figura existente desde finales del siglo XIX.
- Llegada del Partido Socialista a inicios de la década de 1970: aportaron capacitaciones de la Federación de Trabajadores del Campo (FTC) y eran críticos a las prácticas de CONAI por considerar que promovían hábitos capitalistas en lo que describen como ‘sociedad precapitalista’. Señala que algunos militantes indígenas le comentaban que desde que se hicieron socialistas la policía llegaba a tomarlos presos sin razón con los cargos de ‘brujería’ y ‘bigamia’, de modo que algún amigo no-indígena los tenía que sacar de la cárcel de Buenos Aires. Estas acusaciones eran tanto persecución política como prácticas de racismo contra el sistema de parentesco bribri y contra la medicina tradicional. Indica el diario de campo que los indígenas reportan que el antropólogo William Reuben fue de los primeros docentes universitarios que llegó a Cabagra a estudiar la cultura, aunque principalmente con intereses partidarios.
- Algunos pastores neopentecostales promovieron la creación de nuevas iglesias dentro de Cabagra. En una entrevista que Guevara Berger realiza en 1984 a un pastor de nombre Marco, de la Iglesia Asamblea de Dios, el entrevistado menciona que a inicios de los años de 1980 creó un ‘Departamento Especial Indígena’ en su congregación para evangelizar y promover la palabra contra los “riesgos de la cultura bribri” que consideraba eran las chichadas, las peleas y la brujería.
- Se señala ya para 1987 la existencia de un Sindicato de Pequeños Agricultores con mayoría de miembros indígenas que unía en Cabagra a bribris y otras etnias para que colaboraran comercializando sus productos.
- En una entrevista, un miembro de la ADII le cuenta a Guevara Berger que el IMAS (Instituto Mixto de Ayuda Social) los presionó para que reconocieran como indígenas a no-indígenas y les dieran tierras para establecerse con porquerías y ganado vacuno. La justificación que la

instancia gubernamental dio es que eso ayudaría al desarrollo indígena de Cabagra y era condición para que la ADII recibiera el presupuesto que le correspondía. Algunos de esos no-indígenas formaron asociaciones culturales de poca duración pero con intereses meramente comerciales.

Dentro del contexto de lo mencionado anteriormente, es necesario señalar que la Asociación AWAPA, que reunía talamanqueños de varios territorios, marcó un hito en cuanto a la formalización de organizaciones y asociaciones indígenas, pues pasó de ser una organización informal en 1985 a ser una inscrita legalmente en 1988, lo que motivó a que los pueblos indígenas se apropiaran del mecanismo de ‘asociación civil’ con personería jurídica y en regla con el ordenamiento jurídico costarricense (Guevara y Chacón, 1992:74-75). Esta asociación trabajó en la salvaguarda de la cultura bribri y cabécar a nivel nacional, pero poco a poco fue perdiendo su poder “porque unos *këkëpa* y algunos *awápa* se fueron metiendo en la ADII, en partidos políticos o en otros temas y dejaron de lado lo que teníamos”, según recuerda con tristeza el *awá* don Teófilo, quien fue miembro (entrevista, Cabagra, 2023).

En el siglo XXI, la ADII de Cabagra ha decidido ampliar su institucionalidad con la creación de subdependencias como una Policía Tradicional *Yödulëpa*, una brigada *Ska Dikol* y un Tribunal de Derecho Consuetudinario. Junto a ello, en la actualidad podemos encontrar una gran presencia de discursos sobre partidos políticos nacionales – especialmente en periodo electoral – pese a que pocos de los políticos mencionan propuestas de temática indígena; incluso en el edificio de la ADII se puede observar cómo, a través de los años, hay calcomanías del Partido Liberación Nacional (socialdemocracia de derecha) o del Partido Nueva República (política de corte neopentecostal), mientras que en las calles del territorio podemos ver banderas de otros partidos.



Fotografía: Tribunal de Derecho Consuetudinario de Cabagra.
(Luis Diego Chaves Chang, San Rafael de Cabagra, 2023)

Vemos que el Estado ha logrado hacer que líderes indígenas acepten la biomedicina como ‘conocimiento competente’ (Cfr.: Fleischer, 2018) tanto por medio de proselitismo político y religioso como por exigencias a miembros de la ADII. Como nos dice don Limonal “nos dijeron que para que la ADII y la comunidad tengan más apoyo del gobierno tenemos que mejorar estadísticas, lo que significa para ellos que más personas acepten ir a EBAIS y hospitales, que no sigan yendo donde los *awápa* ni con lo que ya saben de plantas en cada familia, porque eso deja en mal las estadísticas de salud del país” (entrevista, Cabagra, 2018).

Podemos entender la institucionalidad indígena como “el conjunto de normas, leyes y organizaciones estatales que se encargan de la cuestión indígena” (Badilla-Loría, 2021:142) dentro de los territorios y en general en su relación con el Estado

y entes privados. Efectivamente, podemos concluir que este proceso histórico de Cabagra ha representado un crecimiento de la institucionalidad indígena desde el siglo XX hasta el presente. Es notable que en muchas de las discusiones de asociaciones la temática de medicina tradicional bribri ha sido mencionada sea como amenaza o como tradición que debe ser conservada.

Sin embargo, más allá de una institucionalización, pobladores y científicos sociales entrevistados consideran que se está produciendo actualmente una *hiperinstitucionalización* de la comunidad. Podemos considerar este proceso de hiperinstitucionalización como una rigidización de las relaciones sociales, es decir, la vida social ya no se da simplemente entre los individuos que conectan entre sí; en la actualidad muchas vivencias diarias se están dando mediante contextos y normas más rígidas que parten de la asociación, agrupación, organización, partido político o iglesia a la que se pertenece, generando enemistad entre grupos como veremos adelante (Cfr.: §Capítulo III.B.3).



Fotografía: Policía Tradicional de la ADII de Cabagra.
(Luis Diego Chaves Chang, San Rafael de Cabagra, 2023)

B.2 Resistencias indígenas

Mientras que las ADII han promovido el ingreso de instituciones estatales dentro de Cabagra y se ha modificado su paisaje con la creación de EBAIS, antenas telefónicas, calles asfaltadas, entre otros, algunas personas muestran su descontento por lo que estos cambios implican para la cultura bribri.

Han surgido varios grupos en Cabagra que se oponen a las políticas multiculturales del Estado, siendo apoyados por la antigua Asociación AWAPA, partidos políticos de izquierda, ONGs, entre otros. En la actualidad, la mayor parte

de la praxis de oposición al Gobierno y de antagonismo político a los blancos es ejercida por el Consejo de Mayores Iriria Jtechö Wakpa (CMIJW), liderado por don Sombrero y doña Delantal.

Para estas organizaciones de demanda por los derechos indígenas, el Estado es a la vez el principal interlocutor y depositario de las reivindicaciones de los pueblos indígenas por lo que ha sido contra quien se erigen las principales luchas indígenas de nuestro país, como los conflictos de tierras, la explotación petrolera, los proyectos hidroeléctricos, la cedula indígena (Mora Pana, 2019:28). Es así que ellos reciben constantes apoyos de ONGs con capacitaciones jurídicas y visitas del Poder Judicial para atender conflictos que este consejo de mayores denuncia.

Un gran problema, común a toda Latinoamérica, es que el Estado construye vías de acceso para las instituciones públicas y la inversión privada dentro y alrededor de los territorios indígenas (Vilchis, Zizumbo, Monterroso, Arriaga y Palafox, 2016); para el caso de Cabagra, el Estado tiene pocas veces la aprobación de las ADII a la hora de realizar obras de construcción y constantemente desconoce a quienes se oponen al despojo de las instituciones tradicionales. Es así como la construcción de varias de sus vías de comunicación como carreteras, antenas telefónicas pero también tuberías de agua potable y de alambrado eléctrico, son contestados por sectores de la población que no se sienten con capacidad de decidir sobre la cosa pública en su propio territorio.

Aunque la vocación principal del Consejo de Mayores Iriria Jtechö Wakpa es la lucha por las recuperaciones de tierras usurpadas por no-indígenas, en otros casos apoyan acciones en contra del fortalecimiento de la presencia estatal y de la presencia *sikua* en Cabagra. Es por ello que sus miembros participan en reuniones convocadas por instituciones estatales e internacionales para dar su punto de vista y denunciar las prácticas coloniales que ven en su cotidianeidad. Por ejemplo, ellos participaron en las reuniones con la Caja Costarricense del Seguro Social para defender que el nuevo EBAIS de Cabagra tenía que tener una oficina con hamacas para que los *awápa* pudieran curar con un mismo estatus y dignidad que la que tienen los doctores de biomedicina; sin embargo, su defensa fue eclipsada por

grupos neopentecostales que rechazaban eso por verlo como 'demoniaco' y por el silencio de la ADII al respecto.

A mediados de la década de 2010 el Instituto de Acueductos y Alcantarillados (AyA), encargado del abastecimiento de agua potable en toda Costa Rica, se propuso instalar tuberías en todo el territorio indígena de Cabagra. Cuando iniciaron las construcciones un grupo no identificado de individuos iba por las noches a destruir los avances de la construcción. Ninguna persona ha dicho ser autor de esos hechos, pero el Consejo de Mayores considera ese proceder correcto pues "el agua es un Derecho Humano y el agua de Cabagra que corre por nuestros ríos y por nuestras venas es patrimonio indígena porque el suelo y los ríos del territorio indígena son propiedad del indígena" (entrevista, Cabagra, 2017), según comenta un miembro del consejo. Pese a que la responsabilidad del acto descrito, calificado por el Gobierno de la República como vandalismo, no tiene responsables individualizados, el Consejo de Mayores reconoce su apoyo a la realización de ese tipo de actos que califican como resistencia.

Estos grupos de reivindicación indígena consideran la presencia estatal como correlativa a la disminución de la cultura indígena, en consecuencia, la destrucción de las tuberías de agua potable del AyA es vista como acto de resistencia para evitar depender del Estado para vivir. Explica un miembro del consejo que:

"si ya tenemos agua y tuberías nuestras con nuestra agua indígena, lo que el Estado quiere no es darnos agua potable, porque ya la tenemos, lo que quieren es hacernos dependiente de pagarles agua que ahora tenemos gratis, quieren quitarnos nuestra agua y vendérsosla, [...] es como pasa con la medicina indígena que nos roban el conocimiento y luego nos venden pastillas hechas con las matas que ya sabíamos que sirven para curar, por eso los bribis no tenemos que dejarnos y cualquier regalito que el blanco nos quiere dar, hay que saber que no es inocente porque por algo regala, porque sabe que luego nos cobra por vivir" (entrevista, Cabagra, 2017).

A mediados de la década de 2010, el Consejo de Mayores Iriria Jtechö Wakpa se propuso construir un *ùsure* con el fin de dar atención médica con *awápa* para atender; se vio como medida paralela al novedoso EBAIS que excluye la perspectiva de salud indígena. Su construcción tardó varios años porque lo necesario para construirlo era de difícil acceso y la mano de obra era donada por los propios habitantes de Cabagra. A su inauguración invitaron a varios *awápa* de diferentes territorios y llegaron al acuerdo de que vendrían a atender a la población seguidamente. Sin embargo, el 23 de febrero de 2016 se produjo un incendio intencional perpetrado por individuos no identificados (aunque los testigos mencionan que había tanto indígenas como no-indígenas). Esto fue muy doloroso para el Consejo pues no es simplemente la destrucción de una choza cualquiera, sino de una representación sagrada de la cosmovisión talamanqueña y un espacio para curar y hacer vida social bribri.



Fotografía: interior del *ùsure* del CMIJW con hamaca donde atendían los *awápa*

(Autor: Luis Diego Chaves Chang, Cabagra, 2017)

De parte del Consejo de Mayores critican la existencia del Tribunal de Derecho Consuetudinario (TDCK) de la ADII de Cabagra pues dicen que es “algo

que Bigote⁷⁹ se inventó para darle un regalito al hijo que es abogado y que él pueda decir que hace justicia para los bribris, aunque él es un jovencillo de clan cabécar que se las tira de *kéké* y nadie va nunca a ese tribunal porque no hacen nada” (entrevista, Cabagra, 2018). El TDCK está conformado por algunos hombres con estatus de *kéké* y un abogado nativo de Cabagra, dos de los miembros del TDCK reconocen la escasa llegada de casos pero que la Policía Tradicional y la Guardia Rural⁸⁰ les ayudan mucho resolviendo conflictos antes de que lleguen a su tribunal o enviándolos a los Tribunales de Justicia estatales.

La situación actual de la política comunal de Cabagra es de difícil trabajo pues la ADII y el CMIJW han roto sus lazos desde mucho tiempo atrás, sus dos líderes se mantienen emplazándose constantemente de forma recíproca por medios legales y paralegales. Como resultado, diversos acuerdos y proyectos a nivel cultural y relacionados con la medicina tradicional bribri se ven truncados por el conflicto.

Por otro lado, así como Bozzoli (1985) informa que las nociones de ‘desarrollo’, ‘proyecto’ y ‘programa’ se popularizaron para los años de 1980, en la actualidad encontramos normal escuchar de boca de líderes indígenas palabras como ‘recurso de amparo’, ‘revocatoria’, ‘demanda’, ‘apelación’, entre otros tecnicismos jurídicos que conocen de forma muy clara dado los constantes roces que se dan entre agrupaciones al interior de la comunidad y con otras organizaciones. Este amplio lexicón jurídico y conocimiento de organigramas institucionales y de legislación son prueba del proceso de hiperinstitucionalización que conquista actualmente la política indígena en las comunidades.

B.3 Organización bicéfala de la comunidad

Desde antes de entrar a Cabagra para la realización de la primera gira de campo de esta investigación, la práctica etnográfica permitió que las conversaciones dentro del autobús que ingresa al territorio indígena mostraran una

⁷⁹ Don Bigote, presidente de la ADII.

⁸⁰ Policía rural del Ministerio de Seguridad.

peculiaridad de la política interna: si bien existen diversas asociaciones y organizaciones concentradoras de diferentes facciones de la población del lugar, el territorio se ha encontrado mucho tiempo polarizado entre la ADII y el CMIJW, más precisamente, en manos de don Bigote⁸¹ y don Sombrero, respectivamente.

Ya en su diario de campo de 1987 el Dr. Guevara Berger decía que la comunidad de Cabagra estaba polarizada en 3 bloques:

- La ADII con apoyo de instituciones estatales y de grupos evangélicos;
- Grupos de recuperación cultural liderado por la familia Torres Torres, con apoyo de 'sukias'⁸², *oköpa* y del Consejo de Awápa;
- Un sector pasivo pero mayoritario de la población que se limitaba a no participar en política ni instituciones pero que acordaba apoyos eventuales a alguna agrupación a cambio de alguna 'regalía'⁸³.

Es recalable que desde cuatro décadas atrás la situación se mantenga bastante estable en su comparación temporal; la familia Torres Torres a la que hace alusión el diario de campo del Dr. Guevara Berger es precisamente la de don Sombrero, dirigente del CMIJW en la actualidad. De igual forma, aunque don Bigote no era presidente de la ADII en aquellos tiempos, sí era parte del grupo que apoyaba las políticas de la CONAI en esas décadas.

Cuando me dirigía en bus público a entrar por primera vez a Cabagra escuché como un hombre bribri saludaba a sus conocidos, les decía que estuvo viviendo 10 años en Talamanca y les consultó con humor: “¿y qué? ¿todavía siguen peleados esos dos caciques que tenemos? ¿o alguno de los dos viejillos ya soltó el báculo? ¿vos de cuál sos ahora? jaja” (hombre anónimo, cercanías de Cabagra, 2016). Al continuar la conversación supe que se referían a don Bigote de la ADII y a don Sombrero del CMIJW; a lo largo del viaje me incluyeron en la conversación y una mujer del grupo me explicó “es que en Cabagra tenemos dos caciques, los dos se sienten los hombrezotes, algunos les dicen los caudillos de Cabagra, se pelean todo el tiempo y no hay quién les recuerde que hasta familia son” (comunicación

⁸¹ Don Bigote no es más el presidente de la ADII desde febrero de 2021, aunque muchos de los partidarios de la ADII esperan que vuelva a serlo.

⁸² Término usado por el autor del diario de campo.

⁸³ Término usado por el autor del diario de campo.

personal, cercanías de Cabagra, 2016); la conversación continuó hasta que otra mujer la regañó por hablar de esa forma de don Bigote y le dijo que no podía decir eso de él si don Bigote le había ayudado a su familia con beca para la escuela de sus hijos. La conversación fue calmándose, pero permitió ver que la política comunal del territorio estaba dividida en dos liderazgos antagónicos y la situación exigía que los habitantes eligieran bando, como me fue aclarado durante el viaje.

Como explica Pizano (2001), esta situación es reportada en otros territorios indígenas del mundo y se explica que estas dirigencias que obtienen un respeto mayor como si se tratara de formas de caudillismo indígena se producen “dado que el poder de mediación y de presión de los caciques sobre las instituciones del nivel central es consecuencia de su poderío político y económico, los miembros de las organizaciones a los que estos representan admiran a estas figuras por su capacidad de ofrecer protección a los intereses locales” (Pizano, 2001).

En efecto, a lo largo de los años, los entrevistados más vinculados con la política de la ADII describen a don Bigote como un intermediario astuto y hábil con el Estado; le reconocen lograr acuerdos con instituciones públicas favorecedoras de los habitantes de Cabagra, además de que “hay que mantenerlo como presidente, sólo él sabe cómo funciona la ADII, vea los otros, han durado semanas o meses y no hacen nada⁸⁴, don Bigote sí le pone” (entrevista a mujer indígena, Cabagra, 2023). Con él se reúnen otras asociaciones culturales, un consejo de mayores e iglesias neopentecostales que comulgan con su proyecto político.

En el otro bando, los partidarios del CMIJW describen a don Sombrero como luchador y defensor del pueblo, un hombre bribri lo describe así: “por Cabagra él da la vida, usted lo ha visto cómo lo tienen lleno de heridas y cicatrices, no le tiene miedo a nada si es para defender la tierra que nos dejaron los abuelos y por defender nuestra cultura, nuestras creencias y a las familias” (entrevista, Cabagra, 2018). En efecto, don Sombrero tiene cortadas de machete y otras armas en su pecho, manos y cuello, así como le fue amputado una falange de la mano producto

⁸⁴ Esta entrevista reciente se da mientras que la ADII no tiene junta directiva por problemas de nombramiento y porque don Bigote fue retirado mientras se le investiga.

de combates cuerpo a cuerpo que ha tenido cuando recuperan tierras usurpadas o cuando ha habido atentados contra varios *ùsure* que han construido.

Aunque don Bigote, por su experiencia política, y el resto de la ADII evaden preguntas sobre lo que opinan de su contraparte; don Sombrero describe su sentir de la siguiente forma:

“a mí me duele que él sea así, que se ponga en la ADII sabiendo que esa cosa sólo sirve para que el blanco siga entrando en Cabagra, porque desde que él era un chiquillo yo se lo contaba, pero cuando creció le gustó la política del Gobierno y se olvidó de nosotros, y ahora sólo me falta el respeto a mí que soy tío de él, si fuera buen indio sabría que uno respeta a los mayores” (entrevista, Cabagra, 2017).

Asimismo, doña Delantal, esposa de don Sombrero, comenta “me duele porque soy tía de Bigote, yo fui de las que votó por él en la ADII porque nos iba respetar aunque sea mestizo⁸⁵, creyendo que como la mamá, la hermana de Sombrero, es indígena, él iba a trabajar como indígena, pero se vendió” (entrevista, Cabagra, 2017). De hecho, para un sector tradicionalista de la comunidad que forma parte del CMIJW y algunos seguidores de la ADII que también defienden mantener las costumbres, la relación entre ellos dos les parece culturalmente inapropiada pues don Sombrero es tío de don Bigote, pero no cualquier tío, es su tío materno, llamado *nàù* en bribri. Antiguamente, la tradición de parentesco exigía que, como el *nàù* es padre de primas cruzadas de ego, los hombres le deben mucho respeto a sus tíos maternos ya que eventualmente él puede ser su suegro, dado que sus primas cruzadas eran consideradas parejas preferenciales (aunque no obligatorias). Pese a que nadie le achaca a don Bigote que su padre fuera *sikua* y tampoco que su esposa le diera clan cabécar⁸⁶ a sus hijos, sí son varios los que opinan que el

⁸⁵ Las personas consultadas dicen que el papá de don Bigote era *sikua*, pero esto no es problemático pues su madre sí le dio clan bribri.

⁸⁶ La tradición talamanqueña considera que los clanes bribris y cabécares pueden incluso ser traducidos algunas veces, pero ambos son compatibles por ser de un mismo origen.

irrespeto al *nàù* es algo que puede ser problemático y acarrear problemas a la comunidad⁸⁷.

Junto a los problemas propios del sistema de parentesco que reflejan una desobediencia al deber clánico y una ruptura con la cosmovisión tradicional bribri, encontramos el problema de la ADII, según Colombres (1991:53), sucede que líderes indígenas que surgen dentro de las políticas de Estados nacionales etnocéntricos son ganados poco a poco por los intereses de la sociedad nacional y dejan inconscientemente de lado sus intereses étnicos o mantienen su defensa a sus tradiciones pero mediante formas más acordes al sistema estatal y capitalista.

La situación de Cabagra puede responder a lo descrito por Colombres (1991), ya que en ningún momento la ADII ha expresado una postura de oponerse a su tradición cultural talamanqueña, pero sí aceptan las formas institucionales de hacer política del Estado, por lo que nacen críticas y oposiciones de quienes buscan mantener la praxis tradicional, como es el caso del CMIJW. Ejemplo de ello nos lo muestra un miembro de la ADII que es reconocido por muchos como acérrimo defensor de la cultura bribri; él no acepta religión ni visión que no sea propia del bagaje mitológico-religioso de su cultura pero ve que es necesario el fortalecimiento de la biomedicina y donaciones de iglesias para que haya nuevos ingresos económicos al territorio indígena. Aunque, como veremos adelante (Cfr. -§Capítulo IV), estas instituciones compiten con la etnomedicina bribri, él no ve contradicción pues dice que tal vez con esos ingresos se puedan financiar proyectos para mantener la medicina bribri (por ejemplo, los mencionados en el §Capítulo V.C).

No se aprecian actos malintencionados de dañar la medicina tradicional bribri por parte de la ADII, como acusan sus detractores, pero sus medidas para mantenerla llegan a ser problemáticas para quienes se apegan más a la tradición. De modo global, la organización bicéfala de la política de Cabagra genera problemas para proyectos que ambas organizaciones quieren llevar a cabo. Las dos instituciones proclaman ser representantes verdaderos de Cabagra, la ADII por ser electa por los socios de la comunidad y en apego a la legislación costarricense que

⁸⁷ Un entrevistado adulto mayor bribri dice que eso puede inducir a algo parecido al *ñá'* para el clan y el pueblo, pero fue una única mención en una zona muy adentrada en las montañas de *Nimá Di'*.

los determina como representantes oficiales, el CMIJW por ser un consejo de *këkë* que únicamente llega a acuerdos si en una reunión hay representantes de cada uno de los clanes que componen Cabagra.

Para el caso de la medicina tradicional bribri, los proyectos y planteamientos que ambas organizaciones buscan para salvaguardar su patrimonio cultural etnomédico se ven siempre conflictuados con trabas y oposiciones que la otra organización pone de forma directa o mediante acciones discretas. Lamentablemente, es el modelo occidental de biomedicina, evangelización cristiana y de política económica el que permanece estable frente a las fluctuantes relaciones en la institucionalidad indígena. Como veremos adelante (Cfr. §Capítulo III.C), más allá de las formas de tratar la política de salud indígena, esto afecta la percepción que algunos tienen de los ancianos y *awápa*.

Acotamos que en el año 2021 varios miembros de la ADII fueron removidos de sus cargos por el Ministerio Público y actualmente el Organismo de Investigación Judicial (OIJ) los investiga por denuncias de corrupción respecto al programa de pagos de servicios ambientales (LaNación, 2021a; LaNación, 2021b). En asamblea de la ADII del año 2021, convocada por DINADECO, fueron electos no-indígenas, brunkas y térrabas en puestos de Junta Directiva que eran miembros de la ADII pese a no ser bribris ni habitar dentro del territorio de Cabagra, por lo que fueron removidos. Para finales de 2023 fue nombrada una nueva directiva que tiene como presidente al sobrino de don Bigote, lo cual levantó críticas de continuismo.

C. La posición social del awá

Como hemos estudiado en las dos primeras secciones de este capítulo, los procesos coloniales destruyeron y debilitaron diferentes instituciones autóctonas de los pueblos indígenas; pese a la Independencia de la Corona Española, las prácticas indigenistas de la República costarricense, que desde una mirada multiculturalista incluyeron al indígena en la política y la economía nacional, socavaron elementos importantes de su institucionalidad propia y producen todavía conflictos internos sobre la autoridad dentro de los territorios indígenas. Es así que la autoridad de *kékēpa* y *awápa* se ve cuestionada por la aparición de nuevas asociaciones y organizaciones con diferentes nombres que demandan como propia la representación del pueblo de Cabagra.

Actualmente, los *awápa* siguen ejerciendo su función social y sanitaria de ser médicos tradicionales dentro y fuera de los territorios indígenas, atendiendo paciente que los visitan en su casa o desplazándose por el territorio nacional para dar atención a domicilio.

No obstante, los *awápa* no son simples individuos que trasladan su conocimiento etnomédico por diferentes lugares. Su comportamiento actual es parecido al de una academia biomédica: se reúnen entre pares para consultar y debatir tratamientos, analizan junto a otros *awápa* los orígenes y explicaciones de enfermedades nuevas o desconocidas, mantienen intercambio de plantas y etnofármacos de difícil obtención para colaborar, persiguen y señalan estafadores y fraudulentos chamanes, forman a futuros *awápa*, entre otros aspectos. El *awá* don Victorino dice que ellos todavía quieren mantener algo parecido al Consejo de *Awápa* existente años atrás (entrevista, Cabagra, 2018) y mantener lazos con *kékē* de otros territorios como lo hicieron sus ancestros por siglos.

Tales conductas, aunado al reconocimiento popular y al seguimiento de ciertos protocolos básicos⁸⁸, nos muestran que la función de *awá* sigue siendo una institución con normas y valores determinados culturalmente. Si bien, como

⁸⁸ Como, por ejemplo, el uso de cantos, del soplo, de piedras *sia'*.

veremos adelante, su institucionalidad también ha sufrido un debilitamiento estructural, su vitalidad se mantiene y ha debido renovarse en un contexto histórico que los llega incluso a politizar sin que pierdan su mística ni diezmen sus saberes.

C.1 Lugar del *awá* en Cabagra

La antropóloga Bozzoli señalaba en la década de 1970: “los *awápa* o curanderos siempre han sido muy respetados. Conforme ha ido desapareciendo la jerarquía especializada, estos hombres [...] han ido tomando las tareas antes reservadas a otros especialistas” (Bozzoli, 1979:55), ocupándose no únicamente de curaciones, pero también de funerales y cantos especiales que correspondían otrora a diferentes especialistas de lo mitológico-religioso. Igualmente, la trabajadora social Xinia Zúñiga (1981) explicaba en la década de 1980 que los ‘sukias’ de Salitre y Cabagra mantenían su autoridad pero que había sido un poco desplazado por la medicina estatal pero la gente todavía recurría a él para ritos y cantos curativos.

Asimismo, desde hace unas 5 décadas atrás se observaba que “uno de los aspectos en que ‘los blancos’ han estado dispuestos a aceptar consejo de los indios, ha sido en la curación” (Bozzoli, 1984:17). Esto dado que el no-indígena reconoce a los indígenas como portadores de una sabiduría milenaria que les permite el tratamiento de enfermedades.

En la actualidad, en Cabagra hay tres *awápa* nativos del territorio, son don Teófilo⁸⁹ (de clan *uniwak*), don Victorino (de clan *uniwak*) y don Ómar (de clan *suLariwak*); igualmente, llegan al territorio otros *awápa* bribris y cabécares⁹⁰ a atender. Ellos todavía son respetados por muchos y buscados en casos de enfermedades y malestares de todo tipo, gripes, cáncer, picaduras de serpiente, ‘debilidad’, problemas con sus cultivos, problemas para quedar encinta, entre otros.

⁸⁹ Recientemente murió por causas naturales.

⁹⁰ Un *jawá* es considerado de igual categoría que un *awá*, su idioma materno y cultura son distintos sin afectar cómo son percibidos. En el texto se hablará de ambos como *awá* indistintamente.

Son llamados a otros territorios indígenas bribris, cabécares, brunkas y térrabas a atender, de igual forma atienden casos a no-indígenas en todo el país.

Recuerda el *awá* don Teófilo que cerca del año 1999 fue llamado con su padre (el *awá* don Gregorio Figueroa) a atender a un sacerdote. Al llegar, notaron que se trataba del entonces obispo de Puntarenas Monseñor Hugo Barrantes Ureña⁹¹; ambos *awápa* se sorprendieron mucho pues no se esperaban que alguien del alto clero católico costarricense le solicitara atención médica a unos médicos indígenas. Cuenta don Teófilo “lo atendimos varias veces de un problema que no le puedo decir porque uno siempre tiene que respetar a los pacientes, pero al final nos agradeció, se curó y el vacilón es que nadie nunca nos creía, teníamos que enseñar una foto que nos habían tomado para que vieran que era verdad” (entrevista, Cabagra, 2023).

Por otro lado, un *awá* de edad avanzada considera que su oficio está por desaparecer por los problemas que les provocan las iglesias, las organizaciones indígenas y las nuevas tendencias de globalización que dan preferencia a la biomedicina, por lo que considera que antes de morir es mejor tratar de dejar algunas enseñanzas a familiares y amigos dado que el relevo lo ve imposible: “no son pocos los frijoles que me han bajado por el pescuezo, por eso yo prefiero ver cómo le enseño a la gente a curarse como bribri para que ahorita que yo me muera ellos puedan curarse, para cuando ya no quieran ver a un *awá* porque les da pereza o porque alguien les dice que es malo” (entrevista, Cabagra, 2023).

C.1.a Trabajo de los *awápa* durante la pandemia de Covid

En los años críticos de la pandemia – principalmente entre 2020 y 2022 – el territorio de Cabagra, así como otros territorios indígenas, cerraron sus vías de acceso para evitar que personas ajenas a la comunidad ingresaran y contagiaran a la población. Si bien se permitía el ingreso del personal sanitario de la Caja Costarricense del Seguro Social y otros funcionarios estatales y comerciantes, los

⁹¹ Fue obispo de Puntarenas desde 1998, posteriormente Arzobispo de San José desde 2002 hasta 2013.

habitantes preferían recurrir a las prácticas propias de la medicina tradicional bribri, pues les daba mayor confianza.

Doña Rosa asegura que “el covid es una enfermedad de blancos que traen los blancos y que nos debilita a todos, por eso yo prefiero curarme como indígena porque a nosotros no nos tiene que afectar si no andamos con blancos y nos protegemos con la medicina que *Sibö* nos dio antes de que el blanco llegara” (entrevista, 2022).

El parecer de doña Rosa es compartido por muchas personas entrevistadas en Cabagra, quienes consideran que la pandemia del Covid-19 no tiene por qué afectarles si ellos no son *sikua*, ya que creen que el no-indígena es la presa que busca dicha enfermedad y la medicina indígena los reivindica como indígenas y los libera del riesgo. Como parte del pensamiento etnomédico de la cultura bribri, doña Rosa dice que ella ve a las enfermedades como espíritus o resabios de los *SòrbuLu* que llegan para comer de la energía y de la vida de los humanos.

Como explicaremos en un capítulo posterior (Cfr. §Capítulo IV.C.6), durante la pandemia los *awápa* investigaron el origen mitológico del coronavirus responsable de la pandemia. Ellos atendieron a muchos pacientes preocupados por la mencionada enfermedad y ayudaron a curarles y quitarles los síntomas respiratorios, así como sus secuelas.

C.1.b Indispensables en casos de calamidad

Los *awápa* no son buscados únicamente para enfermedad de personas o de cultivos, también son llamados en casos de calamidad o peligro. Para retratar esto, presentaremos el relato de don Porfirio Torres, hombre bribri de la comunidad *Nima Di'* de Cabagra, donde nos explica que hace muchos años una tía de él se perdió siendo niña y los familiares llamaron a dos *awápa* para que ayudaran a ubicarla (el relato pudo haber pasado a finales de la década de 1980):

“Yo tengo una tía que se perdió de chiquitica, como de unos 6 años, lado allá, cerca de ese río, dicen mis papás que ella siempre se iba a jugar por los ríos pero nada pasaba porque los indígenas somos así, nos criamos en el campo desde que nacemos y sabemos

cuidarnos. Pero esa vez no apareció, la buscaron por todo lado pero que no aparece y que no aparece. Dicen que estaba tan raro el asunto porque el río estaba a la parquita de la casa y sospecharon que era algo, vea – señala con el dedo índice – de arriba, algo que no tenía que ver con los humanos ni los animales. Entonces se fueron a buscar a dos *awápa* a que los ayudaran, porque como ellos se comunican con espíritus y así, sí iban a poderla encontrar viva o... o como estuviera. Los *awápa* llegaron sin saber nada pero de una dijeron que había que caminar río arriba, caminaron unas horas hasta alláaaaaa – levanta el brazo en dirección a lo alto de la montaña – y en eso los *awápa* le dijeron a todos los que estaban con ellos que si adelante se encontraban una cueva en el río con flores es que del otro lado se habían llevado a mi tía. Corriendo como locos de ahí pa'arriba, y encontraron la cueva con flores. Entonces los *awápa* contaron que eso era señal que el mono blanco y el zorro pelón se habían llevado a mi tía por esa cueva porque el jaguar de agua⁹² la quería como hija y pidió que se la llevaran. [...] Entonces todos entendieron que no había qué hacer. Algunos dicen que eso fue una mala señal porque por algo le pasó eso a mi tía, otros dicen que más bien es algo bueno haberle dejado al tigre de agua a la chiquita para que no ataque más a la familia. Le preguntaron a un *awá* y dijo que había que estar tranquilos, tomaron chocolate en la casa como si fuera una vela y siempre se lo contamos a las nuevas generaciones para que no se olviden que si algo así pasa hay que entender que es voluntad de Dios [...] también es importante que aprendan que el *awá* es un sabio que nos puede ayudar en casos así” (entrevista, Cabagra, 2017).

El ejemplo de lo sucedido con la tía de don Porfirio nos relata una realidad que vivió su comunidad y que fue interpretada desde la perspectiva mitológica bribri, aunque eso sucedió hace unas décadas, él y su familia comentan que son fieles a

⁹² El jaguar de agua es *Dinamu*, conocida creatura de la mitología talamanqueña que habita en los ríos.

lo que el *awá* les diga para solucionar los problemas en la casa, en el trabajo (cultivos, caza, pesca) y en la salud. Comentan en el hogar que les duele que un hijo que trabajó en las piñeras volvió sin creer en nada de eso hasta que un día ocupó la ayuda de un *awá* y vio que sí ayudaban.

