

Universidad de Costa Rica
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela de Sociología

Comprensión sobre procesos de resistencias indígenas: el caso de
recuperación de saberes con jóvenes bribris en Alta Talamanca

2012-2013

Práctica dirigida para optar por el grado de licenciatura

Zuri Méndez Benavides

Carné: A53391

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, 2014

I dör kös yi dör iriria tsācheke keklaë eã
Esto es para todos los que protegen la tierra todos los días

Agradecimientos

Mucho de este trabajo es por los consejos del equipo asesor. Entre ellos la intención de Randall y Paula para complicar, problematizar y al mismo tiempo acompañar desde la disidencia académica. La pedagogía de crear desde la crítica. Además de ser vientos que motivan a arrancar las inseguridades, para *limpias* y fuerza para confiar.

También, como toda construcción colectiva, la investigación surge del trabajo en conjunto en el programa Kioscos Socioambientales con los aportes de: Moisés Salgado por sus comentarios agudos y llenos de cariño por la *yamipa*, José Mora “Checho” por su capacidad creativa de interlocución y Jose Julián Llaguno por los textos recomendados y afinar la parte cualitativa.

Porque la mayor creatividad es potenciar la creatividad de otros, se le agradece a Ramón Vera presentar tantos otros saberes subversivos.

A David Eduarte por recordar que la memoria no es el pasado; más bien, pasado, presente y futuro siempre suceden al mismo tiempo.
La memoria es permanente, se transforma y siempre hace nuevos eventos.

Y porque una investigación no se aprende en un aula, también fue construida con mis familias que me escogieron y escogí en sus diferentes casas, con sus diferentes nombres: la Jitomata y la Chilera. A mi familia de sangre también. A todas por involucrarse, interesarse, aprender conmigo y ser parte de buenas coincidencias.

A las Tules, porque la amistad sí sirve para tomar las calles y rayarlas de esperanza.

Y a Talamanca, por dejarme caminarla.

Resumen

Este trabajo final de graduación como modalidad de práctica dirigida, es una investigación colectiva realizada con jóvenes bribri del Territorio Bribri del Caribe Sur, para recuperar saberes de resistencias de su memoria colectiva, cosmovisión e historia de lucha, inscrita en el Programa Kioscos Socioambientales de la Universidad de Costa Rica.

Los jóvenes que participan, pertenecen a la organización Talamanca por la Vida y por la Tierra (TpVpT). Es desde la Investigación Acción Participativa (IAP), que registran, analizan, problematizan y construyen un producto de comunicación sobre los saberes recuperados, ante la amenaza de la discontinuidad de formas de aprendizaje de sus saberes. Aprender los saberes de su cultura, en este marco, se convirtió en una herramienta fundamental para encontrar en la identidad un centro movilizador de acciones colectivas para protección del territorio bribri ante las amenazas extractivas y despojos de su territorialidad.

La investigación, se realiza durante el periodo del 2012 al 2013 en las comunidades de Meleruk y Kachabli principalmente. En un primer momento de la investigación, los jóvenes recuperan saberes de cosmovisión, en encuentros comunitarios con *awapa* y en entrevistas a *kékepa* donde recopilan saberes sobre historias de lucha. Los cuales exponen en la memoria gráfica del proceso, *I Swá Blöck: Cuidar nuestros saberes* (Selles, et.al., 2013), la cual es construida para comunicar a la población joven bribri del territorio los resultados de la investigación.

En un segundo momento, se analiza la forma de recuperación de saberes que realizaron los jóvenes para comprender el proceso de conformación de resistencias, seleccionando identidades, memoria y acciones colectivas, así como lugares concretos donde identificar saberes de resistencias y sus interrelaciones. De este momento, es donde se construyen los capítulos de esta investigación:

En el primer capítulo se relatan las raíces de la investigación, una breve introducción al territorio bribri como espacio de disputa, los antecedentes académicos sobre recuperación de saberes y el planteamiento de la pregunta de investigación. El segundo capítulo explica el proceso metodológico de la IAP, técnicas y momentos de la investigación y un breve relato de los puntos de giro metodológicos durante el recorrido colectivo de la investigación. El tercer capítulo plantea los abordajes teóricos sobre relaciones de tensión del poder, y los nudos explicativos sobre cómo surgen en la investigación en su forma de resistencias y dominaciones en el territorio bribri. En el cuarto y quinto capítulo se exponen los saberes recuperados, enfocando las formas de resistencias que habitan en las identidades, memoria colectiva y acciones colectivas, como sus interrelaciones. El séptimo capítulo, expone las reflexiones finales de la investigación, y aprendizajes como propuesta para otras investigaciones de la sociología que apunten a trabajar con pueblos indígenas.

Como espacio de construcción colectiva de saberes, la investigación permitió un lugar de reflexión para los jóvenes, *kékepas* y participantes de la academia, donde pensar qué sucede con la continuidad de los saberes bribri, y cómo los jóvenes pueden aportar a su continuidad.

Equipo investigación comunitaria

Awapa:

Rafael Selles Selles
Danilo Selles Sanchez

Kékepa:

Juan Díaz Díaz
Hilaria Martínez Martínez
Melis Paez Segura
Timoteo Jackson Pita
Saturnino Pita García
Marvin Selles Sanchez
Sonia Paez Cubillo

Dulálupa:

Baudilio Selles Sanchez
Adina Pita Morales
Verónica Selles Waisa
Johny Buitrago Paez
Heriberto Buitrago Paez
Yoel Buitrago Paez
Didier Buitrago Paez
Katia Buitrago Paez
Emanuel Buitrago Paez
Roberto Morales Marin

Elieth Blanco Jimenez
Alejandro Rodriguez Sanchez
Celia Mora Segura
Alvino López Sóximo
Edeleine Gallardo Figueroa
Ariel Morales Reyes
Rosibel Morales Reyes
Brenda Reyes Sáenz
Hiral Molina Sáenz

Coordina:

Zuiri Méndez Benavides

Colabora:

José Mora Calderón

Fotografías:

Adina Pita Morales
Verónica Selles Waisa
Johny Buitrago Paez
Didier Buitrado Paez
Katia Buitrago Paez
Alejandro Rodriguez Sánchez
Yoel Buitrago Paez
Zuiri Méndez Benavides
Elizabeth Ramirez

Tabla de contenido

CAPÍTULO I. RAÍCES DE LA INVESTIGACIÓN	1
Presentación.	1
¿Por qué surge la investigación?	7
Talamanca por la vida y por la Tierra	8
Perfil de los jóvenes	11
Disputas en el territorio bribri	15
Estudios sobre resistencias indígenas:	34
Definición del problema de investigación	54
Planteamiento del problema	54
Objetivos	56
CAPÍTULO II. ESTRATEGIA METODOLÓGICA	57
Antecedentes Metodológicos	58
Partida epistemológica de la IAP	61
Momentos de la investigación	65
Técnicas utilizadas	71
Recorrido de la investigación: “Detrás del escenario”	73
Actividades realizadas desde la IAP	79
CAPÍTULO III. CONFIGURACIÓN DE PROCESOS DE RESISTENCIAS	103
Usos del poder en el pueblo bribri: dominaciones/resistencias	103
Dominaciones	110
Resistencias	115
Saberes de resistencias	122
RESISTENCIAS QUE HABITAN IDENTIDADES EN RECONSTRUCCIÓN	132
Resistencias en vivencias cotidianas en redes de vecindad, compañerismo y familia.	140
Prácticas para legitimar resistencias a partir de lo que se defiende y contra lo que se lucha	145
Tensiones estructurales de dominación de la colonia y estado-nación:	150

CAPÍTULO IV. MEMORIA Y ACCIONES COLECTIVAS	158
Memoria Colectiva sembrando resistencias	158
Memoria colectiva en relación con Identidades	161
Acciones colectivas: experiencias de luchas	176
Relación de memoria colectiva con acciones colectivas	179
Tipos de resistencias y acciones colectivas	187
CAPÍTULO V. REFLEXIONES Y APRENDIZAJES	200
Los jóvenes como potenciadores de procesos creativos	200
Necesidad de recuperar saberes	200
Saberes en tensión intergeneracional	201
Las construcciones de prácticas de resistencias	206
Pluridimensionalidad de las formas propias de organización (autonomías)	215
Construcción colectiva de saberes en experiencia metodológica	217
Respetar los cambios de rumbo	217
Saberes encontrados: academia y pueblo bribri	219
Capacidad de hacer: el proceso de construcción de la memoria gráfica.	220
Aprendizajes y des-aprendizajes	222
Investigaciones sociológicas con pueblos indígenas	222
Jerarquía epistémica: idioma y relaciones de poder	224
El trabajo colectivo con comunidades indígenas	226
Entre la educación popular, la IAP y la construcción colectiva de saberes	227
El papel de las identidades:	230
BIBLIOGRAFÍA	232
ANEXOS	242

Índice de esquemas

Esquema N°1. Operacionalización para recuperar procesos de resistencias	68
Esquema N°2. Cronología de la investigación	74
Esquema N°3. Configuración de Resistencias y Dominaciones para el territorio bribri	107
Esquema N°4. Conceptos de Saberes de Resistencias	123
Esquema N°5. Sección de operacionalización: Relaciones entre Identidades y Acciones colectivas	130
Esquema N°6. Sección de operacionalización: Relación de Identidades-Memoria Colectiva	160
Esquema N°7. Sección de operacionalización entre Relación de Memoria Colectiva-Acciones Colectivas	179
Esquema N°8. Formas de acciones colectivas que suman a la Autogestión y autonomías territoriales	192

Índice de tablas

Tabla N°1. Perfil de jóvenes que investigan	11
Tabla N°2. Amenazas modelo desarrollo para territorio bribri	49
Tabla N°3. Principios de jóvenes para trabajar talleres	76
Tabla N°4. Expectativas del grupo sobre gente joven que lucha en el territorio bribri	77
Tabla N°5. Actividades y participantes de la investigación	80
Tabla N°6. Consentimiento informado para la investigación	86
Tabla N°7. Tendencias teóricas de resistencias	97
Tabla N°9. Tipos de luchas en el territorio bribri	146
Tabla N°10. Cantidad de veces que entrevistados mencionan luchas contra amenazas del territorio	165
Tabla N°11. Tipos de resistencias recuperadas	188
Tabla N°12. Resistencias en una palabra para los jóvenes	199
Tabla N°13. Sensaciones de los jóvenes al terminar análisis de la investigación	199

Índice de imágenes

Imagen N° 1. Logo de Talamanca por la Vida y por la Tierra	8
Imagen N° 2. Créditos de la Memoria Gráfica <i>I Swá Blök</i>	13
Imagen N°3. Mapa territorios indígenas de Costa Rica con énfasis en territorios del pueblo bribri	18
Imagen N°4. Mapa de territorios bribris en Costa Rica, Sector Caribe y Pacífico Sur.	19
Imagen N°5. Relaciones de poder entre cargos y clanes bribris	21
Imagen N°6. Decisiones y elementos culturales	25
Imagen N° 7: “Talamanca esconde codiciados yacimientos de oro y cobre”	50
Imagen N°8. Participantes de la investigación	87
Imagen N°9. Recuperación de saberes desde los jóvenes	88
Imagen N°10. Segundo conversatorio comunidad con awapa	90
Imagen N°11. Taller construcción producto de comunicación	91

Imagen N°12. Registro colectivo de entrevistas con <i>kékepa</i>	95
Imagen N°13. Análisis colectivo de saberes para comunicarlos a otros jóvenes	97
Imagen N°14. Presentación de memoria visual “I Swá Blök”	99
Imagen N°15. Saberes de dominación de la “cultura sikua” y saberes de resistencias en la cultura bribri.	107
Imagen N°16. Antecedentes que jóvenes identifican para la investigación	135
Imagen N°17. “Los jóvenes también podemos organizar”	137
Imagen N°18. Figuras de lucha que reivindicadas y la fotografía como herramienta de recuperación de saberes.	162
Imagen N°19. Entrevista con Juan Díaz e Hilaria Martínez	167
Imagen N°20. “La trenza de la resistencia”	180
Imagen N°21. Construcción colectiva de la imagen	229

Acrónimos

ACOMUITA- Asociación Comunal de Mujeres Bribris de Talamanca

ADI – Asociación Desarrollo Integral

ADITIBRI – Asociación Desarrollo Integral del Territorio Bribri

ALCOA – *Aluminum Company Inc.*

ATAP – Atención Técnico en Atención Primaria

BCIE – Banco Centroamericano para la Integración Económica

BID – Banco Interamericano de Desarrollo

BM – Banco Mundial

CCSS – Caja Costarricense del Seguro Social

CNE – Comisión Nacional de Emergencias

CONAI – Consejo Nacional Indígena

DINADECO - Dirección Nacional Desarrollo Comunal

EZLN – Ejército Zapatista de Liberación Nacional

IAP – Investigación Acción Participativa

IDA – Instituto de Desarrollo Agrario

INA – Instituto Nacional de Aprendizaje

INAMU – Instituto Nacional de las Mujeres

INBio – Instituto Nacional de Biodiversidad

INDER – Instituto Nacional de Desarrollo Rural

INEC – Instituto Nacional de Estadística y Censos

OIT – Organización Internacional del Trabajo

OMC – Organización Mundial del Comercio

ONU – Organización de Naciones Unidas

MAG – Ministerio de Agricultura y Ganadería

MOPT – Ministerio de Obras Públicas y Transporte

MEP- Ministerio de Educación Pública

PANI- Programa de Atención a la Niñez

PLN- Partido Liberación Nacional

PEMEX – Petróleos Mexicanos

RECOPE – Refinadora Costarricense de Petróleo

REDD+ - Reducción de Emisiones por Deforestación y Degradación

RIBCA – Red Indígena Bribri y Cabecar

TEC – Instituto Tecnológico de Costa Rica

THOA – Taller de Historia Oral Andina

TpVpT- Talamanca por la Vida y por la Tierra

UCR – Universidad de Costa Rica

UNED – Universidad Estatal a Distancia

USB – Universal Serial Bus

UFCO – *United Fruit Company of America*

VIDES – Organización de misión cristiana

Glosario Bribri-Español

Awá – médico, filósofo, resguarda la cosmogonía y cosmovisión bribri. La terminación *pa*, para *awapa* o cualquier sustantivo referente a seres humanos indica plural.

Bkakla – cargo social para quien realiza actos ceremoniales, usualmente reparte *blo'*

Blo' – bebida alcohólica, es conocida como “chicha”.

Blu – cargo social de administración por sectores del territorio, articula y circula información, se parece al rol social que se conoce como “cacique”.

Ditsöwö – nombre del pueblo bribri, significa “pueblo de la semilla de maíz”.

Dulálupa – jóvenes.

Iyök – territorio/tierra.

Kaneblök – intercambio de mano. Se entiende por el trueque o devolución de fuerza de trabajo para tareas de la cotidianidad como construcción de casas, siembra, desyerbar o “chapear” caminos. Generalmente una familia convoca a un grupo de personas de la comunidad para algún trabajo y comparte alimentación y “chicha” (bebida tradicional).

Kékepa – personas adultas mayores, de edad avanzada o de cualquier edad que se les considere con experiencia y sabiduría.

Majaradji – no es propio de la lengua bribri, así se le llamó a un grupo que intenta apropiarse de tierras del territorio bribri. Hay varias personas que se llaman Maharaj ji.

Okkon – cargo social que realiza cantos ceremoniales, generalmente en rituales de entierros.

Sikua – indica la personas o población no-indígena o lo no-bribri.

Swá – refiere a todo el conjunto de saberes y conocimiento bribri: cosmogonía y cosmovisión.

Tsirík – palo ceremonial utilizado en ceremonias de curación o señales que se dejan en los caminos para no perder el rumbo.