Relatos similares se recopilaron durante el trabajo de campo, incluso en familias que públicamente rechazan tener vínculos con *awápa* por motivos religiosos, demostrándonos que en los casos de calamidad y emergencia la figura del *awá* se mantiene como atención a llamados del auxilio de quienes no hallan solución. Por ejemplo, una mujer que rechaza la figura del *awá* reconoció en una entrevista que asistió a la atención del *awá* don Teófilo hace 5 años cuando sufrió riesgo de aborto espontáneo pero los médicos del hospital no le dieron una atención satisfactoria, por lo que prefirió consultarle al médico tradicional, quien, pese a que le ayudó de una manera adecuada no ha cambiado su forma de pensar sobre los riesgos espirituales que en su iglesia le inculcan respecto del chamanismo.

Asimismo, varios entrevistados cuentan que cuando sus cultivos padecen sequía, inundación o plaga, buscan la recomendación de los *awápa* para saber qué pueden hacer para asegurarse mejores cosechas y evitar daños a su economía. Muchas veces estas recomendaciones consisten en pláticas entre el *awá* y los espíritus de la naturaleza, pero también puede ser remedios naturales para matar las plagas.

C.2 Formación de nuevos *awápa*

Considerado por algunos miembros de la comunidad como una institución en vías de extinción, el oficio de *awá* se mantiene actualmente en Cabagra en manos de 3 *awápa* del territorio y otros⁹³ más provenientes de otros territorios talamanqueños. Los *awápa* entrevistados cuentan que su formación se inició siendo niños (cerca de los 7 u 8 años de edad) con la instrucción de sus padres que eran *awápa*, se tendía a aprender de padre a hijo o a hija (antiguamente había *awápa*

⁹³ Se entrevistaron a 2 *awápa* bribris de Talamanca y a uno cabécar de Grano de Oro.

mujeres) porque de esa forma era más práctico heredar dicha ocupación y aprender los saberes tradicionales. Dicen que su formación duró hasta que cumplían cerca de los 20 años, aunque desde los 16 ya podían curar gente como *awá* en formación.

Indica el *awá* don Teófilo “esto de ser *awá* es como una carrera de universidad, usted entra desde chiquitillo a la escuela y hasta que es grande se gradúa y ya puede trabajar con lo que usted aprendió, hay mucho que aprender, cantos, hay que hablar de otra forma que no entienden otros⁹⁴, saber para qué sirve cada mata, [...] saber cómo hablarle a las enfermedades, es más complicado de lo que la gente piensa, no se aprende en un día” (entrevista, Cabagra, 2023).

Los *awápa* tienden a recetar y enseñarle a las familias que les consultan varios conocimientos de herbolaria pues quieren que la gente no olvide pero mantienen un preponderante rol por ser expertos en las artes de la curación y la relación con lo numinoso. La gente, aunque sepa curarse con plantas medicinales, los busca pues saben que ellos tienen otros conocimientos espirituales que les ayudan a mejorar las condiciones de salud integral de todos.

Don Teófilo cuenta que ya a sus 67 años no es tan ágil para poder atravesar montañas en búsqueda de ciertas de plantas medicinales, por lo que le sirvió instruir a jóvenes en reconocer las especies con calidades curativas ya que él les pide que le consigan alguna planta y siempre hay alguno que va a buscarla en las condiciones óptimas para que sea efectiva para los tratamientos.

Ciertamente, son pocos los *awápa* que hay en la zona y son muy pocos los casos de nuevos jóvenes que quieren formarse en ese cargo. Como señalan otras investigaciones, “como principales causas de la extinción de esta figura, se señaló que la educación y la enseñanza de la religión de los no indígenas, han eliminado la formación del *awá* y la han sustituido por otros ritos que van en contra de las creencias religiosas indígenas, esto trae como consecuencia que los jóvenes indígenas no tengan interés en continuar la tradición” (Barrios Ureña. 2007:44). Dicho problema se da porque la educación formal y el actual sistema económico no son compatibles en tiempo y enseñanzas con la formación informal y la transmisión cultural “uno tenía todo el tiempo del mundo para aprender a ser *awá*, pero ahora

⁹⁴ Referencia a la lengua ritual o habla ritual talamanqueña que sólo los *awápa* conocen.

van de la escuela a la tarea, luego al colegio, luego a trabajar fuera⁹⁵, ya los jóvenes no tienen vida para poder aprender” (entrevista a *awá* anónimo, 2018).

Actualmente, hay un joven veinteañero⁹⁶ que se está formando como *awá* en Talamanca desde el año 2015, siguiendo la costumbre registrada desde el siglo pasado de que los bribris de la zona sur consideran que quienes se entrenan en Talamanca saben más que quienes aprenden en Cabagra, Salitre o Ujarrás (Bozzoli, 1979). Desde que partió, personas afines a ADII y al CMIJW esperan que vuelva pronto para asegurarse que van a tener un *awá* cuando los actuales ya no puedan.

Por su parte, don Teófilo Figueroa Mayorga cuenta orgullosamente que él formó a su hijo Ómar Figueroa Torres como *awá*, tal como su padre don Gregorio Figueroa lo hizo con él. Asimismo, don Teófilo recientemente comenzó a formar a dos hombres de la comunidad de las Brisas de Cabagra (uno de clan *díwak* y otro de clan *tuariwak*); él espera formarlos bien pues teme que uno tiene cerca de 40 años y el otro unos 20 años, por lo que no sabe si él tendrá vida para enseñarles todo y tampoco si ellos tienen la capacidad de aprender tanto por la edad que tienen. Estos dos aprendices son descritos por él como defensores de la cultura bribri y cuenta que, aunque ambos son católicos, sabe que desde siempre han estudiado el *siwa'* para comprender el mundo con la cosmovisión bribri. Añade el *awá*:

“Antes si uno era bautizado no podía ser *awá* porque los mayores decían que si uno acepta al dios de los blancos no puede aceptar al dios de los indígenas, pero en el Consejo de *Awápa* hablamos eso hace como cincuenta años y vimos que es el mismo Dios, lo importante es no olvidarse que la Biblia nos cuenta cosas diferentes a las mismas enseñanzas que nosotros cantamos con el *siwa'*, hay que tener respeto a las tradiciones y querer curar si alguien quiere aprender” (entrevista, Cabagra, 2023).

⁹⁵ Fuera del territorio de Cabagra.

⁹⁶ Este joven no pudo ser entrevistado pues durante estos años habitó en una zona de alta Talamanca que no me fue revelada, lugar donde estaba en formación.

C.3 Disminución de la estima hacia los *awápa*

Antiguamente, los *awápa* usaban bastón como distintivo de rango y con funcionalidad importante a la hora de curar (Bozzoli, 1984), pero cuentan los *awápa* entrevistados que el báculo se empezó a dejar de usar como en la década de 1990 pues sufrían acoso por parte de algunas personas que no los querían y al verlos con bastón los ridiculizaban, aunque todavía se usa cuando tienen que atender casos graves.

C.3.a Médicos falsos

Un problema común que encuentran los *awápa* es que en los últimos años han surgido estafadores que fingen ser *awá* sin haber sido formados adecuadamente, “tal vez saben cómo curarse con las matas que los papás les enseñaron, pero no saben curar, saben cobrar” acusa un *awá* entrevistado (entrevista, Cabagra, 2018). Personas de diferentes etnias indígenas⁹⁷ se hacen pasar por médicos tradicionales para cobrar montos muy elevados y aseguran que hablan con espíritus, pero esto enoja a los verdaderos especialistas de la etnomedicina pues luego les reclaman a ellos que uno de esos les cobró pero no les curó nada.

“Nos están dejando mal, desprestigian el conocimiento y luego creen que los *awápa* de verdad somos igual de falsos que ellos” (entrevista, Buenos Aires, 2023), se lamenta don Teófilo mientras sujeta un cartapacio con datos de personas identificadas como farsantes de la etnomedicina, archivos en que se detalla foto, nombre completo, comunidad natal, clan al que pertenece y cédula de ellos. La mala imagen que han dejado estas personas inescrupulosas ha sido tan preocupante que los *awápa* decidieron investigar a todos los embusteros identificados para poder defenderse en caso de que les reclamen a ellos por lo que hizo un falso colega.

⁹⁷ No únicamente bribris y cabécares, sino también brunkas, térrabas y huetares, que se sepa.

C.3.b Pérdida de fe en el *siwá'*

Don Teófilo comentaba que un problema por el que menos gente los busca para curarse es porque ya la gente está tomando otros credos diferentes a las enseñanzas del *siwá'* y ven las recomendaciones de los *awápa* como superstición. Comentaba que las personas ya no creen en algunas explicaciones que se basan en el pensamiento mitológico o la tradición bribri, como por ejemplo:

- falta de mano vuelta: él considera que el trabajo cooperativo indígena une y evita que las enfermedades afecten a las comunidades, pero las prácticas económicas de la actualidad no permiten esa unión y las enfermedades se aprovechan del odio para fortalecerse;
- no hacer ayuno ni aislamiento en la primera menstruación: esta era una práctica tradicional (Bozzoli, 1979; Bozzoli, 1982) pues se creía que la liminalidad por su cambio de estatus de prepúber a púber podía producir – al igual que otras cosas – impureza que enfermara a las personas y a sus clanes, pero en la actualidad no se sabe de gente que respete ese ayuno tradicional ni el aislamiento en la primera regla;
- casarse con personas del mismo clan: tabú prohibido por preceptos mitológicos implicaba que una persona debe casarse con otra de otro clan (Bozzoli, 1979), incluso de otra mitad (*moitié*, en la terminología de parentesco francesa), pero unas pocas personas ya no cumplen eso;
- caza irresponsable: los mandatos talamanqueños exigen ciertas condiciones y ritos propios de la actividad cinegética, bajo riesgo de cometer faltas al *BukuLu* (Bozzoli, 1982), siendo tanto pecaminoso como generador de enfermedades;
- respeto a mayores: la tradición talamanqueña daba un rango de gran importancia a los *kékēpa* y todos les debían respeto, pero, actualmente, las tendencias de la modernidad y los

conflictos políticos indígenas han provocado que algunos mayores sean tratados de formas desagradables o abandonados.

Advierte el *awá* que estas situaciones no sólo afectan la figura del *awá*, también son motivo para que ciertas enfermedades, no únicamente físicas pero también psicológicas y comunales, afecten a la población.

C.3.c Politización de los *awápa*

Se reporta que antes de la mitad del siglo XX que “los Awapa pasaron a controlar la cuestión religiosa y de resguardo de las tradiciones; también intervinieron en los asuntos de políticos de las comunidades” (Borge, Villalobos; 1998:101), principalmente entorno a las luchas territoriales, contra la legislación minera y contra proyectos hidroeléctricos dentro de territorios indígenas.

No obstante, los problemas institucionales explicados anteriormente (Cfr: §Capítulo III.B) han polarizado tanto a la comunidad de Cabagra que algunas personas no hablan siquiera con un *awá* si está ligado a la organización contraria. Es decir, si una persona *awá* es partidaria del CMIJW, varias personas seguidoras de la ADII van a evitar hablarle y nunca consultarán sus males con él.

Los *awápa* entrevistados dicen que ellos no están con ninguna de las dos instituciones especialmente y que su neutralidad se la repiten continuamente a la gente, pero que de todas formas eso les impide amistades y clientes por motivos político-organizacionales.

Se ha visto que cada grupo elige a sus *awápa* de confianza, según cercanía con los criterios políticos del colectivo al que pertenecen. Inclusive, se ha dado una mayor tendencia de que las personas mandan a llamar a un *awá* de otro territorio para evitar entrar en los temas políticos.

C.3.d Acusaciones de ser brujos e idólatras

Recuerdo que la primera vez que fui a buscar a un *awá*, iba consultándole a las personas de camino por la ubicación de su casa y varias me ignoraban cuando decía el nombre de ese especialista tradicional, no entendía la razón hasta que un transeúnte me respondió “a esos idólatras yo no me les acerco, son pura paja, nadie le va a decir dónde vive porque no es bueno acercárseles”.

Como desarrollaremos más adelante (Cfr. §Capítulo IV.B), existe un grave problema de parte de ciertas congregaciones religiosas en compartir a sus fieles con las tradiciones mitológicas y médico-religiosas tradicionales. Surgen ideas preconcebidas y malas interpretaciones - con raíces en el racismo y la etnofobia - sobre el quehacer del *awá* que terminan dañando su visión para ciertas iglesias; como ejemplo, un entrevistado dice que el pastor le dijo que los *awápa* aprenden lo que saben dentro de cuevas con el demonio. Ciertamente en el pasado parte de los rituales propios de estos médicos tradicionales se daban en cuevas (Aguilar Piedra, 1970:31), pero ya esa práctica no se observa y esta crítica demuestra cómo la intolerancia religiosa y el racismo daña la imagen de la medicina tradicional.

Junto a constantes denuncias de pastores de diferentes confesiones de los riesgos de acudir a esos llamados brujos o idólatras, vemos que incluso una mujer nos cuenta:

“yo soy de aquella iglesia, pero siempre había ido al *awá* cuando alguien de la familia se me enfermaba [...] una vez una vecina me vio y me fue a acusar con el pastor, todos me gritaron en la iglesia, es algo difícil porque ellos no entienden que ir a curarse con ellos [con los *awápa*] no tiene nada de malo, al final me fui de la iglesia como dos años hasta que hablé con el pastor y me recibió otra vez” (entrevista, Cabagra, 2017).

Relatos como el de esta mujer nos demuestran que no hay una demonización total que estigmatice a los *awápa*, sino que las personas pertenecientes a iglesias que les prohíben la medicina tradicional todavía guardan respeto a estos saberes y al *awá* en cierta medida. Esto nos demuestra que las rupturas no son totales sino que dependen de las decisiones individuales que toman día a día las personas, haciendo un balance entre el conjunto de valores que tienen aunque estos puedan

oponerse en algunos casos, como es entre el discurso neo-pentecostal y la práctica etnomédica.

C.3.c Estatus económico

En otros tiempos, se decía que los *awápa* tenían tierras y dinero, solían “contarse entre hombres ricos de sus localidades, es decir, están entre los que tienen fincas y casas grandes” (Bozzoli, 1984:13). Reportaba Stone (1961) que los pagos eran dados con un cerdo, una vaca o productos agrícolas, aunque en Salitre y Cabagra se observaba que los *awápa* recibían dinero cuando atendían pacientes de brunkas, térrabas y no-indígenas.

Pero esta situación no se mantiene de manera tan lucrativa para los actuales *awápa*, la mayoría de ellos trabaja la tierra para subsistencia y realiza muchas curaciones de forma gratuita, aunque los usuarios del sistema médico tradicional rechazan muchas veces la gratuidad y les dan un pequeño monto de dinero. Sus viviendas ya no son las más grandes ni sus fincas las mayores, la pérdida de estatus social que han sufrido les ha afectado económicamente.

Cuenta un *awá* que “antes uno veía que al *awá* no se le podía pagar en efectivo, a menos que fuera lo único que se tenía, pero las cosas cambiaron y ahora todos lo que dan es plata” (entrevista, Cabagra, 2017). Desde hace unas tres décadas se ha dado un proceso de monetización del pago a estos médicos tradicionales, un tratamiento promedio para una enfermedad grave puede rondar los 200.000 colones, con pagos pequeños en cada ocasión que el *awá* atienda al paciente; como el pago se va dando poco a poco las familias logran pagarlo pero este sistema de cancelación de la deuda en pequeñas cantidades no resulta en un salario mínimo al mes.

Recapitulación

A lo largo de este capítulo hemos analizado la relación de la medicina tradicional bribri con los cambios históricos de las instituciones y tradiciones talamanqueñas que han respaldado la función de los *awápa* y del conocimiento etnomédico en general.

Podemos observar que la imposición del Estado-Nación sobre los pueblos indígenas desde los inicios republicanos y las políticas indigenistas que se mantienen hasta la actualidad han resultado en un raptó de la institucionalidad tradicional. Con ello, se han perdido figuras y organizaciones tradicionales importantes en el campo político, militar y religioso de Talamanca, las cuales eran sustento del estatus de los especialistas de la medicina talamanqueña.

De igual manera, la creación de instituciones representativas que siguen los planes del Gobierno, el aumento de conflictos entre organizaciones indígenas y prácticas de asistencialismo han producido una hiperinstitucionalización polarizada de las relaciones sociales de Cabagra que dificultan los acuerdos políticos y sociales sobre la salvaguarda de las tradiciones culturales indígenas. Aunado a ello, se ha generado un desprestigio de los mayores y *awápa* por motivos políticos y religiosos cristianos, así como los cambios en las normas y valores culturales, y por las malapraxis de farsantes que dejan en mal los conocimientos tradicionales.

A la luz de esto, podemos reflexionar sobre este debilitamiento de las instituciones tradicionales bribri y, por ende, las difíciles condiciones que se tienen actualmente para que la población tenga capacidades sociales de decidir y de debatir respecto a su medicina tradicional bribri, como de distintos elementos de su cultura (como el agua potable, la representación política y social, entre otros).

Los *awápa* se mantienen en condiciones de economía de subsistencia y algunos trabajos etnomédicos pequeños que ayudan un poco al hogar, pero sobre todo comunican un sentimiento de tristeza y soledad por ver cómo se pierden tradiciones que ellos aprendieron como pétreas y sagradas pero, en palabras de don Teófilo:

“me siento mal [suspira] ... es triste ver que se pierde la religión y el conocimiento que nos mantuvo fuerte como indígenas por miles de años, pero ahora todos se pierden en el odio y no hallan forma de conversar un poco y aceptar que los otros talvez tienen un poquito de razón, no porque la tengan pero talvez para poder hablar y ayudar a toda la gente, que no haya pleitos y volvamos a ser como antes, respetando lo que los mayores nos dejaron” (entrevista, Buenos Aires, 2023).

CAPÍTULO IV

DEBATES EPISTEMOLÓGICOS: EDUCACIÓN, EVANGELIZACIÓN Y BIOMEDICINA

La medicina – indígena, campesina y biomédica, indistintamente – no es sólo una forma de curarse, de preparar medicamentos, de reparar quebrantos, de cantar⁹⁸ o de estudiar la vida, es esencialmente una forma de ver al mundo, de conocer la naturaleza y de vincularse con ella.

Esto puede ser más evidente al recordar que la medicina tradicional bribri parte en gran medida de la mitología talamanqueña como sustento para comprender la relación de fuerzas que existe entre el humano, la naturaleza y lo espiritual. Pero lo mitológico no es una retórica poética que acompaña el saber etnocientífico ornamentalmente, sino que está presente en el saber medicinal bribri porque es el punto de partida desde el cual su pueblo mira y comprende el fenómeno de la salud. De igual forma, el estudio de la naturaleza que aglomera la herencia de saberes de etnoornitología, etnobotánica, etnometeorología, etnoedafología, entre otras etnociencias que dan como resultado el conocimiento etnomédico, llega a diferenciarse del biomédico que conoce de la naturaleza con otros métodos y por otros caminos, pues este es heredero de tradiciones médicas occidentales y otras afines.

La medicina tradicional bribri es una forma de conocer el mundo, una forma de saber sobre el mundo y de relacionarse con él, por lo tanto, no debe ser raro decir que es una forma de epistemología entendiendo que:

"La epistemología es a mi criterio, ese punto de vista desde el cual me relaciono con las cosas, con los fenómenos, con los hombres y eventualmente con lo trascendente. Esto, que se produce en el ámbito personal y cotidiano, también ocurre en el ámbito científico,

⁹⁸ Recordar que los *awá* usan el canto como elemento curativos, así como otros médicos tradicionales de otras culturas.

donde proliferan distintas corrientes y sistemas de pensamiento que resultan ser, en definitiva, formas de ver el mundo” (Ricci, 1999: 10).

En su etimología platónica, el concepto de epistemología refería para el filósofo griego al conocimiento como verdad y era opuesto a ‘doxa’ que es el pensamiento llano⁹⁹ por lo que se asimilaba la epistemología al conocimiento científico desde una concepción de éste como único y objetivo. Sin embargo, opuestamente a la definición helénica, en este trabajo habremos de comprender la epistemología como teoría del conocimiento, sabiendo que vivimos en un mundo donde cohabitan distintas teorías de conocimiento y partiendo de que no se puede sobreponer epistemologías sobre otras como si fueran inferiores, sino que se parte de la propuesta de Epistemologías del Sur como forma de:

“valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado” (De Sousa Santos, 2009:16).

En un paisaje intercultural como Cabagra – y también los otros territorios indígenas del país – es normal que afloren juntos diversos sistemas epistemológicos, en tanto que formas de conocimiento y conceptos de lo verdadero. En esta diversidad encontramos que comparte terreno la polifonía de concepciones de la salud, de sentires religiosos y espirituales, así como miradas sobre la forma de educar a los hijos y de aprender la cultura. Sin embargo, esta polifonía no siempre respeta la armonía que el concepto polifónico supone para muchos ya que las distintas voces, así como respetan algunos límites de las demás voces, en ciertos casos pretenden imponerse sobre la orquesta de sentimientos y pensamientos que se dan en las comunidades.

⁹⁹ Visto principalmente como las ideas de poco estatus científico y que parte de concepciones no muy estimadas por la élite pensante de la época.

Como veremos en el desarrollo de esta sección, el encuentro – a veces amistoso pero otras veces agresivo – entre epistemologías diferentes puede no solamente habitar una misma comunidad sino que cohabitan en un mismo cuerpo que se debate, dilucida y decide sobre su conducta en un intento por armonizar las multiformes concepciones de mundo que tiene. Es así, por ejemplo, que una persona bribri y de confesión cristiana podrá comprender ciertas contradicciones que se lleguen eventualmente a dar en su forma de ver el mundo, pero finalmente decidirá cómo actuar al aplicar sus conocimientos etnomédicos.

Por lo mencionado anteriormente, en este capítulo analizaremos tres diferentes ámbitos en los cuales se dan constantes debates epistemológicos que afectan la medicina tradicional bribri: el sistema educativo como institución que forma a las personas en sus edades tempranas en un sistema de conocimiento que incluso puede redefinir un discurso de qué es ser indígena; la evangelización de diferentes confesiones que tienen acuerdos y oposiciones a la forma de comprender el mundo de la etnomedicina bribri; y, finalmente, la biomedicina, como epistemología médica que compite y colabora al mismo tiempo con la etnociencia propia de la comunidad.

A. Inserción en el sistema educativo

Estudios sobre la implantación del sistema educativo en comunidades indígenas señalan riesgos para el sostenimiento de su cultura, por ejemplo, en Vanuatu los periodos de erosión de conocimientos tradicionales más importantes que ha habido han sido con la llegada de los misioneros y, posteriormente, con el fortalecimiento de la educación formal en 1990 (McCarter y Gavin, 2014). De igual forma, la educación formal como proyecto de modernización de los pueblos indígenas de Brasil parece ser incompatible con los conocimientos ecológicos propios pues el fortalecimiento de la enseñanza estatal se ha dado en detrimento del conocimiento de plantas tradicionales (Voeks y Leony, 2004). La educación formal tiende a una homogeneidad en su enseñanza que no entiende de diferentes

culturas que puedan recibir su discurso, de modo que puede hablar de elementos de la naturaleza como animales domésticos pero no de animales silvestres, plantas o formas ecológicas de relacionarse con el ambiente (Martínez-Rodríguez, 2009) que toquen realmente la cotidianidad de las personas¹⁰⁰.

Contrario a ver la educación formal como promotora de la erosión de conocimientos tradicionales, un estudio entre los indígenas Tsimane' de Bolivia y grupos tribales y no tribales de Wayanad en India muestran que, pese a que la escuela aporta elementos ajenos, con una contextualización de la educación y la inclusión de conocimiento cultural propio en los cursos pueden fortalecerse los conocimientos tradicionales e incluso favorecerse dentro de todo currículo escolar (Reyes-García *et al.*, 2010). De igual forma, un sistema educativo adaptado al pueblo receptor permite eliminar estigmas sociales que puedan atentar contra la transmisión de los conocimientos ecológicos tradicionales y favorecer su reproducción (Cruz-García y Howard, 2013) si se da en condiciones de pertinencia cultural y respeto a la diversidad.

Para nuestro contexto latinoamericano, diversos casos señalan que el sistema educativo estatal lleva a las comunidades tradicionales valores y conocimientos de genealogía cultural ajena a la receptora, por lo que pueden ser motores de aculturación y homogenización de las naciones (Bartolomé y Barabas, 1999), por ende, peligran de promover la erosión de los conocimientos tradicionales. La educación formal del país inició tempranamente en el siglo XVI con los procesos de evangelización que llevaron educación religiosa a los pueblos indígenas y se retomó mediante la educación monolingüe para finales del siglo XIX en todos los territorios indígenas del país (Guevara Víquez, Solano Alpízar, 2017); no obstante, es en el siglo XX que la presencia estatal se hace más fuerte en esos espacios étnicos con la instauración de diversas políticas nacionales y la fundación de escuelas (Rojas, 2002).

¹⁰⁰ Ejemplo de ello es cuando en los abecedarios se enseña a asociar la letra G con el animal 'gorila' en vez de la guatusa que sí es nativa del istmo centroamericano.

A pesar de que la educación actual tiene sus defectos, es considerada por una mayoría casi absoluta de los habitantes de Cabagra entrevistados como algo necesario. Aunque reconocen las deficiencias que trataremos en este apartado, la mayor parte de la población dice que ingresa a sus hijos e hijas a la escuela y el colegio por considerarlo un bien para ellos; son pocos los que lo hacen por ser obligatorio.

A.1 Educación intercultural en Costa Rica

En Costa Rica la política que promulga la ‘educación intercultural’ inicia en 1993 cuando se implementa el ‘Decreto de Creación del Subsistema de Educación Indígena’ (ILCO. s.f.) que buscaba darle derecho a los pueblos indígenas de decidir el tipo de educación que quieren, teniendo como objetivo una educación culturalmente pertinente que no censure las cosmovisiones, historias y lenguas propias de los pueblos. Para ello, se implementa como medida principal en las escuelas de los territorios indígenas el nombramiento de un profesor originario de la cultura¹⁰¹ que dará un curso especializado en la lengua y la cultura propia de la comunidad.

La puesta en práctica de políticas interculturales en los centros educativos es muy importante especialmente dado el nivel de escolaridad de la población indígena que muestra un aumento en comparación a otros años. Según muestra el censo nacional para el año 2010:

“se auto identificaron como indígenas 104.143 personas. Casi la tercera parte (31,43%) son personas menores de 17 años. Sólo el 81,67% de niños, niñas y adolescentes en edad escolar y colegial (de 6 a 17 años) asisten a los centros educativos. De 0 a 5 años, el porcentaje de asistencia es de apenas un 14,92%.

¹⁰¹ Es decir, un profesor bribri si es un territorio indígena bribri.

Asimismo, un 2,3% de la población indígena de 10 a 17 años no sabe leer ni escribir mientras que este valor a nivel nacional para el mismo grupo de edad, es de 0,7%” (UNICEF. 2012)

Pero, a pesar de que las medidas no crean condiciones interculturales muy claras, en 2013 el Sistema de Naciones Unidas felicitó a Costa Rica pues cumple con la creación de una política de educación intercultural de los pueblos Cabécar, Bribri, Ngöbe, Buglé, Maleku, Teribe y Brunka (La Nación. 2013) dado que esto permite que, según el decreto presidencial, “donde sea posible, los niños y niñas de los territorios indígenas tienen derecho a aprender a leer y escribir en su idioma materno, a que se les garantice que lleguen a dominar el español como idioma oficial de la Nación y a que progresivamente se desarrollen programas educativos bilingües” (La Gaceta. 2013). Si bien, existe una comisión con participación indígena dentro del Ministerio de Educación Pública que puede proponer reformas al sistema educativo en territorios indígenas, en los años posteriores al decreto los cambios no han sido significativos, sino que se dedican principalmente a temas administrativos que impiden un avance en las políticas interculturales.

El sistema de educación intercultural costarricense tiene diversas críticas, entre las cuales, que “La educación general básica costarricense se imparte en el idioma oficial del país, el español; y, las comunidades indígenas poseen sus idiomas propios, lo que dificulta la enseñanza en estas poblaciones minoritarias” (Soley, 2010) y sus carencias están imposibilitadas de lograrse pues el proyecto de ley de desarrollo autónomo indígena sigue en el olvido¹⁰² mientras que éste defendía que el idioma propio sea parte esencial de la educación formal.

En breves palabras, para especialistas de la educación intercultural a nivel internacional, la escuela intercultural debe buscar preparar a los estudiantes “para vivir en una sociedad donde la diversidad cultural es vista como legítima” (Sagastizabal. 2004:27) por lo que se debe favorecer la lengua materna y evitar

¹⁰² El proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo ya fue archivado por la Asamblea Legislativa, pero sigue siendo invocado por los movimientos sociales como un modelo a aspirar.

promover particularismos culturales; en su lugar establecer una construcción conjunta de la sociedad con la diversidad como riqueza. La educación intercultural no debe ser vista sólo como una necesidad de las minorías, sino de todos para evitar problemas sociales y conflictos pues permite que se conserven las ‘peculiaridades’ culturales y se enriquezcan las relaciones interculturales con el contacto. De modo que una interculturalidad educativa debe dar la educación en el idioma propio de cada pueblo y brindar la mirada intercultural también a escuelas de comunidades no-indígenas con el fin de perseguir la convivencia, pero “la mayoría de los docentes no tienen suficiente capacitación para trabajar en escuelas indígenas” (UNICEF, 2012:19) según estudios de la UNICEF, por lo que un ejercicio apropiado de esta forma de educación se dificulta aún más.



Escuela de Brazo de Oro de Cabagra fundada en 1986.
Fotografía (autor: Luis Diego Chaves Chang, 27/4/2023)

A.2 El ‘Curso de Lengua y Cultura’ en los territorios indígenas

Aunque las posturas internacionales señalan que “la educación intercultural no puede ser un simple ‘añadido’ al programa de instrucción normal [sino que] debe abarcar el entorno pedagógico como un todo, al igual que otras dimensiones de los procesos educativos” (UNESCO. 2006:17), la realidad de las escuelas en territorios indígenas no es esa. Lejos de que la interculturalidad sea en el idioma, los métodos, el programa de estudios, la administración escolar, la formación de docentes y la interacción de la escuela con la sociedad, el principal avance de las políticas costarricenses yace en la creación de un curso especial para que los estudiantes estudien sobre su cultura y aprendan a escribir su idioma propio.

Al lado de convenciones de organismos internacionales que han ratificado nuestro país direccionadas a una educación intercultural y pertinente guiada por principios de autonomía, la educación en las comunidades indígenas no es diferente a la nacional, ni tiene particularidades regionales, por lo que los estudiantes indígenas son educados como el resto del país (Zúñiga. 1981). Las reformas interculturales han venido a crear una clase especial – de entre 2 a 4 horas semanales – en que los estudiantes de los centros educativos que están en territorio indígenas pueden recibir lecciones sobre su cultura, su lengua y su cosmovisión, sin embargo, esto no llega a las demás clases de las currículas de la educación pública.

Programado como cualquier clase de matemáticas, el curso de lengua y cultura vive alejado de las demás materias que se estudian y es comprendido por los docentes como un curso aparte. Menciona un docente de español “aquí los chicos tienen un curso donde aprenden más de la cultura de ellos mismos para que no se pierda con un profe¹⁰³ indígena, fuera de eso, por más que quisiéramos no podemos apoyar el desarrollo de la cultura de ellos porque... diay... aquí ningún profe sabe bribri y aunque quisiéramos las clases y los exámenes nos obligan que sean en español” (entrevista, 12 de octubre de 2017).

Sobre el curso de Lengua y Cultura, Jose Miguel, joven adulto egresado recientemente de una escuela de Cabagra, nos explica que a su parecer el curso “es un parche pero no es suficiente, no promueve ninguna adecuación, sino que

¹⁰³ Apócope de profesor.

presenta la propia cultura como algo poco serio pues el curso es generalmente tomado como algo tonto, como unas horas de jugar y hacer manualidades” (entrevista, 2019) y nos dice que dichas lecciones son tomadas más como algo recreativo que como una materia real de estudio. Jose Miguel nos dice que al salir del colegio y entrar en grupos de recuperación de tierras llegó a concluir que este curso es “un mecanismo del Estado para decir ‘cumplimos con el convenio 169 de la OIT’ pero nada más, no deja mayor cosa al estudiante ni a la comunidad” (entrevista, 2019).

Por su parte, Juan Manuel, joven bribri egresado de una escuela limítrofe al territorio de Cabagra, dice que en su caso no tuvo curso de Lengua y Cultura pues en su escuela la mayoría eran no-indígenas y unos afrodescendientes, pero que tampoco recibieron ninguna educación especial pertinente a su cultura en todos los años de educación formal. Pese a vivir a escasos 10 metros de donde comienza el territorio indígena, lugar donde su familia ha vivido por muchas generaciones, los educadores preferían ignorar que los estudiantes pueden ser de otra cultura por el hecho de estar fuera del territorio y en pocos casos se referían a los bribris como los vecinos, pero ignorando que entre el alumnado también hay bribris. Además, añade que sus primos, que viven dentro del territorio indígena, le dicen que el curso no es algo serio y que todo se olvida pues en las demás materias los profesores llegan con discursos diferentes y hasta contrarios a la cultura bribri. Relata que un primo le contó que aunque el docente de Cultura y Lengua les dijo que deben mantener el uso del idioma bribri, en la clase siguiente un docente de inglés les dijo que si no aprendían el idioma inglés no iban a llegar a nada en sus vidas.

Un docente de este particular curso se refirió a su labor como “difícil [...] porque es el único espacio que tienen los niños para hablar en bribri, fuera de eso sólo es español o inglés, entonces hay que ver cómo uno les deja algo en ese par de horas para que luego no se olviden de lo que son, pero lo que más trabajamos es el idioma, otros temas como medicina y bailes se ven rápido porque si no, no aprenden a escribir bien el bribri” (comunicación personal, Cabagra, 2017). Él indica que fuera de su clase no tiene mucho rango de acción, más que ayudar

eventualmente a traducir si algún niño no entiende algo que otro profesor le dice en español.

Aunado a ello, un joven hijo de una lideresa del territorio dice “ese curso no es respetado por otros profes, primero porque el profesor no es graduado sino que es indígena y luego porque no creen que sea algo que a uno le sirva para el futuro, mi mamá había ido a pedir que nos dieran más contenido en bribri, pero dicen que ya está el curso ese y que con eso y lo de la casa ya es suficiente, pero que no pueden quitarle horas a inglés o otras materias para que hablemos más bribri” (entrevista, 2018).

En estas condiciones, vemos que el curso recibe poco apoyo en las instituciones educativas y que su existencia no representa un modelo educativo realmente intercultural, sino que se asemeja más a ese ‘parche’ que menciona un entrevistado, además de que los padres de familia no tienen capacidad institucional de pedir cambios en la currícula de sus hijos. Los contenidos de ese único curso de vocación bribri no logran desarrollar lo que es la medicina tradicional bribri, según quienes han sido estudiantes en este modelo, sino que es un tema visto rápidamente. Añade el docente del curso “la medicina la pueden aprender mejor con las abuelas y abuelos, pero a mí me exigen plazos que apenas me dan para el idioma” (comunicación personal, Cabagra, 2017), quien dice que algunos años solamente ha dejado la tarea de que los estudiantes le pidan a sus familiares que les digan 10 plantas medicinales y sus usos, siendo única asignación sobre el tema exponerlo frente a la clase.

A.3 La transmisión cultural dentro del sistema educativo estatal

Un estudio sobre medicina tradicional bribri en Costa Rica encontró que los jóvenes están dejando de lado los conocimientos tradicionales por preferir los estudios de escuelas y colegios, los resultados señalan elementos de vergüenza, miedo, desinterés e ignorancia sobre su propio grupo étnico. Dicha publicación explica que “Los espacios de transmisión y práctica cultural han comenzado a institucionalizarse en escuelas y colegios de la zona, introduciendo además nuevos

actores en el desarrollo de la identidad étnica como los profesores y maestros” (Alvarado y Tapia. 2009:169), por lo que se da un debilitamiento de las figuras de padres, madres y adultos representativos, pues los adolescentes carecen de experiencias sociales y vivencias emocionales con el grupo étnico que les permita desarrollar vínculos con el mismo.

Relacionado con ello, José Miguel, el joven bribri mencionado, señala que desde su punto de vista “por estar dentro de lo que llaman la educación formal, todo eso genera más pérdida de la identidad indígena de la que busca reforzar aunque tenga el curso de Lengua y Cultura, porque los jóvenes perdemos tiempo que podríamos pasar con ancianos y familiares aprendiendo, por eso, todo se olvida, todo se pierde, porque dejamos de estar con nuestros hermanos y hermanas indígenas”. Ester, otra joven bribri que estudió en una escuela de Cabagra, coincide, pues considera que el sistema educativo intercultural no existe pues no se aprende nada de cultura ni lengua propia “eso se aprende en la casa, en la Escuela es como para entretenerse un rato haciendo dibujos y así” (entrevista, 2018); además, critica que en los demás cursos el bribri¹⁰⁴ no se puede hablar entre compañeros ya que los profesores piden que se hable español ‘para practicarlo’ aunque ya lo sepan pues tienen ambas como lenguas maternas.

Ciertamente, vinculado con la temática del Capítulo II del presente trabajo, vemos que quienes pasan por las aulas de la educación formal sienten que en ellas se les inculcaron visiones y métodos que compiten con la cultura bribri por lo que la transmisión cultural de sus saberes propios, como la medicina tradicional bribri, se vio truncada y el tiempo de aulas y de tareas les privó de aprender de su cultura de mano de sus familiares. Exclama Ester: “yo me hice más indígena cuando me salí del colegio porque por poder tener más tiempo con mi mamá y criando a mi bebé fui aprendiendo cosas que no sabía... a usted que le gusta eso de la medicina indígena, vea, yo no sabía nada cuando estaba estudiando, pero uno tiene que aprender de la mamá y de la abuela para correr a quitarle la calentura al bebé y así ahora hasta puedo curar a cualquiera un dolor de muelas y otras cosas con medicina de la de nosotras” (entrevista, 2018). Esto es un ejemplo de que una educación con

¹⁰⁴ Los profesores de los demás cursos son mayoritariamente no-indígenas.

pocas características de interculturalidad favorece la erosión de los conocimientos tradicionales.

A.4 Entre vergüenza y apropiación

Una publicación del Ministerio de Educación Pública (MEP) costarricense habla sobre la importancia de que docentes se formen en su valoración a la diversidad cultural para evitar el racismo, la discriminación y la exclusión social de grupos minoritarios, niños y jóvenes, y al mismo tiempo reconoce que muchos estudiantes indígenas “ven su cultura como un tropiezo para relacionarse y ser aceptado, llegando en ocasiones a avergonzarse de sus propias raíces” (Rojas. 2009:230) por lo que optan por alejarse de sus tradiciones y costumbres ayudados en ello por el sistema educativo. Este escrito, a modo de confesión por parte del MEP, nos habla de la necesidad de políticas educativas más concertadas con la población indígena para que esta institución no sea motor de aculturación.

Dicha visión es explicada por Bartolomé y Barabas (1999) al denunciar que en el contexto latinoamericano la pluralidad se encuentra en riesgo dado que el Estado es parte activa y promotora de los procesos de castellanización que son aprobados por las familias:

“Además de la ideología neocolonial y las relaciones de dominio, existen otros factores que influyen de forma determinante en los procesos de extinción cultural. Una es la ya mencionada escuela rural, la que a pesar del cambio discursivo nunca ha renunciado a su ‘misión civilizatoria’, concretada en el mantenimiento de la castellanización forzada. Sin embargo no debemos sobredimensionar sus efectos, la escuela no es un aparato ideológico del Estado que desarrolla una acción unitaria, sino que cada comunidad realiza una peculiar apropiación de la institución e intenta traducirla en sus propios términos; la influencia de la escuela carecería de eficacia sin una ideología local que la avale” (Bartolomé, Barabas. 1999:40)

Prueba de esa capacidad que las comunidades tienen de apropiarse de la educación pública la señalaba Hamel (1984), relatando que para un pueblo mexicano “la escuela goza de un amplio prestigio entre los Otomíes, pero no por su carácter supuestamente bilingüe, sino como factor castellanizador que promete mayores posibilidades de ascenso social para sus egresados” (Hamel, 1984:130), mostrando que incluso el mismo pueblo puede notar ese rol colonizador pero optar por él en detrimento de su cultura propia.

Como mencionamos al inicio de este apartado, la mayoría de las familias indígenas de Cabagra entrevistadas ven la educación formar como algo positivo pese a que reconocen sus deficiencias para la cultura bribri. No muy lejos del ejemplo que nos aporta la etnografía de Hamel (1984), la práctica etnográfica en Cabagra actualmente indica que algunos padres de familia ven como positivo que sus hijos tengan más horas semanales de curso de inglés que del curso de idioma bribri: “el bribri se lo habla la mamá, pero con el inglés pueden aprender a atender turistas y conseguir trabajo” (comunicación personal, Cabagra, 2017), expresa el padre de dos escolares.

Aunque la educación estatal llegó a los territorios indígenas como una imposición constitucional, en la actualidad – conforme a lo explicado por Bartolomé y Barabas (1999) – se da una real apropiación de los valores de la escolaridad formal. Los familiares de los escolares se lamentan de la pérdida de ciertas destrezas y saberes indígenas como la etnomedicina a raíz del tiempo que dedican sus hijos a la escuela, pero se apropian de ella al mismo tiempo al ver en ella la condensación de promesas de un mejor futuro económico: “ya quisiera yo que mi hijo venga en unos años como el profesor de inglés¹⁰⁵ con saco y en carro nuevo del año que ni los plásticos le ha quitado¹⁰⁶, qué estilo... nadie diría que es indígena, y que lo saquen a uno de pobre” (comunicación personal, padre de escolares, Cabagra, 2017).

Estas palabras provienen de un bribri dedicado al cultivo de autosubsistencia pero que, como otros, ha invertido en el cuadro de control cultural la imposición por

¹⁰⁵ El profesor de inglés al que hace referencia el entrevistado es también indígena bribri de Cabagra.

¹⁰⁶ Se refiere a los plásticos protectores que tienen los vehículos nuevos.

la apropiación y llegó a considerar la educación formal como algo necesario para la mejora de las condiciones indígenas; en sus palabras añadió: “no es que quiero que mis hijos sean *sikua* pero los indígenas no tenemos que vivir pobres, podemos seguir siendo indígenas pero formados y viviendo mejor” (comunicación personal, Cabagra, 2017).

Contrario a ello, es la posición de doña Rogelia, quien rechaza las bondades que asegura la educación formal ya que ella no se formó con ello y ha podido llevar adelante a su familia. Pero de todas formas, la mayor parte de sus hijos y nietos han sido escolarizados por obligatoriedad y “para evitar que los *sikuapa* luego se aprovechen de ellos porque no sean estudiados o no hablen español ni escriban” (entrevista, Cabagra, 2017), lo cual señala otra forma de apropiarse de la educación pública pero como herramienta contra el mismo proceso colonial.

A.5 Educación homogeneizadora

Villa y Grueso Bonilla (2008) critican el hecho de que los Estados nacionales interpelan por igual a todos los ciudadanos y sostienen que hablan en nombre de todos ellos, lo cual ha sido mucho más violento para los grupos étnicos que fueron inferiorizados racialmente para mantener un status quo en que los negros e indígenas fuera excluidos del proyecto nacional.

En contraposición a la colonialidad, los autores definen la interculturalidad como “una posibilidad que pone de relieve la disposición-construcción de estrategias políticas, económicas y sociales que permitan la emergencia de lo silenciado, olvidado y devaluado por las prácticas hegemónicas de quienes han generado formas de homogeneización cultural” (Villa y Grueso. 2008:25). De ello, la interculturalidad es acogida por indígenas para lograr una educación desde las especificidades étnicas defendiendo la lengua y el territorio. La interculturalidad no debe sólo hacer reconocimiento de la ciudadanía de los sujetos ni su separación por ser distintos, sino que debe cuestionar los órdenes que se establecieron

sociohistóricamente por las clases dominantes, para permitir una nación con pluralidad de voces que piden participación y autonomías.

Varios jóvenes y adultos entrevistados en Cabagra señalaron sospechas de que el curso de educación cívica es contrario a celebrar la educación intercultural, Jose considera que “nos moldea a ser costarricenses blancos”, mientras Maricarmen dice que “el curso de cívica mata lo que se aprende en curso de lengua y cultura” (entrevista, Cabagra, 2018). Para un joven líder indígena egresado, la educación cívica les dio como enseñanza a él y a sus compañeros que Costa Rica es “como una patria grande que hay que defender, amar y venerar sus símbolos”, por lo que él y sus amigos dicen que ese curso quiere hacerlos “sujetos blancos y capitalistas” ya que en los años de educación formal no recuerdan que ese curso les hablara de la importancia de la diversidad cultural sino de ver la historia nacional como un sueño de mejoras por el beneficio económico de algunos grupos; “lo del TLC¹⁰⁷ nos lo dicen como un éxito porque hubo democracia en el referéndum, pero no dejan que uno critique los daños que eso o lo de los transgénicos que producen contra nosotros los indígenas” (entrevista a Jose, Cabagra, 2018).

Este discurso sesgado que tiene el aparato educativo del Estado en favor de los intereses vallecentralistas son analizados profundamente por Ramírez Caro (2018) en su estudio integral de las metodologías docentes del Ministerio de Educación Pública y los libros de texto que se usan en las escuelas; dicho autor nos muestra cómo los diferentes grupos étnicos del país son representados desde una mirada clasista y racista, así como prácticas más cercanas a un multiculturalismo de clichés culturales en lugar de la promulgada interculturalidad.

En efecto, la falta de capacidad de decisión y negociación del propio pueblo indígena sobre la enseñanza que recibirán sus hijos e hijas, junto al discurso vertical y racista que se repite en escuelas y colegios, nos muestran el fallo en el cumplimiento de convenios internacionales que exigen la interculturalidad en la educación. Esto provoca que se den prácticas más apegadas al multiculturalismo que describe Žižek (2005) de la siguiente manera:

¹⁰⁷ TLC: se refiere al Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos.

“En el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un ‘racismo con distancia’: ‘respetar’ la identidad del Otro, concibiendo a este como una comunidad ‘auténtica’ cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada” (Žižek, 2005:172).

Efectivamente, los discursos eurocentristas se repiten a lo largo del año escolar dentro y fuera de los territorios indígenas (Cf. Ramírez Caro, 2018:71-103) al buscar convencer que el proceso colonial se dio desde la lógica poética de un ‘encuentro de culturas’ donde Europa dotó de lengua, religión, mores y progreso a la América indígena. Tristemente, esto se puede comprobar en el discurso autorreferencial que se vivía cada 12 de Octubre¹⁰⁸ – Día del Encuentro de las Culturas – en las escuelas y colegios, donde las actividades actualmente simulan un desfile de disfraces de rasgos culturales caricaturizados y lejano a las recomendaciones que Bozzoli, Ibarra y Quesada (1998) realizaron para promover un diálogo intercultural y prácticas interculturales.

En Cabagra, tuvimos la oportunidad de asistir al acto cívico de esta conmemoración entre 2016 y 2018. En una ocasión un grupo de estudiantes de escuela estaban cubiertos con hojas de plátano y sacos de gangoche, las madres de esos niños informaron:

- Es que la maestra les dijo que vinieran disfrazados de indígenas y los trajimos así.
- Ah... ¿ustedes son de aquí? – consulté yo.
- Sí, somos de Cabagra de toda la vida, somos bribbris.

¹⁰⁸ Hasta el año 2022 era día feriado nacional para conmemorar el Día del Encuentro de las Culturas. En ese día, los escolares debían ir con un disfraz de la ropa típica de algún país o de alguna cultura, y en algunos centros educativos las familias debían llevar comida típica o de algún país. Este feriado se quitó pero la práctica se mantiene en algunas escuelas.

- Ah, no sabía que los bribri vestían así. – Dije con tono inocente pero frustrado por dentro.

- No, no nos vestimos así, pero es que estos profesores vienen de allá de Pérez Zeledón y San José, entonces no entienden que ya los indígenas vestimos así como todos los días, como me ve, como usted, de camisa y pantaloneta... entonces, le ponemos a los chiquillos hojas de plátano y el saco del alimento de las gallinas para que les den los puntos por participar en el acto cívico – dije con naturalidad una madre.

- Con razón, yo estaba extrañado – respondí.

- Ah no, no crea, pero es que si los traemos con ropa normal de uso [diario] le bajan los puntos porque no vinieron con la ropa de cómo allá en San José se imaginan que son los indios.

Esta conversación añade que la educación no sólo busca homogeneizar a las diferentes etnias del país dentro del discurso eurocentrista, sino que también homogeniza a los indígenas en una representación caricaturesca que niega lo que el docente puede ver con sus ojos cuando llega al territorio de Cabagra a impartir lecciones. Sin embargo, mientras todo esto se realiza desde un discurso que simula respeto al propio pueblo bribri, el ejercicio docente hace que los mismos indígenas simulen lo que no son con tal de simpatizar a quien califica a sus hijos.

Es común que grupos críticos consideren que los cursos de inglés y de educación cívica sean agentes contrarios al curso de lengua y cultura, pero, como vemos, dicho curso es también deficiente dado las pocas condiciones de educación intercultural real en los territorios indígenas de nuestro país. La transmisión cultural es también un elemento que se ve perjudicado por la forma en que se lleva a cabo la educación formal en Cabagra, pero esto se debe en parte a la baja capacidad que tienen los indígenas de decidir o negociar sobre las políticas educativas que se imponen en su territorio. Si bien el sistema educativo actual genera problemas de personas que se avergüenzan de su cultura, ésta también ha sido apropiado de cierta forma por los padres de familia que ven en la educación estatal una forma de

progreso social y económico, así como una herramienta de defensa de los propios indígenas de la amenaza colonialista.

Sobre mejoras al sistema de educación intercultural, los jóvenes consideran que la lengua bribri tiene que ser más determinante en la educación y no sólo un curso, por lo que las demás materias deben darse en bribri, pero, además, el contacto con los 'mayores' debe formalizarse, para que la transmisión cultural se dé de una forma tradicional: "queremos matemáticas en bribri, es algo posible que no afecta nadie, pero también que nuestros abuelos puedan ser parte de las juntas educativas y que ellos sean profesores porque para nosotros los mayores son de respeto y son nuestros maestros" (entrevista, Cabagra, 2018), expresaron unos jóvenes.

Lamentablemente, esta práctica educativa nos remite a las palabras del antropólogo Héctor Díaz-Polanco: "El multiculturalismo liberal está dispuesto a aceptar cualquier grupo cultural que no desafíe la visión de mundo ni las prácticas que avala el liberalismo" (2006:178). Es así como el idioma, las danzas, la cocina, entre otras prácticas son aceptadas por el sistema educativo; sin embargo, siempre en horario restringido y a la sombra de lo que las ciencias occidentales, la gramática castellana, la enseñanza anglófona y los estudios sociales permitan.

Es deuda todavía de nuestro país el lograr una educación intercultural con medidas radicalmente constitutivas y no parches aditivos, como lo explica Walsh (2009) debemos lograr:

"una refundación de la educación, que conlleve cambios estructurales que permitan que las diferencias sean elementos constitutivos de una educación intercultural de carácter plurinacional, y no simples adiciones de la diversidad cultural a las estructuras establecidas. Esto implica asumir las diferencias como coloniales y no simplemente como diversidad cultural, es decir, como construcciones jerarquizadas y naturalizadas que desde el tiempo de la Colonia han estado en la matriz del poder" (Walsh, 2009).

B. Evangelización en Cabagra

Las iglesias de diferentes denominaciones no tienen como vocación el ser asociaciones étnicas, ni asambleas de derechos culturales, por lo que su relación con la temática cultural indígena puede parecer no tan obvia. No obstante, aunque el carisma de estas organizaciones es reunir a quienes profesan una fe en común y realizar actos litúrgicos de acuerdo a sus valores espirituales, las acciones y el pensamiento de las iglesias como instituciones de formación ideológica-religiosa sí atañe a la cultura bribri y a su medicina tradicional.

Si bien los primeros procesos de evangelización llegaron a territorios talamanqueños a partir de 1588 con la presencia de franciscanos observantes de la mano de las incursiones de las armadas colonizadoras (Solórzano Fonseca, 2013:97) e incluso su praxis teológica fue empleada como herramienta de pacificación y estudio de las etnias indígenas, mucho ha cambiado en las aproximaciones evangelizadoras a los territorios indígenas.

Ya en la década de 1980, se reporta que los bribris de diferentes territorios han recibido influencia foránea que ha incidido en el cambio cultural principalmente por la Iglesia Católica, la Iglesia Menonita, las iglesias evangélicas, la fe Baha'i, entre otros que han influido en los contenidos ideológicos generando contradicción con la cultura indígena (Borge, Villalobos; 1987:122), por ejemplo, se comenzaba a promover el no ir a curarse con los *awápa*.

Para el caso de Cabagra, menciona con ironía don Águila, hijo de un respetado awá, quien no profesa espiritualidad que no sea la bribri con el fin de conservar sus valores ancestrales: “así como Sibö repartió por el mundo la semilla de maíz que nos hizo a los indígenas y dio un montón de variedades y de clanes¹⁰⁹, parece que el blanco llegó a Cabagra y tiró un montón de semillas de blanco porque cada mes sale otra iglesia cristiana en cualquier parte de Cabagra” (entrevista, don

¹⁰⁹ Esto refiere a la antropogonía talamanqueña que explica en una parte del relato que Sibö tomó granos de maíz para crear la humanidad y que de cada lugar donde Sibö sembró los granos nació un clan distinto que dio origen al sistema clánico actual. Parte de lo que connota la frase del entrevistado don Águila refiere a que no puede contabilizar cuántas iglesias han sido fundadas en Cabagra pues esa es la situación de los clanes, de lo cual no se tiene cantidad exacta de clanes existentes.

Águila, Cabagra, 2018). Sus palabras irónicas reflejan los conflictos que se dan entre ambas formas espirituales de pensar y sentir el mundo, al mismo tiempo que muestra la incomodidad por el hecho de la gran cantidad de iglesias que existen.

La señalación que don Águila hace de que las iglesias en el territorio indígena son muy numerosas no carece de razón pues, si bien existen iglesias más grandes en congregación que llevan mucho tiempo de fundación¹¹⁰, en cada caserío se pueden encontrar más iglesias pequeñas que a veces parecen ser casas de habitación normales pero tienen fines de culto ciertos días de la semana. Como veremos, cada confesión tiene una forma distinta de aproximarse a la etnomedicina bribri, lo cual genera conflictos entre ellas y modifica la participación de algunos indígenas en las iglesias.

B.1 La prohibición de las ‘cosas del mundo’

Tanto para periodos propiamente coloniales como para el ingreso de las varias congregaciones posteriores al territorio de Cabagra, un elemento teológico que han desarrollado las iglesias en sus aproximaciones a la comunidad indígena es el buscar inculcar una diferencia entre ‘cosas de Dios’ y ‘cosas del mundo’, como antagonistas fundamentales que esencializan toda conducta humana en un binomio donde algo es apropiado para un fiel ó prohibido, pecaminoso y malo.

Dicha concepción es conservada en la mayor parte de las confesiones en la actualidad, lo que genera que varias conversaciones con creyentes sobre el tema de la medicina tradicional bribri esté guiada en un primer instante por frases que señalan los riesgos de creer en dicha etnomedicina por ser “cosas que creían antes [...] los mayores antes de que llegara la palabra de Dios a Cabagra y Talamanca se dejaban engañar por brujos que los ponían a hacer cosas que los alejaban de Dios para sacarles plata” (entrevista, Cabagra, 2017), como expone doña Gaviota, una mujer bribri pastora de una iglesia neopentecostal. Siguiendo la misma idea, un anciano antiguo líder de la comunidad que sigue siendo muy respetado como *këkë* dice que en los años de la década de 1980 un grupo de misioneros estadounidenses

¹¹⁰ Por ejemplo: la iglesia Católica, iglesia Luterana, iglesia Bautista, Pentecostal, entre otros.

lo buscaron para evangelizarlo y le dijeron que él debía acercar la comunidad a Dios y liberarla de tanto *ñá*¹¹¹ que había en la brujería bribri y la idolatría católica; si bien él se unió a otra iglesia evangélica tiempo después, recuerda como anécdota curiosa que los misioneros emplearan un vocablo bribri para convencerlo (entrevista, don Baldomero, Cabagra, 2017).

Sin embargo, tras meses de trabajo etnográfico, algunos fieles muestran que bajo un discurso apegado a esa norma binaria se encuentran actitudes un poco ambiguas que mezclan en secreto prácticas de la tradición bribri con las de sus nuevas confesiones, situación que no es extraña, sino que se puede ver en diferentes pueblos indoamericanos (Por ejemplo: Andrade, 2002). Es así que, sin sentir oposición pero guardando sigilo, se encuentran experiencias familiares que comparten asistir a comunidades religiosas que prohíben la medicina tradicional bribri, pero que de todas formas usan tratamientos herbolarios de tradición bribri, mantienen respeto a la figura de Sibö ‘por respeto a los mayores’, e incluso unos pocos asisten al *awá* para ser curados.

Una mujer residente de Capri explica que ella antes iba a una iglesia que se encuentra en San Rafael de Cabagra, pero que tuvo un problema pues el pastor cerca del año 2010 comenzó a decirles que usar la medicina indígena es aceptar al demonio, por lo que desde entonces sigue yendo a otra iglesia que se ubica cerca de San Juan (mucho más lejos de Capri) pues ese pastor sí acepta el uso de ‘medicina natural’. Esto demuestra que para esta mujer y su familia la medicina tradicional es tan importante que no le importa tener que caminar una hora más para llegar a la iglesia a la que van actualmente mientras no se castigue por mantener sus tradiciones, siendo otra estrategia que los bribris usan cuando deciden que ambas epistemologías religiosas compartan espacio en sus vidas.

Don Águila, al ver que varios fieles asisten a curarse con el *awá*, se extraña por lo que él considera una hipocresía con los pastores y dice que unos conocidos van a una iglesia que prohíbe la medicina bribri porque eso es un compromiso de sólo los sábados a cambio de recibir donaciones, pero que el resto de la semana

¹¹¹ *Ñá*: término bribri que refiere a un concepto de impureza espiritual (y a veces material) de cosas, hechos y conductas que son consideradas como sucias y peligrosas espiritualmente.

viven sus vidas sin pensar en los mandatos de la iglesia a la que asisten. Un entrevistado confirmó que eso es lo que él hace pero dice que no es que se aproveche de la congregación, sino que él escucha y comparte los mensajes que le agradan del pastor pero aquellas cosas que atentan contra lo que sus padres le enseñaron las desoye para evitar conflictos con los hermanos de fe.

B.2 La aceptación de la medicina tradicional bribri

Pero también hay iglesias neo-pentecostales cuyos pastores, de mayoría bribri, consideran importante no perder esos saberes. Es el caso de la pastora doña Gaviota, quien defiende abiertamente esos conocimientos heredados ya que cree que no puede ser pecado curarse con las plantas que Dios sembró, siempre y cuando no se caiga en lo que considera 'idolatría de los chamanes', es decir, asistir a tratamientos con los *awá*.

Algunas iglesias neo-pentecostales que aceptan el uso de la medicina tradicional bribri en cierta medida suelen llamarle de manera eufémica como 'medicina natural'. El sentido tácito de esta nomenclatura se trata de un eufemismo pues busca encubrirlo o reducirlo a un conocimiento etnobotánico, dejando de lado los demás aspectos culturales propios de este sistema etnomédico.

En palabras de un pastor bribri de Cabagra: "si les digo medicina bribri, aunque sea correcto, ahorita van a estar yendo donde el brujo y se van a estar envenenando entre ellos, pero si uno dice medicina natural es aceptar que Dios le dio a los indígenas algunos conocimientos de cómo curarse con las plantas que Él mismo sembró y que se ha pasado de mano en mano y de boca en boca por generaciones, mientras que son cosas normales como la manzanilla o la gaviolana, nada malo" (entrevista a pastor anónimo¹¹², Cabagra, 2018).

¹¹² El pastor entrevistado es originario de Osa y tiene amistad con varios otros pastores de Cabagra. Aunque él no es indígena muestra una visión muy amplia y se ha reunido con otros pastores de la región Pacífica Sur para tratar de llegar a acuerdos más laxos sobre cómo tratar la diversidad cultural sin dejar de respetar su visión bíblica. Él solicitó especialmente ser anónimo pues teme que otros pastores lo critiquen por ser muy abierto públicamente con las prácticas indígenas.

De igual forma, dos sacerdotes católicos entrevistados en diferentes años en Cabagra dicen que en algunas homilías han hablado sobre la importancia de no perder los conocimientos etnomédicos: uno de ellos simplemente dice que la medicina indígena le recuerda cómo su madre lo curaba con infusiones y remedios, por lo que le parece algo inocente, pero el otro sacerdote explicó que esos saberes son una herencia importante y él teme que la farmacéutica occidental llegue a empobrecer a los indígenas con sus medicamentos (similar a lo registrado por: Andrade, 2010:10:párr7).

Doña Heliconia, bribri creyente católica, dice que cuando ella era niña (en la década de los años de 1980) recuerda que un sacerdote sí le dijo que tenía que tener cuidado porque por medio de 'las curas indígenas' entregaba al Diablo. Sin embargo, ella considera que eso ha cambiado mucho y que incluso años atrás un sacerdote de Osa había venido junto al de Buenos Aires preguntando por un *awá* pues el sacerdote padecía una enfermedad que no lograban curarle, de modo que decidió ser tratado al menos una vez por el médico tradicional bribri para ver qué recomendaciones le hacía. Su hermano lo llevó a la casa del *awá* don Gregorio pero ella no supo si el religioso se curó ni qué sería de él, aunque dice que a varios les pareció curioso ver una actitud tan abierta entre sus párrocos.

Doña Heliconia y su familia no ven que participar en rituales dirigidos por el *awá* sea algo malo, asegura que "mientras uno tenga a Dios en el corazón, nada malo le va a pasar y don Omar – el *awá* – es un señor muy bueno que no va a estar pensando en pecado ni cosas así" (entrevista, Cabagra, 2018). Ella dice que la Iglesia ha cambiado mucho y que sabe que también las otras confesiones cambian poco a poco para aceptar a los indígenas y toda su cultura.

Esta apreciación de doña Heliconia no dista mucho de la realidad, sino que es algo visible en algunas iglesias neo-pentecostales desde décadas atrás y en la católica poco a poco desde el Concilio Vaticano II (1962-1963). Para efecto de esta última, es necesario que se dejen de lado las prácticas coloniales y se realice una 'evangelización inculturada', concepto que el Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño define como "un proceso de encarnación del Evangelio en las diversas culturas, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas con los valores

propios del Evangelio. En esta forma se introduce también a las diferentes culturas dentro de la comunidad cristiana” (Neira, 1993, p. 61). Es decir, una especie de *aggiornamento* de la iglesia al buscar encontrar un diálogo intercultural en que la cultura propia de los pueblos pueda permitir una comunicación entre el lenguaje y los símbolos de un pueblo y el Evangelio, para atender a las diversidades étnicas dentro de una religiosidad compartida.

B.3 Prácticas sincréticas: de curarse a sanarse

Aunado a esta apertura de las iglesias a las prácticas culturales bribris, encontramos ciertos rasgos sincréticos en las conductas religiosas en Cabagra. El principal elemento es que se hace un cambio conceptual entre los fieles que pasa de ‘curación’ a ‘sanación’, por lo que varias personas creyentes no piensan tanto en un curarse biomédico sino en que lograr sanarse como don de Dios.

Dentro de esta lógica de sanación sincrética vemos que algunos pastores encuentran en el ámbito de la salud una competencia con los *awá* y con la herencia cultural bribri, similar a lo que encuentra Mussat para el caso de un territorio wayúu en Colombia:

“La medicina occidental y la taumaturgia pentecostal compiten con la autoridad tradicional del chamán. Como los chamanes, los pastores pentecostales curan tocando a los enfermos — imposición de manos— y usan plantas medicinales, “vitaminas” y medicamentos occidentales que previamente han consagrado a Dios. Tal y como ocurre en las prácticas chamánicas, las terapias pentecostales incluyen exorcismos y experiencias extáticas. Ni el chamán ni el pastor pentecostal esconden sus intereses materiales; ambos esperan contraprestaciones económicas por sus servicios, que pueden ser en dinero o en especie, siguiendo el sistema de prestaciones wayúu. Así, acceder al estatus de “pastor” implica privilegios tanto simbólicos

como económicos para los indígenas” (En: Beltrán Cely, 2011:46).

En razón de esto, algunos pastores bribris optan por inscribirse en una continuidad y no en una ruptura con la tradición indígena (Cf.: Beltrán Cely, 2011:46) y llegan a participar de lo que Demera (2008) llama ‘chamanismo pentecostal’. Como efectivamente tanto el *awá* como el pastor son mediadores espirituales de sistemas simbólico-religiosos distintos, ambos hacen exorcismo y se unen en una conversación junto a los espíritus y la divinidad (Rodrigues y Moraes, 2018) para negociar la sanación de la persona.

En la iglesia a la que asisten familiares (hermana, sobrinos) de un *awá* de Cabagra¹¹³, los fieles comentan que no ven necesidad de ir donde *awápa* si el pastor hace un tratamiento similar “pero con la presencia de Dios en vez de Sibö, aunque uno entiende que son lo mismo pero hay que diferenciarlos¹¹⁴” (entrevista, Cabagra, 2022). La sanación que se realiza en esa congregación hace uso de una fogata pequeña mientras los fieles oran entorno al enfermo y al pastor, el cual buscan hablar en lenguas¹¹⁵ con Dios para pedirle que libere al paciente de los demonios que afligen su salud. Finalmente, el pastor toma plantas medicinales propias de la etnomedicina bribri, las bendice para infundirles la presencia divina y las entrega para su consumo.

Esta práctica, es un calco de las prácticas que el *awá* lleva a cabo al curar a un enfermo según la tradición talamanqueña tal como lo reportan Bozzoli (1980), Bozzoli (1982), Guevara (1999), Cervantes (2003), Lamounier (2012), y Dobles-Ulloa (2004). Claramente, hay cambios relevantes que ese pastor bribri realiza: cambiar el idioma ritual bribri por hablar en lenguas y participar de una negociación con la enfermedad y el dios cristiano en lugar de *Sibö*, aunque se mantiene el conocimiento sobre plantas medicinales.

¹¹³ El *awá* mencionado no es miembro de esa iglesia.

¹¹⁴ Esta diferencia entre ‘Dios’ y ‘Sibö’ a la que se refiere es una diferenciación oscura pues no hay un consenso entre los bribri sobre qué tanto son equiparables ambas figuras teológicas.

¹¹⁵ Forma de oración usada en las iglesias neo-pentecostales que consiste en dejar que la boca pronuncie libremente sonidos aleatorios con el propósito de que el alma se comuniquen con Dios.

Esta decisión sincrética es tomada por varios miembros de la comunidad, incluso la pastora doña Gaviota lo hace en cierta medida pero con menos similitudes, tal vez por el hecho de que su familia no está tan relacionada con los *awápa* o por otro motivo. Pero evidencia un interés por apropiarse de la religiosidad cristiana sin dejar de lado las formas espirituales de sus orígenes genealógicos.

B.4 El rechazo a la evangelización

A diferencia de quienes participan de congregaciones religiosas, otros optan por formas de reconstrucción de su identidad indígena desde la religión (Lopera Mesa, 2009) al separarse un poco de la evangelización externa y revitalizar las prácticas propias de sus antepasados pese a que sus padres pudieran haber sido cristianos o de alguna otra fe en algún momento de sus vidas.

A este grupo de personas que rechazan la evangelización de espiritualidades no-bribri pertenecen principalmente familiares cercanos y descendientes de *awápa* que han querido mantener su fe en el *siwa*¹¹⁶ bribri, así como familias que forman parte de agrupaciones por la recuperación de tierras y de los valores indígenas. Estas personas se resisten a aceptar la religiosidad ajena a la cultura bribri pues, aunque reconocen que hay valores que califican como ‘bonitos’ en esas religiones, ven que convertirse es ir dejando de ser bribri y aceptar ser colonizados.

Doña Rogelia, lideresa del Consejo de Mayores Iiriria Tjcho Wakpa, nos dice:

“si Dios creó la naturaleza y Dios es bueno, entonces la naturaleza es buena, entonces no veo por qué si él nos sembró en las montañas matas y matas que nos puso para que nos curemos vamos a dejar de curarnos así, si él fue quien le dio a nuestros mayores la sabiduría para poder curarse con ellas [...] los que no usan las plantas es por excusas, allá quien no quiera curarse así por racismo pero no lo acepta” (entrevista, Cabagra, 2018).

¹¹⁶ Corpus mitológico bribri.

Así como ella, don Águila ve que el rechazo de la medicina tradicional bribri y de la figura del *awá* es debido al racismo, de manera que convertirse y aceptar los valores cristianos es “aceptar que los racistas son superiores y que el indio tiene que aprender del *sikua* hasta cómo curarse y cómo ver a Dios, la vida” (entrevista, Cabagra, 2017). Esto nos deja ver que ante un contexto en que unos ven la etnomedicina bribri como pecado, otros la aceptan como herbolaria o como algo más pero con reservas, y mientras que se dan procesos de sincretismo, todavía se mantienen familias que del todo entregan su epistemología teológica a la tradición oral bribri y al *siwa'*, sea por razones políticas o de herencia familiar.

C. Legitimidad de la biomedicina por sobre los conocimientos tradicionales

En la actualidad de habitantes de metrópolis y espacios urbanos producto de siglos de mestizaje y criollización, la autoridad que otorgan las batas y los estetoscopios a simples humanos es algo incuestionable la mayor parte del tiempo. Pero esta visión de los hospitales como instituciones santificadas y su ciencia como representación innegable de la realidad no es algo obligatoriamente universal.