Yeria – ser que cuida las selvas y los animales.

Capítulo I. RAÍCES DE LA INVESTIGACIÓN

Presentación.

Como el “*kaneblök*”, “la minga”, el “intercambio de mano”, esta investigación retoma el saber de construir un trabajo colectivo sobre resistencias del pueblo bribri. Quienes tengan este trabajo en sus manos podrán asociar muchas de estas letras con los pensamientos y sentires de jóvenes organizados bribris¹, quienes recorrimos juntos un proceso de gestión de reuniones para que comunidades preguntaran sobre su cosmovisión a los *awapa*. Realizaron registro de notas y fotografías en encuentros comunitarios con *awapa* para recuperar saberes de cosmovisión y grabaron entrevistas audiovisuales sobre historia de lucha de *kékepas*, para el resguardo, identificación, análisis y comunicación de saberes de resistencias.

Los jóvenes investigadores pertenecen a la organización Talamanca por la Vida y por la Tierra, la investigación se realiza durante el 2011-2013 en las comunidades de *Kachabli* y *Meleruk* y es acompañada por el resto de la organización cuyos integrantes son de las comunidades de Yorkin, Alto Coen, Alto Duriñak, Shiroles, Watsi, Tsuiri y Kloma del territorio bribri. Está inscrita como práctica dirigida en el Programa Kioscos Socioambientales de la Vicerrectoría de Acción Social de Universidad de Costa Rica, en el proyecto ED2953 “Apoyo a formas organizativas para la

¹ En la presente investigación, cuando se refiera a grupo de jóvenes o “los jóvenes”, se utiliza en masculino en un sentido gramatical para evidenciar que la mayoría de integrantes son hombres. Sin embargo se quiere señalar el fundamental aporte de las compañeras jóvenes, sin que de ninguna manera es uso gramatical, disminuya e invisibilice el aporte de las mujeres.

construcción del Buen Vivir en Talamanca” el cual apoya a esta organización en fortalecimiento organizativo y construcción de alternativas para su territorio.

Se ha notado en la últimas décadas, que los procesos de recuperación de saberes, están muy relacionados con procesos de lucha de pueblos indígenas para reivindicar la memoria colectiva negada (Bonilla, 2011), por lo que es necesario volver las miradas hacia las luchas indígenas en Mesoamérica, que inician antes de los movimientos armados a mediados del siglo pasado y sobrepasan sus macabros genocidios y desapariciones. Desde México hasta Panamá diversos pueblos originarios han mantenido su resistencia desde la invasión española a sus territorios y continúan organizando resistencias en contra del modelo neoliberal extractivo.

Es un acumulado de luchas, que marcan un cambio en las formas de hacer movimiento social latinoamericano desde el levantamiento zapatista (1994), las luchas lencas en un estado en dictadura hondureño (2009), las manifestaciones gnöbes-bugles en Panamá (2012) y las redes de lucha indígena guatemaltecas de distintas etnias como movimientos de consulta en contra de megaproyectos; llaman la atención para preguntarse sobre las formas de configuración de resistencias de los pueblos indígenas.

En este contexto, son las particularidades del pueblo bribri en el caso de Costa Rica, que sintonizan con una clara línea histórica de resistencia desde sus significativas luchas contra la conquista española del siglo XVI, aun cuando la mayoría de la población indígena del país fue exterminada por enfermedades, esclavitud (en su forma de “chacras”,

“arrendamientos”, etc); o genocidios como el caso de los huetares o chorotegas (Guevara V., 2011).

Las luchas del pueblo bribri están relacionadas con luchas en defensa del territorio. La defensa del territorio se entiende como concepto que induce a estudiar las resistencias, donde, los pueblos originarios, en algunos casos, viven el territorio sin el concepto de propiedad. Es por sus distintas visiones cosmogónicas que los lugares se habitan como un lugar de prácticas culturales históricas en donde se gesta la vida de la comunidad. Por ejemplo en el caso bribri y en muy pocas palabras, la tierra está viva porque es la carne de la niña *Iriria* (Palmer, et. al., 1992) y cuando un proyecto basado en industria extractiva se planea para el territorio indígena, su cosmovisión y espiritualidad se ve agredida, además de la tierra como lugar habitado.

De esta manera, las confrontaciones históricas del pueblo bribri, se caracterizan por la tensión creada durante la instalación de distintas compañías transnacionales y proyectos de industria extractiva realizados también por parte del estado-nación junto a compañías privadas del siglo XX. Se caracterizan por una actividad política intensa contra las intervenciones exógenas, logrando mantener prácticas culturales como el idioma (intensamente reivindicando como expresión cotidiana de un pensamiento propio), sistemas productivos diversificados (aplicados en zonas altas) y conocimientos ancestrales derivados de la interacción histórica con el entorno natural, entre otras.

Sobre la caracterización de sus resistencias, en la mayoría de las investigaciones suelen reconocerse las *resistencias públicas*, como las que luchan contra la extensión del monocultivo del banano, plátano, exploraciones petroleras, mineras, hidroeléctricas, deforestación, etc. (Guevara, 2004; Rojas, 2009; Borges y Villalobos, 1994; Cajiao, 2002 y Salgado et al, 2009). Otras *resistencias ocultas* especialmente las formas de hacer política, que estarían más cercanas a las formas que la organización Talamanca por la Vida y por la Tierra utiliza. Los saberes de memoria colectiva que priorizan y otros mecanismos de cohesión para reforzar sus identidades, son los tipos de saberes que no se profundizan en otras investigaciones sobre el caso del pueblo bribri.

Estos saberes de resistencias no usualmente reconocidos, suman interés para la investigadora, al encontrarse en un contexto donde la continuidad a la enseñanza de sus conocimientos se encuentra en ruptura, y donde integrantes de TpVpT identifican en esta ruptura un problema para la protección de su territorio. Además se presenta el interés colectivo del grupo de jóvenes de TpVpT, por recuperar estos saberes en un trabajo ligado a proteger los derechos de la territorialidad bribri, por lo que se plantea el siguiente problema de investigación: ¿Cuáles son los procesos de resistencias que un grupo de jóvenes organizados bribris recupera en la memoria colectiva?

El abordaje metodológico es la Investigación Acción Participativa (Fals Borda, 1986) como herramienta metodológica que le da coherencia a la propuesta de la construcción colectiva de saberes y corresponda del grupo organizado TpVpTcon: -¿quién va a venir a enseñarnos

cómo recuperar la cultura? Sólo nosotros sabemos de nuestra propia cultura- (Reunión 21 de abril, Paraíso, Sixaola).

La organización Talamanca por la Vida y por la Tierra está conformada por población indígena y campesina, trabaja desde la década de los noventa y se nombra de esta manera en el 2009. La organización en su parte bribri, está integrada por hombres y mujeres jóvenes, adultos y adultos mayores de distintas comunidades: Swakbli, Meleruk, Watsi, Kachabli, Coroma, Amubli, Tsuiri Alto Coen y Monte Sion. Es desde la palabra de sus integrantes y desde la concepción de los jóvenes, que recuperan la participación de su pueblo en luchas sobre temas de exploración de petróleo, minería, hidroeléctricas y otras luchas por la conformación de legalidad que proteja al territorio bribri.

El tema de “recuperación de saberes para la comprensión de resistencias” surge de la mezcla de dos elementos, la recuperación de saberes por parte de los jóvenes y el interés de comprender cómo se construyen resistencias desde la particularidad de relaciones de poder en territorio bribri. Estos temas remiten a la constante mención de luchas por integrantes de la organización TpVpT, tanto del interés de jóvenes de la organización por acceder y comprender el *Swá* bribri, como del interés de los mayores de “que la cultura no se pierda”.

La comprensión de resistencias (Ceceña, 2008), se fundamenta analizando la información que los jóvenes recopilaron sobre la historia de lucha y de la observación etnográfica realizada durante el proceso de recuperación sobre las formas de resistencias, presentes en las identidades, memoria colectiva y acciones colectivas. La resistencia se entiende como

una de las formas, en que se manifiestan las relaciones de poder y por lo tanto como una construcción política que las personas crean y recrean a partir de su identidad, memoria colectiva y acciones colectivas.

Sin duda el carácter cualitativo de la investigación pretende acercarse a la profundidad del lugar de la palabra como *poiesis* del mundo (Rivera, 2010) y de la identidad bribri. Sus palabras muestran la relación en la cotidianidad: del ambiente-naturaleza, las relaciones sociales con el ser/estar de los bribris en el mundo. Es decir, cosmovisión que en *idioma, memoria y acciones colectivas* cuentan sobre las formas de cuidado que los bribris han desarrollado hacia ambiente-naturaleza y a las relaciones sociales como re-afirmación de sus identidades y protección de la vida de su pueblo.

Estas identidades se han transformado y construido dentro de espacios de poder, de una “conciencia colonizadora” (Fanon, 2011 y Casanova, 2006), pero al mismo tiempo, reconociendo en esas palabras de intercambio cotidiano, sus prácticas también implican “capacidad de hacer”. *Colonización y capacidad de hacer* como transformación, son constitutivas en los saberes cotidianos de resistencias que habitan en la alimentación, las formas de organización, la educación, la espiritualidad, la medicina y el trabajo en la tierra como formas de resistencias ante estas fuerzas colonizadoras.

Este caso de comprensión de resistencias con jóvenes en Alta Talamanca, es un espacio más de reflexión que se une a muchos movimientos sociales indígenas latinoamericanos

que se encuentran y se preguntan “¿cuál es nuestra idea como cultura única de crear resistencia?”, “¿cómo vamos a defendernos?” (Taller enero 2013, Meleruk).

¿Por qué surge la investigación?

Se presenta como introducción para este apartado, la reseña de la organización Talamanca por la Vida y por la Tierra, luego se presenta una breve descripción de disputas sobre la territorialidad bribri, enfocadas en los aspectos de la cultura “tradicional” que se encuentran en discontinuidad. Las disputas de la discontinuidad cultural, introducen los abordajes académicos de las resistencias, que para efectos de este trabajo están divididos en enfoques latinoamericanos y costarricenses.

Los antecedentes de investigación se dividen dos partes, la aproximación latinoamericana y costarricense. En la aproximación latinoamericana se recopilan los abordajes de recuperación de memoria colectiva como estrategia que usan los movimientos para legitimarse y para re-construir sus identidades, triada que explica la constitución de resistencias y estrategias que realizan los grupos organizados indígenas que aparecen en investigaciones inspiradas a partir del movimiento neozapatista y de influencias como el Taller de Historia Oral Andina (THOA) en Bolivia.

En el apartado de estudios costarricenses, se exponen las investigaciones que utilizan la memoria histórica o el análisis de las identidades para aproximarse a las luchas bribris, los cuales son útiles para encontrar los elementos de resistencias. En ese sentido, desde esta investigación se encuentra sobre el caso bribri, algunas investigaciones que exponen una resistencia constante y beligerante,

otras, exponen las limitaciones de una identidad basada en resistencias y explican al pueblo bribri como lugar de contradicción.

Como suma de la recopilación de otras investigaciones, aproximaciones académicas e intenciones del grupo TpVpT en recuperar saberes, el capítulo cierra con el planteamiento de la investigación.

Talamanca por la vida y por la Tierra

Imagen N° 1. Logo de Talamanca por la Vida y por la Tierra



Fuente: Archivo Programa Kioscos Socioambientales

Cuando se pregunta por los orígenes de la organización Talamanca por la Vida y por la Tierra, a sus integrantes, indican que se dio en el 2009; sin embargo, muchos de sus miembros se consideran parte de un grupo organizado (sin necesidad de que tuviera nombre), desde la década de los noventa cuando se encontraron luchando en contra de la exploración petrolera para el Caribe Sur y Limón.

Integrantes del Programa Kioscos Socioambientales conocen a varios de sus participantes en el 2008, cuando la comunidad de Puerto Viejo inició la lucha contra la mega marina New World (CIMAT No. 097-07) que fue punto de encuentro para campesinos de Sixaola, indígenas bribris y habitantes de la costa y donde el Programa Kioscos participó apoyando la lucha comunitaria. La comunidad evitó la construcción de una megamarina que pudo tener consecuencias sociales y ecológicas muy graves para la comunidad de Puerto Viejo (Fonseca, 2008).

Luego de este acontecimiento los integrantes preocupados por conocer las relaciones de financiamiento para la gestión de proyectos como el caso del proyecto de Corredor Biológico financiado por el BID, consultaron al programa por talleres de información. Se inició de esta forma distintos talleres que no sólo abarcaron la descripción del proceso de financiamiento por parte de Organismos Financieros Internacionales (BID, BM, OMC, BCIE), sino las implicaciones de este tipo de préstamos en las relaciones geopolíticas de países tercermundistas en la construcción de las agendas de “desarrollo”. Luego de esta etapa la organización solicitó iniciar un proceso de talleres sobre información de megaproyectos para la zona, especialmente en los proyectos de prospección minera o hidroeléctrica.

Los integrantes de la organización solicitan colaboración para fortalecer su proceso organizativo y en este marco decidieron nombrarse en el 2009 como la organización Talamanca por la Vida y por la Tierra. Los temas de interés en el grupo empiezan a dilucidarse en sus diferencias, especialmente las distintas expectativas entre temas

campesinos e indígenas. La parte campesina del grupo le dio más relevancia a los temas de tenencia de la tierra, agroindustria y formas alternativas de producción campesina; el grupo indígena se interesó por los temas de amenazas para el territorio contra la autonomía y estrategias para el fortalecimiento de su cultura (cultura que considera *Tséne Buaë*: Buen Vivir). Los proyectos se dividieron entonces en “Alternativas productivas y ambientales para Sixaola” y “Apoyo a formas organizativas en la alta Talamanca con la población bribri”.

Las personas que actualmente integran la organización, usualmente se encargan de resolver distintos problemas de sus respectivas comunidades y cumplen tareas de coordinación para la construcción de caminos, puentes, atención a los centros educativos, coordinan el espacio de “ayudas de misiones” y colaboran con los centros de salud. En general la mayoría de los integrantes del grupo participan en organizaciones institucionalizadas del territorio: consejo de vecinos, acueductos, consejos escolares, grupos religiosos (protestantes y comunidad bahaí), ATAP, centros de salud y asociaciones particulares como *Stibrawpa*, *Acomuita* e *Iyök Alar*.

La organización TpVpT está integrada en su mayoría por personas adultas, donde predominan en cantidad los hombres, *mientras* que las mujeres y jóvenes participan en menor cantidad. La población cabecar también participa del grupo, especialmente de las zonas limítrofes como las comunidades de Monte Sion, Swabli y Alto Coen, siendo un punto muy fuerte de solidaridad entre pueblos vecinos, con cosmovisión compartida sobre el cuidado de la tierra.

Perfil de los jóvenes

No hay un número definido de jóvenes en el espacio organizativo, la cantidad depende de la actividad o reunión que realiza la organización. Para todo el proceso de investigación participaron 19 jóvenes, sólo 8 mujeres y en promedio la constancia de participación fue de 6 jóvenes, en su mayoría hombres. Entre la razón de sus vínculos, la mayoría son familia (hermanos y primos e hijos de integrantes de la organización) y eso significa que las relaciones de la estructura clánica tan importante en la cultura bribri y cabecar tiene en la práctica gran relevancia en el proceso organizativo; de igual manera, los jóvenes se conocen por la amistad entre sus padres, se han conocido en otros espacios comunes como luchas por temas específicos en comunidades, vecinos de barrio, pareja o compañeros de estudios.