Así como otras instituciones, la biomédica responde a los intereses y al desarrollo propio de la sociedad occidental, en la misma medida que la etnomedicina bribri canta por los sentires de los de su etnia. De igual forma que el tango a Argentina y el son a Cuba, su práctica puede darse en otro contexto sociocultural con disfrute y aceptación, pero no por ello su uso produce señorío que merezca desaparecer a las demás prácticas. Igual de bien se baila un tango en Cuba que puede un indígena ir a una clínica estatal, sin perder su identidad y sin que eso signifique que inferioridad de lo propio.

No obstante, un pensamiento abismal (De Sousa Santos, 2010) que considera que las realidades indígenas responden a una temporalidad y una ubicuidad remotas, consolida un razonamiento de oposición entre prácticas

indígenas y prácticas occidentales. Es así como dos formas de conocimiento de la salud se baten regularmente en la mente de los enfermos, quienes buscan curarse mientras deciden entre la medicina tradicional y la medicina biomédica.

C.1 Biomedicina y curanderos

Los hospitales ya existían en las colonias americanas desde el siglo XVI; sin embargo, con el pasar del tiempo acentúan su papel como “novedosos centros de curación, pero también como espacios de obligada conversión al cristianismo, es decir, como instrumentos de control social, ideológico e incluso político” (Campos Navarro & Ruiz Llanos, 2001, p. 598), por lo que las instituciones de salud se fundaron en la actual Costa Rica con una genética colonial y aculturadora de las prácticas indígenas pero también campesinas.

Marín Hernández (2000) nos explica que el desarrollo de la medicina en Costa Rica inició a comienzos del siglo XIX por la necesidad de atender las epidemias de viruela de las colonias españolas. Para 1805 el gobernador Tomás Acosta informó que la entonces provincia no contaba con curanderos letrados ni farmacéuticos que pudieran atender la campaña de vacunación, por lo que se optó aprovechar el prestigio de los curanderos, sobadoras y parteras tradicionales para consolidar un novedoso discurso biomédico entre los sectores populares que rechazaban esas prácticas desconocidas. Si bien continuaron las persecuciones contra curanderos, quienes eran llamados brujos y sukias peligrosos por el mismo gobierno, hubo periodos en que ambos gremios galenos se unieron para combatir riesgos de la salud en la población.

Durante el resto del siglo XIX, el Gobierno de recién fundada República buscó monopolizar las prácticas curativas y centralizarlas en médicos graduados; por su parte, estos encargados de la biomedicina “procuraron concretar su acción mesiánica y su tenaz lucha contra las prácticas herbolarias tradicionales y familiares” (Marín Hernández, 2000:11). De igual forma, se registra para la época que diferentes grupos amerindios rebeldes fueron sometidos y capturados por los agentes de gobierno, los cuales habían sido llamados con la excusa de hacerlos

participes de campañas de inoculación (Widmer, 1988), generando la desconfianza de los indígenas hacia la medicina occidental.

Para mediados del siglo XX, los agentes sanitarios inician su ingreso en el territorio indígena de Cabagra – según informan los mayores – con la presencia de enfermeras y médicos jóvenes que convocaban a la vacunación. Recuerda doña Seneida, adulta mayor bribri, que siendo niña su madre la llevó para ser atendida por médicos por recomendación de un pastor que era amigo de su padre, pero esto lo recuerda como algo traumático: los médicos decidieron atenderla fuera del territorio indígena, obligando a que su madre la llevara a Buenos Aires, y en la clínica la regañaron por hablar en bribri – único idioma que ella conocía en su niñez – para finalmente pegarle por no saber comunicarse de otra forma.

Ella, como otros, recuerdan que esas primeras generaciones de médicos y enfermeros que les atendían, les exigían el usar exclusivamente del idioma español y profesar alguna religión cristiana. Por esto varios mayores veían tortuosas esas visitas médicas que les exigían un cambio en su visión de mundo como contraprestación por la atención médica.

C.2 Biomedicina actual en Cabagra

Grandes aportes nos puede dar la metodología etnográfica en lo más inesperado: en las comunidades rurales las pulperías¹¹⁷ no son únicamente puntos de compra y venta de bienes, sino espacios de reunión para los miembros de la comunidad, donde conversan, cantan y comparten alimentos. En las pulperías de Cabagra es normal escuchar personas que llegan a comprar diferentes medicamentos farmacéuticos, por ejemplo, cardioaspirina, ibuprofeno, paracetamol y antitusivos; pero resulta curioso que durante esta sencilla transacción el cliente o el dependiente de la tienda suele recomendar su uso a los demás presentes.

“Vea, yo que estoy tan gordo me puedo morir en cualquier momento, por eso tomo cardioaspirina todos los días, el médico me dijo que no es cien por ciento

¹¹⁷ Pulpería: costarricense que se refiere a un pequeño local comercial de canasta básica, alimentos y otros productos de menudeo principalmente para el hogar.

seguro y que no gastara plata en eso sino que hiciera ejercicio, pero yo de tanto ver en la tele¹¹⁸ ese anuncio la verdad lo sigo comprando y hasta ahora no me ha dado ni un infarto” (comunicación personal, joven Saulo, Cabagra, 2018), mencionó el joven bribri Saulo a sus amigos mientras compraba el medicamento. Como él, son muchos los compradores de medicamentos de venta libre en las diferentes pulperías de Cabagra, así como en una cantina dentro del territorio indígena donde ofrecían aspirina a los clientes que continuamente padecían de jaquecas tras una noche de tragos.

Esta normalización de la farmacología occidental se ha ido introduciendo poco a poco, especialmente en jóvenes que son aficionados al uso de celular, televisión y radio. Añadió entre risas Saulo, “mi mama dice que no gaste plata en eso porque los medicamentos terminan dañándolo a uno, pero esa señora es de las que se quita el dolor de cabeza con café” (comunicación personal, Cabagra, 2018). Las personas mayores son menos propensas al uso seguido de medicamentos comprimidos, algunos dicen que por temores a la biomedicina, otros más bien porque el médico les dijo que hay riesgos si se abusa.

Por su parte, médicos, enfermeros y ATAPs¹¹⁹ del EBAIS¹²⁰ de Cabagra, entrevistados entre 2017 y 2023, dicen que, aunque piensan que el riesgo mayor en comunidades indígenas es que la gente no asiste a centros de salud sino que utiliza medicina tradicional de forma ‘irresponsable’, con los años ellos han llegado a preocuparse un poco por el aumento de consumo irresponsable de medicamentos de farmacia por parte de jóvenes indígenas. Siendo muestra de que poco a poco el discurso farmacológico de la biomedicina ha ido penetrando entre la población.

Seguidamente, ATAPs y otros funcionarios del EBAIS dicen que hacen campañas educativas en escuelas y pasando por las casas de la comunidad tanto para ofrecer inoculaciones, recopilar padecimientos de los vecinos, promocionar las visitas a centros médicos y hablar sobre el abuso de fármacos sin receta. Ellos

¹¹⁸ Apócope de televisión.

¹¹⁹ Acrónimo de Asistentes Técnicos de Atención Primaria

¹²⁰ Acrónimo de Equipos Básicos de Atención Integral en Salud, siendo centros de salud en comunidades.

consideran que son bien recibidos por la mayor parte de la población, aunque algunos pocos sí les cierran la puerta cuando los ven venir.

Los médicos dicen que están dispuestos a explicarle a los pacientes las cosas teniendo en cuenta la diversidad cultural, manifestó un médico del EBAIS, “pero los indígenas entienden bien, nunca preguntan nada y le dicen que sí a todo lo que uno les receta, si me llegaran a preguntar algo yo trato de explicar lo mejor, entendiendo que algunos no hablan bien español o que tienen otras formas de ver el mundo” (entrevista, Cabagra, 2018). Ese silencio al que se refiere el médico es apreciado por él como positivo y como la evidencia de que hay una comunicación clara, aunque algunos usuarios dicen que nunca preguntan porque les da miedo que los regañen o que les hagan un mal modo por no entender.

De todas formas, los días que se brinda atención en el EBAIS¹²¹, es notable que desde temprano hay filas de hombres y mujeres que llegan a solicitar ayuda médica para sí mismos o para sus hijos. Los entrevistados en las filas de espera fuera del centro de salud manifiestan que no sienten que reciban la atención adecuada, sino que varias veces oyen comentarios racistas o sienten que los tratan como menos, pero, de todas formas, piensan que es un buen servicio a nivel médico. La mitad de los entrevistados en las afuera del EBAIS dicen que ellos complementan la medicina biomédica con la medicina tradicional pues no creen que lo que les dan los médicos y enfermeros sea infalible, mientras que la medicina propia ayuda a paliar efectos secundarios de los componentes farmacológicos y a tener mayor éxito en la recuperación.

C.3 Rivalidad unidireccional

Laplantine (1989) nos dice que junto al conflicto epistemológico, hay un gran problema respecto a la legitimidad social ya que para la medicina oficial del Estado “se trata no solamente de cuidar y salvar vidas humanas, sino, en nombre de un conocimiento ‘ilustrado’ venido de Europa, de combatir la ignorancia y el desorden,

¹²¹ El EBAIS de Cabagra no brinda atención diaria, sino algunos días a la semana.

de disciplinar la familia, reduciendo la pluralidad constitutiva de la sociedad” (1989:666), por lo que los médicos están educados para encontrar rivalidad contra los saberes terapéuticos tradicionales de origen indígena.

Los funcionarios de centro médico entrevistados dicen que no conocen a ningún *awá*, al que llaman chamán por no saber su nombre en bribri, pero opinan que él hace cosas con ‘negligencia’, que ponen en riesgo la vida de las personas, por lo que debería dejar de ‘pretender’ curar y enviar a todos los enfermos al hospital. Las entrevistas, aunque revestidas con una propiedad y una actitud de respeto a la diversidad, muestran que ellos perciben una competencia con los *awápa* por ganar legitimidad, reconocimiento y lograr el reclutamiento de los pacientes. “Si quieren cosas naturales, yo también les recomiendo cosas naturales, les digo que tomen té de manzanilla o digestivos cuando los ocupan, pero lo hago porque tengo estudios, no porque me las tiro¹²² de algo que no sé”, asegura una enfermera entrevistada.

Por su lado, los *awápa* no compiten contra la biomedicina, ellos consideran que esa otra es una opción válida pese a que tiene riesgos y a que no cura el trasfondo mítico-espiritual que origina los padecimientos. Don Teófilo, *awá* de clan *úniwak*, informa “yo atiendo a gente de todas partes del país, pero lo hago también recomendando que la gente tenga un tratamiento con los doctores al mismo tiempo, muchas cosas las sé curar solo pero siempre les digo que se saquen radiografías en hospitales y consulten también a médicos, hasta les recomiendo los santos óleos¹²³ cuando son católicos” (entrevista, Cabagra, 2023), recalcando que él no considera que entre la medicina bribri y la medicina occidental haya contradicción, sino que busca mejorar la calidad de vida de todas las personas atendiendo su realidad social, incluso teniendo respeto al credo del paciente.

A pesar de que los *awápa* piensan que ambas epistemologías médicas pueden convivir y que de hecho es lo mejor para el tratamiento de los enfermos, esto no es a la inversa, eso no es así para la biomedicina. Aunque el EBAIS de San Rafael de Cabagra fue construido en estructuras octogonales para simular el *úsure*

¹²² ‘Me las tiro’: expresión que quiere decir ‘hago alarde’.

¹²³ Se refiere al rito católico de la extremaunción o unción de los enfermos.

talamanqueño y pretender un respeto a la cultura bribri, el interior de este espacio carece de esa voz indígena.



EBAIS de San Rafael de Cabagra.

Fotografía por DRON (autor: Luis Diego Chaves Chang, 9/10/2022)

Relata don Maximiliano, líder indígena del Consejo de Mayores, que cuando iban a realizar la construcción del actual EBAIS el Área de Salud de Buenos Aires convocó a una reunión con la comunidad para llegar a acuerdos de cómo sería la edificación y el uso de sus espacios. Comenta que pese a que un enviado del Ministerio de Salud habló de la posibilidad de incluir una oficina para que un *awá* atendiera, en cumplimiento de los tratados internacionales, un grupo de personas de la comunidad comenzó a exclamar que no lo iban a permitir porque “esos con idólatras y charlatanes que quieren sacar plata clamando al diablo” (entrevista, Cabagra, 2017). Doña Romira, adulta mayor bribri, dice que aunque muchos decían que sí preferían una oficina de atención para *awápa*, los gritos de personas que ella califica “de una secta cristiana” convencieron a los moderadores de que si retiraban la propuesta iba a haber más paz en la comunidad; ella recuerda que cuando un moderador dijo eso un médico del EBAIS que estaba presente dijo que le alegraba no tener que compartir ese lugar con ‘brujillos que lo desautoricen’, pero ella, como

otros, sintió que la decisión se tomó principalmente para evitar gritos de ese grupo pues en ningún momento se votó al respecto.

Pese a que la arquitectura puede generar espacios culturalmente apropiados, tristemente, para el caso de Cabagra la interesante construcción no es suficiente para permitir que viva la polifonía de epistemologías. La rivalidad con la etnomedicina bribri que perciben algunos médicos y algunas iglesias no logra acuerdos donde la voz tradicional bribri se mantenga.

Vemos que existe un desbalance de anticuerpos, mientras que los *awápa* consideran que la biomedicina es un acompañamiento necesario pese a que tiene efectos secundarios riesgosos, los médicos hospitalarios y los grupos cristianos ven la medicina tradicional bribri como una amenaza a la institución de la salud. El diálogo se mantiene prácticamente inconciliable, pese a que los *awápa* quieren compartir su visión con las otras epistemologías sanitarias, dado que para ese diálogo su contraparte considera que hay una rivalidad que los mantiene en vilo.

C.4 Impertinencia de la biomedicina y rechazo

La biomedicina no llega a Cabagra únicamente por medio de médicos de la Caja Costarricense del Seguro Social, sino que ha llegado también de otras formas. Una de esas es la que sucedió a inicios de la década del 2010, cuando unos estudiantes de Farmacia, Medicina y Microbiología de la Universidad de Costa Rica llegaron como parte de un TCU¹²⁴. El acuerdo con el docente a cargo del TCU era que los estudiantes revisarían a personas de la comunidad y enviarían sugerencias de atención médica al Área de Salud de Buenos Aires para que mejorara algunos aspectos de la atención en salud del territorio indígena. Sin embargo, recuerda don Delfín “eso muchachos vinieron y se pasaban burlando de todos, a mí me dijeron que era ignorante por creer en lo que nos recomiendan los *awápa*, a otros les dijeron que eso de usar medicina natural no servía para nada y que parecíamos vacas curándonos con zacate” (entrevista, Cabagra, 2017). En ese momento varios

¹²⁴ Acrónimo de Trabajo Comunal Universitario.

indígenas le fueron a reclamar al docente encargado pero él les respondió que ignoraran esos comentarios y siguieran con las dinámicas o nos los iban a poder ayudar, por lo que acordaron no aceptar más a estudiantes universitarios.

Unos años antes, otro grupo de una universidad privada los había venido a entrevistar sobre prácticas médicas de la comunidad, habiéndose producido una situación similar de burlas y actos racistas, aunado al silencio del docente. Estas dos situaciones han asustado a quienes participaron de las actividades y acusan que “a los médicos les enseñan a ser racistas, ellos se sienten superiores a nosotros los indígenas y por más que sean estudiantes creen que nos pueden tratar mal” (entrevista, Cabagra, 2017), de modo que muchos prefieren evitar los espacios biomédicos.

Como señala el sociólogo decolonial Renate Zahar (1972), el rechazo que tienen las personas más tradicionalistas a asistir a la medicina biomédica consiste en el reconocimiento de que esa medicina es importada desde la hegemonía junto a todo el pensamiento colonial, el racismo y la opresión. De esta forma, los discursos de médicos y enfermeros, así como de estudiantes de Ciencias de la Salud, representan dentro y fuera de los hospitales el cúmulo de historias de vida de indígenas que han sido discriminados y agredidos por su etnia, su idioma y su espiritualidad.

Menciona el citado autor “en muchas sociedades tradicionales [...] la aceptación de la medicina moderna representa una pérdida en la esfera del poder tradicional” (Zahar, 1972:53). Esto se evidencia en personas integrantes de consejos de mayores, agrupaciones de rescate cultural y de familias tradicionalistas, quienes rechazan ser atendidos por médicos pues consideran que eso es ceder ante el *sikua* que busca destruir su conocimiento y las instituciones tradicionales bribri. Se rechaza la medicina porque se rechaza el colonialismo en bloque y se reconoce el rol propagandístico de la medicina: “si voy al hospital me van a salir con que alguna enfermera me va a querer evangelizar apenas ve que soy indio, ya me ha pasado, y luego se van a burlar de que yo use medicina indígena y hasta insultar a mi abuelo que era *awá*, esa gente aprovecha cualquier momentico para seguir colonizándonos” (entrevista a hombre bribri, Cabagra, 2019). Son la serie de

impertinencias que han vivido los habitantes de Cabagra, esas que los hacen dudar y que los hacen ver a la biomedicina como algo que los puede ayudar pero los puede convertir en objeto de colonización en pleno siglo XXI.

Bien expresa Fanon (1959) al respecto:

“El colonizado que se muestra reticente a la hospitalización no lo hace por valores homogéneos como el miedo a la ciudad, el miedo a la distancia, esa de no estar protegido por el hogar familiar, el miedo a que el entorno sólo señale que el enfermo fue enviado a morir en un hospital, que uno se libró de una carga. El colonizado no rechaza únicamente enviar a un enfermo a un hospital, sino que rechaza enviarlo a un hospital de blancos, o de extranjeros, en fin, del conquistador” (Franz Fanon, 1959:111)¹²⁵.

Explica el teórico martiniqués de la decolonialidad que para el colonizado asistir al médico es someterse a un escrutinio profundo de su modo de vida, de su forma de comer, de trabajar, de criar y de pensar. El bribri en su experiencia puede confirmar eso en tanto se le cuestiona toda su etnicidad pese a que ello no sea relevante para el caso clínico que presente; un joven bribri recalca “cuando fui a que me atendieran en el hospital, los doctores me criticaban que comiera frijoles y maíz, si yo les dije que también los blancos comen de eso pero me dijeron que ellos tienen más variedad de alimentos y que no fuera contestón, que respetara a los doctores, luego comenzaron a murmurar entre ellos que todos los indígenas somos violentos y que andamos violando y robándole tierras a amigos de ellos” (entrevista, Cabagra, 2017).

Las visitas médicas pueden tornarse incluso espacios donde el equipo médico señale en el enfermo la responsabilidad de los conflictos de tierra y afloren

¹²⁵ En idioma original: “Le colonisé qui se montre réticent devant l’hospitalisation ne le fait pas à partir de valeurs homogènes telles que la peur de la ville, la peur de l’éloignement, celle de ne plus être protégé par la maison familiale, la peur que l’entourage ne raconte qu’on a envoyé le malade mourir à l’hôpital, qu’on s’est débarrassé d’un fardeau. Le colonisé ne refuse pas seulement d’envoyer le malade à l’hôpital, mais de l’envoyer à l’hôpital des blancs, ou des étrangers, du conquérant en tout cas.”

los preconceptos racistas que azotan a las comunidades de Cabagra, Salitre y Ujarrás todos los días.

C.5 Comprensión de la enfermedad y tratamiento

La comprensión de la enfermedad y su tratamiento también genera debates entre la población, en tanto que ambos sistemas médicos tienen comprensiones que difieren respecto de ello. Desjarlais (1992) postula que hay un quiebre epistemológico sobre dónde se localiza la enfermedad según la cultura. Para el autor la medicina occidental se ocupa de las ‘enfermedades internas’ que son provocadas por desequilibrios dentro del cuerpo, mientras que las sociedades chamánicas parten de una concepción de ‘enfermedades externas’ causadas por agentes propios de la cultura.

Ciertamente, mientras que la biomedicina toma interpretaciones bioquímicas y microbiológicas de la enfermedad, en la etnomedicina bribri la salud es vista como una regularidad desequilibrada por el quebranto de mandatos sociales y religiosos, así como de la presencia de espíritus que quieren dañar el alma de quien padece. Aunque ambos hagan uso de medicamentos para curar y los medicamentos farmacológicos tengan muchas veces como origen la biopiratería de conocimientos indígenas (Cf. §Capítulo V), la atención hospitalaria ve como prioridad la ingesta de lo medicamentoso, en tanto que el *awá* considera prioritario el tratamiento espiritual y lograr que el paciente halle paz y un equilibrio socioemocional mientras consume la medicina.

De esta forma encontramos que se oponen una visión naturalista, positivista y experimental a otra que propone un mayor contacto y proximidad física (Laplantine, 1989:669). Aunado a los actos racistas que sufren los indígenas en la atención médica hospitalaria “la etapa de paciente se inicia con este proceso de expropiación. Desposeído de sus pertenencias simbólicas más preciadas y de su identidad, el paciente debe adaptarse a un orden institucional y a una lógica de premio-castigo” (Martínez Hernández, 2015:142) regido por un funcionamiento clínico

como institución total con toda una serie de reglas que impone el paradigma de la institución médica (Goffman, 2001).

A este ambiente casi hostil que exige al indígena olvidar su cultura y comportarse como un blanco para no ser discriminado, se le suman también las molestias por una atención médica con constante intromisión de credo religioso. Así como se reporta en otros países del continente (Andrade, 2004) las enfermeras que evangelizan mientras curan al ver que son indígenas, de modo que viven con recurrentes discursos evangelizadores y blanqueadores dentro de una reglamentación que les asigna un expediente y les ordena una determinada conducta.

Contrariamente, el contacto con el *awá* se da en pautas culturalmente comprensibles por los pacientes bribri, no existe un procedimiento frío y burocrático para ser atendido, mucho menos existe una parafernalia y proxemia que marque verticalidad en la relación médico-paciente. Sino que vemos que se da en una visita a la casa, compartiendo cacao o café y en una cercanía casi familiar entre los cuerpos de las personas.

Compara doña Seneida “con el *awá* uno está tranquila y sabiendo que lo quieren curar, lo va a uno a los ojos y lo trata con cariño y respeto, en cambio el médico trata mejor a una silla que a mí, cuando estuve en la clínica me tenía que quedar queditita sin hablar ni moverme” (entrevista, Cabagra, 2023). Coincide don Oro “yo sólo he ido a la caja¹²⁶ tres veces: cuando me amputé un dedo chapeando¹²⁷, cuando me corté esta pierna chapeando y cuando me dio una gripe fuerte y me dieron un medicamento, pero yo no vuelvo ahí, si mis papás me enseñaron a curarme como indígena y allá en el hospital sólo malos tratos y humillaciones que no necesito pasar para curarme, yo me sé curar sin que me insulten” (entrevista, Cabagra, 2022).

De igual forma, el tratamiento resulta más tranquilizador para la población bribri dentro del sistema de la medicina tradicional bribri, sea recetada por un *awá*, por un mayor o de conocimientos etnobotánicos propios, la medicina natural es

¹²⁶ Caja Costarricense del Seguro Social, para decir hospital.

¹²⁷ Cortar el zacate.

mejor recibida por ser algo que ellos conocen y entienden. Al mismo tiempo, muchos “culpabilizan a la biomedicina por provocar efectos secundarios aunque no puedan demostrar que el empeoramiento de la enfermedad o la aparición de nuevos síntomas es la consecuencia de los tratamientos occidentales” (Obadia, 2006:130), pero los efectos secundarios, el dolor de estómago por tomar píldoras y otras molestias, disuaden a los pacientes de preferir la farmacopea de industria occidental.

Menciona un *awá* que un médico no-indígena le dijo “la dosis hace el veneno y que los medicamentos que usan en los hospitales no dejan de ser veneno aunque los usen en buena dosis y ya ve usted que en las noticias dicen que hay abusos de antibióticos y adicciones por los abusos en los hospitales” (entrevista, Cabagra, 2023); este precepto de Paracelso es aplicable también a la etnomedicina bribri que igualmente es capaz de preparar venenos con las mismas plantas que curan, pero fue para el entrevistado confirmación de los riesgos de los medicamentos por parte de una autoridad biomédica.

C.6 La pandemia del Covid-19

La pandemia del COVID-19, o SARS-CoV-2, provocó mundialmente circunstancias que cambiaron la vida de muchas personas. En Cabagra, entre los años 2020 y 2022, el ingreso al territorio indígena fue controlado para evitar el ingreso de cualquier persona, por lo que podían entrar y salir más o menos libremente los habitantes de la comunidad, personal médico y policía. Sin embargo, sí fue algo que durante los primeros meses provocó grandes contingencias para proteger especialmente a los mayores de la comunidad por suponerse más propensos a los efectos nocivos del coronavirus, especialmente aplicaron las medidas de confinamiento.

Dichas medidas de confinamiento, que fueron tan cuestionadas en los países más industrializados y también por grupos antivacunas de Costa Rica, no son ajenas ni extrañas para los indígenas bribris. Más bien, es común que cuando alguien está enfermo “los *awápa* recomiendan el aislamiento o la cuarentena del

enfermo” (García, Jaén, 2021:13), permitiendo que tan solo una o dos personas tengan un contacto mínimo con ella para evitar que el contagio afecte a los demás.

La responsabilidad de cuidarse de no contagiar es algo normal entre los talamancaños, quienes entienden que la enfermedad no solamente afecta a quien la padece sino que es algo que representa malestar real y riesgo para todos los de su clan y los de su etnia. Esto lo explica un *awá* entrevistado de la siguiente forma “nosotros sabemos que todos estamos ligados y yo no me cuido por mí porque la enfermedad no es algo que lleve sólo yo, yo me cuido para cuidar a toda mi familia, porque ellos también sufren la enfermedad conmigo, cuando tengo un pariente enfermo yo entiendo que yo también estoy enfermo con él porque somos del mismo clan, entonces me cuido porque sé que puedo afectar a otros y tomo medidas” (entrevista, Cabagra, 2023).

Por otro lado, en diferentes países del mundo, estudiosos consideraron que la pandemia “está visibilizando la capacidad de organización y respuesta de los pueblos indígenas que, ya sea a través de sus organizaciones o de agrupaciones de voluntarios indígenas, están usando sus conocimientos ancestrales para hacerle frente a esta crisis sanitaria” (Pesantes y Gianella, 2020:95). Lo cual se aplica efectivamente a los primeros meses de pandemia en Cabagra, donde las medidas de cautela y el consumo de medicamentos tradicionales fue común desde el inicio.

Doña Heliconia dice “apenas vi en las noticias que ya el covid había llegado a Costa Rica, salí corriendo a buscar todas las matas que uno sabe que sirven para las gripes para ir medicando a la familia y que cuando les diera no los golpee fuerte” (entrevista, Cabagra, 2022), lo cual comparte con otra mujer entrevistada que expresa “un doctor del EBAIS me preguntó que cómo me fue tan bien con el covid, yo le dije que es que nosotros los indígenas hemos estado listos toda la vida, que por algo los mayores nos enseñan a curarnos desde que nacemos” (entrevista, Cabagra, 2023).

La población bribri recurrió a preguntarle a sus mayores sobre la herbolaria necesaria para prevenir la enfermedad de la pandemia, incluso aquellos que en años anteriores consideraban que no era necesario aprender corrieron a consultar y sembrar en sus jardines plantas que fueran medida de prevención y de primeros

auxilios en caso de contagio por covid. Claramente, unos pocos se reusaron a aprender “esos son inventos, todo es para vender vacunas” (entrevista, Cabagra, 2022) exclamó un entrevistado que rechaza la existencia de la pandemia pues un pastor le comentó que era algo falso, similar a discursos antivacunas que se dieron en zonas urbanas del país. Pero la gran mayoría consultada sí prefirió prevenir y hacer uso de sus saberes tradicionales.

Muchos entrevistados manifestaron que el covid “es una enfermedad de blancos”, por lo que tomaron medidas, pero poco a poco se fueron tranquilizando por saber que, desde su mirada, todas las enfermedades de blancos son pasajeras. Esta explicación podemos comprenderla con lo mencionado por García y Jaén (2021), quienes resaltan que para los indígenas bribris y cabécares es ya sabido que desde la Colonización llegaron al continente enfermedades que mataron a la gran mayoría de la población indígena de la época, por lo que se sabe que las gripes y otras enfermedades de contagio son originaria del punto cardinal Este, que en su mitología es de donde *Tuàlia*, como espíritu señor de las gripes, tiene su poderío. Por su parte, el médico tradicional debe enviar la enfermedad de vuelta en dirección al Oeste para que *DwáLkō* ayude a Sibö a alejar la enfermedad (Bozzoli, 1983), que es asociada a la imagen de culebras que persiguen a sus presas y de las cuales hay que esconderse. Para algunos, saber que el covid es enfermedad de blancos no implica que deban vacunarse si no, protegerse para no ser vistos por la enfermedad ya que las curas de blancos son para blancos, dice doña Seneida “yo me vacuné porque me dijeron que sino no me dan la pensión, pero yo sé que eso no me cura, lo que cura es cuidarse y usar lo que nos enseñaron los abuelos” (entrevista, Cabagra, 2023).

Comenta Bozzoli (1982) que “Las curaciones de los *awápa* exigen que estos conozcan la historia de cada enfermedad, del origen del clan del paciente y de los auxiliares (plantas, piedras, aguas, etc.)” (Bozzoli, 1982:75), ciertamente, ésta fue la actitud de varios *awápa* entrevistados al saber de la existencia del covid.

Como prueba de ello, vemos que el *awá* don Teófilo dice que “cuando llegó el covid yo fui a buscar a algunos que sabía que estaban enfermos de eso, para hablar con ellos y con la enfermedad, así uno le conoce los papás y los abuelos a

la enfermedad, para poder conocerla, ya hablé con otro *awá* de Talamanca y con mi hijo que es *awá* y tenemos una idea de cómo se originó esa pandemia, entonces podemos entenderla mejor para poder curarla, porque sin saber cómo es ella no podemos sacársela a alguien” (entrevista, Cabagra, 2023).

El covid, así como otras enfermedades, tiene una genealogía mitológica que debe ser comprendida para curarse, esto, como nos dice una paciente de don Teófilo “me tranquiliza, porque no es sólo ver el bichillo en el aparato ese¹²⁸ [el microscopio], Teófilo sí sabe cómo llegarle a la enfermedad y limpiar los pulmones de toda esa gripe” (entrevista, Cabagra, 2023).

Es así como el covid nos permite ver esas diferencias epistemológicas que hay entre ambos modelos médicos, diferencias que para algunos son contradicciones inconciliables pero para otros son sistemas que pueden convivir para lograr políticas de salud intercultural más pertinentes para los pueblos indígenas.

Recapitulación

El estudio etnográfico e histórico de la presencia de instituciones educativas, evangelizadoras y biomédicas en Cabagra nos muestra las tensiones epistemológicas que viven los habitantes bribris. Estas tensiones provocan debates internos en los individuos y en las familias, quienes tienen que tomar decisiones dentro de una realidad que les presenta lo indígena como relativamente opuesto a lo que se les propone en escuela, iglesias y hospitales, especialmente en lo relacionado con la medicina tradicional bribri.

El aparato educativo estatal ha ido tomando el rol de transmisor cultural oficial, desapareciendo o menguando las formas de transmisión propias de los

¹²⁸ Haciendo gesto que simulaban uso de microscopio.

pueblos indígenas. Lastimosamente, las prácticas educativas que se jactan de cumplir con las políticas interculturales que se promueven internacionalmente, no toman en cuenta las opiniones de los pueblos. La educación que se imparte a niñas y niños indígenas resulta ser la misma educación que se da en el resto del país pero con un añadido en la currícula – el curso de Lengua y Cultura – que simula ser el epítome de los Derechos Culturales, pese a que esa inclusión virtual no genera cambios reales en la metodología, el idioma, la teoría educativa ni el resto de la malla curricular de los estudiantes. Se mantiene la educación como una imposición desde la capital de un modo de aprender y de ver el mundo, que impide que la población indígena realice una apropiación real de lo educativo.

Escuela y colegios que cooptan los espacios de transmisión cultural indígenas llegan a imponer una forma de ser indígena, lesionando la herencia de saberes propios, de su identidad étnica y su valoración personal. Pero también induce a que los padres de familia realicen una apropiación de los valores de la escolaridad estatal de modo que se espera que la educación formal sea motor para el éxito económico y la atención de turistas.

Tomando en cuenta las condiciones del modo de producción indígena actual (Cf. § Capítulo II) y el ingreso del aparato Estatal en los territorios indígenas (Cf. § Capítulo III), nos unimos a la reflexión:

“En este contexto, es significativo el hecho que los gobiernos nacionales hayan puesto marcado énfasis en el sistema educativo como mecanismo y motor de la integración, y no, por ejemplo, en una reforma agraria, en una política coordinada y coherente de apoyo y fomento a la economía de las comunidades indígenas, en un esfuerzo por equilibrar la distribución desigual de los beneficios sociales entre sus ciudadanos; mientras que, por otro lado, los indígenas al tener pocas opciones de decisión sobre como ser parte integrante de la sociedad nacional y muy escaso acceso al ámbito político, con frecuencia ven en el sistema educativo un útil instrumento y una posibilidad concreta de modificar una situación que no les favorece” (Amadio, 1987:22)

De igual forma, la epistemología religiosa de raíz europea que ha considerado antagonismos con la espiritualidad indígena provoca choques en la forma en que los bribris comprenden y ven el mundo natural y sobrenatural. De este modo, los habitantes de Cabagra deben decidir a qué confesión se unen y en qué medida coparticipan de los discursos religiosos que en ellas se dan. Mientras que algunas iglesias prohíben todo elemento de medicina tradicional bribri, otras aceptan su herbolaria o incluso reconocen los bienes terapéuticos que pueden aportar los *awápa*, pese a que no compartan exactamente su espiritualidad.

Es así que, según el discurso del pastor, algunos deciden cambiar a iglesias más armoniosas para con la etnomedicina bribri o llevan su vida con las tradiciones y la espiritualidad bribri salvo los sábados que comparten en congregaciones cristianas. Pero también, personas más arraigadas a la cultura y a la tradición propia, rechazan todo intento de evangelización pues consideran que esto socava los valores indígenas y les enajena de sus saberes ancestrales. No podemos hablar que haya una imposición de la religión aunque sí de la forma de ver el mundo mediante la religión; las iglesias son guiadas y pastoradas por no-indígenas y por indígenas que se han apropiado de su religiosidad pero que lamentablemente no rompen con la tradición colonizante que afecta la posibilidad de una autonomía religiosa indígena en las iglesias.

Finalmente, la biomedicina, que nace en el país con una lógica de competencia contra toda otra forma tradicional de atención a la salud, se mantiene en la actualidad con una rivalidad con los *awápa* y los saberes etnomédicos bribris. Aunque muchos reconocen que la biomedicina es capaz de beneficiarlos, la ven como perturbadora de la cultura indígena y promotora de prácticas de racismo y colonización.

Las formas de comprender la salud y de conocer la enfermedad difieren entre los modelos biomédico y etnomédico, por lo cual, dependiendo de prácticas familiares y modas etarias, las personas de etnia bribri decidirán si conservar las costumbres medicinales propias ó apropiarse de la farmacología y la medicina de origen occidental en menor o mayor grado. Pese a ello, los *awápa* consideran que ambos modelos terapéuticos – e incluso la religión – pueden aliarse para mejorar la

salud de la población, pero a nivel de la comunidad hay un disenso sobre el papel de los médicos tradicionales junto a una dificultad de negociar con el aparato médico estatal.

CAPÍTULO V

COMERCIO Y MERCANTILIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL

Las prácticas de mercantilización del conocimiento tradicional indígena y de los bienes culturales y materiales indígenas en general son un tema conocido y denunciado tanto por la academia como por movimientos sociales. Dichas prácticas han sido vistas desde diferentes perspectivas, llegando a diferentes conclusiones, mientras que algunos las acusan de riesgos para la conservación del patrimonio cultural y de los valores culturales, otros las ven como oportunidad para emprender y llevar dinero extra a las casas.

Las experiencias de mercantilización de bienes culturales indígenas no es algo nuevo, incluso son tan antiguas que estaban en el corazón de la colonización europea en nuestro continente americano. Como es sabido, los procesos coloniales y los proyectos imperialistas en general eran motivados por la búsqueda de especias de las Indias, y ese interés mercante traía consigo todas las implicaciones sociales, económicas, culturales y ecológicas que esas tempranas fases de mundialización hegemónica han construido en nuestro pasado y formado en nuestra historia.

Sin embargo, más allá de la enumeración de los casos sobre plantas y saberes usurpados – lo cual ha sido estudiado por historiadores y antropólogos latinoamericanos¹²⁹, aclarando trazos impactantes de la historia de nuestra América –, la perspectiva del control cultural nos lleva a reflexionar sobre cómo se dan los procesos y las discusiones dentro de las comunidades portadoras de saberes, y cómo los pueblos ponderan y deciden participar o no de prácticas comerciales que pongan como mercancía sus bienes culturales.

En razón de ello, en un primer momento, estudiaremos el complejo fenómeno de la bioprospección, haciendo hincapié en cómo ésta se ha dado en el territorio

¹²⁹ En otras excolonias europeas el tema ha sido tratado de manera similar.

indígena de Cabagra y las reacciones de los habitantes del territorio ante ello; seguidamente, buscaremos estudiar el pensamiento empresarial que se forja recientemente en dicho territorio indígena y tres casos particulares que se vinculan con la etnomedicina bribri.

A. Bioprospección: práctica colonial aún viva

A.1 El origen colonial de la bioprospección

El comercio de especias en Europa y la búsqueda de nuevas rutas comerciales para conseguirlas inició guerras económicas y militares que movilizaron todo el Viejo Mundo en torno al descubrimiento de nuevas maravillas de la naturaleza. Fue tal objetivo europeo el que envió carabelas, galeones y naos a colonizar Asia, luchar en Medio Oriente, conocer las tierras más australes de África y, como casualidad del destino, encontrarse con el continente americano y la infinita diversidad de pueblos que habitaban desde su septentrión hasta su meridión.

Cuando escuchamos hablar de las rutas de las especies y la belicosidad en cada uno de sus oleajes, usualmente nos vienen a la cabeza el clavo de olor, el anís, la albahaca, la amapola y la seda. Pero más allá de que los imperios europeos movilizaran tropas por obtener buenas comidas, ricos postres y finas costuras, otros motivos dirigían tales incursiones.

El historiador Mauricio Nieto Olarte (2019) en su estudio sobre la apropiación de especias por parte de los imperios en tiempos coloniales nos presenta una España endeudada y pereciente de hambrunas y de plagas. Ante ello, el Nuevo Mundo era visto como la posibilidad de solucionar los problemas financieros y sanitarios de la península Ibérica, pagando las deudas contraídas con otras coronas y obteniendo posibles curas a enfermedades diezmatas. Incluso, indica en su libro que el rey Felipe II ordenó llevar a España toda hierba, árbol, planta o semilla que

se encontrara en América, con el fin de reemplazar productos medicinales traídos de Oriente, donde otros imperios europeos dominaban con más fuerza.

En el estudio sobre plantas medicinales y colonización del saber, Boumediene (2019) nos señala que estamos tratando la ‘geopolítica de las especias’, recordándonos que la búsqueda de la Europa del siglo XV en adelante no consistía simplemente en la casi estéril discusión sobre el acaparamiento de los recursos económicos, sino que la raíz del problema se inspiraba de los “desacuerdos sobre la forma de interpretar y de movilizar el poder de los vegetales”¹³⁰ (Boumediene, 2019:V).

Como bien sabemos – pero siempre es necesario recordar – la colonización no es simplemente la imposición de un grupo alógeno sobre uno indígena para una explotación comercial, sino que también es una incursión en dominar las formas de vivir. Por ello, el mencionado autor nos recuerda que esta labor botánica colonial no consistía en un simple inventario, sino que también perseguía aislar a las plantas de los sistemas simbólicos donde su agencia medicinal, alimenticia o mágica había sido desarrollada.

El sistema de taxonomía linneana viene a perfeccionar el proyecto imperialista precisamente en este aspecto. La latinización en la nomenclatura de cada especie, lejos de ser neutra y accesible a la pronunciación de cualquier persona, tiene por objetivo rebautizar los especímenes. Así como los frailes bautizaban a los indígenas para sacar de ellos demonios y abusiones, los naturalistas lo hacían con plantas y animales para sacar de ellos sus esencias culturales que pecaban de ser amerindias. Como explica el sociólogo francés Michel Callon “traducir es desplazar”¹³¹ (Callon, 1986:216), se desplaza el texto de origen y quien traduce tiene el poder de controlar cómo se comunicará en siguientes instancias.

Al traducir, los cronistas y naturalistas no sólo cambiaban su nombre, sino que se apropiaban de los recursos naturales y obligaban a que el vegetal también

¹³⁰ En idioma francés original: “des désaccords sur la façon d’interpréter et de mobiliser le pouvoir des végétaux” (traducción libre del autor de esta tesis).

¹³¹ En idioma original del artículo “To translate is to displace”, (traducción libre del autor de esta tesis).

dejara de lado la mitología y el desarrollo etnocientífico que tomó años en crecer junto a él. Comprendemos pues que “otorgarle nombres familiares a una vegetación extraña es una forma de conquistar lo ajeno” (Nieto Olarte, 2019:75) pues las nomenclaturas son unidades simbólicas.

Junto a ello, Nieto Olarte (2019) explica con gran detalle el gran desarrollo de mecanismos del periodo colonial sobre conservación, cuidado y adaptación, así como el arte aduanero necesario para que las plantas atravesaran el Océano Atlántico y llegaran a instituciones de estudio altamente protegidas por escoltas reales que evitaban que, las que podrían ser futuras fórmulas medicinales que enriquecieran su palacio, cayeran en manos de otros imperios y compitieran con su empresa. Por ello, el Jardín Botánico no era sólo una institución política protegida por milicias, sino que también dependía de la Real Botica y el Protomedicato, de modo que médicos y farmacéuticos dirigían desde lejos las distintas medidas que la colonización requería para el florecimiento de la industria farmacéutica.

De esta forma, rebautizando la especie y haciéndola migrar a espacios de control académico la apropiación estaba completa, las plantas podrían crecer desprovistas de su pasado indígena y renovadas en un recurso económico al servicio de la Corona, para explicar esto, en 1759, el naturalista sueco Carlos Linneo le escribe a la princesa Sofía Albertina de 6 años de edad justificando:

“Sin ciencia, los demonios del bosque se esconderían detrás de cada arbusto y fantasmas nos aterrorizarían en cada esquina oscura; duendes, monstruos y espíritus de los ríos, y de los demás miembros de la banda de Lucifer vivirían entre nosotros como gatos pardos y la superstición, brujería y magia negra, rodarían entre nosotros como mosquitos” (Nieto Olarte, 2019:30)

A.2 Los albores de la bioprospección en Tierra Firme

En nuestro país, poca información tenemos sobre qué plantas y medicamentos fueron tomados por los europeos para enriquecer sus museos y jardines botánicos donde la academia experimentaría sus usos. Para el siglo XVI,

la actual Costa Rica no componía una división administrativa de importancia, sino que nuestro territorio formaba parte de una gran área llamada el Reino de Tierra Firme¹³², de donde consta registro que varios cronistas y navegantes extrajeron amplia variedad de especies vegetales que llevarían a Europa y recopilarían los usos y algunas prácticas culturales del pueblo indígena del que fue tomado.

En recopilación de leyes de la época realizada por el Rey Felipe II, vemos el reconocimiento de aquellos cronistas que desde los inicios de la colonización justificaban la adquisición del Nuevo Mundo al reseñar y transportar la ecología útil:

“Porque las cosas naturales dan mucha luz para el gobierno de las tierras, y conviene que sean conocidas y sabidas, particularmente las de nuestras Indias, por lo que distan de nuestra presencia: Mandamos que el Cronista Mayor vaya siempre escribiendo y recopilando la historia natural de las yerbas, plantas y animales, aves, peces, minerales y otras cosas, que fueron dignas de saberse, y hubiere en las Indias”
(Molina y Piana, 1978b:79)

Se recalca la importancia de lograr una instrumentalización de los recursos naturales americanos al servicio de la metrópoli. Para esta función, varios fueron los encargados de estudiar cual etnógrafo colonial las culturas y recopilar sus saberes ecológicos tradicionales. Destaca haber visitado en varias oportunidades Gonzalo Fernández de Oviedo como cronista y líder político de la Tierra Firme, así como de la Castilla del Oro, de modo que abarcó por sinuosos caminos Nicaragua, Costa Rica y Panamá en sus viajes ístmicos. Si bien, para nuestro país, hay una mayor información sobre Nicoya por ser la población colonial mejor consolidada en el momento, en su Sumario de la Natural Historia de las Indias y en sus epístolas consta que conoció más allá de ese poblado¹³³; sin embargo, la toponimia difusa y

¹³² Véase también: Tierra Firme y Costa Firme para referirse a la región comprendida entre las Guayanas y el Cabo de Gracias a Dios en Honduras.

¹³³ Como por ejemplo, punta Burica, el delta del Diquís y la Veragua que se encontraba entre las gobernaturas de Nicaragua y de Castilla del Oro, donde podrían habitar poblaciones indígenas ascendientes de las que encontramos actualmente en la zona Sur del Costa Rica y Este de Panamá.

variante de la época, así como su imprecisión sobre ciertos lugares de colecta, no permiten reconocer la etnia ni el lugar de origen de algunas de sus recopilaciones.

Tanto en su Sumario como en su “Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano”, Fernández de Oviedo arroja datos que refieren a su expedición adentrando los litorales de Burica y penetrando el río Térraba por la región del Diquís. Como resumen Molina y Piana (1978a), en sus relatos el cronista comenta sobre caciques con quienes se encontró, conflictos y la economía a base de semicultura y vegecultura, pero también menciona la existencia de plantas de uso por los pobladores de nuestro Pacífico Sur en su época.

Al estudiar su Historia General y Natural de las Indias así como su Sumario de la Natural Historia de las Indias, podemos observar que su literatura enlista – como honestamente promete el título de “sumario” – plantas y animales de toda clase que el cronista encontró, sin embargo, no expone el origen de cada una de las especies, aunque gran parte de las que menciona son encontradas en diferentes partes de la región intermedia del continente. Junto a la exposición de las especies, se presenta una descripción de lo que el autor quiso comunicarle a la Corona en cuanto a calidades culturales de todos los indígenas que halló en sus embarques; ciertamente, una exposición de prejuicios que motivara la urgente expansión europea y justificara la colonización.

A.3 Bioprospección y biopiratería: conceptos e implicaciones

La etnobotánica es ciencia y arte de especial importancia para todo pueblo indígena pues ella comprende el conjunto de saberes sobre el manejo de la naturaleza vegetal para su uso y consumo en amplios aspectos de la vida, desde la alimentación hasta la medicina, pasando por las prácticas de construcción y artesanales. La etnobotánica es parte fundamental de los conocimientos ecológicos tradicionales de un pueblo, por ende, son “un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias sobre la relación de los seres vivos entre sí (incluyendo al humano) y su ambiente, el cual evolucionan mediante procesos adaptativos y se

transfieren entre generaciones por medio de la transmisión cultural” (Berkes, et al., 2000:1252). Algunos autores consideran que es un concepto equiparable en muchos casos a ‘conocimiento ambiental tradicional’, ‘conocimiento indígena’, ‘conocimiento ecológico local’ y ‘conocimiento popular’, además consideran que sus cualidades definitorias basadas en lo adaptativo y acumulativo lo hacen semejantes al conocimiento científico¹³⁴ (Reyes-García, 2009).

Lo natural en los conocimientos etnobotánicos es su transmisión, lo cual fue analizado en el capítulo segundo de este trabajo. Pero los saberes indígenas también han sido tomados por grupos ajenos para su beneficio propio, como acabamos de discutir en relación con las prácticas coloniales.

En la actualidad, encontramos prácticas similares y herederas de la colonia llamadas bioprospección. La bioprospección consiste en una investigación sistemática llevada a cabo principalmente por biólogos y farmacéuticos con el fin de buscar en la biodiversidad compuestos químicos, genes, proteínas y otros elementos con valor comercial. Destaca que la ciencia occidental no sabe ubicar en la diversidad biológica qué plantas son de interés con sólo verlas; conocer la utilidad que tiene una especie para la salud ha llevado siglos de selección y evolución junto a los pueblos originarios. El saber indígena sobre qué planta es útil, su función, el momento en que debe ser colectada, la parte más útil y el tratamiento que debe llevar no es espontáneo ni innato, más bien procede de la herencia milenaria, la experimentación y la capacidad científica – o etnocientífica – de generaciones.

Es por ello, que las empresas que realizan bioprospección en su práctica usual buscan campesinos o indígenas que conozcan del uso de ciertas plantas, para partir del conocimiento de ellos como plataforma de colecta. Luego, de manera similar a lo que relatamos en páginas anteriores respecto a la colonia, esas plantas son identificadas con su nombre científico y llevadas a herbolarias farmacéuticas donde se les cultivará y se buscará el agente químico que contiene su eficacia médica.

¹³⁴ Entendido científico como la ciencia desarrollada por Occidente y, más que nada, legitimada como ciencia por las academias europeas y estadounidenses.

Desde su modernización, la farmacia ha encontrado como proveedores de conocimiento a grupos cercanos a las prácticas agrícolas y forestales, y, entre todos, los pueblos indígenas han sido siempre muy atractivos para ellos pues su bagaje trasciende tiempo y espacio, por lo que incluso plantas lejanas a los poblados pueden ser reconocidas por los habitantes originarios para curaciones.

En su estudio sobre las prácticas de bioprospección en Chiapas, México, Alarcón Lavín da cuenta cómo el aglomerado de mecanismos bioprospectivos que realizan las empresas y corporaciones de los países del Norte geopolítico consiste en procesos de fetichización de las plantas medicinales pues convierte todo el conocimiento indígena en simple mercancía al servicio de las industrias acreedoras de su patente. El autor enumera una serie de plantas registradas que se sabe que fueron tomadas por empresas y en muchos casos patentadas para distribución exclusiva, como por ejemplo: el cunaniol de origen amazónico en manos de Conrad Gorinsky, el neem hindú patentado por WR Grace and Company, la ayahuasca otorgada por leyes estadounidenses a Loren Miller y la International Plant Medicine Corporation, la controvertida *Discoria Composita* del Caribe mexicano, la secreción de *Epipedobates polichromo* ecuatoriano, entre otros casos de cientos de miles de especies registradas en todo el mundo y que a diario generan ganancia a farmacéuticas que poco o nada reconocen a los pueblos indígenas de quienes tomaron el conocimiento (Alarcón Lavín, 2010:160-164).

Martínez Castillo (2009) comparte análisis al exponer cómo, mediante tratados internacionales y legislaciones de diferentes países industrializados, se mantiene el colonialismo que expropia y se apropia de los saberes indígenas al generar patentes sobre plantas y semillas, así como recursos genéticos, de elementos naturales descubiertos y domesticados por pueblos indígenas a lo largo de siglos. Ante ello, define la biopiratería de la siguiente manera:

“La biopiratería constituye una práctica mediante la cual investigadores o empresas utilizan ilegalmente la biodiversidad de países en desarrollo y los conocimientos colectivos de pueblos indígenas o campesinos para realizar productos y servicios, que se explotan sin la autorización de sus creadores o

innovadores, y así comercializar los conocimientos tradicionales indígenas sin su consentimiento o aceptación” (Martínez Castillo, 2009:32)

Advierten estos últimos dos autores que a las comunidades llegan seguidamente personas que se hacen pasar por turistas pero realmente son médicos, sociólogos, antropólogos o de otra profesión que busca conocer las formas de vida de los indígenas, recoger el conocimiento y patentar en manos privadas lo que no les pertenece. Esto se da puesto que “Los pueblos indígenas conviven con la biodiversidad, que hoy es uno de los recursos máspreciados por el capitalismo global, por lo que el turismo les abre las puertas a los mercaderes de estos recursos naturales, que día a día se van saqueando desde las grandes reservas naturales” (Dachary y Arnaiz, 2009:76), mediante sistemas de biopiratería que pueden darse de forma visible o camuflados como inocentes turistas o visitantes esporádicos.

El teórico de la decolonialidad, Aníbal Quijano, explica que para el proceso de colonización “En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas – entre sus descubrimientos culturales – aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y el beneficio del centro europeo” (Quijano, 2000:209). Conformemente, el materialista Claude Meillassoux (1991) postula que la práctica imperial consiste grandemente en un sistema de acumulación simple, es decir, mediante la destrucción de los modos de producción del grupo dominado para realizar una transferencia o apropiación de ello por parte del poder colonial, aplicándose tanto a la explotación de la mano de obra como de los conocimientos que se le quitan a los nativos.

Aunado a ello, David Harvey reflexiona las actuaciones del imperialismo y las ve como una lógica de acumulación por desposesión, por lo que critica la existencia de patentes de semillas y materiales genéticos ya que esta “mercantilización de las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual supone la total desposesión” (Harvey, 2004:114). De esta forma las corporaciones realizan campañas bioprospectivas que dejan a las poblaciones desposeídas de sus bienes

ambientales y de la propiedad sobre sus conocimientos con el fin de acumular las riquezas que de ellas se obtienen.

Vemos que la estrategia actual sigue los mismos pasos de la de la época colonial pues, en pocos pasos, consiste en quitarle todo al indígena, destruirlo, apropiarse y luego hacerlo dependiente de comprarle el conocimiento que le era propio pero le fue robado. La práctica de biopiratería y la bioprospección carente de ética repiten el mismo proceso de raptar los saberes indígenas y tomar gratuitamente el trabajo que le costó a cientos de generaciones desarrollar para venderle a la misma población y a otros lo que recibió sin menor costo como si le fuese propio por derecho divino.

A.4 Casos de la bioprospección en Cabagra

Respecto de la problemática de este subcapítulo, el biólogo Rojas Ramírez (2008) advierte que en la actualidad costarricense los gobiernos otorgan permisos de bioprospección sin tomar en cuenta que esto abre paso a que las multinacionales declaren como invención propia el uso de ciertas plantas que han sido empleadas por pueblos indígenas ancestralmente y registrar una patente de propiedad privada que impide el uso de dichas plantas al pueblo de origen. De esta forma, es peligroso que una comunidad sea demandada por una empresa por usar un tratamiento que parte de un conocimiento de herbolaria del que la empresa dice ser autora, aunque la comunidad lo haya usado por siglos sin que haya registro alguno.

Uno de los casos más conocidos es el del convenio INBio-Merck del año 1991, donde el INBio¹³⁵ acordaba con la farmacéutica estadounidense *Merck Sharp and Dohme* trabajar en conjunto en la investigación de la flora de los bosques tropicales del país y buscar especies con aplicaciones a la salud humana. Con ello, la farmacéutica promete transferencia tecnológica y pago de recursos humanos y tecnológicos al INBio, además que daría ciertas regalías por las colectas realizadas. Ambas compañías acordaron confidencialidad y exclusividad sobre los extractos

¹³⁵ Instituto Nacional de Biodiversidad, ente privado con autorización del Ministerio de Recursos Naturales, Energía y Minas para coleccionar especies con fines científicos.

tomados de las plantas por un periodo no definido. El acuerdo de confidencialidad recae sobre localidades de colecta, metodología, especies utilizadas, técnicas de extracción y aplicabilidad en la salud humana.

El jurista Dr. Rodrigo Barahona Israel (1993) expresa una leve inquietud por el hecho de que la confidencialidad tan amplia no permite saber en qué parte del acordado 'bosque tropical' se realizan los estudios, por lo cual esto permitiría la integración territorios indígenas, entre otras localidades. Pero él considera cándidamente que un contrato de esa clase permitiría valorizar la riqueza de la biodiversidad del país, por lo que espera que esto disminuya procesos de deforestación, el uso de plaguicidas y la caza furtiva, pues el país se uniría en torno a la promoción de la capacidad biotecnológica y la protección de las áreas silvestres; mejoras que como sabemos no se dieron tras décadas.

Carvajal y Sanabria (1994) en su análisis del acuerdo, resalta que pese a que se manifiesta que su objetivo era inventariar y proteger la biodiversidad y buscar la posibilidad de crear nuevos medicamentos naturales, toda patente quedaría en manos de la empresa multinacional, pese a que éstos recurrirían gratuitamente a comunidades rurales para su investigación y elaboración. De modo que podemos notar que durante la aplicación del contrato hubo posturas atentas a los bemoles que el contrato planteaba.

Aunque del caso INBio-Merck no hay documento oficial de sus efectos, Hidalgo Xirinachs (1996) analiza la bioprospección realizada por la empresa estadounidense *Shaman Pharmaceuticals Inc.* en el territorio indígena de Cabagra a inicios de la década de 1990. En su estudio señala que la farmacéutica mencionada registró los diferentes pasos del proceso de bioprospección, incluyendo los consentimientos informados y acuerdos entre la compañía y líderes del territorio indígena. Resalta que es la primera vez que se registra que una compañía hace de conocimiento público los acuerdos con las personas indígenas que les aportan el conocimiento necesario para realizar la bioprospección y probar el cumplimiento de la normativa de derechos humanos respecto a derechos de los pueblos indígenas y al Convenio de Diversidad Biológica.

Durante la bioprospección de *Shaman Pharmaceuticals Inc.* en Cabagra para buscar la cura de hepatitis, hongos cutáneos, herpes, SIDA y dolencias del corazón colaboraron algunos catedráticos muy reconocidos de nuestro país, la Fundación Iriria Ñle, la Fundación Iriria Tso Chok y “Dos de los principales gestores del aporte de la comunidad fueron el *awá* Gregorio Figueroa y su hijo, quienes brindaron información sobre propiedades curativas de diversas plantas, su nombre en bribri y común, su ubicación geográfica además de participar en la colecta de muestras” (Hidalgo Xirinachs, 1996:67). Además, como había registro de fiebre, papalomoyo, reumatismo y asma en la comunidad, la compañía llevó medicamentos¹³⁶; se le entregaron 2000 dólares¹³⁷ a la Fundación Iriria Ñle para construir un espacio de reuniones de la comunidad; y se le entregaría un duplicado de cada colecta al Herbario del Museo Nacional y se le daría al MIRENEM¹³⁸ un listado de las plantas con potencial terapéutico que serían analizadas en laboratorios. Finalmente, se estableció el compromiso de que la compañía daría reconocimientos en dinero por las ventas de medicamentos en caso de que algún aporte de Cabagra hubiese sido provechoso para producir un nuevo medicamento.

Hidalgo Xirinachs (1996) advierte que esta clase de acuerdos han sido criticados en otros países con otras compañías¹³⁹ pues nunca revelan si los aportes de las comunidades fueron efectivos y la confidencialidad impide que se logre el reconocimiento de las comunidades en muchos casos. A lo largo del presente estudio se indagó sobre los resultados para el caso de la prospección en Cabagra pero como actualmente *Shaman Pharmaceutical Inc.* no tiene oficinas en Costa Rica y dado que no respondieron correos electrónicos ni llamadas, además de que las autoridades y ancianos de Cabagra que participaron dicen que nunca se les comunicó cómo finalizó el proceso de investigación, no podemos saber qué habrá sido de las colectas y experimentación llevada a cabo hace poco más de 30 años.

¹³⁶ El monto de medicamentos fue de 100.000 colones, alrededor de 1.300.000 colones de 2022, de acuerdo con la inflación.

¹³⁷ Alrededor de 3.890 dólares de 2022, de acuerdo con la inflación.

¹³⁸ Actual MINAE, llamado entonces Ministerio de Recursos Naturales, Energía y Minas.

¹³⁹ No hay caso registrado de que haya denuncias contra Shaman Pharmaceuticals Inc por esa razón.

A pesar de lo anterior, entrevistas y conversaciones con habitantes y *awápa* del territorio indígena nos pueden aportar indicios de cómo se dio esa ‘colaboración’, término empleado por el hombre que hizo el enlace entre una farmacéutica y la comunidad. Del trabajo de campo realizado, podemos decir que ha habido al menos 2 farmacéuticas que han llegado a Cabagra expresando un claro interés de bioprospección, no obstante, otros casos que se han dado no nos permiten especificar las compañías ni las condiciones con las cuales llegaron pues emplearon ardides para sacar información de la comunidad evitando responsabilidad.

El primer caso es el de la *Shaman Pharmaceuticals Inc.*, la cual entró en contacto con un indígena bribri que vive en San José y tiene vínculos con diferentes académicos y empresarios. A él unos farmaceutas le dijeron que había una corporación internacional que quería la colaboración de una comunidad indígena para hacer estudios de plantas y que les daría una compensación por ello, por lo cual decidió ponerles en contacto con don Gregorio por ser un *awá* muy respetado y conocedor de muchas curaciones.

Si bien don Gregorio murió en el año 2002, su hijo, don Delfín, nos explica que él siendo joven estuvo muy involucrado en ese proyecto pues su padre le pidió que le asistiera en buscar todas las plantas que le indicaría pues por su edad él ya no podía recorrer tanto territorio que exige encontrarlas. Él recuerda que unos hombres extranjeros¹⁴⁰ y otros costarricenses llegaron a Cabagra y le prometieron pagarle a su padre 30.000 colones¹⁴¹ por darles todas las plantas medicinales que conociera y explicarles los usos principales de cada una. Don Delfín recorrió gran parte de la cordillera donde se encuentra engarzada Cabagra y recuerda haber traído muchos rollos de muchas plantas, “mi papá me enseñó desde pequeñito a curar con medicina de nosotros y a aprenderme todas las plantas necesarias, entonces él cada día me decía que fuera a buscar tal planta y tal otra y yo ya sabía dónde se podía encontrar, entonces iba corriendo para poder tenérselas todas a los

¹⁴⁰ Farmaceutas y estudiantes de Brasil, Estados Unidos, Surinam, Canadá y México, según recuerda.

¹⁴¹ De ese dinero, ningún familiar recuerda qué habrá pasado, no saben si don Gregorio recibió el pago pues nunca lo vieron gastarlo y ese era un monto muy alto en esa época, pero poco después don Gregorio enfermó y no se supo nada.

médicos que iban a venir, al final teníamos como un galerón lleno de todas las matas que mi papá me pidió” (entrevista, 2022).

Posterior a ello, la comitiva de la farmacéutica llegó y don Gregorio les explicó los usos básicos de cada planta, ellos tomaron fotos y se fueron. Indica don Delfín “en ese tiempo uno era muy confiado y papá qué iba a estar dudando de ellos si fue un amigo indígena quien se los recomendó, al final de su vida recuerdo que conversábamos con él que no debimos haberlo hecho porque ya no se supo más de ellos que nos prometieron tanto y dijeron tantas cosas que bueno... pero uno en ese tiempo no sabía de los riesgos de decir ese tipo de cosas” (entrevista, 2022). En la actualidad, familiares del finado *awá* señalan dicho acto como “robo de los conocimientos de papá y de nosotros los indígenas” y acordaron no volver a hacerlo, así como le han contado a varios amigos que no hay que confiar en esas empresas por más que vengan con otro bribri conocido que los recomiende.

Como indicamos anteriormente, la corporación farmacéutica no volvió al territorio ni a ponerse en contacto para decir que alguna planta tenía un componente útil para producir un fármaco, por lo que se supondría que no hicieron ningún hallazgo, aunque los habitantes de Cabagra dudan mucho de que de haber encontrado algo les hubieran informado.

Otro caso similar es el que explica don Montaña, un *awá* del territorio, a quien unos hombres *sikua* lo visitaron en los años de 1990 para decirles que le pagaban por que les explicara de medicina indígena y que si en los laboratorios de ellos encontraban algo que sirviera para producir medicamentos le darían más compensación. Sin embargo, don Montaña no recuerda el nombre de la empresa y dice que en ese tiempo él estaba muy ocupado en otras cosas y les dijo que no porque “eso de que unos *sikua* lleguen donde uno y le digan que le van a dar plata no me sonó muy confiable, entonces les dije que no y seguí caminando” (entrevista, 2023). Él dice que no cree que haya sido la misma empresa que visitó a don Gregorio pues en esos años habló con él y entendió que eran otros.

Por otro lado, otros casos se han dado y, aunque los agentes que llegaron no parecieran ser de una corporación farmacéutica, sus acciones delatan elementos que, para los habitantes de Cabagra, revelan intereses propios de la biopiratería.

A mediados de la década de los años 2000, nos relata doña Tía que a su casa llegó un carro con dos no-indígenas jóvenes que le ofrecieron darle un taller a la comunidad sobre medicina tradicional con el objetivo de apoyar a que las familias mejoraran sus prácticas en los hogares y además pudieran vender productos a otras personas. Dice doña Tía “me dijeron que querían apoyar a las amas de casa, entonces no querían relacionarse con la asociación ni nadie más, pero que le pasara la invitación a amigas y vecinas para que llegaran la otra semana con plantas medicinales” (entrevista, 2017). Ella se vio interesada pues quería ver si vendía productos naturales para generar otro ingreso a la familia, por lo que aceptó e invitó a una docena de mujeres (todas bribri salvo una amiga cabécar) para participar y les propuso hacer luego una cooperativa con lo que aprendieran.

Llegada la fecha, las mujeres llegaron a su casa y los no-indígenas les explicaron que primero cada mujer iba a pasar adelante y explicar para qué sirve cada planta medicinal que trajeron y cómo se prepara, pero luego ellos les dirían cómo convertir esas plantas en productos para la venta y les ayudarían para que su conocimiento se conservara por generaciones. Con mucha ilusión, cada una realizó la primera fase de la dinámica siendo grabadas¹⁴² pero, una vez que terminaron, los supuestos capacitadores metieron cada planta en una bolsa etiquetada y dijeron que surgió un problema y que mejor venían la otra semana para terminar la capacitación y traer un equipo que olvidaron.

Pasada la semana, las mujeres se reunieron en el mismo lugar convenido pero los capacitadores nunca llegaron. Doña Tía se lamenta “a mí todavía me da coraje acordarme porque fue la vergüenza de que ilusioné a mis amigas y quedé mal con ellas, en ese momento no pensamos nada malo, que seguro algo les pasó o no sé, pero a las semanas ya todas estábamos comentando que fue muy raro y que seguro lo que querían era robarnos lo que sabemos para ellos venderlo, por

¹⁴² Los capacitadores les dijeron que la grabación era para que ellos comprobaran ante los jefes que sí realizaron la capacitación.

eso le digo que a usted ni a nadie le voy a decir ni para qué sirve el té de manzanilla” (entrevista, 2017).

La desventura de este grupo de mujeres dejó una enseñanza muy cruenta respecto a las artimañas que pueden realizarse en los procesos de biopiratería. Dos otras de las mujeres que asistieron a la mencionada fraudulenta capacitación se rehusaron a hablar del tema en entrevistas que se les realizó, ellas dicen que no vuelven a hablar con nadie que quiera saber de medicina tradicional si no es familia.

En las cercanías del año 2013, sucedió otra visita sospechosa que, no tan astuta como la anterior, no logró extraer muchas información, según indican informantes. Esta consistió en otro carro blanco tipo pick-up que visitó varias casas de Cabagra diciendo que estaban realizando un inventario de plantas medicinales de Costa Rica y querían incluir a Cabagra por lo que querían colaboración y le darían reconocimiento a quienes aportaran. Aunque, ningún entrevistado reconoce haber colaborado, son muchos los que dicen sí haber sido visitados en esas épocas por ese vehículo blanco pero que les dijeron que no principalmente pues no vieron logos de ninguna institución en el vehículo ni en los visitantes, aunque otros dicen que no aceptaron porque estaban ocupados o no les interesó.

Estos cuatro casos anteriores son ejemplos de estrategias de bioprospección que se realizan usualmente en territorios indígenas de todo el mundo y que en Cabagra son historias que han dejado enseñanzas a quienes las han vivido. Muchos pobladores ya han recibido la recomendación de amigos, vecinos e instituciones de no revelar este tipo de información a ninguna persona que les visite pues corre peligro su conocimiento tradicional. Incluso, cuando llegan turistas de paseo en el territorio la mayor parte de las personas dicen negarse a hablar con ellos respecto de medicina indígena pues ya no pueden confiar tranquilamente.

Ahora bien, debemos tener presente la existencia del ‘Protocolo de Nagoya sobre el acceso a los recursos genéticos y la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de su utilización del Convenio sobre la Diversidad Biológica’ que fue formulado en el año 2010 en una conferencia de Estados signatarios del

Convenio de Diversidad Biológica en Japón. Dicho protocolo busca ser un tratado internacional complementario que se aplica a los recursos genéticos de la mencionada Convención y sus beneficios derivados, incluyendo la temática de conservación y uso sostenible de la biodiversidad. No obstante, también toca la temática de los conocimientos tradicionales asociados.

Si bien en 2011 y en 2016 la Asamblea Legislativa de Costa Rica analizó y rechazó ambas veces el Protocolo de Nagoya por dudas sobre sus ventajas y por ausencia de una consulta debida a las comunidades indígenas¹⁴³, tal como exige la Corte Internacional de Derechos Humanos y la Sala Constitucional, desde su llegada al poder en 2022, la bancada oficialista propuso retomar la discusión para aprobar el Protocolo prescindiendo de la consulta indígena, pues opinan en los debates que el documento trata temas que sobrepasan a los pueblos indígenas, y que ya ellos realizaron una consulta por medio de correos electrónicos, pero ningún indígena interesado respondió. Nótese que una consulta por ese medio no tiene ninguna validez ni procede con la mínima ética.

Aunque el Protocolo de Nagoya exige la creación de protocolos de consentimiento informado y la distribución de beneficios entre los contratantes en la búsqueda de recursos genéticos con fines alimenticios, de conservación o de salud humana, pudiendo ser beneficios monetarios o no, hay diversas críticas a su aprobación. Una parte de sus opositores lo ven como un acuerdo internacional que busca dejar patente las prácticas de biopiratería en detrimento de los derechos indígenas y de comunidades tradicionales; pero, otra parte considera que el Protocolo burocratiza las prácticas biológicas y tanto la investigación científica como la educación y la museología pueden verse sancionadas por su quehacer común ya que exigiría todo un procedimiento que protege a las comunidades incluso en temas que no les afecta.