Tabla N°1. Perfil de jóvenes que investigan

¿En qué trabajan?	¿Estudian?	¿Son Familia?	Edades
Son integrantes de Consejo de Vecinos, activistas de ONG como VIDES, voluntarios de Cruz Roja de Bribri y dos de ellos imparten lecciones como profesores de colegio y maestro de primaria.	Asisten a clases de educación estatal en colegio diurno, nocturno, a través de bachillerato a distancia y dos de ellos realizan estudios de docencia para profesor de secundaria y primaria. También participan en procesos de formación	El grupo se caracteriza por relaciones de parentesco sanguíneo, muy ligada a la relación clánica: son Hermanos, primos Hermanos, primos. También una de las integrantes es ahijada de una de las familias y muchos son vecinos de	El grupo se encuentra entre edades de 24-16 años, donde el mayor tiene 30 años y el menor tiene 14 años.

	de cursos cortos, realizados por universidades públicas como el TEC, UCR, INA y UNA.	barrio. También se conocen porque sus padres han trabajado juntos o se han conocido en luchas en defensa del territorio	
--	--	---	--

Fuente: Elaboración propia

Su participación en la comunidad no se encuentra sólo en esta organización, también son miembros de junta escolar, comité de vecinos, junta de agua, uno de ellos participa en un partido político. También asisten a talleres con VIDES Internacional, cursos con otras universidades públicas (TEC, INA, UNED), y son miembros voluntarios en la Cruz Roja para Talamanca con sede en Bribri o de la asociación Stibrawpa en Yorkín. Todos trabajan la tierra junto a sus familias y la mayoría estudia ya sea en colegio diurno, nocturno, bachillerato a distancia y dos de ellos estudian para ser docentes de secundaria, aparte de trabajar en dichas instituciones.

A continuación se presenta la imagen de la memoria visual “*I Swá Blök*”, donde se identifica a las personas que participaron en la construcción del producto visual y de la investigación en general, entre ellos los *dulalupa* (jóvenes):

Imagen N° 2. Créditos de la Memoria Gráfica *I Swá Blök*

Se agradece citar debidamente y se permite la reproducción total o parcial SIN FINES COMERCIALES. Los saberes no tienen precio, estamos luchando para que los bienes comunes no se privaticen.

Producción:
Vicerrectoría de Acción Social
Universidad de Costa Rica

306.089.97
S971s Swá blök = Cuidar nuestros saberes / Investigadores Rafael Selles Selles ... [et al.] ; facilita Zuirí Méndez Benavides ; colaborador José Mora Calderón. --1. ed. -- San José, C. R. : Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Acción Social, Programa Kioscos Socioambientales, 2013.
28 p.; il. col.
ISBN 978-9968-619-25-7
1. IDENTIDAD CULTURAL. 2. BRIBRIS (FAMILIA INDIGENA) -- VIDA SOCIAL Y COSTUMBRES. 3. PARTICIPACION JUVENIL. I. Cuidar nuestros saberes. II. Selles Selles, Rafael, comp. III. Méndez Benavides Zuirí, coordinador. IV. Mora Calderón, José, col.
CIP/2504
CC/SIBDI.UCR

Créditos

Investigadores comunitarios:

1. Awapa:

Rafael Selles Selles
Danilo Selles Sanchez

2. Kekepa (mayores):

Juan Díaz Díaz
Hilaria Martínez Martínez
Melis Páez Segura
Timoteo Jackson Pita
Saturnino Pita García
Marvin Selles Sánchez
Sonia Páez Cubillo

3. Dulalupa (jóvenes):

Baudilio Selles Sánchez
Adina Pita Morales
Verónica Selles Waisa
Johny Buitrago Páez
Heriberto Buitrago Páez
Yoel Buitrago Páez
Didier Buitrago Páez
Katia Buitrago Páez
Emanuel Buitrago Páez
Roberto Morales Marín
Elieth Blanco Jiménez
Alejandro Rodríguez Sánchez

Celia Mora Segura
Alvino López Sósito
Edeleine Gallardo Figueroa
Ariel Morales Reyes
Rosibel Morales Reyes
Brenda Reyes Sáenz
Hiral Molina Sáenz

Responsable:

Zuirí Méndez Benavides

Colabora:

Moisés Salgado (Coordinación del Programa)

Jose Mora Calderón

Comunidades:

Watsi
Kachabli
Yorkin
Alto Coen
Duriñak
Meleuk
Swakbli
Tsuirí
Korbita
Alto Duriñak
Shiroles

1era edición 2013

Territorio Bribri, Costa Rica

Fuente: Selles, et.al. 2013

Los y las jóvenes con quienes se trabaja la investigación colectiva, comienzan a tener un papel más interactivo en la organización desde el 2010, promoviendo que el proyecto de Kioscos enfoque objetivos para fortalecer sus iniciativas y expectativas. El giro hacia esta participación se da luego de la lucha contra intentos de bioprospección a partir de las sospechas sobre el trabajo del INBio en la zona.

El INBio realizaba un curso para formar guías turísticos en el que uno de los jóvenes de la organización participaba. En una de las sesiones uno de los jóvenes sospecha del uso de registros hacia el tema de recuperación de medicina tradicional, que no se había dado en

otras sesiones del curso. Se dirige entonces a preguntar los detalles del permiso de trabajo para el INBio generado desde la ADITIBRI.

Se genera entonces un espacio de tensión entre la organización TpVpT y la ADITIBRI, pues los primeros no reciben respuesta a sus consultas sobre la existencia de algún convenio con el INBio dentro del territorio y si se había concedido algún “permiso de trabajo” sobre bioprospección.

En el taller de Watsi el 19 de junio de 2010 integrantes de la ADITIBRI se presentaron para reclamar a la organización su papel “divisionista” del territorio por el reportaje de Era Verde “Nuevas amenazas en Talamanca”. En el taller los integrantes de la ADITIBRI señalaron la poca experiencia de los jóvenes para justificar sus acciones y les hicieron un llamado a respetar a sus mayores². Ambos argumentos: “falta de experiencia y respeto”, se consideran por miembros de la organización como una falta de visibilización del trabajo que hacían los jóvenes, aunque coinciden que a los jóvenes les falta experiencia.

Los jóvenes viven constantemente un llamado de los adultos, por continuar con el respeto a la “tradicción”, ya sea desde su familia, mayores y a la cultura bribri en general. En este discurso se les hace responsables de rescatar una cultura que se encuentra en ruptura, de ser responsables también de la pérdida de la misma y ante esta situación se les encomienda la tarea de resolver la situación respetando las órdenes de los mayores, los mandatos de los adultos y el respeto hacia los espacios de los adultos.

² Bitácora gira 19 de junio de 2010. Taller Salón Comunal de Watsi. Programa Kioscos Socioambientales.

Ante el panorama adultocentrista, acompañado por la motivación de los adultos de la organización por fomentar la participación de los jóvenes, desde el Programa Kioscos se decidió empezar espacios de discusión colectiva con los jóvenes de la organización. Los objetivos de los talleres se enfocaron en que los jóvenes identificaran y analizaran las amenazas para los jóvenes en el territorio, que encontraron espacios lúdico-creativos para fortalecer capacidad de expresión y fomentar espacios de encuentros entre diferentes jóvenes del territorio por lo que se realizaron visitas a comunidades y un campamento de jóvenes en Yorkín en el 2011 con la participación de 30 jóvenes de distintas comunidades del territorio.

De este campamento se realizó la sistematización “Campamento de jóvenes Yorkín” (Programa Kioscos, 2011) cuyos contenidos se suman a la constante mención de la “pérdida de la cultura” y el llamado constante de los mayores a “no perder la historia”, en repensar tradiciones y en que nazcan relaciones de defensa a una tradición que se encuentra en ruptura.

Disputas en el territorio bribri

1. Iyök: El territorio bribri

El territorio o *Iyök* es distinto a la tierra. El territorio es el espacio apropiado con significados, prácticas y vivencias que cierta población asigna y construye en una territorialidad (Porto-Gonçalves, 2009: 127). Sobre un mismo sector de tierra pueden existir distintas territorialidades que se pueden encontrar en diálogo (como el caso del territorio cabecar-bribri) o conflicto (cultura

extractiva) de tal forma que los sujetos que viven en ese espacio con sus respectivas territorialidades reconfiguran los lugares y el espacio (2009).

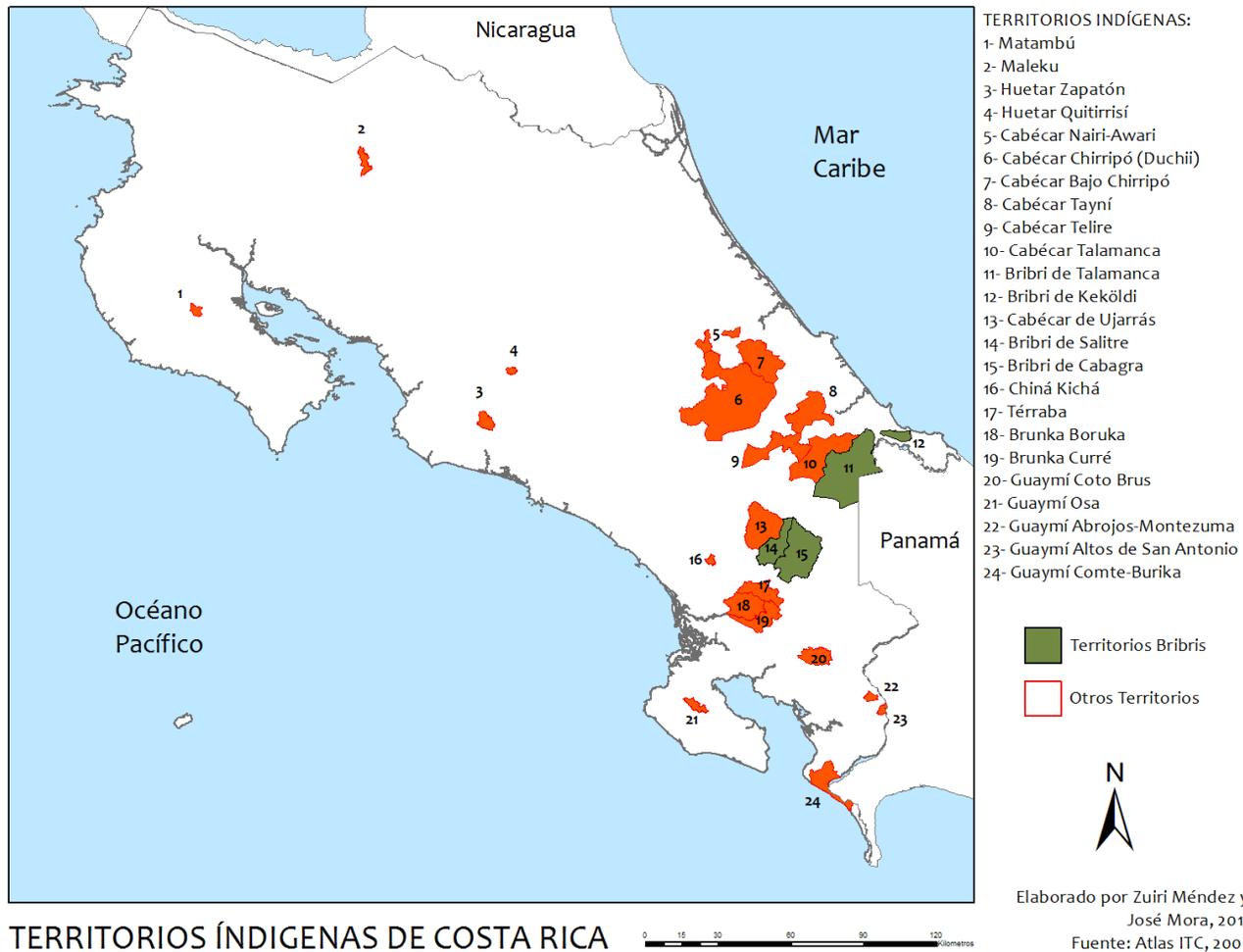
El componente que construye el territorio como proceso social se nutre de la experiencia vivida por la población que lo habita, de la cultura, la memoria, la experiencia de conflictos por la tierra y el proceso histórico como resultado de la intervención del estado (Bello, 2004: 97). Estos elementos se aproximan al concepto “territorio” que se usa para designar el espacio en que viven los pueblos indígenas y justifica su uso ante algunas tendencias de llamar sus espacios como “reserva”³.

Pensar el territorio desde lo indígena implica señalar el discurso étnico, la tierra y el territorio como destino histórico pues existe una relación sustancial de la comunidad con la tierra, de ella depende la cultura, el idioma, todos los conocimientos y saberes, la tierra representa la madre, la creación de vida (Bello, 2004: 98). Para la población bribri la tierra está hecha de “carne de la niña Iriria” (Palmer, Sanchez y Mayorga, 1992) y se le considera un espacio vivo donde el *ditsöwö* (pueblo bribri) es parte de la *iyök* (Entrevista Juan Díaz, 2012)

Esta cosmovisión en específica, es vivida en 4 de los 24 territorios indígenas del país, al mismo tiempo que muchos de los otros pueblos indígenas del país también reivindican algunas de estas vivencias de territorialidades. Sobre el caso del pueblo bribri, es quien habita estos 4 territorios (INEC, 2013) los cuales se muestran en el siguiente mapa. Dos se encuentran al lado caribe de la cordilla de Talamanca (Bribri y Keköldi) y los otros dos se encuentran al lado pacífico de la cordillera (Salitre y Cabagra).

³La ley sobre pueblos indígenas de 1977 designa los *territorios indígenas* como *reserva*. El concepto a pesar de estas discusiones no ha dejado de utilizarse, aún así existe un acuerdo tácito de denominarlos *territorios indígenas*, ya que la terminología de *reserva* ofende a la población indígena.

Imagen N°3. Mapa territorios indígenas de Costa Rica con énfasis en territorios del pueblo bribri



Estos cuatro territorios contienen particularidades distintas, por ejemplo el territorio de Salitre en la vertiente Pacífica, se encuentra en lucha por la recuperación de sus tierras, proceso que tiene en la mira los derechos humanos de las poblaciones indígenas de Costa Rica (CRhoy, 22/03/2013). Los pueblos continúan conectados por caminos a través de la cordillera de Talamanca que una vez fueron usados con más frecuencia para comercio y demás relaciones (Boza, 2004). Les une el mismo idioma complejo en sus diversos dialectos y acentos. Cada comunidad tiene sus tonalidades, en el caso del territorio bribri se diferencian acentos por cada cuenca de sus ríos principales: Telire, Coen, Lary, Urén (Palmer, Sanchez y Mayorga, 1994).

En el siguiente mapa se puede observar con mayor detalle la distribución de los territorios en ambas vertientes:

Imagen N°4. Mapa de territorios bribris en Costa Rica, Sector Caribe y Pacífico Sur



La división limítrofe de estos territorios se aplicó con la creación de la ley N° 6172 de *reservas* indígenas en 1977. Nombrar *reserva* a cualquier *territorio indígena* connota el acto del colonizador que decide reservar una parte del territorio conquistado a los pobladores que quedaron vivos; remite a toda una historia de control y despojo tierras ya habitadas durante siglos. El territorio bribri del Caribe Sur cuenta aproximadamente con 62 mil hectáreas, es parte del cantón de Talamanca, distrito Bratsi (INEC, 2013); aunque sus pobladores bribris y cabecar reivindicán como límites históricos del Río Sucio hasta la frontera con Panamá y el cerro Kamuk

(Ibarra, 2012), los límites actuales recorren el río Telire y una parte de la cordillera de Talamanca (Documental *Ditsöwö Tsirík*).

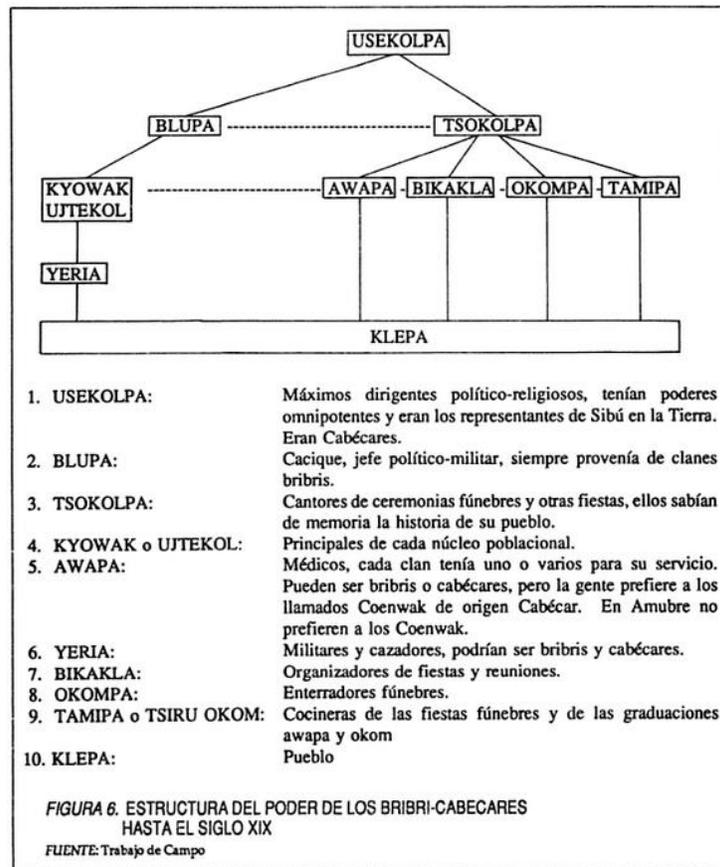
El total de la población bribri para el censo del 2011 es de 16938 personas, para el territorio bribri es de 8368 personas que viven en 29 comunidades y caseríos, que disminuye comparando con el censo del 2000 contaban 9645 personas (INEC, 2013). Es el grupo indígena más grande del país junto al pueblo indígena cabécar, con quienes comparten elementos de cosmogonía y cosmovisión relevantes; así como similitudes en sus idiomas, usos de la tierra y paisajes compartidos.

Según Rojas, los vínculos político-religiosos de ambas culturas se encuentra en la división de roles: la cultura cabécar se caracteriza por su fuerte vivencia espiritual manifestada en que ciertos de sus pobladores puedan permanecer al clan *usekla* (2009). El autor continúa explicando que los *usekolpa* fueron en su momento el último grupo fuerte de decisión política “tradicional” que se guían por una fuerte conexión espiritual, sustituyendo probablemente otros cargos como los *blupa*. El pueblo bribri se caracteriza por tener un cargo más político-militar en donde los *blupa* jugaban un rol particular, en un lugar de decisión muy distinto al “jefe” o “chaman” sino que tenían cierta influencia sobre ciertas comunidades para decisiones militares o políticas, pero no ejercían el cargo como único jefes de jornada completa (Boza, 2004).

Para las luchas indígenas en el siglo XVI y XVII, es donde se muestra uno de los roles que difusamente se pueden encontrar en la actualidad. La acción colectiva organizada por *Pablu Presbere* en 1701 a 1709 presenta el rol del *Blu* que coordina con otros *blupa* de distintas

comunidades en defensa del territorio (Boza, 2004). Los *blupa* son parte de un entramado de relaciones de poder que dependen de la configuración a través de clanes propia de la cultura bribri y cabécar. A continuación se presenta un esquema que puede explicar de manera más precisa, el rol político que implicaba el blu en relación con otros roles de fundamental importancia en la cosmovisión bribri, que se explica en el siguiente esquema conceptual:

Imagen N° 5. Relaciones de poder entre cargos y clanes bribris



Fuente: Borges y Villalobos, 1998:27

2. Nudos de una “tradición” en discontinuidad

Cuando en la investigación se menciona el problema de la discontinuidad de los saberes de la tradición, se remite a la siguiente recopilación de tensiones que rodea la preocupación de los jóvenes sobre el acceso a los saberes de la cultura bribri. Estos saberes se encuentran dentro del entramado, de lo que en toda cultura es “tradición” y que constantemente es transformada. En este caso, los nudos pretenden dar cuenta de las relaciones de dominación dentro del territorio en relación a la continuidad o discontinuidad de la “tradición.

La reseña de características sobre una cultura es una tarea que debe entenderse como incompleta, es imposible resumirla ya que estos intentos reducen un complejo espacio de relaciones en constante modificación. Las características que se presentan a continuación describen ciertos nudos de conflicto creados por la tensión de una territorialidad hegemónica occidental sobre la “tradición” bribri que pertenece a una territorialidad de un pueblo que construía socialmente relaciones sobre ese espacio determinado que es el territorio bribri del Caribe Sur.

Estos nudos representan un ejercicio superficial para nombrar esos componentes relevantes de la “tradición” que presentan discontinuidad o transformación con lo que fueron alguna vez pero que representan características identitarias de la cultura bribri y cabecar y que Rojas señala como transformaciones profundas que se dieron en los últimos cincuenta años (2009:49). Se presentan en un esquema de los conflictos significativos del territorio:

- 1) El uso de la “tradición oral” amenazado por la imposición del idioma castellano desde la colonia y en los últimos décadas por la inserción de la educación pública.

Se considera que el 50% de la población bribri todavía habla su idioma (INEC, 2013). Las causas que hicieron que la mitad de su población perdiera su idioma parten de espacios institucionales de la colonia que obligaron a los habitantes a dejar de conversar en su lengua (Documental Ditsöwö Tsirik). El comercio, sin embargo, no implicaba el dejar el uso cotidiano del idioma (Boza, 2004). De hecho se puede observar que en espacios limítrofes entre territorio bribri-cabecar se encuentran personas trilingües, que manejan el bribri, el cabecar, el español e incluso se encuentran aprendiendo inglés.

En el siglo XX, es la escuela el espacio en donde se obligó a niños y familiares que dejaran de enseñar y hablar su idioma para “impedir” se quedaran sin trabajo. La escuela como parte del sistema gubernamental ingresó al territorio bribri como estrategia de dominación, en lo que Foucault llama sociedades de control, donde el poder a través de la máquina/democracia crea un *racismo interno de estado* (Giraldo, 2006)⁴, donde se construye un sistema de control donde el mandato a la obediencia aplicaba castigos físicos dentro de las escuelas a quienes hablaran en bribri o realizaran una práctica fuera del orden de este nuevo espacio de control (Documental *Ditsöwö Tsirik*). La escuela occidental continúa siendo un espacio en donde se enseña el castellano como idioma homogenizante; la enseñanza del bribri se da sólo en una sola clase llamada “clases de cultura” donde los maestros en su mayoría son contratados por tener el título

⁴ Para el caso de esta investigación, el *racismo interno de estado*, se entiende como violencia etnocéntrica y como un concepto que refiere señalar a “la raza” como un concepto creado por estructuras coloniales, que en distintas teorías se señalan como una estrategia de las sociedades de control; sin que en ningún momento representa para la investigadora, un uso de “raza” como una categoría válida para ordenar u organizar las sociedades humanas, lo útil del concepto es señalar su origen de control propio de estructuras de dominación.

de requisito, antes de manejar conocimientos en idioma y cultura (Entrevista jóvenes, marzo 2013).

La propuesta de multiculturalidad del MEP encubre carencias de atención del sistema educativo como la falta de infraestructura, falta de presupuesto para contratar docentes y el cuestionamiento a eruditos de cultura sobre su conocimiento cultural (Camacho y Guevara, 2011). En el 2012 se aprobó el subsistema de educación indígena en el decreto N° 22072 de 1993, para que se incentiven la “clase de cultura” en forma de contrato de nuevos docentes, pero en territorio bribri se realiza desde una dudosa consulta en 2 comunidades (Abarca. Elperiodico.cr). El 15 de julio del 2013 se aprueba un nuevo decreto para regular la educación en los territorios indígenas (N° 37801) que moviliza de nuevo a la comunidad bribri para cuestionar y fiscalizar este proceso de transformación de la estructura organizativa, sobre la educación.

Como resultado, la escuela como espacio de imposición, aleja de las enseñanzas de la cultura que se expresan en la cotidianidad, donde en el espacio familiar se enseñan las acciones cotidianas del uso de la tierra, del vocabulario, de las explicaciones de su cosmovisión (documental *Ditsöwö*). La tradición oral como medio de transmisión de conocimientos es sustituido en tiempo y espacio por una enseñanza de contenidos occidentales establecidos evaluados de formas escrita que reducen y limitan el tiempo de aprendizaje de la tradición oral de sus saberes.

Las tensiones dentro de la escolaridad y las formas educativas bribris presentes en sus vivencias culturales, permiten plantear una de las propuestas de Bonfil (1988), sobre las formas de poder al llamar la cultura, según los elementos culturales y las decisiones de las personas que integran la

cultura determinada. Si los elementos culturales son *ajenos*, pero se unen con las *decisiones propias*, suelen resultar relaciones de *cultura enajenada*. Si los elementos culturales son *propios* y se gestionan y viven desde decisiones *propias*, encontraríamos *culturas autónomas*. Si se vive con elementos culturales *ajenos*, decididos de formas *ajena*, se vive en una *cultura impuesta* y por último, si se viven elementos culturales *ajenos*, bajo decisiones *propias*, se viviría en una *cultura apropiada*.

Imagen N°6. Decisiones y elementos culturales

Elementos Culturales	DECISIONES	
	Ajenas	Propias
Propios	Cultura enajenada	Cultura autónoma
Ajenos	Cultura impuesta	Cultura apropiada

Tomado de Bonfil (1988)

La propuesta de Bonfil permite entonces identificar las relaciones de escolaridad en su principio de implementación en territorio bribri, como relaciones de *cultura impuesta*, mientras que poco a poco, algunos de los contenidos de la escolaridad occidental, se van convirtiendo en una *cultura apropiada*, por pequeñas decisiones cotidianas no necesariamente consientes, tomadas en las acciones del pueblo bribri.

Estos conceptos resultan orientadores para ubicar ciertas tendencias sobre cómo las relaciones de poder se manifiestan en las culturas, y permite abrir el panorama a plantear la vivencia de una

cultura apropiada, autónoma, impuesta o enajenada, al mismo tiempo, en diferentes niveles o donde alguna de estas culturas predomine más que otra.

2) La organización clánica matrilineal.

El clan es la construcción organizativa heredada desde la mujer que asigna distintos roles sociales y evita relaciones de consanguinidad. La mujer hereda su clan a sus hijos y sólo sus hijas podrán heredar el clan a la descendencia, porque cuando los hijos se casen, su esposa será quien herede el clan a los futuros hijos e hijas (León, 1998). Todo clan tiene ciertos clanes asignados para establecer relaciones de pareja y tener descendencia, para evitar la consanguinidad. En algún momento los clanes fueron una guía para establecer roles sociales, pero esta asignación vivida se ha ido diluyendo hasta que hoy, los clanes que sí continúan realizando roles sociales son los encargados de roles espirituales.

Actualmente sigue siendo de uso fundamental para la identidad de familias dentro del pueblo y tienen relevancia al asignar lugares sociales a los que pertenecen los individuos en la sociedad (Rojas 2009: 51), pero su uso en la diferenciación de roles sociales se ha reducido considerablemente. Sólo quedan ciertos cargos que se adoptan según al clan que pertenezcan para aprender el oficio de *usekol*, *awá*, *okkom*, *bakakla*, *tsirú*, *okkom* o *blu*⁵. Muchas familias ya no saben cuál era el uso social de su clan o se encuentran en investigación de éste.

⁵ El cargo de Blu recientemente se vuelve a discutir como una posibilidad de rol político dentro del territorio, pues desde inicios del siglo pasado el cargo muere con el último *blu* Ramón Almengor en 1922, después del asesinato de Antonio Saldaña (Boza, 2004).

El clan en su forma “tradicional” también heredaba la tierra a las mujeres. Esa práctica no necesariamente se sigue cumpliendo (León, 1998) y habría que investigar a profundidad, cuál es el uso cotidiano desde las relaciones de género sobre la administración, gestión y vivencia de la tierra, ya que existen relaciones desiguales de género y sus implicaciones son distintas dentro del territorio. Además es importante tener en cuenta, que las relaciones comerciales del territorio bribri con otros pueblos, la migración interna, las religiones y la intromisión de las empresas como PEMEX y RECOPE durante los ochenta en el territorio, cambiaron considerablemente los usos de la tierra en el sentido de introducir la “propiedad” en su forma capitalista.

El uso de la tierra de las mujeres bribris y su relación con el clan pueden ser una investigación sumamente provechosa para reconocer el proceso que transformó el uso del clan como rol social e identificar el grado de uso administrativo de la tierra por parte de las mujeres.

3) El uso diversificado del suelo, rotación de cultivos y consumo diverso de alimentos.

La dieta bribri antes o durante de la conquista es desconocida, aunque se han identificado desde la academia los cultivos y alimentos más consumidos (Borges y Villalobos, 1994). El uso diversificado del suelo con cultivos rotativos continúa siendo una práctica común, especialmente en la zona de los altos de la cordillera (comunidades Alto Urén, Alto Duriñak y Alto Coen). Combinando el paisaje de selva con cultivos se encuentran sembradíos de plátano, banano, granos básicos y tubérculos.

Se acostumbra la siembra rotativa: se cultiva durante un determinado tiempo en un espacio en específico, luego se abandona el lugar por otro espacio de cultivo. De esta manera crece de nuevo

el monte y se reconstituyen los nutrientes del suelo. La práctica de cultivo en distintas zonas también depende de si son tierras inundables y rotan cultivos de acuerdo a las temporadas de llenas (Vargas, 2009).

El maíz es un símbolo de identidad bribri debido a la representación del grano como origen del pueblo. Cada semilla de diverso color representa otros pueblos, el pueblo bribri se nombra el *Ditsówö* o Pueblo de la Semilla. Actualmente el consumo cotidiano se da diversas formas, muchas de las familias lo usan para la alimentación de sus animales y su dieta diaria, otras han dejado de consumirlo de forma cotidiana y mezclan el uso de maíz sembrado con compras intermitentes de concentrados.

El uso de ganadería extensiva es característico de influencia no indígena, cuando el paisaje se convierte en varias hectáreas de potrero se puede identificar una propiedad que fue o es de una persona blanca (entrevista con Leonardo Buitrago, diciembre 2012). Sin embargo las familias en distintas comunidades aparte de la cría de cerdos, han introducido la cría de bovinos, caprinos y ovinos.

El patrón de vivienda se ha modificado debido a varios aspectos, entre los más importantes se encuentra la entrada de RECOPE, la construcción de acueductos que ha provocado una disminución entre la distancia de las casas, por lo que aumenta la presión sobre el suelo y los conflictos por la convivencia con animales; lo que limita la administración tanto de cultivos, como cría de animales y cambia patrones de alimentación (Borge y Villalobos, 1994). Al mismo tiempo, se están dando reocupaciones continuas del territorio y re-asentamientos que tiene que

ver con las migraciones internas tradicionales de las familias, a vivir en diferentes sectores del territorio dependiendo del año, y también porque hay familias que siguen bajando de los altos (Alto Urén, Alto Duriñak, Alto Coen) después de haber huido por la amenaza de la UFCo a principios del siglo XX.

El consumo de alimentos manufacturados en tiendas y supermercados es otra variable de transformación del consumo “tradicional” de alimentos. Aunque el comercio parece haber sido una práctica continua durante la historia (Boza, 2004), la compra y venta de alimentos ya preparados se ha convertido para muchas familias en una práctica cotidiana para su supervivencia.