Como vemos, su discusión expone opositores dicotómicos que encuentran en el protocolo una amenaza que beneficiaría a la parte contraria; sin embargo, la inexistencia de consulta indígena a la fecha y su invisibilidad ante la opinión pública no permite un mayor análisis para efectos de la presente investigación. Por lo tanto,

¹⁴³ Comunicación personal de asesor legislativo anónimo durante esos años.

sus implicaciones, así como la evolución del conflicto entre bioprospección y derechos indígenas, deberá ser de estudio constante por parte de científicos sociales.

B. Pensamiento empresarial indígena

En la literatura podemos encontrar que desde hace varias décadas existe un interés, tanto del sector público como del sector privado, en convertir a las poblaciones indígenas en comunidades integradas en el sistema económico nacional y en procesos de mercado de la globalización por distintas maneras.

Para 1990, Aguilar, Lemaitre, Molina y Sánchez (1990) proponen un desarrollo de la actividad comercial del plátano en Talamanca Bribri, abriendo posibilidades a otros territorios. Explica que en estos territorios indígenas la casi totalidad de la población estaba en ese tiempo dedicada a la agricultura, principalmente para subsistencia, un poco de pesca, cacería, una pequeña producción de cacao. Por lo que propone que el indígena realice una mayor producción bananera para comercio nacional junto a empresas bananeras o mediante una empresa propia que realice todo el proceso desde el cultivo hasta el empaquetado. De igual forma se contempla que los indígenas se dediquen a producción diversificada, incluyendo papa, tiquisque, ñampí, yuca, entre otros, para

tener mayor participación en el mercado nacional. Su propuesta no es iniciativa innovadora, sino que es parte de un proceso que ya se venía dando desde décadas atrás; sin embargo, evidencia como otros estudios de la década ese anhelo modernizador de las economías indígenas.

Sin embargo, el primer sector de la economía ha dejado de ser con el tiempo el que más llama la mano de obra indígena, pues actualmente resultan más atractiva la producción de artesanía y la terciarización de la economía indígena hacia el desarrollo turístico. Si bien “Desde los años cincuenta el concepto de ‘desarrollo’ se hizo muy popular en las comunidades, ‘proyecto’ y ‘programa’ ingresaron al vocabulario común” (Bozzoli, 1985:26), para el último cuarto del siglo XX el turismo comienza a imponerse en la economía nacional y a atraer las manos de artesanos indígenas hacia ese nuevo sector (Chang Vargas, 2014).

Quesada Fonseca (2012) desarrolla un modelo de negocio sobre artesanía indígena de todos los territorios indígenas del país motivado por el interés por parte de empresas y organizaciones europeas por promover el comercio artesanal indígena. Explica que dichas organizaciones promueven la creación de marcas en el Registro de Propiedad o de denominaciones de origen para garantizar la autenticidad de la producción de manos indígenas. Además, proponen la divulgación por medios digitales y el uso de pagos por medios electrónicos, así como la distribución por medio de Correos de Costa Rica y de otras empresas de paquetería privada, así como que se busquen certificados de sostenibilidad, desarrollo de hostelería y creación de paquetes promocionales con empresas cafetaleras. Esto nos da un panorama de cuán amplias son las actividades económicas que el turismo ofrece a la población indígena.

A nivel nacional, el INA (Instituto Nacional de Aprendizaje), el INAMU (Instituto Nacional de las Mujeres), el MCJ (Ministerio de Cultura y Juventud)¹⁴⁴, ONGs, iglesias, entre otros, han apoyado con capacitaciones y promoción de prácticas comerciales en artesanía.

Dentro de esta misma perspectiva, el Instituto Nacional de las Mujeres junto a la Mesa Nacional Indígena realizan un estudio de la situación de la mujer indígena

¹⁴⁴ Antes: Ministerio de Cultura, Juventud y Deporte.

en el país y concluyen “La pobreza en Costa Rica tiene rostro indígena pero también rostro de mujer” (INAMU *et alt.*, 2007:61) por lo que realizan una propuesta de acciones a tomar para solucionar la subordinación económica, política y cultural que se da en las comunidades indígenas debido a las relaciones de poder patriarcal. El estudio encuentra el problema de que la mujer indígena tiene como sus principales labores los oficios domésticos y la función reproductiva, además que las mujeres tienen poco acceso a medios de formación y capacitación, lo cual da como resultado una poca participación en la esfera pública, poco poder de decisión política, falta de recursos económicos, entre otros.

El plan estratégico de fortalecimiento de organizaciones y mujeres indígenas presentando por el INAMU y la Mesa Nacional Indígena propone que las acciones a tomar se basen en “el fomento de empresas de autogestión, dirigidas por organizaciones de mujeres, favorecer la capacitación de la mujer en el área empresarial” (INAMU *et alt.*, 2007:66), fortalecer organizaciones comunales de mujeres, facilitar fondos de crédito para ellas, capacitación de niñas y jóvenes sobre fomento productivo, entre otros aspecto sobre violencia, cuidado infantil, salud, educación y derechos humanos.

Respecto a estas conclusiones, llama la atención de que este informe, así como otros posteriores, presentan la incorporación de la mujer en el mercado y el desarrollo empresarial indígena como panacea que soluciona la subordinación de la mujer en el sistema patriarcal y la subordinación de los indígenas bajo políticas coloniales. Si bien la capacidad adquisitiva ayuda a solventar problemas asociados a la inferioridad a sistemas sociales hegemónicos¹⁴⁵, es riesgoso considerar que participar más activamente en el proceso de globalización será solución. Podemos decir que el remedio coincide con la enfermedad que se busca curar, dicho de otra forma, la inmersión empresarial de mujeres indígenas coincide con la subordinación histórica, dado que ambos van guiados a perfeccionar la colonialidad y la asimilación de los indígenas dentro del mercado capitalista.

Pese a ese riesgo, podemos ver que diagnósticos y políticas nacionales posteriores nos ofrecen la misma necesidad de desarrollar un pensamiento

¹⁴⁵ Tanto al patriarcado como a la colonialidad.

empresarial indígena como forma de hacer valer la voz de los indígenas, apoyar la participación de la mujer indígena y solucionar las condiciones de pobreza dentro de los territorios indígenas.

Dentro de este pensamiento, las poblaciones indígenas del país se han sentido apoyadas y motivadas por el Gobierno, ONGs, instituciones internacionales y otras organizaciones como iglesias y cooperativas a buscar vías para incorporarse en el mercado y desarrollar empresas que generen nuevos ingresos a las comunidades indígenas y a las mujeres de todas edades.

Si contrastamos los discursos colonizadores que estudiamos en el primer apartado de este capítulo, podemos ver que para el tiempo presente “los debates entre paganismo-cristianización se trasladaron posteriormente hacia la necesidad de “civilizar” a los bárbaros y finalmente a la dicotomía subdesarrollo/desarrollo debido a los procesos poscoloniales y a la necesidad del sistema capitalista de posguerra por expandir sus mercados” (Barraza García, 2013:160). El paso del tiempo no ha brindado autonomía a los pueblos indígenas, sino que quienes otrora venían con cruces, hoy vienen con cuentas bancarias. Las fronteras de los pueblos indígenas siguen siendo borrados poco a poco por intereses de mundialización que pretenden hacer pasar por apoyo en mejorar lo que realmente es inclusión en el mercado, o sea, dicen querer ayudar a mejorar las condiciones de los indígenas mientras que lo que se persigue en el fondo es procurar nuevas dinámicas económicas propias de la globalización.

Como explica Zumbado Morales (2014), el cantón de Buenos Aires se ha ido convirtiendo poco a poco en uno de los centros de etnoturismo más importantes del país - si no el más importante - por lo que actualmente hay varios mecanismos mediante los cuales el turista llega a los territorios indígenas del cantón buscando ‘lo pintoresco y típico’ de los estilos de vida tradicionales y en disfrutar del compartir con pueblos culturalmente diferenciados. De esta forma, en varios territorios indígenas de la región se han desarrollado asociaciones y cooperativas para promover el turismo, atraer turistas, brindar hospedaje y alimentación, ofrecer rutas turísticas y vincularse con empresas no-indígenas para promover la llegada de visitantes. Actualmente, la tendencia sigue en alza y sigue siendo pedido por los

habitantes de la región de Osa y Buenos Aires que se construya un aeropuerto en la zona para aumentar el turismo y la llegada de capitales.

Cabagra no ha sido territorio ajeno a estas llamadas al emprendedurismo indígena, sino que sus habitantes y organizaciones han pensado desarrollar actividades económicas y microempresas que apunten a diferentes aristas, de los cuales en este estudio analizaremos algunos referentes a la medicina tradicional.

B.1 Emprendedurismo indígena en contexto de globalización

La población indígena de Cabagra expresa un sentimiento común de querer solucionar sus problemas económicos pues manifiestan que los problemas de tierras y las políticas de los diferentes gobiernos les han empobrecido cada vez más. Algunos dentro de las comunidades han hecho varios esfuerzos por organizarse o por encontrar individualmente medios de financiamiento que les permitan vender productos con valor agregado e idealmente atraer al turismo.

Actualmente, Cabagra es un territorio muy escasamente visitado por el turismo. Lo más parecido que encontramos actualmente es grupos pequeños de personas de cantones aledaños¹⁴⁶ que llegan los fines de semana a pasear en cuadraciclo, motocicleta o bicicleta con el fin de conocer el territorio indígena pues, al vivir cerca, alguna vez han oído del lugar y les ha despertado la curiosidad. Estos visitantes no se quedan más de una mañana o una tarde y no llegan con el objetivo de comprar ningún producto indígena, solamente buscan ver un paisaje nuevo y tal vez comprar algún refresco o paquete de comida en una pulpería.

Molestos por desperdiciar posibles ingresos económicos que promete el turismo, algunos proponen vender artesanías o algún objeto que pueda ser atractivo para el turismo. Sin embargo, estas personas no solamente quieren atraer más turismo, sino que quieren que se den otras condiciones que pudieran favorecerlo.

Un joven indígena entrevistado explica que el interés de su grupo de amigos no es sólo vender esporádicamente a algunos visitantes sino hacer una industria

¹⁴⁶ Especialmente de Buenos Aires y Pérez Zeledón, aunque llegan a veces personas de Osa y Corredores.

conectada con el proyecto regional de turistización, de esta forma proponen vincularse con otras microempresas indígenas, empresas productoras de la zona y empresas turísticas del país para que haya rutas turísticas de etnoturismo y turismo ambiental. Comenta además “el aeropuerto es nuestra esperanza, yo sé que dicen que con este gobierno ya no se va a poder porque era un proyecto de Laura [Chinchilla, presidenta de la República de 2010 a 2014] pero tenemos que presionar porque ahí está la solución a nuestros problemas”¹⁴⁷. Esto nos deja ver que, pese a que con el pasar de los años los proyectos de empresa turística en Cabagra no han logrado ver la luz, hay un fuerte interés por que el territorio indígena por completo se integre en una red turística que no atraiga sólo al turismo nacional sino que se proyecta dentro del contexto de la Globalización.

Acotamos que el proyecto de aeropuerto internacional al que el entrevistado hace referencia fue una propuesta del gobierno de la mencionada expresidenta, el cual fue muy criticado porque pondría en riesgo el patrimonio arqueológico y natural de la región del Diquís, pero que también fue apoyado por otros pues se proponía como un gran ingreso de capitales y de oferta laboral para una de las regiones más pobres y con mayor desempleo del país. La mayoría de los habitantes de la región apoyaban el megaproyecto pues traería inversionistas y mencionaban “desde que se fue la bananera este lugar no crece, con el aeropuerto resurgiría” (cita de entrevista a un habitante de la región, En: Chang Vargas, 2015). El nuevo gobierno de Rodrigo Chaves Robles desde el año 2022 decidió revivir la propuesta del aeropuerto, por lo que actualmente realiza estudios técnicos para ello.

Por otro lado, otra joven bribri de Cabagra mencionó “ellos vienen buscando algo ... cómo le llaman ... autóctono, o sea, como lo que es de uno, lo que ven raro y que ellos allá en Europa no tienen”¹⁴⁸, expresando una incipiente idea de exotizar la diferencia cultural para generar una mercancía o un atractivo turístico. Su madre correspondió a lo mencionado al añadir “algunos vienen de allá, de universidades y compañías a conocer la medicina de los indígenas y se roban nuestro conocimiento, es lo mismo, pero mejor les hacemos un paquete y les cobramos por hacer lo que

¹⁴⁷ Entrevista realizada en junio del año 2016 a joven hombre anónimo.

¹⁴⁸ Entrevista realizada en septiembre de 2018 a joven mujer anónima.

igual iban a hacer”¹⁴⁹. Esto nos muestra que estas personas comprenden que su diferencia, sus prácticas y saberes indígenas, tienen un valor más allá del identitario, el ambivalente valor que da el mercado turístico y, como lo expone la madre de la joven entrevistada, algunos consideran que es mejor tener una oferta preparada a los turistas y empresarios que vienen pues sino sienten que desperdiciarían la capacidad comercial que tienen.

Por ello, algunos han buscado préstamos o donaciones por parte de agencias de cooperación internacionales, asociaciones nacionales, la Iglesia Luterana, otras iglesias neopentecostales, DINADECO, entre otros, pero expresan que no han conseguido apoyo suficiente para desarrollar los proyectos. Consideramos importante resaltar el caso que cuentan sobre un pastor de una iglesia neopentecostal del cantón Osa que está hermanada con una iglesia de Cabagra: él les ha ofrecido préstamos para iniciar proyecto turístico como socios pues, explica, eso les ayudaría a mejorar las casas, comprar carros y demás, pero el pastor les dice que él se dejaría una parte de las ganancias porque dice que arriesga dinero y que con lo ganado podrá financiar otros proyectos de otras comunidades.

Tras la pandemia, los que recibieron esa propuesta no la han aceptado pues explican que vieron que la situación mundial no era adecuada para que ellos se comprometieran en un préstamo, pero este caso nos habla sobre la gran pluralidad de posibilidades de financiamiento que los indígenas han buscado para lograr algún proyecto turístico.

Pese a que algunos exponen sus grandes ambiciones de crear un polo de turismo internacional en la región Sur del país, la mayor parte hace una comparación muy sencilla de lo que tienen como objetivo más realista: Boruca. Los territorios indígenas de Boruca y de Curré, de pueblo brunka, se han desarrollado muy fuertemente hacia el turismo gracias al Juego de los Diablitos, la venta de artesanías, las organizaciones artesanales y la conexión con empresas turísticas de diferentes países, como lo muestra Chang Vargas (2014). Esto ha generado que los demás territorios indígenas de la región vean el caso brunka como un éxito de la organización indígena. Por su parte, en entrevistas podemos ver que buena parte

¹⁴⁹ Entrevista realizada en septiembre de 2018 a señora (40años) anónima.

de los habitantes de Cabagra aspiran lograr ingresos como los que permiten la venta de máscaras y el turismo en Boruca¹⁵⁰ y se proponen diseñar microempresas artesanales y de ecoturismo para su territorio.

Respecto a las diferentes formas de incorporar al indígena en el sistema económico de globalización, Barrigón Dogirama (1999) advierte que el colonialismo ha buscado asimilar a los indígenas de diferentes formas a lo largo de la historia, primero por medio de las encomiendas, luego en las haciendas, el agro y la concentración demográfica, y finalmente al presionar para hacerles partícipes de la economía nacional, “como resultado final, los indígenas se transforman en ciudadanos de un proceso ajeno y en parte de los marginados rurales y urbanos” (Barrigón Dogirama, 1999:118).

De igual forma, Salazar Miranda (2018) refiere al riesgo de que el desarrollo de la actividad turística y del ecoturismo significan pérdida de espacios de reproducción cultural y que los proyectos de comercio de las mujeres indígenas pueden significar no una economía indígena sino una economía con características neoliberales o de mercado dentro de sus territorios.

En razón de lo mencionado, la perspectiva del control cultural nos permite cuestionarnos si las prácticas comerciales que se están dando respetan la toma de decisiones indígenas o se realizan como calcos o imposiciones desde la mirada de otro etnocéntrico. Por lo cual, a continuación, conoceremos tres de los principales proyectos de comercio y oferta turística que los bribri de Cabagra se han planteado más firmemente en relación con su medicina tradicional.

Ciertamente, para un país como Costa Rica que depende del turismo y de sus recursos naturales, Cabagra puede resultar un espacio social atractivo para inversiones comerciales al ofrecer una boscosidad en una región pluriétnica, sin embargo, como explican dos especialistas en turismo: “Esta doble situación de guardianes de la biodiversidad y pueblos testimonio de la naturaleza, los ha transformado en verdadero producto - atracción para los empresarios del

¹⁵⁰ Los entrevistados hacen más referencia a Boruca como lugar donde el turismo trajo éxito económico y no mencionan tanto a Curré pese a que tienen características similares.

capitalismo global, de allí premios y otros tipos de engaño para poder controlar sus riquezas, como cuando comenzó hace cinco siglos” (Dachary y Arnaiz, 2009:76).

B.2 Proyectos comerciales

Algunos autores consideran que prácticas de economía ecológica que se interesan por especializarse en conocimientos ecológicos tradicionales para crear un nicho de mercado atractivo pueden ser beneficiosos para los pueblos indígenas (Castañeda *et alt.*, 2015). Incluso, se discute que el mercado puede aportar ciertos beneficios en la trasmisión cultural, por ejemplo, gracias a plataformas cibernéticas que permitan la comunicación de elementos propios de los conocimientos ecológicos tradicionales para que cualquier persona pueda tener acceso a ellos y ponerlos en práctica (Gilbert *et alt.*, 2010). Pero debemos recordar que en estos últimos ejemplos los conocimientos tradicionales rompen con su contextualidad (Cf. § Capítulo II) e incluso la tradicionalidad en su forma de transmisión y de aplicación, por lo que es cuestionable el valor positivo de este tipo de cambios económicos en los conocimientos tradicionales.

En atención a ello, a continuación revisaremos brevemente tres propuestas de proyecto comercial vinculados con la medicina tradicional bribri que se comienzan a realizar en el territorio indígena de Cabagra. Estos son: un jardín etnobotánico enmarcado en un modelo de turismo en la zona, oferta de medicamentos naturales y pomadas, y un servicio de médico indígena para recibir turistas.

B.2.a Jardín etnobotánico

La primera propuesta que presentaremos consiste en la creación de un jardín etnobotánico en San Rafael de Cabagra. Dicha iniciativa surgió dentro del ámbito educativo pues fue en la Escuela de San Rafael de Cabagra que diversos

profesores pensaron en realizar una huerta de plantas usuales de los indígenas bribri para que los niños realizaran más actividades creativas con pertinencia cultural dentro del sistema educativo. En ese momento, a inicios de la década de 2010, algunas personas consideraron que esto ayudaría a nivel cultural pues notaban que los escolares y colegiales se alejaban cada vez más de la tierra y algunos no sabían bien cómo cultivar pues tenían más intereses en actividades económicas comerciales (Ver § Capítulo II.B).

Originalmente esto se pensó para dar un apoyo didáctico al Curso de Lengua y Cultura que se da en esa escuela, pero posteriormente se pensó ampliarlo junto a la Asociación de Desarrollo Integral Indígena para crear un ‘Jardín etnobotánico’ al servicio de todos los escolares del territorio. Cuando en 2016 comenzó a darse una discusión más seria en el seno de la ADII para realizar el proyecto, unos miembros pronto se dieron cuenta que esto podía ser una oportunidad para tener un atractivo turístico que sirviera tanto para turismo ecológico como cultural.

El concepto de ‘jardín etnobotánico’ es sencillamente un jardín – en tanto que espacio para cultivo de plantas – que obedece a una lógica de colección y conservación de la botánica usada por uno o varios grupos culturales definidos. Para ello se tienen en cuenta plantas comestibles, medicinales y con fines artesanales o relacionados con alguna técnica o ciencia propia del contexto sociocultural.

En nuestro país podemos encontrar algunos ejemplos de ello. Por mencionar algunos, encontramos el Jardín Etnobotánico del Caribe (JEC) de la Universidad de Costa Rica que contiene una colección variada de plantas del país pero para el cual el prefijo ‘etno’ es cuestionado por algunos pues dicho espacio no tiene un interés en lo cultural, además de que es más una serie de senderos boscosos, por lo que puede ser rebautizado ‘Refugio Boscoso’ eventualmente (Duarte, Barquero, Harvey, Bermúdez, 2018). Por otro lado, el Jardín Etnobotánico y Medicinal Guácimo, propiedad de la Escuela de Agricultura de Región Tropical Húmeda (EARTH) que busca conservar plantas usuales junto a un registro de sus usos en los diferentes poblados y etnias de Costa Rica con el fin de coleccionar la farmacopea vegetal de las diferentes culturas que hay en nuestra nación y ponerlo a disposición de

estudiantes (comunicación personal, Jorge Arce, 2017). Igualmente, hay otros jardines etnobotánicos privados pero cuyos datos no fueron de acceso.

Respecto de la propuesta en Cabagra, al iniciarse la discusión sobre si eso serviría para el turismo ecológico y cultural más que para la educación de sus propios niños se dio una pequeña controversia pues algunos consideraban riesgoso ya que sería poner a disposición de la biopiratería todo su conocimiento de la manera más inocente, mientras que otros pensaban que de todas formas sería un ingreso para la comunidad:

“Si vienen a ver qué hace uno, qué come uno y con qué se cura uno, eh, lo van a hacer de todas formas. Si quieren saber que usted utiliza esa mata para curarse una infección, ahorita van a saberlo y se van a ir sin problema de que les digan algo. En cambio, si van a venir, por lo menos cobrarles la entrada a un lugar donde usted tenga las maticas que va a ver y donde a usted le expliquen cómo se usan, pero que pague. Si van a llevarse las matas para hacer vacunas y pastillas, que lo hagan porque para eso vinieron y son tan vivos que siempre lo van a lograr, pero que dejen algo a la comunidad, aunque sea pagar la entrada” (entrevista anónima, 2017).

Quienes aprueban el proyecto consideran que la biopiratería siempre va a existir y que no van a poder evitarlo, por lo que es mejor que deban hacer un pago por el conocimiento. Sus detractores consideran que de todas formas esto no es la forma tradicional de enseñar la cultura, por lo que es mejor que se promocióne que los niños vuelvan a experimentar en el ‘monte’ junto a sus mayores para aprender de la medicina indígena como ellos lo han hecho por generaciones: “lo que van a lograr es traer al blanco y que el blanco nos diga cómo aprender y al final todo se va a ensuciar porque donde entra la plata del blanco, se va perdiendo poco a poco la cultura como una gotera en el zinc de la casa, que cuando uno se da cuenta esa gotita dejó todo empapado” (entrevista, miembro anónimo del Consejo de Mayores Iiriria Tjcho Wakpa).

En un punto medio se encuentra la mayor parte de los entrevistados, pese a que son pocos en Cabagra que conocen la existencia de la propuesta. Éstos consideran que sí debe hacerse por el bien de los niños y para traer dinero de turistas; pero que no debe hacerse sin planeamiento sino que debe incluirse dentro de toda una propuesta turística junto a otros territorios indígenas de la zona y touroperadoras.

Ante la falta de acuerdo, un grupo de personas propuso recientemente la creación de lo que llaman ‘laboratorio de medicina tradicional’ con el objetivo de que los bribri siembren, conozcan y apliquen los conocimientos, pero según informa don Delfin, no se ha podido abrir pues se tiene miedo de que “otros exteriores nos roben el conocimiento” (comunicación personal, 2022). Esta nueva propuesta es más movida por proveer un espacio de educación popular comunitaria del propio pueblo bribri de Cabagra y queriendo dejar de lado la parte comercial para evitar conflictos o robos al conocimiento indígena.

B.2.b Medicina indígena para turistas

Como destaca la encuesta llevada a cabo por Zumbado Morales (2014), la mayor parte de los indígenas del cantón de Buenos Aires dice haber recibido constantemente capacitaciones por parte de diversas organizaciones. Para el caso preciso, el trabajo de campo en Cabagra nos permite especificar que estas capacitaciones van desde la atención a huéspedes turísticos hasta la confección de artesanías y la elaboración de productos con origen en la medicina tradicional.

Muchas mujeres y algunos hombres de Cabagra comentan haber recibido capacitaciones de Iglesia Luterana, el Instituto Nacional de Aprendizaje y de ONGs, quienes les han enseñado que pueden llevar mercancía a ferias y centros turísticos para la venta. Los capacitadores han puesto especial atención a la posibilidad de vender productos de medicina tradicional ofreciendo cursos de empaquetado de plantas, preparación de tisanas e infusiones, producción de comprimidos (pastillas, tabletas, cápsulas) con plantas naturales, producción de jabones y fabricación de chocolates con añadidos medicinales.

A diferencia del jardín etnobotánico, esto es algo que la gente está más de acuerdo. Aunado a que luce como una empresa prometedora, no ven mucho problema en cuanto a biopiratería u otros riesgos de la medicina tradicional; además de esto da la idea de poder ofrecer formas de curarse más rentables ecológica y económicamente:

“El problema es que el blanco, el blanco no sabe buscar las matas, no sabe cuándo se coge, viene, agarra esta hoja por ejemplo y con eso se quiere curar, pero no, esa hoja no está lista para usarse, está muy verde, entonces lo que terminan es haciendo daño a la matita y a la comunidad porque no dejaron nada de ganancias. Además, si uno se los vende en jabones o aceites es más fácil controlar qué se están llevando, no que pueden robarse plantas que en nuestra cultura no queremos regalarle al extranjero” (entrevista a una mujer anónima que llevó capacitaciones con la Iglesia Luterana, 2018).

A modo de lo que pudiera parecerse a un Sumario de Fernández de Oviedo, una mujer joven se propuso: “Tenemos que hacer listas de las matas que sabemos que curan y hacer pomadas, jabones, aceites, pastillas, tés, chocolates de cada una de ellas y explicar en un papelito qué hacen y poner que esto lo aprendimos de los abuelos” (entrevista anónima, 2019). La idea de algunas futuras emprendedoras es traer dinero a la casa y ofrecer un atractivo turístico que no sea estafar al turista ni enviarlo de vuelta a su país con *souvenirs* carentes de cultura, sino realizar una acción de reconocimiento y revaloración de su cultura y su etnociencia que use el turismo como apoyo para que no se pierdan sus saberes pero que controle que no les sea apropiado más conocimiento del que están dispuestos ellos mismos a empaquetar y distribuir.

Algunas personas de Cabagra comparan su anhelo comercial con indígenas de otros territorios que tienen sus pequeños emprendimientos de medicina indígena o de artesanías “aquí hay gente que sabe, pero nos falta organizarnos para producir más cantidades y llegar a San José o Guanacaste o donde haya turistas a vender esas cosas ... como en Boruca, que ya ellos tienen franceses que los llaman y les

dicen ‘aló, paso el lunes a recoger tantas máscaras y tantos de esto y de lo otro’ y ellos alistan todo y van en bus a Buenos Aires y ahí les pagan” (entrevista a mujer anónima, 2019).

Actualmente, apenas algunas familias inician la venta de productos alimenticios y medicinales pues reconocen que, pese a saber cómo producir mercancía, no tienen el dinero para comprar todo lo necesario para hacer jabones o tener un logo empresarial y etiquetas que atraigan y no hagan que su inversión sea en vano. En el año 2022 fueron pensados dos eventos para motivar este emprendedurismo indígena y atraer turismo: uno organizado por la CEMCA (Cámara Empresarial de Mujeres del Caribe) que capacitó a algunas mujeres, y otro por la ADII principalmente como actividad cultural.

KABAKOL
MERCADO

SÁBADO 25 DE JUNIO DE 9:00AM A 3:00PM
LUGAR: SALÓN MULTIUSOS DE LA COMUNIDAD SAN RAFAEL DE CABAGRA.

ACTIVIDADES:

- EXPOSICIÓN DE EMPRENDIMIENTOS
- VENTA DE COMIDA
- BAILES CULTURALES
- PENALES CON VEJIGA DE CHANCHO
- HISTORIA DE LA RESERVA DE CABAGRA
- INFLABLES Y PINTAS CARITAS
- COMPETENCIA Y CATA DE CHICHA
- ENCENDER FUEGO CON PIEDRAS
- PILAR ARROZ
- PICAR LEÑA
- ACTIVIDAD CON ARCO Y FLECHA
- COMPETENCIA DE CAMBUTE
- COMPETENCIA DEL BANANO ASADO

TE INVITAN:
ESTUDIANTES DEL CURSO "PLANIFICACIÓN Y GESTIÓN EMPRESARIAL SOSTENIBLE DE ACTIVIDADES TURÍSTICAS E INGLÉS"

CON EL APOYO DE:

CEMCA

Afiche de convocatoria a un mercadito empresarial de CEMCA



Afiche de convocatoria al festival cultural de la ADII

En ambos eventos se dieron ventas de productos basados en medicina tradicional tanto en forma de manojo de plantas como de pulverizados, jabones, chocolates, entre otros. Lo etnomedicinal es algo que siempre está presente en las ideas de propuestas turísticas y comerciales en Cabagra, confirmando que es algo propio de su identidad que ahora ponen en oferta comercial.

Debemos acotar que este proceso de 'empaquetamiento' de la medicina tradicional es una tendencia internacional que podemos encontrar actualmente en diversos poblados del país, incluso en territorios indígenas como Térraba y Quitirrisí. Para Garzón Forero (2019), esto es motivado por el interés por parte de indígenas y 'chamanes' de vender sus productos a un mercado exterior y urbano, además de ofrecer mejores calidades estéticas y un estereotipo de fidedignidad por su semejanza con los medicamentos biomédicos, lo cual facilita su inserción en el mercado.

Dicho planteamiento es confirmado por las emprendedoras de Cabagra, quienes consideran que un empaquetamiento estético con logotipo ha resultado más fácil de vender a turistas, puesto que la estética tradicional – la cual consiste en conservar el etnomedicamento en cualquier tipo de frasco o bolsa sin mayor

recato que la higiene – no parece agradable a compradores que están acostumbrados a comprar productos en supermercados y farmacias: “si uno va con las hojas o los granos en una bolsilla lo ven feo y piensan que está sucio, ah, pero si uno le pone que un dibujito y que un logo, ya no lo desprecian” (entrevista a emprendedora de cacao y medicina tradicional, 2022).

Es rescatable como el uso del recurso cultural de los conocimientos de plantas medicinales son manejados por los portadores de saberes para preparar, empaquetar y comerciar productos propios de su cultura sin perder el control cultural sobre ello. La participación en el mercado mediante el comercio de productos a base de medicina tradicional no ha significado un abandono de la capacidad de decidir de las personas bribri involucradas; al contrario, las mujeres y los hombres que se dedican a este microemprendimiento deciden qué poner a disposición del no-indígena y qué ocultar de sus escaparates, así como deciden qué información medicinal divulgar y la forma en que se distribuirán los productos. Si bien el formato de empaquetado fue principalmente una propuesta externa a la comunidad - una recomendación por parte de capacitadores -, el manejo que han hecho de ello ha demostrado una apropiación por parte de la comunidad para hacer valer sus decisiones autónomas y, como ellos mismos lo explican, hacer que su cultura sea revalorizada y sus conocimientos reconocidos por ajenos a su comunidad.

B.2.c Breve anotación sobre dramatización chamánica

Esta idea fue comentada en confianza por entrevistados de los cuales no se divulgará datos de identificación pues temen que en la comunidad los rechace por tener una idea de negocio que consista en actuar como impostor como de *awá*. Este es un tema muy delicado pues implica una figura médico-religiosa de mucho respeto en la tradición talamanqueña, compartida por cabécares y bribris. Es necesario mencionar que esta no es una actividad económica que realizan continuamente, sino esporádicamente en los meses de más demanda turística, por lo que no es algo a lo que le dediquen mucho tiempo ni les aporte mucho dinero.

Según explican, unos muy pocos realizan prácticas de ‘sanación’ en lugares turísticos fuera del territorio para grupos de europeos a los cuales les dramatizan danzas y cantos hablando en bribri mientras les pasan por el cuerpo plantas y huesos. El hermano de uno de los que es contratado para ello comenta “las empresas saben que mi hermano no es *awá* pero siempre le dicen que, como los turistas no saben nada de eso, que él vaya y diga que es chamán y les haga lo que sea, y le pagan” (entrevista anónima, 2018). Los familiares, con temor, explican que ellos están de acuerdo porque les trae dinero a la familia pero que siempre le recuerdan no faltarle el respeto “a lo que los mayores nos dejaron”.

Si bien las tour-operadoras los promocionan como ‘chamanes’¹⁵¹, la familia entrevistada propone usar el nombre de ‘sukia’ para no generar problemas con la comunidad al hacerse pasar por *awá*, pero dicen que, como quien hace la actuación es alguien que sí sabe de plantas, no es un total irrespeto a la cultura porque no está inventando algo ajeno a ellos. Al mismo tiempo, la familia está tranquila pues dicen que como los turistas no hablan español ni bribri no le preguntan nada a quien dramatiza al chamán sino que permanecen con asombro en el acto y “se les ve haciendo caras de meditación mientras que no entienden nada, mi hermano lo que está haciendo es cantar cómo cocinar frijoles en bribri pero ellos se imaginan que está llamando a los dioses o algo” (entrevista, 2018), añade entre risas el antes mencionado. Esto es visto por la familia como un ingreso más que no pone en riesgo su cultura ni sus conocimientos, pero de todas formas no se lo cuentan a nadie por miedo al rechazo social.

Un *awá* entrevistado comenta que no hay problema alguno en dar servicios a no-indígenas: “se puede hacer, no van a entender y es muy importante que entiendan porque si no otra vez se van a estar enfermando” (entrevista a *awá*, 2023). Aunque él no sabe de la existencia de esta oferta turística que dramatiza un chamán estereotipado a europeos, al mencionarle qué opinaría si eso se diera, respondió con risa y dijo que si es teatral no ve nada malo mientras no ponga en

¹⁵¹ NB: la idea fue propuesta por una tour-operadora a estas personas, que decidieron aceptar y mejorar la oferta teatral por lo que otras tour-operadoras ya los han contactado, pese a no hacer publicidad.

mal a la cultura indígena prometiendo curar cosas que no sabe cómo tratar o denigrando la imagen del *awá* o del *usékar*.

Recapitulación

La medicina tradicional bribri, y la de todos los pueblos indígenas de nuestra América en general, han sido un atractivo económico desde tiempos de la colonización. Como hemos visto, este pensamiento de extracción del conocimiento indígena no es novedoso sino que al menos data de la época de las guerras por la geopolítica de las especias, que continuó mediante la expropiación de los saberes de los pueblos nativos junto a la suplantación identitaria por medio de la traducción y la evangelización.