Por último la plantación de monocultivo para venta de plátano y banano es otro factor determinante que incide en la forma de cultivo “tradicional”, introduce otro ritmo y cantidad de siembra sobre un espacio en específico, promueve el uso de agroquímicos y se convierte en un mercado de extracción de materia primaria en donde los intermediarios se quedan con la mayoría de ganancia (entrevista Sonia Paez, diciembre 2012). El ingreso que reciben las familias por la venta o por el trabajo asalariado en las plantaciones, es mínimo y se usa para la compra de alimentos (Entrevista con Melis Paez, diciembre 2012). Otras familias, continúan con siembra diversa de productos, que la mezclan con la venta de plátano. En algunos casos utilizan agroquímicos, en otros se resisten a utilizar prácticas “orgánicas” de producción de alimentos y en otras han dejado el cultivo de la tierra para dedicarse a trabajos asalariados.

- 4) Permanencia de roles encargados para asegurar la continuidad sobre saberes de salud e historia (*awapa*).

“Tradicionalmente” la formación de un *awá* implica no sólo el nacer en alguno de los clanes seleccionados para cumplir con el rol, sino que una vez aceptado por interés propio, el niño se iniciaba en un proceso educativo de más de 20 años de formación (Rojas, 2009). El proceso de dietas, alimentación y otras necesidades era asumido por la familia o comunidad para cuando la persona en formación no podía trabajar (ibíd.).

La formación del *awá* o de otros cargos tradicionales como *okkom*, *bkakla*, *blu*, *tsokol*, *yeria*, se encuentra interrumpida por otras prácticas laborales, porque el clan desapareció, porque la familia no conoce cuál es su clan y el rol que cumple, porque la persona ya no tienen interés en darle continuidad aunque tenga condiciones materiales para aprenderlo, o porque la comunidad y familias dejan de apoyar o potenciar la formación de este (documental *Ditsöwö Tsirik*).

Dos elementos estructurales que influyeron en la disminución del uso social de estos roles se pueden encontrar en la influencia de prácticas religiosas católicas, evangélicas (Rojas, 2009), en la influencia de la profesionalización que potencia la escuela y las nuevas relaciones que se generan con instituciones de salud, derecho y asociaciones de desarrollo.

Sin embargo, muchas familias continúan acudiendo al *awá*, a la medicina alópata y se siguen organizando alrededor de la figura del *awá* (Guevara, 2011:56), practican las

ceremonias de entierros con *okkom*, *bkakla* o se encuentran recuperando cantos tradicionales en un esfuerzo por revitalizar el idioma bribri (Proyecto Jirondai).

5) Las formas político organizativas bribris en tensión con el estado costarricense.

Como se mencionó anteriormente los cargos políticos están a cargo del clan *uselkolpa* y *blupa*. A finales del SXIX e inicios del SXX el estado de Costa Rica mantenía una disputa territorial sobre la zona del caribe sur con Colombia (en los límites con lo que se conoce actualmente como Bocas del Toro), por lo que decide crear en la zona el cargo de “jefe político” para tener el control que no logró generar la administración colonial ni los inicios de la construcción administrativa del estado (Boza, 2004):

“De esta manera los indígenas eran el mejor recurso a mano para las pretensiones soberanas del estado costarricense. Desde muy temprano los caciques tuvieron acceso a peticiones al Presidente de la República. Los caciques tenían importancia política para el estado no sólo por su poder sobre una región disputada, sino porque podían influir en los resultados electorales de Talamanca, pues tempranamente se había reconocido a los indígenas el derecho al sufragio.” (250).

La creación de este cargo representó transformaciones de las formas políticas bribris, ya que varios *blu* aceptaron el puesto y empezaron a relacionarse con dinámicas de poder que el cargo de “jefe político” permitía desde el estado como castigos físicos, privación de libertad, tareas administrativas, reuniones en la capital y gestiones electorales.

Antonio Saldaña, fue uno de los últimos *Blu* y actualmente es reconocido por su papel en la defensa del territorio, participa varios años como jefe político para luego renunciar justo cuando la corporación *United Fruit Company* (UFCo) invadió el territorio⁶. En este contexto las versiones de tradición oral cuentan que fue asesinado por la compañía al oponerse a ésta. Rojas (2009) señala que la invasión de la compañía al territorio implicó graves rupturas en las formas organizativas bribris, que de cierta forma se habían mantenido a pesar de la colonia.

Siguiendo a Rojas, el cambio en las formas de vida, la pérdida de territorio y el resquebrajamiento de su estructura política que ocasionó la compañía, logró desgastar en veinte años la estructura cacical de los bribris y los cabecares y la desaparición paulatina de la estructura clánica; e indica que la muerte de los últimos tres *blu* fue consecuencia de la violencia externa, como de la descomposición interna que sufrían las comunidades (2009:70).

La estrategia de crear una figura político administrativa estatal de “jefe” en el territorio con clara forma de poder clientelista (Boza, 2004), más los permisos concedidos del estado a la *United Fruit Company* representaron los claros intereses del estado por disponer de los recursos del territorio bribri; los cuales gestionó desde relaciones de poder basadas en la violencia (Rojas, 2009).

⁶ Concesión de cien años sobre 300 mil hectáreas concedida por el gobierno de Costa Rica a Minor Keith a cambio de la construcción del ferrocarril al Caribe.

Los intereses del estado sobre el territorio se intensificaron a mediados del SXX en concesiones de recursos a empresas nacionales e internacionales, presión de instituciones religioso-educativas-salubres, presiones de empresarios locales y de campesinos de los alrededores y sobre todo la creación de las Asociaciones Integrales de Desarrollo como la CONAI como instituciones que influyen en el control y homogenización estatal (Borge y Villalobos, y Rojas, 2009)

Por último, las iniciativas organizativas de las ONG representan otra tensión sobre las formas organizativas propias, al traer cada una estrategias concebidas “desde afuera” para resolver los problemas de las comunidades (Rojas, 2009) que se suman a todas los proyectos institucionales de universidades y otras instituciones gubernamentales que desplazan las iniciativas locales y generan disputas encontradas en contradicciones ante la permanencia de una estructura clásica y la búsqueda de ciertos clanes para lograr cierta hegemonía que termina excluyendo a otros clanes (71-73).

Los nudos de la “tradicición” en discontinuidad que son también mencionados por los promotores de la organización Talamanca por la Vida y por lo tanto se presentan como parte del contexto de interés que motivan esta investigación.

Estudios sobre resistencias indígenas:

Enfoques desde Latinoamérica

Las resistencias contemporáneas de comunidades indígenas en tensión con el modelo neoliberal, son causa de un proceso histórico de colonización marcado por estrategias de dominación selectiva a ciertos pueblos en donde se utilizó el despojo de sus bienes comunes (tierra, minerales, agua, selvas, comunidades, comida, etc.) realizada desde el homicidio, la esclavitud (encomiendas y sus otras formas) y la transformación de sus culturas bajo una cultura hegemónica colonial (Rivera 2010, Gonzales Casanova, 2006).

En este proceso histórico los territorios indígenas entraron en disputa con los territorios coloniales en diferentes zonas de tierra. Durante los siglos XVI al XIX en el caso latinoamericano los diferentes pueblos indígenas se encontraron en disputa con las formas de colonialidad españolas, portuguesas, inglesas y francesas. Desde el siglo XIX a la actualidad se tradujo en un colonialismo interno con estrategias extractivas para la construcción de los estados modernos guiadas desde el liberalismo y durante el siglo XX continuó en diversas disputas de territorios entre estados latinoamericanos inmersos en condiciones geopolíticas del imperialismo internacional estadounidense en tensión con las luchas de liberación populares. El colonialismo interno se integra con el neoliberalismo que en su estructura se articula con centros de poder en el norte con sus universidades, organismos financieros internacionales y fundaciones (Rivera, 2010: 63).

Durante los procesos revolucionarios de los ochenta en Centroamérica, a pesar del que el indigenismo marxista no reivindicaba las etnias (Saladino García en Gonzales Casanova, 2006), los procesos en Guatemala y Nicaragua no vieron como algo particular lo indígena, sino como complemento dialéctico de la lucha de clases (p. 420)⁷. Esta propuesta surgió también desde el siglo XIX con los aportes de José Carlos Mariátegui quien proponía en la reflexión y en la práctica la unión de toda la población indígena en la misma lucha de los trabajadores para conformar un estado-nación pluriétnico.

Alianzas, proyectos, sindicatos y diversos movimientos han existido durante la historia latinoamericana donde lo indígena es un centro de creación, por ejemplo los estudios de Velazco recuperan la defensa de la territorialidad y autonomía indígena en México desde principios del siglo XIX ante la expropiación del estado de las tierras colectivas (2003), o las luchas sindicales recopiladas en las diversas publicaciones del THOA. Por lo que en la actualidad no es de extrañar de un enfoque de estudios hacia las resistencias indígenas en sus formas de autonomías, identidades, recuperación de memoria colectiva y territorialidad.

Muchas de estas investigaciones de resistencias responden y se organizan ante el programa neoliberal global que tiene como agenda la mercantilización de los recursos naturales desde una visión utilitaria e inmediateista para la acumulación en pocas manos (Cliche et. Al., 2010,). En general y como una aproximación, no es de extrañar que las investigaciones latinoamericanas, que trabajan el tema de acciones colectivas y utilizan el término de

⁷ Sin embargo, si se continúa la crítica del colonialismo interno, los estados y clases rehacen y conservan relaciones coloniales que repiten el mismo fenómeno de correlación de fuerzas dominación/explotación, liberación/resistencia (Gonzales Casanova, 2006).

“resistencias” para nombrar esas formas de movimientos sociales, recopilen en sus diversas acciones, el reinstalar su legitimidad hacia el estado, la defensa de recursos o la construcción de proyectos de autonomías en sus territorios (Velasco, 2003).

Entre los registros de luchas se pueden mencionar varias tendencias: a) continuidad de formas de luchas contra formas de dominación (Villa et al., 2012: 157; Alfaro en Cliche. Et. Al. 2010:79 - 81); b) construcciones de otras formas de hacer territorio como procesos de autogestión o autonomías (Matamoros, 2009; Velasco, 2002:48; Ceceña, 1994); c) el sincretismo como asimilación de conductas dominantes con las propias (Scott, 2004); d) mediaciones e interculturalidades en momentos de negociación (Canclini, 2004) y e) movimientos sociales indígenas sobre todo en presencia en Suramérica (Rivera, 2010; Warhen, 2012).

En esta diversidad parece haber una tendencia –que no pretende ser determinista- que enuncia resistencia como una reafirmación constante de acción de protección acumulada hacia el ethos, el pueblo; como una acción individual o colectiva que evita someterse a formas de dominación, de manera pública u oculta.

Hay una tensión en perspectivas que se acercan a la resistencia, unas más relacionadas con la resistencia en tiempos de globalización como García Canclini (2004) que hace un recuento de los movimientos sociales indígenas y propone analizar la situación de las luchas en pueblos originarios como diferentes, desiguales y desconectados, para ubicar su situación entendiendo sus interrelaciones y reivindicaciones.

Y otras perspectivas que se posicionan desde sujetos subalternos y problematizan las relaciones de poder, como la investigación de Scott (2004). Aunque no es latinoamericana exclusivamente aporta el estudio de la construcción de resistencias desde la construcción del discurso oculto que han desarrollado distintos grupos de personas oprimidas (desde pueblos en el sistema de castas de la india, el esclavista de Estados Unidos, entre otros); abordando el conflicto desde los grupos subalternos, la discusión hacia el concepto de hegemonía y el uso del concepto de resistencia como una forma positiva del poder donde sigue el concepto de Foucault. En este sentido, esta propuesta tiene coincidencias con las propuesta desde los estudios culturales y escenográficos europeas de las teorías de la resistencia desde la educación en el sentido de que afirman que el poder no tiene un carácter unidimensional, que las resistencias contienen formas latentes de transformar el poder, pero consideran, que no toda oposición tiene una significación radical (Giroux, 1983).

La otra perspectiva sería la propuesta de los trabajos del colonialismo interno, que aportan una mirada sobre las relaciones de poder latinoamericanas y en su intento de explicar/comprender a los movimientos sociales utilizan la memoria colectiva y la construcción de identidades colectivas. Este es el caso de Gonzales Casanova, que en 1969 plantea el sistema del colonialismo interno, y Silvia Rivera Cusicanqui con sus investigaciones del Taller de Historia Oral Andina, en donde une las tendencias de Maurice Halbwachs de memoria colectiva, Franz Fanon con la internalización del enemigo y a Franco Farroti con las historias de vida (Rivera, 2010)⁸. En el

⁸ Esta perspectiva se separa de Canclini, pues consideran que la perspectiva de hibridez da la impresión de se puede hacer una combinación de dos grupos para que salga un tercer grupo social o raza que pueda fusionar la característica de sus ancestros como una mezcla armónica e inédita; cuando más bien predomina la fuerza de lo *chi'ixi* que sería lo mestizo, lo que es y no es pero tiene gran fuerza transformadora (Rivera, 2010: 70).

THOA se dedicaron a reconstruir mediante el relato oral las experiencias de lucha y movimiento social indígenas boliviano a través de sus protagonistas. De esta manera aporta el enfoque de la memoria colectiva y la construcción de identidades a través de acciones colectivas como forma de recuperar saberes de resistencias y propone la relación *memoria colectiva-identidad-resistencia*.

Esto lleva a que esta investigación se centre en las resistencias como construcciones políticas que hacen sobre la memoria histórica,⁹ para legitimar las identidades provocadas por un motor de la lucha contra los proyectos neoliberales. Es Matamoros (2009), quien analiza las resistencias como mecanismos de defensa, en donde la interculturalidad y la mezcla son utilizados como estrategia de sobrevivencia en un primer momento contra la colonia y el proyecto de estado pero que luego llegan a fortalecer un proyecto de comunidad autónoma como en el proyecto neozapatista; y Esquit (1998) que analiza la memoria histórica como forma de entender el proyecto político de un grupo indígena en la reconstitución de su identidad para darle contenido y validez a la lucha reivindicativa de su historia. Hace una historia crítica que le da existencia, contenido, fuerza y dinamismo al proyecto de “pueblo”; la misma idea de pueblo tiene una complejidad histórica que hace alusión a las formas sociales, políticas, culturales y jurídicas que regulan la convivencia (ibid. 8).

Sumado a esta propuesta, también se decidió tomar en cuenta las investigaciones que aportan el concepto de memoria colectiva como la reconstrucción desde las propias experiencias de quienes protagonizan su historia. Es el caso de Vargas y Pérez (2009) que

⁹ La discusión de memoria colectiva y memoria histórica se presenta en el capítulo teórico.

realizan reflexiones teóricas sobre los vínculos entre memoria colectiva e identidad como elementos en constante transformación en el pueblo indígena P'urhepecha en México, con grupos de niños y jóvenes en fiestas comunitarias. Señalan que en estas fiestas, la memoria colectiva ayuda a reforzar o perder la cohesión en la identidad; el idioma, las tradiciones y costumbres son indicadores de qué tanto se vive o no la identidad.

En cuanto a la relación *identidad-saberes-resistencias*. Uno de los trabajos que se aproxima al análisis de sistemas de interpretación con símbolos y significados, es el de Matamoros que parte de la socioantropología de lo religioso y lo político desde la historia, y de sociología del conflicto. Explica cómo las creencias y sus representaciones son parte de tensiones utópicas como el “motor” de los individuos y colectividades, y del modo en que afecta sus actos y estrategias desde lo simbólico como lo práctico (2009: 41). Las resistencias son acciones concretas en la historia que constituyen identidades, si un grupo organizado las identifica en su memoria histórica, permite comprender sus intereses políticos y la justificación de sus acciones prácticas. A esta afirmación Ceceña (1999) señala el ejemplo de los zapatistas que tienen como fuerza básica de su resistencia la reafirmación de su existencia como colectivo y que sus actividades como EZLN son producto de una cultura de intersubjetividad.

El neozapatismo como movimiento vendría a poner en uso conceptos como memoria histórica, cultura comunitaria, solidaridad étnica, identidad cultural, cultura política comunitaria, tradición indígena, entre otras; y la resistencia en su relación de identidad como una forma política de los pueblos para legitimar su identidad ante otros, como es el ejemplo de la investigación sobre las luchas del pueblo tepozteco en México (Conora y Perez, 2003: 56).

En cuanto a la relación *resistencias-acciones colectivas* se encuentra el elemento común en las investigaciones ya mencionadas, de grupos indígenas que tratan de defender su territorio ya sea desde la memoria colectiva, la identidad, la tierra, el agua, otros diversos recursos y la autonomía. Investigaciones y diversos compilados recuperan diversas acciones de resistencias de pueblos latinoamericanos que identifican líderes de lucha, conflictos, luchas ganadas, formas de organización y cuidado de vida desde un discurso de reivindicación e interés de aprendizaje para otros pueblos (Gonzales, 2009; Vela, 2011, Escárzaga y Gutiérrez, 2005).

Zibechi aporta una aproximación al concepto de *sociedades en movimiento* donde las agrupaciones generan *un mundo otro* a partir de relaciones territorializadas. La investigación “Dispersar el poder”, aporta el cómo aproximarse al momento de identificar los momentos relevantes de resistencias en los movimientos sociales:

Tomar los momentos insurreccionales como momentos epistemológicos es tanto como privilegiar la fugacidad del movimiento, pero sobre todo su intensidad, para poder conocer aquello que se esconde detrás y debajo de formas establecidas. Durante el levantamiento se iluminan, aun fugazmente, las zonas de penumbra (o sea los márgenes mirados desde el Estado); la insurrección es un momento de ruptura en el que los sujetos despliegan sus capacidades, sus poderes como capacidades de hacer, y al desplegarlas muestran aspectos ocultos en los momentos de reposo o de menos actividad colectiva (2003:43).

Estos momentos enmarcan las acciones de resistencias y los respectivos significados que los motivan, pues no hay una permanencia estable durante el tiempo de la fuerza e impacto social.

Zibechi se dedica a identificar nuevas propuestas de acciones políticas de los movimientos indígenas y campesinos como: *politización de las diferencias, presencia activa de los representados, no estatalidad y defensa y afirmación de las diferencias*; como también identifica las *estrategias ocultas para la transformación contra la dominación* que no pasan por acciones de agenda o acciones públicas (2007).

Al igual que la propuesta de Matamoros (2009), ambos autores proponen entender en las acciones concretas que realizan los grupos organizados y en ese relámpago analizar la constante redefinición entre lo tradicional y lo moderno, las formas en que se renuevan, compilan y crean actos de identidad, como actos para legitimarse en una gran sociedad nacional que los niega como pueblos.

Estos planteamientos sobre la comprensión de la identidad, entre las múltiples teorías sobre identidades, se encuentra cercanos a la forma que Restrepo (2007), recupera de Foucault, donde la identidad representa un lugar de resistencia y transformación (más que empoderamiento) y está compuesta por acciones colectivas que problematizan las relaciones de poder institucionalizadas, “devienen en existencia y se transforman en estas acciones y las experiencias derivadas” (2007:28); así que ninguna identidad es monolítica, todas representan un lugar de tensiones de poder, donde habitan resistencias y dominaciones, por lo que no puede haber una identidad totalizante u homogénea, sino en continuo movimiento, o más bien, identidades.

Enfoques desde Costa Rica

La mayoría de los abordajes que aquí se presentan no distinguen resistencia de resistencias, sus objetos de estudio han sido la cosmovisión, la memoria colectiva, la identidad, pero no las resistencias. Aunque, son los que se acercan al entramado de configuraciones entre los pobladores del territorio bribri y hacen recuentos sobre las interrelaciones que pueden explicar las resistencias.

La cosmovisión es un elemento fundamental para entender las identidades bribris, en ella se señalan los valores de convivencia que “deberían cumplirse” para mantener las resistencias; el estudio de psicología transpersonal, de Maritza Salazar (1996) presenta el aporte del conocimiento de los bribris en la relación entre grupos humanos y naturaleza, que “proporcionan el valor de la vida en todas sus manifestaciones y dimensiones” (p.80); en contraposición al modelo capitalista de extracción y competencia:

El sentido ecológico-sacramental que sustenta esta maravillosa cultura, trasciende la visión usufructual del ser humano en relación con la naturaleza. Se inscribe dentro de complejas y múltiples significaciones implicadas en la totalidad del saber que, fusionadas a la práctica social, impregnan todas las dimensiones de la vida del individuo, su sociedad y el cosmos (p.112).

Estas perspectivas sobre la capacidad de conservación y relación equilibrada entre indígenas y naturaleza que la cosmovisión bribri incentiva, también se recopilan en la investigación

participativa realizada en el territorio bribri de Keköldi, para fortalecer la identidad indígena a través de la recopilación de testimonios de personas mayores (Palmer, et.al., 1988 y 1992).

El papel de la cosmovisión también es fundamental para entender las identidades, el trabajo de Daniel Rojas (2009) reconoce su papel, pero no considera que la identidad bribri y su cosmovisión se esté manifestando a través de reivindicaciones anti-capitalistas. Para abordar la configuración de identidad cultural y poder en el pueblo bribri, problematiza el rol de la cultura y la reconfiguración o deconstrucción de la identidad a partir de la modernidad¹⁰, la matriz cultural como núcleo organizador y la reconfiguración de la identidad en la cotidianidad, específicamente en relación con las religiones del territorio (católicas, bahaís y evangélicas).

En su trabajo se interpreta que el potencial de resistencia se encuentra en la capacidad de asimilación de la cultura bribri que tiene una tendencia permanente a buscar el equilibrio y la equidad; lógica que se contrapone a la modernidad¹¹.

Siguiendo a Rojas, cuando los *bribri* tuvieron más amenazas sobre su territorio y cultura por las plantaciones transnacionales bananeras de la UFCO a inicios del siglo XX fue cuando se recopila la última de las rebeliones organizadas, donde crearon resistencia tanto desde las instituciones

¹⁰En otro momento se va a profundizar sobre la discusión de modernidad en América Latina, varios autores señalan que este proceso cultural no se ha dado tal cual en Europa, “la ilustración no pasó por aquí”. Así como la discusión entre perspectivas de la transformación cultural o de sociedades o degradación-ruptura de culturas.

¹¹ La modernidad (Rojas siguiendo a Bauman) es la negación de las capacidades subjetivas, una guerra contra el mundo natural para despiritualizarlo, desanimarlo, negando toda mística y magia; por lo tanto niega toda voluntad de autonomía y fuerza de resistencia. “Con ello el mundo moderno terminó legitimando la negación y la destrucción de la diversidad en el procesos de conocimiento y en la construcción de la realidad” (2002: 52).

políticas (*blupa* y *usekolpa*) como de la forma del uso de la tierra (cosechas colectivas y cultivos alternados en vez de monocultivos en la parte alta de la cordillera). Pero fue hasta el establecimiento de las instituciones del estado costarricense dentro del territorio que se organizó la absorción de toda la estructura político-religiosa (se le asignan cargos políticos a los *awapa* y otros líderes). Las estructuras políticas, las nuevas religiones (grupos evangélicos, grupos bahaís) y las ONG, están cumpliendo el trabajo de generar presiones tenues para integrar en la cultura bribri elementos de la cultura occidental, utilizando la negación y estigmatización, para desprestigiar aspectos de su cultura tradicional (2002: 29, 39).

Por tanto Rojas considera, que en la actualidad las presiones más sutiles de la influencia del comercio y las religiones, marcan una transición hacia cambios poco definidos por el enfrentamiento entre tradiciones culturales indígenas y estructuras e instituciones de la sociedad moderna, pues son cambios que pasan desapercibidos por darse paulatinamente y sin impactar fuertemente para la colectividad como lo hicieron en un momento la colonia o las trasnacionales bananeras (ibíd.). Como resultado, Rojas propone que es difícil determinar que haya un fuerte arraigo de resistencia en el pueblo y si la población va a tomar un papel activo para enfrentar la desigualdad en las transformaciones de modernidad y la globalización (ibíd.: 51) afirmación que no excluye el reconocer que la resistencia bribri y la búsqueda de alternativas es parte de la reafirmación de su cultura (p. 55).

Otra posición es la de Borge y Villalobos (1985) que proponen una imagen de resistencia constante y beligerante desde las luchas contra las colonias hasta las intervenciones del estado.

Describen una identidad que asimila desde la resistencia y que mantiene desde el etnocentrismo, los ejes más relevantes de su cultura.

No toda la historia bribri es de resistencia radical, es necesario reconocer sus matices. Boza (2003 y 2004) realiza un análisis que muestra otro panorama de la élite política indígena bribri en los primeros acercamientos del estado para dominar el territorio en el siglo XVIII y principios del XX. Los representantes tanto de las empresas transnacionales como del estado nación, reconocieron la institucionalidad indígena de los “reyes” (Blu), como figuras de control sobre el territorio con las que se podía negociar bajo las cuales crean la figura de “jefe político” para tener influencia sobre temas de control territorial, comercio y poder judicial, que hasta el momento no habían logrado ejercer en la zona (Boza, 2004).

Según Boza, este reconocimiento estratégico influyó en la forma de relacionarse a lo interno de la élite política bribri, (que no sólo estaba conformada por “reyes” sino por *usekares* y cantores) y que no consideraba en su autoridad las decisiones políticas de influencia occidental. Así es como según esta investigación, se dan las primeras relaciones de asistencialismo y clientelismo en el territorio. La resistencia bribri no fue radical en estas primeras intervenciones, algunos de los reyes fueron aliados y voceros del gobierno más cercanos a un tipo de oportunismo, otros estuvieron más involucrados al interés común del pueblo.

Esto confirma la capacidad de influencia que ha tenido el estado nación sobre el territorio bribri, que Rojas (2002) describe como el actor que ha logrado mantener una influencia más sutil sobre las reconfiguraciones de la identidad y por lo tanto de las formas de resistencias que se han dado.

A inicios del siglo XX, quienes integraban el estado comenzaron a introducir lógicas más oportunistas en la relación con los partidos políticos y durante el transcurso del siglo se fueron integrando a la participación de instituciones públicas sobre el territorio, hasta el conflicto en 1980-85 con Refinadora Costarricense de Petróleo (RECOPE), donde se creó otro núcleo de resistencia en contra de las exploraciones petroleras en el territorio (Borge y Villalobos: 1994). Los representantes del estado utilizaron de nuevo el reconocimiento de instancias como la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) e indígenas aliados al gobierno como representantes y voceros de los intereses del territorio bribri para lograr cumplir los “intereses del estado nación”.

En esta dicotomía de análisis, Salazar, Borge y Villalobos proponen la cultura bribri como una fortaleza de resistencia, mientras que Rojas y Boza matizan las posibilidades de resistencias, tanto de momentos históricos relevantes, como por presiones tenues producidas en la actualidad por las religiones, Organizaciones No Gubernamentales (ONG's), instituciones estatales que serían elementos a tomar en cuenta en la problematización de resistencias como agentes constantes en la creación de amenazas.

Ahora, en las investigaciones que aun cuando su objeto de estudio es la identidad o la profundización de la identidad y memoria histórica como formas de configuración de resistencias, se encuentra la experiencia de Paula Palmer et.al, que realizan una IAP junto a Juana Sanchez y Gloria Mayorga. Reconocen la invisibilización de la identidad y las formas en que como bribris la han perdido. Construyen un proceso de investigación participativo para identificarlas, reconocerlas y realizar proyectos para fortalecerla. Es una experiencia viva de una

forma de asimilar el funcionamiento de otros organismos no gubernamentales para dar a conocer la cultura bribri y generar proyectos de turismo (1988 y 1992).

Carmen Murillo (1995) propone que para identificar la identidad de un pueblo, en este caso indígena, es necesario reconocer la acción colectiva para defender sus cosmovisiones, es decir, no se le puede llamar identidad si ésta no tiene un fuerte elemento de resistencia:

“Los indígenas acceden a la condición de pueblos indios no sólo por poseer una cultura, un sistema social y político “autónomo” y un territorio, como suponen Guevara y Chacón, sino cuando esos fundamentos de su vida social son convertidos en reivindicaciones colectivas y el grupo pone su empeño por darles viabilidad histórica a través de sus luchas. En este proceso, la identidad se torna, a todas luces, fundamental”. (p.308)

Además la creación de identidades es una perspectiva que permite identificar la correlación de fuerzas en las relaciones de distribución del poder, Murillo sigue explicando que la construcción de estereotipos creados por la visión genérica del estado para homogenizar a todas las poblaciones del país en una identidad nacional eurocentrista y que fue empleada en leyes e instituciones, se ha empezado a replantear por los grupos indígenas.

Siguiendo la aproximación de la investigación intercultural en organizaciones indígenas que luchan, se encuentra la propuesta de Blanco (2007) para aproximarse a entender los procesos de creación de organizaciones desde las mujeres indígenas, entendiendo las diversidades generacionales, culturales, étnicas y simbólicas al interior de cada cultura indígena para alejarse de “tipos estáticos” que conceptualizan los grupos indígenas.

La sistematización de Salgado y Amaya, permite reconocer el proceso organizativo del grupo de promotores con quien se trabaja en esta investigación, como sus reivindicaciones. Reconoce por parte de los promotores, lo que no quieren para Talamanca (modelo de desarrollo neoliberal) y los elementos deseables necesarios para construir un modelo de vida diferente que integre su espiritualidad como pueblo originario y respete a su vez la relación con la diversidad de culturas presentes en el cantón (2009). La resistencia se ha dado desde hace cinco siglos contra grupos de poder político-económicos y se mantiene clara cuando se identifican los elementos que no se quieren para Talamanca contraponiéndolos con elementos identitarios que quieren incluir en la construcción de un modelo autónomo de “buen vivir” o “*tsène buaè*”.