En la actualidad no son los ejércitos de los imperios quienes llevan la vanguardia en los procesos, sino académicos y corporaciones farmacéuticas que buscan extraer compuestos químicos medicinales de las plantas usadas por los pueblos indígenas para su comercialización industrial. A raíz de experiencia de bioprospección que han resultado desagradables y deshonestas dentro del territorio de Cabagra, en la actualidad la población indígena se encuentra en contra de que se siga realizando este tipo de actuaciones ya que notan que esto implica la pérdida de la capacidad de controlar su herencia cultural y obsequiarle todo el crédito y las ganancias a empresas que no tienen transparencia para con ellos.

Sin embargo, motivados por las políticas nacionales que buscan promover el turismo y lo atractivo que suena el emprendedurismo, los pobladores de Cabagra han pensado en brindar una oferta de turismo ecológico y cultural con ayuda de ese elemento propio que saben que es atractivo para muchos, su medicina tradicional. Para ello, han recibido capacitaciones de diferentes organizaciones públicas y privadas, así como ofertas de apoyo logísticas y económicas que de momento no se han concretado en su cabalidad.

Para los casos estudiados, el jardín etnobotánico, el empaquetamiento de medicina indígena y la dramatización chamánica, vemos que los implicados han

preferido mantener un control en las formas y en lo que se le dará el comprador de los bienes y servicios que se brinden. Pese a que algunos pocos se interesan ciegamente en las ganancias, la mayoría prefiere que la comunidad bribri siga siendo quien dicte las reglas de cómo se dará ese emprendedurismo. Respectivamente, dando preferencia a la educación cultural de sus hijos, controlando qué plantas y qué secretos medicinales se comercializarán, y evitando ridiculizar o dar más información de la necesaria a los turistas, entre otras, son maneras en las que estos pobladores deciden negociar en medio de un contexto global voraz.

Es notable que los tres proyectos presentados cubren ampliamente el fenómeno de la medicina tradicional bribri, desde la transmisión cultural hasta las especies que se usan, pasando por las figuras médico-religiosas. Pero en todos esos aspectos, en parte por las cicatrices que ha dejado la biopiratería en Cabagra, todos aseguran que lo hacen con los cuidados necesarios para evitar que más conocimiento les sea robado.

Finalmente, la medicina tradicional bribri, más allá de lo esencial que es para la salud propia de los integrantes de la etnia y de sus modos de producción, resulta ser un atractivo económico para ajenos a la cultura, como consta en los casos de bioprospección y biopiratería que dan testimonio en Cabagra, así como por la variada oferta de emprendedurismo puede surgir de ella. Por su importancia identitaria y espiritual, este atractivo comercial inesperado es cuestionado por los diferentes grupos y familias que componen el territorio, generando desacuerdos y roces. En parte, por esta razón es que las prácticas de bioprospección son vedadas por la generalidad de la población y también por ello es que los proyectos turístico-comerciales avanzan con lentitud y anteponiendo reflexión sobre cómo cuidar el conocimiento mientras se le abre al mercado.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación se buscó atender la interrogante sobre los procesos de control cultural que se dan respecto de la medicina tradicional bribri de Cabagra. Para ello se analizaron los procesos de tomas de decisión que diferentes, individuos, familias, grupos y corporaciones realizan respecto de los conocimientos, las prácticas, los simbolismos y la transmisión de esta etnomedicina talamanqueña. A continuación, presentaremos conclusiones de esta tesis iniciando por las metodológicas; para, posteriormente, realizar una recapitulación concordante con los objetivos de la investigación; y, finalmente, brindar reflexiones teórico-políticas que este estudio concluyó respecto de la medicina tradicional bribri desde la perspectiva del control cultural.

En primer lugar, a modo de conclusión metodológica, consideramos obligatorio insistir en esa ‘defensa de la etnografía’ a la que nos llama Miguel Bartolomé (2003) como método base para nuestros estudios antropológicos. Acercarse a la comprensión de la realidad social no puede darse en modo ‘censista’, tomando datos a la ligera; más bien, es necesario involucrarse en la comunidad, generar afectos que vinculen (positiva y negativamente) con otros individuos. Compartir con las personas en carne y hueso – no sólo en papel y lápiz – permite que la investigación social realice un verdadero diálogo humano y diálogo intercultural entre la persona investigadora y la población.

Aunque la vida moderna no nos deja mucho espacio y disponibilidad para lograr con éxito las bondades etnográficas, debemos recordar que esta metodología debe ser siempre nuestra perspectiva principal para no perder de vista toda la riqueza de vida e información que florece allende otras técnicas de recolección de datos más estrechos. Participar con la realidad de las familias permite conocer sus actitudes, sus contradicciones y un sinfín de ‘imponderables de la cultura’, como bien nos lo anunciaba Malinowski hace cerca de un siglo.

Reconocer al otro y reconocerle al otro su dignidad como persona y como pueblo nos enseña y exige ejercitar una fuerte heurística en la improvisación. Ya que

comprender que el tiempo de los demás no es el tiempo de uno demanda respetar los espacios de los demás y saber participar apropiadamente de ellos. A final de cuentas, participar en la comunidad en sembrar, montear, cosechar, pescar, jugar, caminar, reír, cocinar y comer, son acciones que nos aportan un mayor provecho en nuestros estudios.

En atención a los objetivos de la investigación, a lo largo de este estudio hemos podido percibir diferentes cambios de la medicina tradicional bribri. En cuanto al uso de la etnomedicina vemos un decaimiento en las últimas décadas especialmente en personas jóvenes que se ven convocadas por las farmacología occidental o que han mudado sus prácticas económicas hacia una vida laboral más vinculada con actividades fuera del territorio indígena; en cuanto a lo organizacional, la función social de esta etnomedicina también ha cambiado mucho: la estima hacia los *awápa* y hacia las personas mayores como portadores de este conocimiento tradicional ha flaqueado principalmente por la influencia educativa, religiosa y biomédica que generan un discurso que pone en duda sus saberes o, incluso, los acusa de peligrosos para la salud (espiritual o corporal).

A nivel emotivo¹⁵² vemos que se da también un cambio importante respecto de la identidad que perciben los propios pobladores bribri de Cabagra de su etnomedicina, lo cual ha influido en los conocimientos que se siguen transmitiendo. Es más común que las personas recuerden las plantas medicinales que usaba su madre regularmente que otras plantas que los mayores consideran fundamentales pero de difícil obtención por crecer naturalmente lejos de los hogares. Aunado a ello, el cambio en los modos de vida, más lejanos a 'la montaña' ha generado una disminución del número de plantas y otros elementos naturales con propiedades curativas que se conocen, así como de historias y relatos míticos asociados tradicionalmente a la medicina bribri.

¹⁵² Emotivo entendido desde la propuesta de la Teoría del Control Cultural de Bonfil Batalla (1991) como las motivaciones, sentimientos y valores compartidos.

Junto al método etnográfico, es vital una comprensión histórica y etnohistórica que permita comprender los procesos estructurales y coyunturales que afectan las realidades que estudiamos. Como vemos, Cabagra es una comunidad fundada a partir de migraciones temporales de indígenas talamanqueños que bajaban a comerciar con otros pueblos indígenas; es interesante resaltar que parte de los intercambios que se realizaban entre etnias incluían la contraprestación de plantas medicinales por parte de los comerciantes bribris, mostrándonos que esta etnomedicina tenía reconocimiento entre otros pueblos.

El espacio intercultural en que se yergue esta comunidad ha vinculado a pueblos indígenas diversos, colonos europeos y republicanos, y migrantes de otras nacionalidades; en este contexto, pese a los cambios urbanísticos y económicos de la región, así como una intención de guarecerse en una zona de refugio por parte de los propios indígenas donde han podido conservar prácticas etnomédicas, desde un inicio los colonizadores y evangelizadores han reconocido tales prácticas de los indígenas talamanqueños.

El estudio de la transmisión cultural de la medicina tradicional bribri nos muestra la importancia de la oralidad y de la contextualidad para la vitalidad de estos saberes ancestrales. Para los bribris, el acto de aprender y conocer se da por medio de la práctica y en compañía de mayores, es de esa forma que principalmente se enseña a identificar, preparar y usar la medicina tradicional.

Existe una diferencia de conocimientos por sexo. Mientras que los hombres aprenden su etnomedicina principalmente en las prácticas agrícolas y cinegéticas, las mujeres lo realizan dentro del contexto doméstico y en huertas y jardines circundantes; no podemos decir que el conocimiento de uno de los sexos sea inferior, simplemente es distinto ya que a nivel global podemos apreciar que se da una comprensión complementaria que permite que los núcleos familiares atiendan a cabalidad las dificultades de salud que se presenten.

Las prácticas económicas tradicionales aseguran que la población tenga a disposición los recursos necesarios para su etnomedicina, así como los contextos

sociales idóneos para transmitir el conocimiento a nuevas generaciones, junto a la tradición oral mitológica *siwa'*, que se asocia al saber etnomédico. Por ello, aquellos que viven en zonas alejadas por motivos laborales, aunque todavía respetan y conservan en una menor medida algunos conocimientos etnobotánicos, encuentran mayores problemas en conservar este saber. Los cambios en el sistema económico provocan que las personas se alejen de la familia como espacio de transmisión cultural y lleguen incluso a camuflarse como no-indígenas, no solamente con el desuso del idioma, sino que también llegan a acostumbrarse al consumo, de la cocina y la biomedicina de los no-indígenas. Este problema de pérdida de la contextualidad también se da mediante los problemas de usurpación y de las políticas de venta de servicios ambientales que limitan el uso y disfrute de las tierras tradicionalmente comunales; se privatizan espacios donde se solían realizar prácticas familiares o comunales que implicaban el desarrollo biológico en pro del crecimiento de plantas con propiedades medicinales.

Desde el inicio de la colonización vemos prácticas de poder que no dialogan con la alteridad. Incluso en momentos en que los gobiernos hacen alarde de promocionar los derechos de los pueblos indígenas, el sistema heteronómico dicta el funcionamiento de los territorios indígenas, irrespetando las estructuras sociales y políticas propias de los pueblos indígenas. Las prácticas institucionales estatales han promovido cambios políticos y sociales, junto al ingreso de usos propios de la economía mundial de mercado, por lo que para algunos el ingreso del Estado en los pueblos indígenas representa la enfermedad. Como señala el *awá* don Teófilo “el aumento en la cantidad de diabéticos en territorios indígenas se dio desde que el Estado vino a decirnos que comiéramos confites y que ahora todos trabajan en las casas sin moverse y sin hacer ejercicio” (entrevista, Cabagra, 2023).

Vemos que se ha dado un proceso paulatino en que la institucionalidad indígena se ha visto secuestrada, permitiendo que se impongan los intereses de grupos políticos y religiosos ajenos a la cultura bribri, los cuales hacen que se persigan las prácticas medicinales indígenas mientras se favorecen la biomedicina y los cambios en los hábitos de consumo. Las condiciones estructurales que reflejan

los conflictos institucionales en Cabagra – al igual que en otros territorios indígenas – han significado la pérdida de prestigio de las instituciones tradicionales talamanqueñas. Como consecuencia, se ha desvinculado a los *awápa* de su saber y de su autoridad tradicional y en su lugar se condiciona la estima a ellos según su afinidad política, religiosa o asociativa.

De igual forma, podemos ver que la instalación de agentes foráneos a la cultura bribri ha provocado una serie de debates epistemológicos que han conllevado a decisiones, acuerdos y desacuerdos variados entre la población, modificando así diversos elementos de la medicina tradicional bribri. En primer lugar, la instauración de la educación formal estatal en Cabagra se ha dado desde una perspectiva monológica que no permite que la comunidad indígena participe de los procesos académicos. Aunque algunos ven ese modelo como beneficioso para preparar a los estudiantes para un mundo laboral centrado en el turismo, las políticas de educación con una perspectiva intercultural deficiente provocan que se impidan formas tradicionales de transmisión cultural junto a prácticas principalmente monolingües (en idioma español) y un ‘añadido’ al programa educativo llamado ‘Curso de Lengua y Cultura’ que no ha dado resultados apropiados, según el criterio de la comunidad.

Por otro lado, aunque actualmente encontramos perspectivas teológicas que aceptan las prácticas culturales indígenas e incluso ven su etnomedicina como apropiada por partir de que *Sibö* es una figura religiosa con equivalencia a la deidad abrahámica, vemos que todavía hay muchas iglesias que condenan que se frecuente un *awá* en caso de enfermedad. Así como vemos iglesias que admiten ciertos elementos de la medicina herbolaria de raíz indígena, otras realizan prácticas sincréticas de ‘sanación’ (no ‘curación’) en que el pastor realiza acciones similares a las que hace un *awá* pero con cualidades neo-pentecostales. Asimismo, el desfase entre el conocimiento etnomédico y el biomédico conllevan a un celo biomédico que rivaliza con la medicina tradicional bribri. Las políticas estatales que priorizan las visitas a EBAIS y hospitales chocan con la falta de pertinencia cultural que los médicos de estas instituciones suelen tener; vemos que actos racistas, proselitismo religioso y distintas formas culturales de comprender y conocer la salud y la

enfermedad, alejan a la población indígena de las salas de atención biomédica y refuerzan en algunos la preferencia por el *awá*.

Finalmente, las prácticas de mercantilización del conocimiento etnomédico llevadas a cabo tanto por no-indígenas como por indígenas han dado como resultado la conceptualización de una naturaleza sin *siwa'*, donde el saber etnobotánico pierde poco a poco los elementos mitológicos y espirituales para convertirse en un recurso explotable. Las prácticas de bioprospección y biopiratería no son recientes, más bien están en el origen de la forma en que los imperios europeos y los pueblos indígenas comenzaron a establecer violentas relaciones de explotación. Estas formas de apropiación que algunas corporaciones hacen del conocimiento indígena han sido debate de legislación en diversos momentos, pero de todas formas algunas experiencias dudosas o deshonestas llevadas a cabo por algunas empresas han provocado la desconfianza por parte de la comunidad de Cabagra, donde vemos un acuerdo tácito de evitar divulgar su conocimiento etnobotánico a los no-indígenas para proteger su patrimonio cultural.

Por otro lado, políticas gubernamentales de promoción del emprendedurismo han motivado un discurso que expande los mercados capitalistas dentro de los territorios indígenas haciendo énfasis en el etnoturismo. Recibiendo apoyo por parte de iglesias, ONGs e instituciones públicas, algunos habitantes de Cabagra se preparan para promocionar su cultura bribri al turismo con un interés particular en vender a partir de su medicina tradicional. Es así como desde hace unos años se debate la creación de un jardín etnobotánico que reciba turistas; ya se vende medicina indígena 'empaquetada' y compañías turoperadoras buscan nativos de Cabagra que dramaticen prácticas chamánicas a visitantes europeos y estadounidenses. Sin embargo, consistentemente con los temores de la biopiratería que comentamos, la comunidad mantiene el consenso mayoritario de no divulgar más de lo necesario para poder preservar la medicina tradicional bribri y evitar que se enajene su propiedad intelectual.

Como vemos, la teoría del control cultural que nos propone el antropólogo Bonfil Batalla implica un análisis complejo de las realidades de una comunidad para poder conocer sobre los procesos de toma de decisión respecto de sus bienes culturales. Más allá de una simplificada comprensión de esta teoría en el cuatrinomio 'autonomía-apropiación-enajenación-imposición', una revisión profunda de las dinámicas históricas, estructurales, epistemológicas, económicas, comerciales, políticas e interculturales nos permite ahondar con mayor detalle; podemos así apreciar los diferentes debates internos que se dan en las comunidades, los acuerdos y desacuerdos, las prácticas sincréticas que surgen, las astucias que se dan por parte de los indígenas, las trampas a las que se ven sometidos y una imbricada variedad de relaciones en que lo 'propio' y lo 'ajeno' comparten difusas formas de autonomía y de heteronomía.

Podemos añadir recomendaciones ya que, a la luz de esta investigación y de la perspectiva de control cultural, encontramos que el estudio de la medicina tradicional bribri nos demuestra dificultades que las poblaciones indígenas tienen para el adecuado disfrute de los derechos culturales. Por ello: deben respetarse las instituciones tradicionales y el derecho propio de los pueblos indígenas; es necesario que se cumplan políticas educativas y políticas sanitarias verdaderamente interculturales en las cuales se involucren las comunidades en su formación e incluyan sus cosmovisiones e idiomas en la cotidianidad; es vital la ratificación de la propiedad exclusiva de los pueblos indígenas sobre sus tierras, así como que se respeten sus prácticas agrícolas y silvícolas propias.

Igualmente, sin atentar contra la autonomía y las dinámicas sociales, el Estado debe velar por proteger los conocimientos, las técnicas y las artes indígenas al vigilar el uso y abuso que corporaciones farmacológicas y empresas turísticas – entre otros – realizan de los recursos culturales y naturales de los pueblos indígenas; también debe vigilarse el respeto de la diversidad cultural en contextos laborales donde suele haber violencia racista (en piñeras y bananeras, por ejemplo). Y debe motivarse un diálogo interreligioso contrario a tendencias discriminatorias y violentas que socavan el tejido social de los pueblos tanto como dinamitan la salvaguardia de la espiritualidad indígena, su mitología y sus tradiciones orales.

LISTADO DE PERSONAS ENTREVISTADAS

A continuación, presentamos un listado de algunas de las personas entrevistadas o que colaboraron mediante otro tipo de comunicaciones y que figuran en el presente documento. Este listado no incluye la totalidad de las personas entrevistadas sino la de aquellas cuyo testimonio fue incluido en el presente documento. La mayor parte de las personas solicitaron mantener un pseudónimo en la publicación de sus entrevistas, por lo cual se respetará su decisión:

- Don Teófilo Figueroa
- Inés Villagra
- Francisco Corrales
- Don Maximiliano Torres
- Don Rafael Delgado Zúñiga
- Rafael Zúñiga
- Doña Rogelia
- Doña Romelia Mayorga
- Alí García
- Severiano Fernández Torres
- Jorge Arce
- Don Baldomero Torres
- Don Porfirio Torres
- Don Omar Figueroa
- Don Delfín
- Don Águila
- Doña Gladiola
- Don Gardenio
- Doña Heliconia
- Don Limonal
- Don Jose
- Doña Rosa
- Don Bigote
- Don Brazo
- Don Brazo-de-Oro
- Don Mirador
- Don Montaña
- Don Palmira
- Doña Seneida
- Don Sombrero
- Don Tkabë
- Doña Tía
- Don Oró
- Saulo
- José Miguel
- Juan Manuel
- Ester

BREVE GLOSARIO DE TÉRMINOS EN BRIBRI

A continuación, presentamos algunos términos en idioma bribri que fueron empleados en el presente documento:

- *Awá*: médico tradicional bribri que se relaciona con el mundo espiritual. En plural: *awápa*.
- *Jawá*: forma de decirle a los *awápa* en cabécar. En plural: *jawáwa*.
- *Ñá*: impureza espiritual o material, elemento que atrae enfermedad.
- *Sikua*: forma de llamarle al no-indígena. En plural: *sikuapa*.
- *Sibö*: espíritu supremo de la cosmovisión talamanqueña.
- *Siwá*: relato mitológico, revelación espiritual.
- *Usékar*: sacerdote talamanqueño de alto rango con poderes superiores sobre la naturaleza y los espíritus. Actualmente, se reporta que no hay.

BIBLIOGRAFÍA

- Achilli, Elena Libia (1995) Investigar en Antropología Social: los desafíos de transmitir un oficio. Argentina: Laborde Editor.
- Achío Fuentes, Andrés (2004) Panorama de la medicina popular. En: *Nuestra Medicina Tradicional*. (Ed.) Giselle Chang. San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC).
- Adame, Miguel Ángel (2005) Contribución conceptual y metodológica en torno al chamán/chamanismo. En: *Boletín de Antropología Americana N°41 (diciembre-enero)*. Estados Unidos: Pan American Institute of Geography and History.
- Aguilar Piedra, Carlos (1971) Religión y magia entre los indios de Costa Rica de origen sureño. San José: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Aguilar, Leda; Lemaitre, Xinia; Molina, Ana Isabel; Sánchez, Shirley (1990) Programa de Comercialización de Plátano y Abastecimiento de Bienes de Consumo y otros, para la Reserva Indígena Bribri de Talamanca. TESIS (Licenciatura en Planificación y Promoción Social) -- Universidad Nacional de Costa Rica.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973) Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Alarcón Lavín, Roberto Rafael (2010) La biopiratería de los recursos de la medicina indígena tradicional en el Estado de Chiapas, México,:El caso ICBG-Maya. En: *Revista Pueblos y Fronteras. V.6 N°10*.
- Alvarado Bolaños, Carolina; Tapia Morales, Valeria (2009) Orientaciones de futuro e identidad étnica de adolescentes indígenas Bribri: estudio de las variables vinculadas, las expectativas del grupo étnico y comparaciones extragrupalas. TESIS (licenciatura en psicología)--Universidad de Costa Rica.

- Amadio, Massimo (1987). Caracterización de la educación bilingüe intercultural. En: *Educación y pueblos indígenas en Centroamérica; un balance crítico*. UNESCO.
- Amador, José Luis (2008) Historia y tradición en Potrero Grande: un pueblo costarricense de origen chiricano-panameño. San José: EUNED.
- Andrade, Susana (2002). Le réveil politique des Indiens protestants de l'Équateur. En: *Social compass*, 49(1), (pp.13-27).
- Andrade, Susana (2004) Protestantismo indígena: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, FLACSO.
- Andrade, Susana (2010). Ethos evangélico, política indígena y medios de comunicación en el Ecuador. En: *Revista cultura y religión*, 4(1), (pp:1-14).
- Angrosino, Michael (2012) Capítulo 1. Introducción: Etnografía y observación participante. En: *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Ediciones Morata, España. (Pp.19-39).
- Araya Arias, Marvin Andrey (2017) El Pacífico Sur costarricense: análisis de la formación de su estructura de tenencia agraria y de la evolución del espacio económico (1884-1963). TESIS (Licenciatura en Historia) – Universidad de Costa Rica.
- Arizpe, Lourdes (2011) El Patrimonio Cultural Inmaterial de México: Ritos y Festividades. México: Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Auger, Robert (2000) The life history of culture learning in a face-to-face society. En: *Ethos*, Vol.28, N°3. (pp.445-481)
- Ayala Rocabado, Patricia (2008) Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y estado en Atacama. Atacama: Universidad Católica del Norte.
- Badilla-Loría, Michael (2021) La institucionalidad de los asuntos indígenas en las comunidades bribris de Salitre y Cabagra, Costa Rica (1970-2000). En: *Revista de Historia*, N°84. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.
- Barahona Israel, Rodrigo (1993) Contratos para la protección de la biodiversidad: el contrato de colaboración entre el Instituto Nacional de

- biodiversidad de Costa Rica y la compañía farmacéutica Merck. Su relevancia para el desarrollo sostenible. En: *Revista de Ciencias Jurídicas*. N°74. San José: Universidad de Costa Rica; Colegio de Abogados.
- Barraza García, Rodrigo Alonso (2013) Medicina tradicional y cooperación internacional: análisis crítico-discursivo a partir del caso boliviano. TESIS (Maestría en Antropología Aplicada) ---- España: Universidad de Salamanca.
 - Barrientos, Guido; Borge, Carlos; Gudiño, Patricia; Soto, Carlos; Rodríguez, Guillermo; Swaby, Alejandro (1982) El caso de los bribris, indígenas talamancaes. Costa Rica. En: *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. (Ed.: Rojas Aravena). (pp.131-145). San José: EUNED – FLACSO.
 - Barrigón Dogirama, Williams (1999) El proceso de integración centroamericana y su impacto sobre los pueblos indígenas. En: *Hacia una Integración desde Abajo: Participación, Sociedad Civil e Integración Centroamericana* (Editores: Ricargo Grinspurt, Carlos Alvarenga, Yasmine Shamsie). El Salvador: Talleres Gráficos UCA.
 - Barrios Ureña, Silvia; Vargas Sánchez, Laura (2007) Pueblos indígenas de Costa Rica: su derecho constitucional a la salud, ¿cómo lo entiende el sistema dominante? TESIS (licenciatura en derecho)--Universidad de Costa Rica.
 - Bartolomé, Miguel Alberto; Barabas, Alicia Mabel (1999) La pluralidad en peligro. México: Editorial del Instituto Nacional Indigenista.
 - Bartolomé, Miguel Alberto (2003) En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. En: *Revista de Antropología Social*. N°12. España: Universidad Complutense de Madrid.
 - Bartolomé, Miguel (2006) Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina. México: Siglo XXI.
 - Beltrán Cely, William Mauricio (2011). Impacto social de la expansión de los nuevos movimientos religiosos entre los indígenas colombianos. En: *Revista Colombiana de Sociología*, 34(2), (pp.35-54).

- Berkes, Fikret (1993) Traditional Ecological Knowledge in perspective. En: *Traditional ecological knowledge: concepts and cases (Ed.: Julian T. Inglis)*. Ottawa: Interational Program on Traditional Ecological Knowledge.
- Benedict, Ruth (1964) Continuidad y discontinuidad en el condicionamiento cultural. En: *Historia y elementos de la sociología*. Argentina: Editorial Eudeba. (pp.147-156)
- Blessing, Agustín (1899) *De Talamanca*. En: Eco Católico de Costa Rica. Año VII Trim.III N°28. 11 de Noviembre de 1899.
- Bonilla-Castro, Elssy; Rodriguez Sehk, Penélope (2005) Más allá del dimela de los métodos: la investigación en ciencias sociales. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1972) El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En: *Anales de Antropología. Vol.IX* México: UNAM. (pp.105-124).
- Bonfil Batalla, Guillermo (1982) El Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En: *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. Ediciones FLACSO, San José de Costa Rica. (pp.133-145)
- Bonfil Batalla, Guillermo (1983) Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. En: *La Cultura Popular*. México: Dirección General de Culturas Populares.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1991) Pensar nuestra cultura. México: Alianza Editorial.
- Borge Carvajal, Carlos (1983) Importancia de la cacería en las poblaciones indígenas del suroeste del valle de Talamanca. En: *América Indígena. Vol.XLIII N°1*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Borge Carvajal, Carlos; Villalobos, Victoria (1987) El papel de las exploraciones en la transformación de la cultura y el espacio de los indígenas de Talamanca, Costa Rica 1980-1985. TESIS (Licenciatura en Antropología)-Universidad de Costa Rica.
- Borge Carvajal, Carlos; Villalobos, Victoria (1998) Talamanca en la encrucijada. San José: EUNED.

- Borge Carvajal, Carlos (2001) La estrategia del cambio cultural en los Bribri de Talamanca. TESIS (Magister en Antropología)--Universidad de Costa Rica.
- Botey Sobrado, Ana María (2011) El Estado costarricense y el ferrocarril del Sur (1938-1984). En: *Poder, colonización y arquitectura. Región del Pacífico Costarricense: 1780-2010*. San José: Sociedad Editora Alquimia 2000.
- Boumediene, Samir (2019) La colonisation du savoir: une histoire des plantes médicinales du "Nouveau Monde" (1492-1750). Bélgica: Les Éditions des Mondes à Faire.
- Bourgois, Philippe (1994) Banano, etnia y lucha social en Centro América. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Boza, Alejandra; Solórzano, Juan Carlos (2000) El Estado nacional y los indígenas: el caso de Talamanca y Guatuso Costa Rica, 1821-1910. En: *Revista de Historia, N°42*. San José: Universidad Nacional de Costa Rica.
- Boza Villarreal, Alejandra (2003) Política en Talamanca indígena: el Estado Nacional y los caciques. Costa Rica, 1840-1922. En: *Anuario de Estudios Centroamericanos. 29(1-2)*. San José: Universidad de Costa Rica
- Boza Villarreal, Alejandra (2004) Indígenas, comerciantes, transnacionales y estados: población, comercio y política entre las poblaciones indígenas de la Gran Talamanca, Costa Rica (1840-1930): (Chirripó, Estrella, Talamanca y Pacífico Sur). TESIS (magister scientiae en historia)--Universidad de Costa Rica.
- Boza Villarreal, Alejandra (2005) La población indígena de la Gran Talamanca: tamaño y ubicación. Costa Rica, 1840-1927. En: *Revista de Historia. N°51-52*. (pp.9-78).
- Boza Villarreal, Alejandra (2014) La frontera indígena de la Gran Talamanca 1840-1930. Cartago: Editoriales Universitarias Públicas Costarricenses.
- Bozzoli, María Eugenia (1973) Indígenas actuales en Costa Rica. Desaparición de la región de refugio. San José: Universidad de Costa Rica.
- Bozzoli, María Eugenia (1975) Localidades indígenas costarricenses. San José: EDUCA.

- Bozzoli, María Eugenia (1979) El nacimiento y la muerte entre los bribris. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Bozzoli, María Eugenia (1980) La conceptualización de la técnica del soplo en la medicina aborigen bribri. En: *La Antropología Americanista en la Actualidad: Homenaje a Raphael Girard. Tomo II.* México: Editores Mexicanos Unidos.
- Bozzoli, María Eugenia (1982) Especialistas en la medicina aborigen bribri. Informe preliminar. San José: Universidad de Costa Rica.
- Bozzoli, María Eugenia (1983) De donde el Sol nace a donde el Sol se pone: mitología talamanqueña del clima y de las enfermedades. En: *América Indígena, Vol.XLIII.* México: Instituto Indigenista Interamericano (pp.125-145).
- Bozzoli, María Eugenia (1984) La posición social de los especialistas en la medicina aborigen de Talamanca. En: *Revista de Ciencias Sociales. N°1.* San José: Editorial Universidad de Costa Rica. (pp.9-21).
- Bozzoli, María Eugenia (1985) El desarrollo de la región brunca. Tendencias y perspectivas. En: *Revista de Ciencias Sociales de la UCR. N°2.*
- Bozzoli, María Eugenia; Ibarra, Eugenia; Quesada, Juan Rafael (1998) 12 de octubre, día de las Culturas. Costa Rica: una sociedad pluricultural. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

- Cabello Carro, Paz (1982) Desarrollo Cultural en Costa Rica Precolombina. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Cabrera Medaglia, Jorge (1998) Ideas, mecanismos y principios para la tutela del conocimiento, innovaciones y prácticas de los pueblos indígenas. Uruguay: Editorial IPECA.
- Camacho-Zamora, Jose Antonio (1974) El sistema agrícola de los cabécares. En: *América Indígena. Vol.XXXIV N°2 abril-junio.* México: Instituto Indigenista Interamericano.

- Campos Navarro, Roberto & Ruiz-Llanos, Adriana (2003) Adecuaciones Interculturales en los hospitales para Indios de Nueva España, En: *Gaceta Médica de México* 137 (6) (pp. 595-608).
- Campos Thomas, Tania; Zárate Rosales, Alberto (2008) Patrimonio cultural: entre lo local y lo global. En: *Herencia* Vol. 21 (2). Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Canales Cerón, Manuel (2006) Metodologías de investigación social. Chile: Ediciones LOM.
- Carmack, Robert (1994) Resumen histórico de Buenos Aires. En: *Soplos de Viento en Buenos Aires*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Carvajal Ramírez, Laura; Sanabria Romero, Alejandro (1994) Contrato de Prospección de Biodiversidad Biológica en el Ordenamiento Jurídico Costarricense: El caso del Convenio INBio-Merck. TESIS (Licenciatura en Derecho)—Universidad de Costa Rica.
- Castañeda Wilca, Hawi; Chaves Chang, Luis Diego; Segura Vargas, Ximena (2015) “Feria orgánica El Trueque: Alcances de una economía social solidaria”. En: *Trama Revista de Ciencias Sociales y de Humanidades*. Costa Rica: Instituto Tecnológico de Costa Rica.
- Cavalli-Sforza, L. L.; Feldman, M. W. (1981) *Cultural Transmission and Evolution: A Qualitative Approach*. Nueve Jersey: Princeton University Press.
- Cavalli-Sforza, L. L.; Feldman, M. W.; Chen, K. H.; Dornbusch, S.M. (1982) Theory and observation in cultural transmission. En: *Science*, Vol.218, N°4567. Estados Unidos: American Association for the Advancement of Science.
- Cerdas Albertazzi, Ana Luisa (1993) El surgimiento del enclave bananero en el Pacífico Sur. En: *Revista de Historia*. N°28. San José: Universidad de Costa Rica. (pp.117-159)
- Cervantes Gamboa, Laura (2003) Sounds like music: ritual speech events among the Bribri Indians of Costa Rica. TESIS (Doctor of Philosophy)—University of Texas at Austin.

- Chacón, Luz Alba (1986) Buenos Aires. Cantón de Puntarenas. Apuntes para su Historia. En: *Separata de la Revista del Archivo Nacional*. La Uruca: Archivo Nacional.
- Chacón Castro, Rubén (2001) Guía legal para los Pueblos Indígenas de la Región Brunca - Costa Rica. San José: Impresora Gossestra Intl. S.A.
- Chavarría Sancho, Dennise; García Barrenechea, Víctor; Gu Navarro, Rebeca; López Arias, Andrés (2013) Pueblos indígenas y acciones políticas en Costa Rica: los conflictos de la agenda (2002-2010). TESIS (licenciatura en Ciencias Políticas). San José: Universidad de Costa Rica.
- Chárriez, M. (2012). Historias de vida: Una metodología de investigación cualitativa. En: *Revista Griot*: 50-67. Recuperado de: <http://revistagriot.uprrp.edu/archivos/2012050104.pdf>
- Chang Vargas, Giselle (2001) Gestión artesanal en la región centroamericana. En: *Nuestras artesanías*. (Ed.) Giselle Chang. San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC).
- Chang, Giselle; González, Fernando (2004) Creencias y prácticas curativas populares. En: *Nuestra Medicina Tradicional*. (Ed. Giselle Chang). Costa Rica: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana. (pp.113-120).
- Chang Vargas, Giselle (2014) Imaginarios turísticos y transformaciones del patrimonio cultural indígena: las artes y artesanías bruncas de Costa Rica, de 1975 al 2014. TESIS (Doctorado en Estudios de la Sociedad y Cultura) - Universidad de Costa Rica.
- Chang Vargas, Giselle (2015) De bienes patrimoniales a recursos turísticos: retos y amenazas en la zona del Diquís, Costa Rica. PONENCIA: *X Congreso Centroamericano de Antropología*. Mérida, Yucatán.
- Clavero, Bartolomé (1994) Derecho indígena y cultura constitucional en América. México: Siglo XXI Editores.
- Clavero, Bartolomé (2014) Derecho Global, por una historia verosímil de los Derechos Humanos. Madrid: Ediciones Trotta.