Las resistencias contra la lógica gubernamental están relacionadas con la profundización del modelo de desarrollo que adoptó el gobierno costarricense para 1984 y que ha generado que grupos bribris se organicen ante las amenazas para su estilo de vida que implican las consecuencias de este modelo. El trabajo de Salgado y Amaya. (2009), se recopilan estas consecuencias:

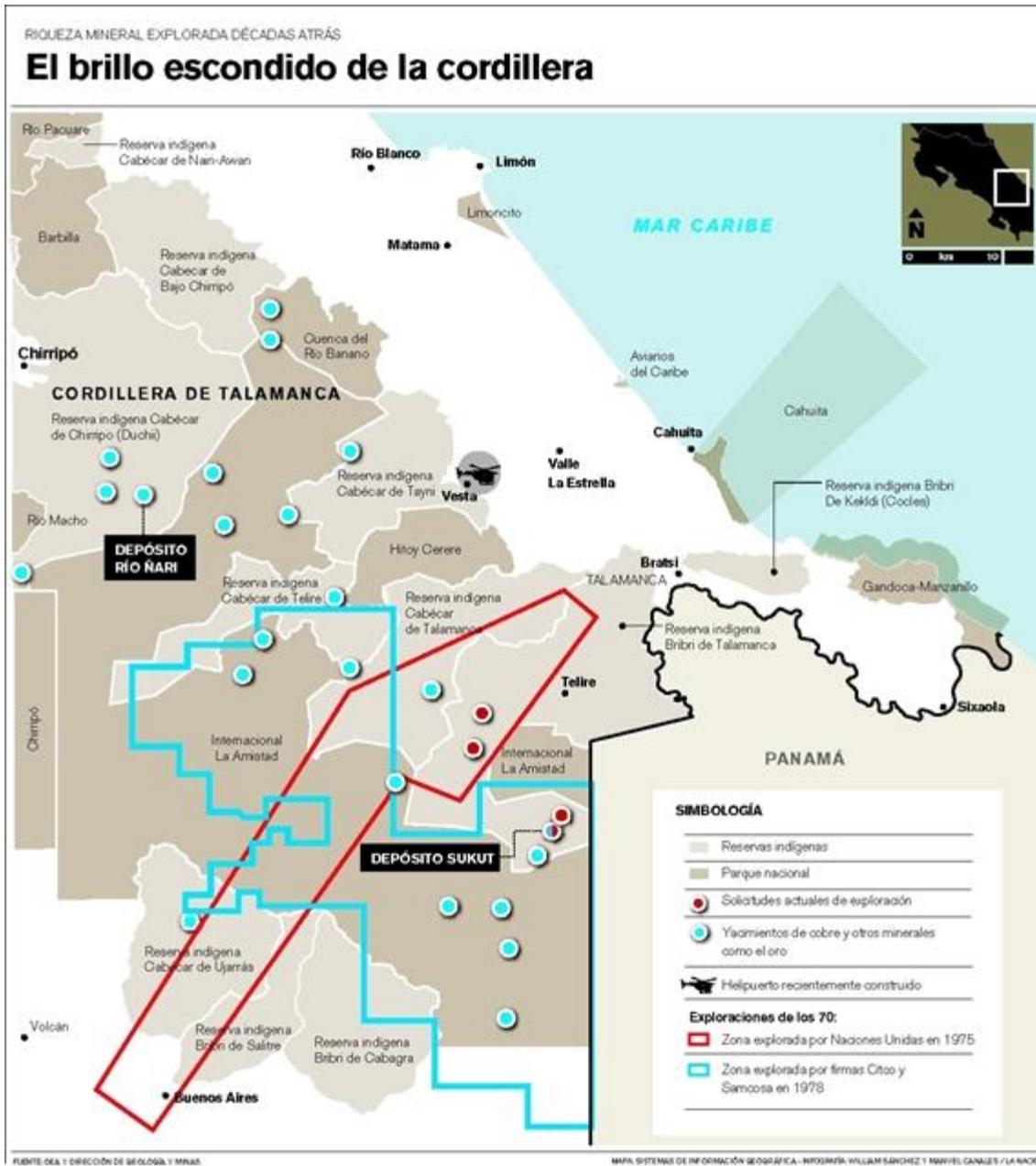
Tabla N°2. Amenazas modelo desarrollo para territorio bribri

Amenazas del modelo de desarrollo	Estrategias utilizadas
<i>Minería</i>	exploraciones clandestinas durante 35 años en los cerros de Alto Urén,
<i>Hidroeléctricas</i>	proyectos desde el Plan Puebla Panamá (ahora Proyecto Mesoamérica agregado ZMB),
<i>Patentización de medicinas tradicionales</i>	permisos emitidos por las leyes de implementación del TLC-Centroamérica-EEUU
<i>Megaproyectos</i>	infraestructura de carreteras, aeropuertos y marina asociados al proyecto Mesoamérica
<i>Petróleo</i>	interés del gobierno chino para explorar en el país
<i>Deterioro de la educación y salud</i>	descuido del gobierno junto a que ninguna de las instituciones integran el conocimiento indígena a sus políticas en el territorio

Fuente: Amaya y Salgado, 2011:14

A continuación se presenta una cartografía realizada para exponer la “riqueza” natural prospectada en territorio indígena alrededor de la minería, como un ejemplo de los muchos estudios que se han realizado dentro del territorio para implementar el modelo de desarrollo sobre potenciales recursos de “desarrollo” y movilidad para la industria extractiva:

Imagen N° 7: “Talamanca esconde codiciados yacimientos de oro y cobre”



Fuente: La Nación 22/04/2010.

Los intereses transnacionales en el territorio son significativos, entre ellos el gobierno estadounidense, organismos internacionales y empresas han hecho prospección minera desde la entrada de la *United Fruit Company* en 1915 con las investigaciones del geólogo William Gabb. Desde esas fechas ALCOA, la OEA, el Servicio Geológico de los Estados Unidos (USGS), la ONU, la firma estadounidense *Fischer-Watt Gold Company Inc.*, *Cities Service Oil Co.* (EE.UU.), *Cooper Range* (Australia) y el consorcio Samcosa, integrado por la empresa suiza *Alluisse*, la japonesa *Mitsubishi* y la inglesa *Charter Consolidate*.

Según estimaciones con datos de ALCOA (*Aluminium Corporation*) los yacimientos de 600.000 toneladas de cobre que encontraron en 1974 equivalen actualmente a 2.5 billones de dólares. La OEA identificó en 1978 otros 22 depósitos de cobre más.

A este análisis sobre las amenazas para Talamanca, que identifica al neoliberalismo como el origen de las lógicas de mercantilización de la naturaleza, las privatizaciones y la reducción de leyes laborales y ambientales, las cuales sostienen todas las consecuencias antes mencionadas; se propone una alternativa para el cantón, desde el “buen vivir”. Esta propuesta se plantea desde lo deseado en la organización, las formas de producción y las formas de abordar la cultura que recopilan Salgado y Amaya (2009):

-Lo organizativo: a) formas organizativas que aspiren a la participación activa, real y consiente de todas las comunidades; b) la construcción de un gobierno autónomo independiente al sistema político-económico neoliberal, con el reto de sostener, modificar y gestionar autónomamente la educación, la salud y la producción, la cultura, etc y c) fuerte fiscalización a las instituciones políticas (Ministerio Educación Pública (MEP), Asociación Desarrollo Integral Bribri

(ADITIBRI), Instituto Nacional de Aprendizaje (INA), Ministerio de Salud, Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG) y Comisión Nacional de Emergencias (CNE)) para contener o resistir cualquier proyecto que traiga destrucción y despojo de tierras.

-Producción, Distribución y Consumo: una economía del “buen vivir” basada en la propiedad colectiva, volver al cultivo rotativo, orgánico y al intercambio de productos sin utilizar dinero mediante la conformación de cooperativas indígenas.

-La Cultura: fomenta la comunicación oral la cultura bribri-cabecar impulsando el aprendizaje del idioma, como parte del respeto a todas las culturas de las zonas. Resalta la figura del *awapa* como reproductor de la cultura indígena: los clanes, la alimentación, las formas de trabajar la tierra y sobre todo la espiritualidad de los pueblos (p. 16-19).

Tomando en consideración los análisis sobre los tipos de resistencia a inicios del siglo XX y XXI en el territorio, se identifican características concretas de elementos que Rojas (2009), menciona como influencias de carácter político-económico que reconfiguran la identidad de un pueblo. Estos elementos en un primer momento se asocian con los intereses de control estatal sobre la zona para generar una identidad costarricense basada en el conflicto limítrofe con Colombia (Boza, 2004), en donde se utilizan prácticas clientelas y la resistencia bribri responde en esta nueva configuración. Y en este siglo, como segundo momento, la influencia del sistema neoliberal sobre la forma en que se apropia de los recursos basadas en un modelo de desarrollo gestionado por el estado que en distintos nudos, dispersa el conocimiento tradicional indígena, acompañado de la lógica política clientelar del resto de instituciones públicas y electorales.

A partir de la revisión bibliográfica de investigaciones y porque constituye un tema de interés recurrente en la población talamanqueña, se vislumbra como necesidad tratar de comprender los procesos de resistencia y en los próximos capítulos se busca completar estos saberes con los análisis y reflexiones de los jóvenes. En medida porque se entiende la historia como un elemento clave para construir identidad y que la recuperación de saberes en esa memoria histórica, está situada desde configuraciones políticas con determinados valores del presente (Esquit, 1998).

Han sido varias las investigaciones (de Bozzoli, 1979 hasta Guevara, 2003) sobre la memoria y la identidad bribri, pero han sido poco los casos de estudios académicos que recuperen en colectivo el conocimiento que se transmite en la oralidad viva y cambiante de la cotidianidad, sin traducciones como dice Belausteguigoitia (2001). La revisión de las investigaciones costarricenses sobre la recuperación de saberes nos anuncia desde el principio que la población bribri ha estado compartiendo muchos saberes y que los continúa analizando.

Como resultado de la recopilación de antecedentes, en investigaciones latinoamericanas y costarricenses sobre formas de resistencias en pueblos indígenas, y del análisis sobre las aproximaciones conceptuales al tema de comprensión de resistencias, se presenta a continuación el planteamiento del problema de investigación, el objetivo general y objetivos específicos de la presente práctica dirigida.

Definición del problema de investigación

Planteamiento del problema

La pregunta que guía esta investigación es la siguiente: ¿Cuáles son los saberes sobre procesos de resistencias que un grupo de jóvenes organizados bribris recupera en la memoria colectiva?

Los y las jóvenes bribris del grupo Talamanca por la Vida y por la Tierra denunciaron su disconformidad con la sensación de distanciamiento de “tradición bribri” que viven los jóvenes del territorio que les traspasa sus propias vidas. Los jóvenes del grupo han recorrido una gran ruta de reuniones y asambleas comunitarias, como talleres informativos y encuentros con otras comunidades del país para discutir sobre las amenazas de despojo a sus territorios. En estos espacios de participación de los jóvenes, junto al compromiso político con su territorio al considerarse parte de un movimiento en defensa, plantean el olvido como una constante amenaza para la continuidad de sus conocimientos y ubican en ellos, ya sea por la responsabilidad adjudicada por mandatos externos de otros adultos y por sus propias reflexiones, de re-construir su identidad como pueblo indígena.

Por otra parte, el Programa Kioscos Socioambientales colaboró en apoyar las formas organizativas del grupo TpVpT del territorio bribri y les propuso acompañar con esta investigación un proceso para recuperar los saberes de resistencia, para fortalecer el trabajo que los jóvenes se encuentran realizando por el cuidado de sus comunidades. Finalmente, ambas

propuestas suman una apuesta para construir una pregunta colectiva que guio la investigación, desde el interés colectivo de recuperar saberes de resistencias en la memoria colectiva.

Para profundizar sobre los saberes de resistencias recuperados, se plantea el ejercicio de comprender los procesos de resistencias. Los *procesos de resistencias* se identifican desde sus formas concretas en el territorio bribri, desde *acciones colectivas*, *construcciones de identidades* y *elementos de la memoria colectiva*. Los *saberes* en estos aspectos, no son individuales, son colectivos y comprenden técnicas ancestrales para la supervivencia, se presentan en formas más abstractas, como los procesos de “curación” hacia elementos o eventos naturales y personas, son actitudes colectivas ante las amenazas, modos de querencia, organización, trabajo, vida social compartida, lucha y resistencia contra el olvido (Vera, s.f.).

De esta manera se busca identificar las resistencias presentes en identidades, acciones colectivas y memorias colectivas, por sus interrelaciones que se traslapan y complementan; por recuperar esas acciones cotidianas propias de la creatividad como las *resistencias implícitas* y las acciones de lucha a lo largo del tiempo presentes en la memoria colectiva, como las *resistencias explícitas*. Estos saberes esperan ser recopilados, analizados y divulgados colectivamente con los jóvenes de la organización.

Objetivos

3. Objetivo General:

Comprender procesos de resistencias que los y las jóvenes de un grupo organizado bribri indagan en la recuperación de saberes con *kékepas* en las comunidades de Meleruk y Kachabli en el 2012-2013.

4. Objetivos específicos:

- 1) Recopilar prácticas de resistencias con jóvenes promotores(as) del grupo organizado a través de saberes de *kékepas* y la composición de estos momentos de resistencias.
- 2) Analizar los procesos de resistencias según las reivindicaciones compartidas motivadas por cosmovisiones que legitiman la “tradición bribri”.
- 3) Divulgar los saberes identificados y las experiencias que como jóvenes tuvieron en el proceso a las comunidades.

Capítulo II. Estrategia metodológica

El abordaje de esta investigación es cualitativo y busca construir conocimiento colectivamente sobre resistencias a partir de la reflexión de los jóvenes bribris sobre los saberes recuperados de identidad, memoria colectiva y acciones colectivas. Se trabaja con la IAP apuesta metodológica consecuente con la práctica participativa de la Educación Popular que se ha compartido con el grupo desde el proyecto del programa Kioscos, y que complementa otras formas organizativas que el grupo Talamanca por la Vida y por la Tierra ha construido en su territorio desde la colonia.

En este sentido la IAP como propuesta cualitativa de metodología se basa en técnicas y prácticas elaboradas desde discusiones de construcción de conocimiento con los movimientos sociales (cuando preguntan para qué, para quién es la investigación), siendo el tema de resistencia una necesidad que motiva o impulsa la transformación en la población con la que se trabaja. Se promueve con la participación del grupo de jóvenes una construcción de nuevo conocimiento en auto-reconocimiento crítico, no para repetir una “verdad del pueblo”, sino para entender los fragmentos que van configurando realidades alternativas a través de las prácticas que critican lo establecido (Delgado y Gutierrez, 1995: 410). Se recuperó entonces, la perspectiva que los jóvenes les interesaba identificar en conversaciones de comunidad con *awapa* y en entrevistas con *kékepa*, para luego analizar en colectivo y construir colectivamente un material gráfico para crear interlocución con otros jóvenes del territorio sobre las resistencias bribris (Selles, et.al, 2013).

Antecedentes Metodológicos

La experiencia de recuperación colectiva de saberes sobre identidad y memoria dentro del territorio bribri se encuentra “Vías de extinción y vías de supervivencia” de Palmer et. al, (1988 y 1992). Aporta el uso de la metodología de la IAP donde participan Juana Sánchez y Gloria Mayorga, mujeres bribris que investigan historias de cosmología fundamentales para la conformación de la identidad bribri en entrevistas con *kékepas* y personas mayores del territorio de Keköldi que complementan la descripción de las historias con registro fotográfico y dibujos.

Una de las propuestas de investigación en el país que plantea que las mismas personas indígenas, sean quienes expliquen sus vivencias y realidades, para contar los procesos de creación de organizaciones de mujeres indígenas costarricenses (Blanco, 2007). Esta investigación se acompaña de la herramienta audiovisual y fotográfica para recuperar los procesos de creación de organizaciones desde las mujeres indígenas, cuyas entrevistas son entregadas a las participantes. Su estrategia recopila críticas contra epistemologías excluyentes que han “impedido ver” a las mujeres indígenas en sus diversidades y que han producido realidades que naturalizan la exclusión y la legitimación de políticas públicas sesgadas.

Otro antecedente a destacar sobre el recorrido histórico de lucha, narrado desde la oralidad y en idioma bribri, es el audiovisual *Ditsöwö Tsirik* (2012, 36min), documental corto que es antesala y potencia el proceso de construcción colectiva de investigación para esta propuesta de IAP. Muchas de las personas que aparecen en las entrevistas del documental, también colaboran con esta investigación para dar sus relatos sobre resistencias. Este documental, además, es construido

colectivamente, ya que es una herramienta política para comunicar y problematizar lo que pasa en el territorio desde las miradas y voces de líderes indígenas de aproximadamente diez comunidades de las veintidós del territorio bribri.