- CNDH, Comisión Nacional de Derechos Humanos (1999) Derechos de los Pueblos indígenas: legislación en América Latina. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Colombres, Adolfo (2010) Celeración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Comisión Especial de Salitre (2017) Informe final. San José: Universidad de Costa Rica.
- Contreras, Yadira (2014) El conocimiento local y la perspectiva de los actores. En: *Patrimonio ambiental y conocimiento local. Geografía de los actores sociales*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Corrales Ulloa, Francisco (2001) Los primeros costarricenses. San José: Museo Nacional de Costa Rica.
- COECOCEIBA (2003) La diversidad de plantas y el conocimiento tradicional en nuestras comunidades: problemas en torno a la protección y conservación del conocimiento tradicional y ejemplos de usos de las plantas en el cantón de Upala y áreas aledañas, Zona Norte, Costa Rica. San José: COECOCEIBA
- Colombres, Adolfo (2010) Celeración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Constenla Umaña, Adolfo (1995) Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibchenses. En: *Boletín Museo del Oro N°38-39*. Colombia: Museo del Oro.
- Constenla Umaña, Adolfo (2011) Toponimia bribri. En: *Lingüística Chibcha XXX*.
- Contandriopoulos, André-Pierre (2006) Elementos para una Topografía del Concepto de Salud. En: *Ruptures: Revista interdisciplinaria de la Salud 11 (1)*. Montréal: Université de Montréal.
- Contreras, Yadira (2014) El conocimiento local y la perspectiva de los actores. En: *Patrimonio ambiental y conocimiento local. Geografía de los actores sociales*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

- Correa, Carlos María (2002) Protección y promoción de la medicina tradicional: consecuencias para la salud pública en los países en desarrollo. Ginebra : South Centre
- Cruz-García, Gisella S.; Howard, Patricia L. (2013) 'I used to be ashamed'. The influence of an educational program on tribal and non-tribal knowledge and valuation of wild food plants. En: *Learning and Individual Differences*, N°27.

- Dachary, Alfredo César; Arnaiz Burne, Stella Maris (2009) Pueblos originarios y turismo en América Latina: la conquista continúa. En: *Estudios y Perspectivas en Turismo*. Vol.18, N°1, marzo. (pp.69-91). Buenos Aires: Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos.
- Daly, Martin (1982) Some Caveats about Cultural Transmission Models. En: *Human Ecology*, Vol. 10, N°3.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). Epistemología del sur. México: Siglo XXI Editores.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010) Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Denevan, William M. (1992) The pristine myth: landscapes of the Americas in 1492. En: *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3). (pp.369-385)
- Desjarlais, Robert (1992) Body and emotion: The aesthetics of illness and healing in the Nepal Himalayas. Estados Unidos: University of Pennsylvania Press.
- Diamond, Jared (2005) Collapse: how societies choose to fail or succeed. Estados Unidos: Viking Penguin.
- Díaz-Polanco, Héctor (1996) Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios. México: Siglo XXI Editores.

- Díaz-Polanco, Héctor (1998) México: Acteal y la autonomía. En: América Latina en Movimiento, N°269. Quito: Agencia Latinoamericana de Información.
- Díaz-Polanco, H. (2002). Identidad, globalización y etnofagia. En: *Boletín de Antropología Americana*, (38), (pp.97-117).
- Díaz-Polanco, Héctor (2006) Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia. México: Siglo XXI Editores.
- Dobles-Ulloa, Álvaro Enrique (2004) Ke bua, buak, bua: iatría de los bribri y cabécar de Costa Rica. En: *Nuestra Medicina Tradicional*. (Ed.) Giselle Chang. San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC). (pp.10-19)
- Duarte, Anthony; Barquero, Marco; Harvey, Marianita; Bermúdez, Fernando (2018) Recuperación y gestión del Jardín Etnobotánico de la Sede del Caribe como espacio de conservación, investigación y recreación comunitaria. En: *Memoria I Congreso Regionalización Universidad de Costa Rica 50 años de Regionalización de la Educación Superior*. San Ramón: Sede de Occidente. (pp. 285-293)

- Erickson, Clark L. (2006) The domesticated landscapes of the Bolivian Amazon. En: *Time and complexity in historical ecology: studies in the Neotropical lowlands*. (pp.235-278)
- Esteva Fabregat, Claudio (1984) Estado, etnicidad y biculturalismo. Barcelona: Ediciones Península.
- Evans-Pritchard, Edward (1976) Magia buena y hechicería. En: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Fanon, Franz (1959). L'an V de la révolution algérienne. Francia: Maspéro.
- Fernández Carrión, Miguel Héctor (2015) Identidad: la defensa de lo propio y derechos humanos. En: *Derechos Humanos y Genealogía de la Dignidad en*

- América Latina. Coord: Olvera García, Jorge; Olvera García, Julio César; Guerrero Guerrero, Ana Luisa. México: Maporrúa.
- Fernández Guardia, Ricardo (1969) *Reseña Histórica de Talamanca*. San José: Imprenta Nacional.
 - Fernández Guardia, Ricardo (1975) *El descubrimiento y la conquista. Reseña histórica de Talamanca*. San José: Editorial Costa Rica.
 - Fernández de Oviedo, Gonzalo (1853) *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.
 - Fleischer, Soraya (2018) 'Especiais' e 'rebeldes': práticas governamentais da gestão da pressão alta em un barrio popular do Distrito Federal. En: *Estado, políticas e agenciamentos sociais em saúde. Etnografias comparadas*. (Coord.: Weidner y Quinaglia). Florianópolis: Editora da UFSC.
 - Follér, Maj-Lis (2002) Del conocimiento local y científico al conocimiento situado e híbrido, Ejemplos de los shipibo-conibo del este peruano. En: *Anales. N. E., núm. 5*. Perú.

 - Gabb, William M. (1978) *Talamanca, el espacio y los hombres*. San José: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes.
 - Gadgil, M.; Berkes, F.; Folke, C. (1993) Indigenous knowledge for Biodiversity Conservation. En: *Ambio, N°22*. (pp.151-156)
 - Gagini, Carlos (1975) *Diccionario de costarriqueñismos*. 3ra edición. San José: Editorial Costa Rica.
 - Galindo Cáceres, Luis Jesús (1998) *Etnografía: el oficio de la mirada y el sentido*. En: *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* (Coord.: Galindo, LJ). México: Addison Wesley Longman.
 - García Segura, Alí (1994) *Plantas de la medicina bribri*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
 - García Segura, Alí; Jaén Rojas, Alejandro (2021) *Conceptos y prácticas culturales de la medicina ancestral bribri y cabecar en Costa Rica*. En:

Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, 18(2). Costa Rica: CIICLA.

- Garita Hernández, Flor (2001) Algunos topónimos indígenas de la provincia de Puntarenas, Costa Rica. En: *Filología y Lingüística XXVII (2)*. (pp.157-176)
- Garzón-Forero, Diego (2019) Estrategias de inserción de chamanes inga y kamsá en las urbes medianas y pequeñas del altiplano cundiboyacense: una propuesta desde la categoría de medicina indígena empaquetada. En: *Revista de Ciencias de la Salud. Vol.17(2)*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Gibbs, Graham (2012) El análisis de datos cualitativos en Investigación Cualitativa. Madrid: Ediciones Morata S.L.
- Gilbert, Eric; Karahalios, Karrie; Sandvig, Christian (2010) The Network in the Garden: An Empirical Analysis of Social Media in Rural Life. En: *American Behavioural Scientist*, 53(9).
- Ginzburg, Steven (1976) Medicinal plants used by the Bribri and Cabécar Indians of Costa Rica. Estados Unidos: ACM Field Program.
- Granados, Carlos; Matarrita, José (1981) Modo de producción y uso del suelo: el caso de Buenos Aires, Puntarenas. TESIS (Licenciatura en Geografía en lo Humano) -- Universidad de Costa Rica.
- Grenier, Louise (1999) Conocimiento indígena: guía para el investigador. Costa Rica: Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Godoy, Ricardo; Brokaw, Nicholas; Wilkie, David; Colón, Daniel; Palermo, Adam; Lye, Suzanne; Wei, Stanley (1998) Of Trade and Cognition: Markets and the Loss of Folk Knowledge among the Tawahka Indians of the Honduran Rain Forest. En: *Journal of Anthropological Research*, Vol.54, N°2. (pp.219-234)
- Godoy, Ricardo; Reyes-García, Victoria; Byron, Elizabeth; Leonard, William; Vadez, Vincent (2005) The Effect of Market Economies on the Well-Being of Indigenous Peoples and on Their Use of Renewable Natural Resources. En: *Annual Review of Anthropology*, Vol.34.
- Goffman, Erving (2001). Internados. Buenos Aires: Amorrortu.

- Gómez-Baggethun, Erik (2009) Perspectivas del conocimiento ecológico local ante el proceso de globalización. En: *Revista Papeles*, N°107.
- Gómez Madrigal, Laura Sofía (2013) Protección de la tradición. Los derechos no tradicionales de la propiedad intelectual. En: *La Propiedad Inmaterial* N°17. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Gómez Salazar, Jesús (1906) Cartera de Gobernación. En: *Diario Oficial La Gaceta*. [fecha: 12 de junio de 1906]. (pp.52-53)
- González-Arce, Romano (1994) La situación nutricional de la población precolombina de Costa Rica del período tardío (800-1550 D.C.): una aproximación descriptiva. TESIS (Licenciatura en Nutrición) -- Universidad de Costa Rica.
- Guber, Rosana (2001) *Etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guber, Roxana (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guber, Rosana (2007) Los veteranos truchos de las Malvinas: la autenticidad como competencia metacomunicativa en las identidades del trabajo de campo. En: *Universitas humanística*. N°63. Bogotá. (pp49-68)
- Guber, Roxana (2012) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Guevara Berger, Marcos (1987) *Diario de campo*. MANUSCRITO INÉDITO.
- Guevara Berger, Marcos; Romagosa Jiménez, Ivelina (1990) Tenencia de la tierra y violación de los Derechos Humanos en Cabagra. En: *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*. 6(14) (pp.59-77). Heredia: Editorial Universidad Nacional de Costa Rica.
- Guevara Berger, Marcos; Chacón, Rubén (1992) *Territorios indios en Costa Rica: orígenes, situación actual y perspectivas*. San José: García Hermanos S.A.
- Guevara Berger, Marcos; Romagosa Jiménez, Ivelina (1990) Tenencia de la tierra y violación de los Derechos Humanos en Cabagra. En: *Temas de Nuestra América. Revista de Estudios Latinoamericanos*. 6(14). (pp.59-77)

- Guevara Berger, Marcos (1999) El aprendiz de Jawá. En: *Nuestra cosmovisión: creencias, prácticas y rituales*. (Ed.) Giselle Chang. San José: Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana (CECC).
- Guevara Víquez, Federico; Solano Alpízar, José (2017) La escuela y los pueblos indígenas de Costa Rica: políticas, indicadores educativos y planificación multilingüe. Costa Rica: EUNA.
- Guillén Martínez, Fernando (1979) El poder político en Colombia. Colombia: Punta de Lanza.
- Gurdíán, A. (2007) El Paradigma Cualitativo en la Investigación Socio-Educativa. Colección: Investigación y Desarrollo Educativo Regional (IDER).
- Gutiérrez Slon, Juan Antonio; Moya Aburto, César (2018) Pueblos indígenas y Estado costarricense: disputa de derechos y control territorial. En: *Revista Rupturas*. 8(2). Costa Rica: UNED. (pp.169-192)

- Hale, Charles (2004) El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. Ponencia para la conferencia, "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado" organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala.
- Hale, Charles (2005) Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in central America. En: *Political and Legal Anthropology Review*. Vol.28 N°1. Estados Unidos: American Anthropological Association.
- Hale, Charles; Millamán, Rosamel (2006) Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio permitido. En: *Cultural agency in the Americas* (pp. 281-304). Durham: Duke University Press.
- Hall, S. 2003. Introducción. ¿quién necesita identidad?. En: (Stuart Hall y Paul du Gay) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hamel, Rainer Enrique. 1984. Conflicto sociocultural y educación bilingüe: el caso de los indígenas otomíes en México. En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 99, (pp.117-132).

- Hammersley, Martyn; Atkinson, Paul (1994) *Etnografía: métodos de investigación*. España: Paidós Básica.
- Harris, Marvin (1974) *Cows, pigs, wars, and witches*. Estados Unidos: Vintage Books.
- Harvey, David (2004). *El Nuevo Imperialismo: Acumulación por desposesión*. En: *Socialist Register. El Nuevo desafío imperial*. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/social/harvey.pdf>
- Hernández-González, José Pablo (2018) *Los conflictos por la tenencia de la tierra en la Zona Sur: Pueblos originarios y comunidades campesinas*. San José: Voces Nuestras.
- Hewllett, Barry S.; Cavalli-Sforza, L. L. (1986) *Cultural transmission among Aka Pigmyes*. En : *American Anthropologist, Vol.88, N°4*. Estados Unidos : American Anthropological Association.
- Hidalgo Xirinachs, Alejandro (1996) *Protección jurídica de los conocimientos tradicionales de comunidades indígenas y a los recursos biológicos encontrados en sus territorios: el caso de la recolección de información etnobotánica y muestras de flora para el desarrollo de productos con efectos terapéuticos*. TESIS (Licenciatura en Derecho) -- Universidad de Costa Rica.
- Hornborg, A. (2001) *La ecología como semiótica. Esbozo de un paradigma contextualista para la ecología humana*. En: *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. (Coord: P.Descola y G.Pálsson). México: Editorial Siglo XXI.

- Ibarra Rojas, Eugenia (1990) *Las sociedades cacicales de Costa Rica (Siglo XVI)*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- IIDH, Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2003) *Campaña Educativa sobre Derechos Humanos y Derechos Indígenas*. Costa Rica: IIDH.

- IISME, II Seminario Mesoamericano de Etnofarmacología (1989) Resumen del II seminario mesoamericano de etnofarmacología y II Congreso Nacional de Medicina. San José: Museo Nacional de Costa Rica.
- Impemba, Marcelo; Maragliano, Graciela (2007) Conflictividad territorial y relaciones interétnicas en el expansionismo turístico en comunidades mapuche del sudoeste de la Provincia del Neuquén. En: *Pueblos originarios y problemática artesanal: procesos productivos y comercialización en agrupaciones Mapuches, Guaraní/Chané, Wichís, Qom/Tobas y Mocovíes.* (Coord.: Rotman, Radovich y Balazote). Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.
- INAMU (Instituto Nacional de las Mujeres); Mesa Nacional Indígena (2007) Las mujeres indígenas en Costa Rica: un acercamiento a su realidad y propuesta de acción. San José: Instituto Nacional de las Mujeres, Comisión de Mujeres Warë Kané de la Mesa Nacional Indígena.

- Krautwig, C. M. (1899) *Térraba y Boruca en el siglo XIX*. En: Eco Católico de Costa Rica. Año VII Trim.III N°24. Sábado 14 de Octubre de 1899.
- Krautwig, C.M. (1900a) *Térraba y Boruca en el siglo XIX*. En: Eco Católico de Costa Rica. Año VII Trim.III N°38. 20 de Enero de 1900.
- Krautwig, C.M. (1900b) *Térraba y Boruca en el siglo XIX*. En: Eco Católico de Costa Rica. Año VIII Trim.I 3 de Febrero de 1900.
- Krotz, Esteban (2002) La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- La Gaceta (2013) N°135. Recuperada de: http://www.gaceta.go.cr/pub/2013/07/15/COMP_15_07_2013.html#_Toc361412531
- La Nación (2013) La ONU felicitó a Costa Rica por reforma a la educación indígena. Recuperado de: http://www.nacion.com/nacional/ONU-felicito-Costa-Rica-educacion_0_1354264736.html

- Lamas, Marta (1996) La perspectiva de género. En: *Hablemos de sexualidad*. CONAPO. México: Mexfam.
- Lamounier Ferreira, Alice (2012) Hablar con el otro mundo en los cantos rituales cabécares. San José: CIICLA.
- Landini, Fernando (2013) Asistencialismo y búsqueda de ayudas como estrategia de supervivencia en contextos campesinos clientelares. En: *Polis Revista Latinoamericana*. Vol.12 N°34. Chile: Universidad de los Lagos. (pp.185-202).
- Laplantine, François (1989) Medicinas tradicionales y medicina tradicional en Brasil. En: *América Indígena*, Vol.XLIX. México: Instituto Indigenista Interamericano (pp.665-674).
- Lerín, Sergio (2004) Antropología y Salud Intercultural: Desafío de una propuesta. En: *Desacatos* (16). México: CIESAS.
- Light, D.; Keller, S. Calhoun (2000) Socialización e Identidad a lo largo de la vida. En: *SOCIOLOGÍA*, Cap. 5, 7ª. México: Edición, McGrawHill. (pp.119-145).
- Lessmann, Robert (2005) La autonomía clandestina: raíces, rasgos y marco político del proceso autonómico en el trópico de Cochabamba. En: *Autonomías Indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*. (Coord.: Leo Gabriel y Gilberto López y Rivas). México: Plaza y Valdés Editores.
- Lopera Mesa, Gloria Patricia (2009). Etnia y religión: sobre el papel de la religión en los procesos de re-construcción de identidad indígena. En: *Nuevo Foro Penal*, 73. Colombia: Universidad EAFIT.
- Lothrop, S. K. (1963) *Archaeology of the Diquís Delta of Costa Rica*. Massachusetts: The Peabody Museum Cambridge.
- Madrigal Aguilar, Gerardo; Morales Carbonell, Jorge (1995) El intermediario en la comercialización de plátano en la Reserva Indígena Bribri de Talamanca. TESIS (licenciatura en antropología con énfasis en antropología social)--Universidad de Costa Rica.

- Margulis, Mario (1998) Cultura y globalización. En: *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.
- Marín Hernández, Juan José (-2011) Procesos de desigualdad en el Pacífico. Una propuesta interpretativa: 1850-1900. En: *Poder, colonización y arquitectura. Región del Pacífico Costarricense: 1780-2010*. San José: Sociedad Editora Alquimia 2000.
- Martínez Castillo, Róger (2009) Biopiratería y pueblos indígenas: crítica y realidad. En: *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos. Vol.20 N°1*. (pp.27-38)
- Martínez Rodríguez, María Ruth (2009) Ethnobotanical knowledge acquisition among Tsimane' children in the Bolivian Amazon. TESIS (Ph.D) – Universidad de Georgia.
- Masson, Peter (1983) Aspecto de cognición y enculturación en el habla interétnica: términos de referencia y tratamientos interétnicos en Saraguro, Ecuador. En: *Ibero-amerikanisches Archiv, Neue Folge, Vol. 9, No. 1*. Berlin: Iberoamericana Editorial Vervuert.
- McCarter, Joe; Gavin, Michael, C. (2014) Local Perceptions of Changes in Traditional Ecological Knowledge: A Case Study from Malekula Island, Vanuatu. En: *Ambio, 43*. (pp.288-296)
- McEntee, Eileen (1998) Comunicación intercultural: bases para la comunicación efectiva en el mundo actual. México: McGrawHill.
- McKay, Fergus; Morales Garro, Alancay (2014) Violaciones de los derechos territoriales de los pueblos indígenas: el ejemplo de Costa Rica. Reino Unido: Forest Peoples Programme.
- Meentzen, Ángela (2001) Estrategias de desarrollo culturalmente adecuadas para mujeres indígenas. Informe preliminar. Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunitario. Banco Interamericano de Desarrollo, Departamento de Desarrollo Sostenible.
- Meillassoux, Claude (1991) Femmes, greniers et capitaux. Paris: L'Harmattan.

- Menéndez, Eduardo (1994) La enfermedad y la curación ¿Qué es la medicina tradicional? En: *Alteridades*, vol.4 n°7. México: Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa. (pp.71-83)
- MIDEPLAN, Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica (2015) Población Indígena En Cifras. [Recuperado de: https://documentos.mideplan.go.cr/alfresco/d/d/workspace/SpacesStore/aa51c81c-85bd-443a-9b40-7538a6677b32/Serie_Costa_Rica_Poblacion_indigena_en_cifras_2015.pdf]
- Mignolo, Walter (2003) Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Millán-Rojas, Laura; Arteaga-Reyes, Tizbe; Moctezuma-Pérez, Sergio; Velasco-Orozco, Juan Jesús; Arzate-Salvador, José Concepción (2016) Conocimiento ecológico tradicional de la biodiversidad de bosques en una comunidad matlatzinca, México. En: *Revista Ambiente y Desarrollo*, Vol. XX (38). Bogotá: Colombia.
- Molina, María; Piana, Josefina (1978a) El indígena costarricense a través de la Historia General de Gonzalo Fernández de Oviedo. En: *V° Centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo: Memoria del Congreso sobre el Mundo Centroamericano en su Tiempo*. Nicoya: Comisión Organizadora.
- Molina, María; Piana, Josefina (1978b) Gonzalo Fernández de Oviedo, representante de una filosofía política española para la dominación de las indias. En: *V° Centenario de Gonzalo Fernández de Oviedo: Memoria del Congreso sobre el Mundo Centroamericano en su Tiempo*. Nicoya: Comisión Organizadora.
- Monestel Zúñiga, Pamela (2008) Las representaciones y prácticas de auto-atención (auto cuidado y auto medicación) y atención de la Leishmaniasis cutánea elaboradas por los y las indígenas cabécares de Alto Pacuare de Chirripó de Turrialba. TESIS (licenciatura en antropología social)-- Univertsidad de Costa Rica.

- Mora Pana, Raúl (2019) Luchas sociales indígenas en Costa Rica, desde 1970 hasta 1990. TESIS (maestría en Antropología) – Universidad de Costa Rica.
- Mosonyi, Esteban Emilio (1982) Identidad Nacional y Culturas Populares. Caracas: Editorial La Enseñanza Viva.
- Muñoz, Bernardo (1995) Los pueblos indígenas y los proyectos sociales de desarrollo ¿una contribución real al desarrollo?. Chile: Universidad de la Frontera.

- Navas Rojas, José (2018) Reseña del patrimonio cultural del pueblo Broran/Terbi del territorio indígena Térraba. San José: Centro de Investigaciones Antropológicas UCR.
- Neira, Germán. (1993). Una dimensión de encarnación: la evangelización inculturada. En: *Theologica Xaveriana*, N°105 (pp.67-85).
- Netting, Robert (1976) What Alpine peasants have in common: observation on comunal tenure in Swiss Village. En: *Human Ecology*, Vol.4, N°2
- Nieto Olarte, Mauricio (2019) Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del nuevo mundo. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Núñez Meléndez, Esteban (1975) Plantas medicinales de Costa Rica y su folklore. San José: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Núñez-Murillo, Gabriela (2003) Culturas orales y culturas escritas: lectura crítica del debate contemporáneo. TESIS (Maestría en Comunicaciones) – Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Obadia, Lionel (2006) Biomedicina versus medicinas tradicionales una aproximación no culturalista al pluralismo médico en el Himalaya (Nepal). En: *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (22), (pp.117-137). Cataluña: Institut Català d'Antropologia.

- Ochoa, Juan José; Ladio, Ana Haydee (2015) Plantas silvestres con órganos subterráneos comestibles: transmisión cultural sobre recursos subutilizados en la Patagonia (Argentina). En: *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas*, Vol.14, N°4. Santiago: Universidad de Santiago de Chile.
- OMPI, Organización Mundial de Propiedad Intelectual (s.f.) Propiedad intelectual y conocimientos tradicionales. Suiza: OMPI.
- OPS, Organización Panamericana de la Salud, División de Desarrollo de Sistemas y Servicios de Salud (1999) Sistemas de salud tradicionales en América Latina y El Caribe: información de base. Washington, D.C.
- Ornat Clemente, Raquel (2002) El proceso de etnogénesis en Quitirrisí: identidad y poder. TESIS (magister scientiae en Antropología)--Universidad de Costa Rica.

- Patiño, Juan Carlos (2000) Prácticas y racionalidad productiva. Estrategias de los Mazahuas de Ixtlahuaca. En: *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, (22). México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Pesantes, María Amalia; Gianella, Camila (2020) ¿Y la salud intercultural?: Lecciones desde la pandemia que no debemos olvidar. En: *Mundo Amazónico*, 11(2), (pp.93-110).
- Pittier, Henry Francois (1938) Apuntaciones etnológicas sobre los indios Bribrí. San José, Costa Rica: Imprenta Nacional
- Pittier, Henri (1978) Plantas usuales de Costa Rica. San José: Editorial Costa Rica.
- Pizano, Larisa (2001) Caudillismo y clientelismo: expresiones de una misma lógica. El Fracaso del Modelo Liberal en Latinoamérica En: *Revista de Estudios Sociales*. Colombia: Universidad de los Andes.

- Quesada Fonseca, Carolina (2012) Desarrollo de un modelo de negocio para potenciar la producción y comercialización de artesanía tradicional indígena. TESIS (Licenciatura en Ingeniería Industrial) -- Universidad de Costa Rica.
- Quesada Pacheco, Miguel Ángel (2006) Toponimia indígena de Costa Rica. En: *Filología y Lingüística XXXII (2)*. (pp.203-259)
- Quijano, Aníbal (2000) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *Colonialidad del Saber, eurocentrismo y ciencias sociales*. (Ed.: Edgardo Lander). (pp.201-246)

- Ramírez Caro, Jorge (2018) El racismo entra y sale de la escuela: análisis de textos escolares de Estudios Sociales. Heredia: EUNA.
- Rappaport, Roy A. (1976) Ritual regulation of environment relations among a New Guinea people. En: *Ethnology*, 6(1). (pp.17-30)
- Reyes-García, Victoria (2009) Conocimiento ecológico tradicional para la conservación: dinámicas y conflictos. En: *Revista Papeles*, N°107.
- Reyes-García, Victoria; Guèze, Maximilien; Luz, Ana C.; Paneque-Gálvez, Jaime; Macía, Manuel J.; Orta-Martínez, Martí; Pino, Joan; Rubio-Campillo, Xavier (2013) Evidence of traditional knowledge loss among a contemporary indigenous society. En: *Evolution and Human Behaviour*.
- Reyes-García, Victoria; Broesch, James; Calvet-Mir, Laura; Fuentes-Paléaz, Nuria; W.McDade, Thomas; Parsa, Soroush; Tanner, Susan; Huanca, Tomás; Leonard, William; Martínez-Rodríguez, María (2009) Cultural transmission of ethnobotanical knowledge and skills: an empirical analysis from an American society. En: *Evolution and Human Behaviour*, N°30.
- Reyes-García, Victoria; Kightley, Eric; Ruíz-Mallén, Isabel; Fuentes-Peláez, Nuria; Demps, Katie; Huanca, Tomás; Martínez-Rodríguez, María Ruth (2010) Schooling and local environmental knowledge: Do they complement or substitute each other?. En: *International Journal of Education Development*, N°30.

- Ricci, Ricardo Teodoro (1999) Acerca de una Epistemología Integradora. En: *Cinta moebio* 5 (pp.1-20).
- Rivera Cusicanqui, Silvia (1993) La raíz: colonizadores y colonizados. En: *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA – ARUWIYIRI.
- Robledo, M. (2009). Observación participante: el acceso al campo. *Nure Investigation*. Recuperado de: http://www.fuden.es/ficheros_administrador/f_metodologica/formet_40obspar284200992056.pdf
- Robles, B. (2011). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico. En: *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*. (pp.39-49).
- Rodrigues, Donizete; Moraes Júnior, Manoel Ribeiro (2018) A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma antropologia de identidades religiosas. En: *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, (pp.900-918).
- Rodríguez Rodríguez, Lidia Iris (2011) El indio permitido en el estado multicultural: patrimonio cultural y etnofagia en la tardomodernidad. En: *Boletín de Antropología Americana*, (47). México: UNAM. (pp.153-172).
- Rojas, Gineth (2009) Sobre la condición multicultural de los centros educativos y la importancia de la formación intercultural del docente en una pedagogía intercultural. En: *Educación e interculturalidad: lo propio, lo nuestro, lo de todos*. San José: Ministerio de Educación Pública.
- Rojas Conejo, Daniel (2002) El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri. San José: FLACSO.
- Rojas Conejo, Daniel (2003) Los bribris de Costa Rica: reflexiones sobre el chamanismo y la cosmovisión indígena. En: *Herencia*. Vol.15 N°2. San José: Universidad de Costa Rica.
- Rojas Ramírez, Isaac (2008) MERCANTILIZACIÓN DE LA BIODIVERSIDAD: la actividad de bioprospección del INBio en Costa Rica. En: *Revista Economía y Sociedad*. N°s 33 y 34. Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica.

- Ruddle, Kenneth (1993) The transmission of traditional ecological knowledge. En: *Traditional ecological knowledge: concepts and cases* (Ed.: Julian T. Inglis). Ottawa: Interational Program on Traditional Ecological Knowledge.

- Sagastizabal, María Ángeles (2004) Diversidad cultural y educación. En: *Diversidad cultural y fracaso escolar: educación intercultural*. (coord. Sagastizabal, María Ángeles; San Martín, Patricia; Perlo, Claudia; Pivetta, Bibiana). Buenos Aires: Centro dePublicaciones Educativas y Material Didáctico.

- Sala Constitucional (2004) Sentencia nº 02074. San José: Corte Suprema de Justicia.

- Salazar Miranda, Adriana (2018) Capital económico y capital simbólico de la elaboración y comercialización de artesanías en las mujeres indígenas maleku en el contexto de la globalización económica. TESIS (Maestría Académica en Sociología) -- Universidad de Costa Rica.

- Sarkis Saeed, Alia; Campos Montero, Víctor Manuel (1955) Medicamentos populares de la Meseta Central y de la zona atlántica, comprende además medicina y costumbres indígenas de los habitantes de color. TESIS (Licenciatura en Farmacia) Universidad de Costa Rica.

- Sarkis, Alia; Campos, Víctor (1978) Curanderismo tradicional del costarricense. San José: Editorial Costa Rica.

- Schlege, Alice (2011) Human development and cultural transmission. En: *Anthropologischer Anzeiger, Vol. 68, N°4*. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlangsbuchhandlung.

- Seggiaro, Luis A (1969) Medicina indígena de América. Buenos Aires : EUDEBA

- Siebert, Renate (1976) Colonialismo y enajenación: contribución a la teoria politica de Frantz Fanon. México: Siglo Veintiuno.

- Siffredi, Alejandra (2009) Etno-ornitología y ecocosmología: las aves tronadoras entre los niclavé. En: *Revista Española de Antropología Americana*. Vol.39. N°2. (pp.229-246)
- Simpson, Tony (1997) Patrimonio Indígena y Autodeterminación. Copenhague: Programa de los Pueblos de los Bosques/Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos indígenas.
- Solórzano, Juan Carlos; Sibaja, Luis Fernando (1984) Costa Rica Colonial: tres ensayos. En: [COLECCIÓN] *Cuadernos Centroamericanos de Ciencias Sociales*. San José: CSUCA.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos (2002) Evangelización franciscana y resistencia indígena: dos rebeliones en la frontera entre Costa Rica y Panamá (Cabagra, Térraba, 1761 y Bugaba, Alanje 1787) En: Anuario de estudios centroamericanos. Vol.28, no.1-2 Universidad de Costa Rica, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos (2009) América Antigua: los pueblos precolombinos desde el poblamiento original hasta los inicios de la conquista española. San José: Editorial UCR.
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos (2013) Los indígenas en la frontera de la colonización. Costa Rica 1502-1930. San José: EUNED.
- Soneira, Abelardo (2006). La «Teoría fundamentada en los datos» (Grounded
- Stavenhagen, Rodolfo (1989) Comunidades étnicas en estados modernos. En: *América Indígena*, XLIX (1). México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Stone, Doris (1961) Las tribus talamanqueñas de Costa Rica. San José: Editorial Lehmann.
- Strauss, Anselm; Corbin, Juliet (2002) Bases de la investigación cualitativa. Técnicas et procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada. Colombia: Editorial Univerdad de Antioquia.
- Stone, Doris (1961) Las tribus talamanqueñas de Costa Rica. San José: Editorial Lehmann.

- Taborda, Mirtha; Copertari, Susana; Galván Graciela (1998) Transmisión cultural y comunicación multimedia. En: *Anuario* Vol.3. Argentina: Universidad Nacional de Rosario.
- Taylor, S.J.; Bogdan, R. (2000) Introducción a los métodos cualitativos de investigación. España: Paidós.
- Tellez Infantes, Anastasia (2007) "Capítulo 5. El trabajo de campo". En: La investigación antropológica. Editorial Club Universitario: España. (pp.123-156)
- Tindall, B. Allan (1976) Theory in the study of cultural transmission. En: *Annual Review of Anthropology, Vol.5.*
- Todorov, Tzvetan (2005) La Conquista de América: el problema del otro. México: Siglo XXI Editores S.A.
- Toledo, Víctor M.; Barrela-Bassols, Narciso (2008) La memoria biocultural. Barcelona: Icaria Editorial.
- Trolle, Axell; Rosas, Antonio; Martínez, Hilario; López, Marcelino; Pascual, Francisco (2002) Etnoedafología tradicional: la clasificación de los suelos por los nahuas y zoque-popolucas. En: *Sociedades rurales, producción y medio ambiente. 3(1).* (pp.75-84)

- UNICEF (2012) Situación de los docentes en territorios indígenas de Costa Rica. San José: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

- Vázquez León, Luis (2010) Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán. México: UNAM.
- Veras, E. (2010). Historia de Vida: ¿Un método para las ciencias sociales? *Cinta moebio* 39: 142-152. Recuperado de: <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/39/veras.pdf>
- Vibes, Federico (2009) Derechos de propiedad intelectual. Buenos Aires: Ad-Hoc.
- Vilchis Onofre, Adrián Alejandro; Zizumbo Villarreal, Lilia; Monterroso Salvarierra, Neptalí; Arriaga Álvarez, Emilio; Palafox Muñoz, Alejandro (2016)

- Dinámicas capitalistas para la acumulación por despojo. En: *Revista de Ciencias Sociales. N°151 (1)*. Universidad de Costa Rica: Editorial UCR. (pp.31-41).
- Voeks, Robert; Leony, Angela (2004) Forgetting the Forest: Assessing Medicinal Plant Erosion in Eastern Brazil. En: *Economic Botany, Vol.58*.
 - Walsh, Catherine (2003) Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. En: *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. Chile: Universidad de los Lagos.
 - Walsh, Catherine (2009) Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de)coloniales en nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Abya Yala.
 - Widmer, Rolf (1988) Política sanitaria y lucha social en Tehuantepec. En: *Historia. (No.21. Octubre)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
 - Yopo Díaz, Martina (2012) Políticas sociales y pueblos indígenas en Chile: Aproximación crítica desde la noción de agencia. En: *Universum, 27(2)*. Chile: Universidad de Talca. (pp.187-208).
 - Zahar, Renate (1972) Colonialismo y enajenación. Contribución a la teoría política de Franz Fanon. México: Siglo Veintiuno Editores S.A.
 - Zapata Silva, Claudia (2019) Crisis del multiculturalismo en América Latina: conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena. Costa Rica: Editorial UCR.
 - Zeledón Cartín, Elias (2017) Los aborígenes de Costa Rica: textos históricos, periodísticos y etnográficos. San José: EUNED.
 - Žižek, Slavoj (2005) Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: *Reflexiones sobre el multiculturalismo. (coord. Frederic Jameson y Slavoy Žižek)*. Buenos Aires: Paidós.

- Zumbado Morales, Félix (2014) Enoturismo en el cantón de Buenos Aires, Costa Rica. Retos y lecciones aprendidas. En: *Revista Líder*. Vol.25.
- Zúñiga, Xinia (1981) La situación del indígena y sus formas de organización social: un estudio de las reservas indígenas de Cabagra-Salitre y Boruca. TESIS de Licenciatura de Trabajo Social. Universidad de Costa Rica.