Por último, el audiovisual “Campamento Yorkin” (2012), creado en colectivo con los jóvenes que participan en esta investigación, sobre la sistematización de un campamento para jóvenes que coordinaron en conjunto al Programa Kioscos. Los jóvenes fueron quienes realizaron las entrevistas durante la actividad y ayudaron a facilitar ciertas actividades del campamento, asumiendo el registro de sus reflexiones y aportes de acciones colectivas. La edición estuvo a cargo de Marco Rodríguez y el audiovisual fue entregado a quienes participaron de la actividad.

Los temas de recuperación de saberes y procesos de resistencias se han abordado desde la propuesta metodológica de la sistematización, como es el caso de la recuperación de experiencias organizativas de distintos grupos indígenas y campesinos sobre resistencias para defender el territorio en Suramérica y México, en ‘Voces que cuidan y resisten’ de Cliché et.al., donde comparan los objetivos de luchas de distintas organizaciones indígenas como las potencialidades para fortalecer las organizaciones en la construcción de sus proyectos (2010). Esta investigación se enfoca en la descripción y síntesis de las motivaciones en defensa del territorio y cosmovisiones compartidas, desde las resistencias sociales y políticas que enfrentan o prescinden del estado.

En cuanto al tema de memoria colectiva, su abordaje metodológico es muy propio de la historiografía latinoamericana, a través del THOA fundado en 1983. Aporta a esta investigación

con sus principios descolonizadora entre la academia y comunidades utilizando la metodología de la *historia oral*, para recuperar y fortalecer la identidad indígena en todos sus ámbitos. Potencia la reconstitución de los *Ayllus* que hoy se llaman CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Kollasuyo) en donde llegaron a participar estudiantes indígenas y publicaron las investigaciones en radionovelas (THOA, 2011). Esta propuesta de la historiografía también se encontraba en un momento donde la educación popular y pensamiento crítico latinoamericano aporta en la recuperación de memoria colectiva un objetivo orden político donde el sujeto como actor social comprende su historicidad y un objetivo de orden educativo que señala la necesidad de crear estrategias para que las comunidades se apropien de instrumentos para interpretar sus propias realidades (Cuevas, 2008).

Partida epistemológica de la IAP

La IAP es una propuesta metodológica resultado de discusiones latinoamericanas y de los espacios colonizados del mundo, que desde la ciencias sociales propone re-elaborar las relaciones de dominación entre la academia y comunidades, antes estas tensiones, el colombiano Fals Borda explica el concepto de ciencia:

“La ciencia es un producto cultural del intelecto humano, producto que responde a necesidades colectivas concretas –incluyendo las consideradas artísticas, sobrenaturales y extracientíficas- y también a objetivos determinados por clases sociales que aparecen dominantes en ciertos periodos históricos. Se construye la ciencia mediante la aplicación de reglas, métodos técnicas que obedecen a un tipo de racionalidad convencionalmente aceptada por una comunidad minoritaria constituida por personas humanas llamados científicos que, por ser humanas, quedan precisamente sujetas a las motivaciones, intereses, creencias y supersticiones, emociones e interpretaciones de su desarrollo social específico.” (2006: 61).

Por lo tanto la pregunta de investigación se crea en un contexto particular, donde las realidades interpelan constantemente a quien investiga, provocando que la pregunta no es sólo del quién la plantea sino que nace en un contexto determinado con decisiones determinadas del investigador, quien no es neutral, siempre tiene motivaciones de clase, género, ecológicas, etc. (Delgado y Gutierrez, 1995:399 y 410). Lo que promueve repensar un concepto de ciencia, así Fals Borda propone un concepto de ciencia popular:

“La ciencia popular –o folclore, saber o sabiduría popular- se entiende al conocimiento empírico, práctico, de sentido común, que ha sido posesión cultural e ideológica ancestral de las gentes de las bases sociales, aquel que les ha permitido crear, trabajar e interpretar predominantemente con los recursos directos que la naturaleza ofrece al hombre.” (2006: 62-63).

El reto es crear espacios de diálogo en donde se reivindicuen los saberes de lo que Fals llama ciencia popular y se re-elaboren los principios que ha construido la ciencia social, sin perder varios elementos del pensamiento occidental que han colaborado en comprender el ser y estar en el mundo desde una perspectiva crítica:

- Reconocer la mirada posicionada de quien investiga y su contexto, como las miradas posicionadas con quienes se investiga sobre el pasado desde intereses de la vida social del presente (Esquit, 1998). ¿Cómo se hace ese intento? Ambos, sentido común y ciencia deben “ser contextualizados para tener un significado práctico, más allá de la reproducción de lo existente” (Delgado y Gutierrez, 1995: 401).
- Buscar un saber que siempre va a ser inconcluso e incompleto, el trabajo se da en cuanto más se descubre, más “sabemos que no sabemos.” (Delgado y Gutierrez, 1995:400) Es necesario reconocer que no hay conocimientos absolutos, por tanto no hay dominación que pueda ser completa, abriendo la posibilidad a realizar cambios y transformaciones en donde hay fracturas y carencias de reflexividades (1995: 408)
- La ciencia no es neutral, responde a estilos de investigación que nacen en movimientos culturales con motivaciones específicas, ¿para qué el saber, cuáles son los contextos de poder y la potencia de la ciencia? Aquí es donde entran los movimientos sociales a

marcar tendencias, cuando le dan continuidad a las reflexiones y entonces, es posible encontrar los sentidos emancipadores y las prácticas populares.

Estos tres principios construidos desde quienes han trabajado la IAP problematizan las “necesidades sentidas” como interpretaciones contradictorias, porque se pueden tener soluciones racionales, pero éstas no corresponden a las pasiones e imaginarios de distintos integrantes del grupo. Estas herramientas de análisis se integran a la investigación, procurando que los jóvenes de la organización tengan espacios de confianza donde se priorice el diálogo, como crear un espejo para decodificar, para preguntarse entre ellos y quien investiga, aprovechando elementos de la vida cotidiana para revertir con ironía (distanciamiento lingüístico) o con humor (distanciamiento pragmático) las realidades vividas para encontrar las potencialidades de lo que yace oculto/aplastado por las estructuras oficiales políticas y culturales (1995).

De esta manera la recuperación de saberes es útil como herramienta, para identificar otras relaciones de poder que se llevan a la praxis, acción y organización, que en este caso, los y las jóvenes bribris, forman parte de ese análisis; es más, Delgado y Gutierrez, consideran a los movimientos sociales como analizadores históricos porque pasan de movilización a movimiento y en este proceso hay una reflexión colectiva donde aparecen formas organizativas que ponen en praxis estas reflexiones; con elementos metodológicos y técnicas de aproximación a la realidad (1995: 400); así que los jóvenes participaron desde sus motivaciones subjetivas y las acciones concretas de experiencias de los y las jóvenes en su capacidad de análisis de sus realidades.

Por último, cuando se menciona la construcción colectiva de saberes se refiere a que se retoman los aportes de la teoría crítica latinoamericana que tiene un recorrido extenso, su historia política y de movimientos social ha generado tierra fértil para análisis teóricos de diversos orígenes que piensan estas realidades para su transformación. Retomando brevemente el caso de Mesoamérica, a principios de siglo XX la mezcla diversa de pensamientos críticos de teorías marxista y ácratas, con el pensamiento comunitario de pueblos indígenas, generó en México un espacio de intercambio y construcción que luego generaría diversas revueltas (entre ellas la revolución mexicana de 1910) las cuales son antecedentes representativos de construcciones colectivas de saberes. En estos espacios confluyeron las ideas que vienen desde Bartolomé de las Casas, la Comuna del Chalco del siglo XIX, los hermanos Flores Magón, la Comuna Zapatista del Oriente de Morelos: Gilberto Bosques, maestros anarquistas exiliados de la guerra civil española, junto a Celestin Freinet, B. Traven, para luego llegar al grupo de pensadores que junto con Gregorio Lemecier, el obispo Méndez Arceo, Paulo Freire y Eric Fromm (Vera, 2012).

De influencias desde el sur, en los sesentas surgió la llamada "ciencia social comprometida" que deja atrás " (...) al positivismo y capitalismo deformantes, para avanzar en la búsqueda de formas satisfactorias de sabiduría, razón y poder, incluyendo las expresiones culturales y científicas que las academias y gobiernos han despreciado, reprimido o relegado en segundo plano". (Fals Borda, 1987, p. 162). Este confluye con construcciones colectivas con comunidades que se encontraban en la lucha armada de las mismas décadas en Centroamérica, creándose espacios de educación popular relacionados con espacios de teología de la liberación, en organizaciones como la Red Alforja, entre otras.

Estas propuestas convergen como apuesta para que el ejercicio de una construcción teórica politizada (compromiso práctico del uso del conocimiento), contextualizada (en las raíces de dominación/resistencia de una Costa Rica colonizada) y en diálogo constante con saberes no reconocidos por los grupos dominantes (reglas y criterios de análisis institucionalizados de sectores políticos-académicos).

Momentos de la investigación

Definir en colectivo la ruta de investigación (Objetivo 1). Esta sesión es conocida en la IAP como autodiagnóstico, en la que se explica al grupo organizado las motivaciones de quien investiga y se identifican las motivaciones del grupo, luego se define y se negocia el plan de acción (Delgado y Gutiérrez, 1995:418). En la primera parte de la sesión se construyó con los jóvenes y el grupo organizado los criterios del consentimiento informado, donde establecieron las pautas que la academia debe respetar en el trabajo con su cultura, señalando los saberes que iban a ser analizados desde la investigación y los saberes que iban a ser trabajados por ellos, como los saberes que permiten divulgar a la comunidad (Ver página 66).

En la segunda parte de la sesión la organización definió la ruta para la investigación, en las que concretaron las siguientes acciones: a) invitar a más jóvenes de distintas comunidades; b) realizar encuentros con *awá*, jóvenes y comunidad para recuperar saberes y realizar entrevistas a *kékepas* para conocer su historia de resistencia; c) definen criterios de

registro; d) programación de sesiones para entrevistas, analizar y presentar resultados a las comunidades; e) se decide repartir roles durante la investigación (Anexo 1 y 2).

Recopilar saberes de resistencias (Objetivo 1 y 2). Se realiza un taller de registro antes del primer conversatorio, donde se definieron los criterios de registro oral, escrito y fotográfico (Anexo 2). En este taller se problematiza con los jóvenes el papel de la memoria oral en la tradición bribri en comparación con el registro de investigación occidental para el uso crítico de las herramientas de registro. Para recopilar los saberes, se gestiona en colectivo dos diferentes actividades, la primera consiste en espacios de encuentro comunitarios donde los jóvenes y la comunidad preguntan a los *awapa* o *kékepa* sobre saberes de su cosmovisión y el segundo, de entrevistas de los jóvenes a cinco mayores grabadas en audiovisual para recopilar las historias de lucha.

En los dos momentos se utiliza la técnica de observación participante para recopilar los momentos de resistencias, “en la versión selectiva de los conflictos” (Fals Borda, 1985: 88) con notas de diario de campo. Los jóvenes registraron la sesión comunitaria con el *awá*, a través de fotografía, video y notas escritas las cuales quedaron para uso personal, guardadas en un dispositivo de almacenamiento de datos digitales (USB) y en libretas hechas para el registro de actividades programadas para la investigación. Se decide en el consentimiento de la investigación, que los registros de los encuentros con *awapa* quede en manos de la comunidad para los usos que la comunidad decida generar.

Las entrevistas con mayores se realizan a través de la entrevista episódica, donde se presenta a los entrevistados ciertos acontecimientos históricos para su profundización (Delgado y Gutiérrez, 1995). Las entrevistas fueron acompañadas, traducidas y grabadas por los jóvenes de la organización y el registro de estas entrevistas fue aprobado por la organización para que sus contenidos fueran analizados en la parte escrita de esta investigación, para que luego sean utilizados para hacer videos cortos, de la historia de lucha del pueblo bribri para fortalecer la tradición oral.

Análisis de saberes de resistencia (Objetivo 2).

- a. Operacionalización: se utiliza como herramienta conceptual para analizar los saberes recuperados durante el objetivo 1 y para profundiza el objetivo 2 y permitió identificar la construcción de proceso de resistencias a través de la interrelación de componentes de Acciones colectivas/Memoria colectiva/ Identidades utilizando el siguiente gráfico conceptual:

Esquema N °1. Operacionalización para recuperar procesos de resistencias



Fuente: Elaboración propia

- b. Problematicación con jóvenes: en este aspecto se propuso trabajar, desde lo que Delgado y Gutiérrez llaman etapa de “autoemancipación”. Se realizan varias reuniones con los jóvenes, en donde traducen, transcriben y seleccionan la información relevante. Durante estos ejercicios los jóvenes seleccionaron los saberes relevantes sobre identidad, memoria

colectiva y acciones colectivas, contrastándolos con la situación actual de los jóvenes en el territorio bribri. Se realizan ejercicios comparativos (Imagen N°12) y diálogos abiertos sobre lo que conciben como resistencias dentro del territorio.

Construcción de comunicación, divulgar el proceso. Este momento de la investigación no se pudo concluir del todo con las actividades planeadas, pero se avanza al iniciar un proceso de reflexión del cómo construir productos de comunicación pertinentes a las formas de comunicación dentro del territorio.

Delgado y Gutiérrez, proponen una etapa para compartir los aprendizajes y evaluar lo realizado (1995: 422-423), en donde:

- a) se construyó un plan de difusión creado desde los jóvenes para la organización y comunidades desde formas alternativas de comunicación pertinentes para la zona, un plan logístico (qué se va a decir, a través de qué medios, qué materiales y presupuesto) y el sentido de la difusión: para un proyecto alternativo que respondiera a los análisis y discusiones realizadas, que tomara en cuenta las condiciones del territorio y con quienes trabajar (se utilizó un organigrama para planificar las sesiones de información).
- b) un momento de formación donde se identificaron aprendizajes en miras de fortalecer capacidades de “poder hacer”, valorar la construcción de opinión, de expresarla y tomar en cuenta la opinión de otros.
- c) una evaluación sobre el proceso de la investigación y cuál debería ser el papel de las investigaciones universitarias en las comunidades.

De estos puntos se construyeron varias actividades durante el proceso que integraron ciertos elementos, de ellos se realizó un taller de recuperación de la memoria del proceso, donde se construyó un boceto del producto de comunicación para otros jóvenes de las comunidades (Selles, et. Al, 2013). Además se realizaron dos reuniones para que los jóvenes seleccionaran fotografías y tradujeran saberes bribris al español, para luego seleccionar los saberes que querían compartir a las comunidades bribris. En estas reuniones se profundizaron los análisis comparativos sobre la configuración de saberes para complementar el orden narrativo que llevaría la memoria gráfica, escogiendo las fotografías y textos pertinentes que sumaran no sólo a contar el proceso, sino a comunicar sus urgencias políticas en la recuperación de saberes. Este proceso que se mezcló con el momento de *análisis de los saberes de resistencias*, demostrando la relevancia de no aferrarse a tiempos lineales metodológicos.

Por último, la memoria impresa “*I Swá Blöck: Cuidar nuestros saberes*” (Selles.et.al, 2013) se presentó a la organización donde los jóvenes explicaron en qué consiste el producto de comunicación, cómo fue el proceso y repartieron el material impreso.

Comprensión de procesos de resistencias: análisis de contenido. El análisis de contenido se entiende al procedimiento de interpretación de textos registrados (escritos, grabados, fotografiados, etc.) como materiales con capacidad de leer su contenido ya sea desde la lectura textual o visual, de forma sistemática desde el texto y el contexto (Andréu, 2001). El contexto está conformado por las referencias que quien investiga puede acceder o inferir a partir del texto y ayuda a identificar el contenido latente y explícito de las entrevistas con *kékepa* y las transcripciones de los talleres y reuniones con jóvenes.

Para el análisis de las categorías desde la metodología cualitativa, se reunieron los documentos transcritos, se codificaron según el libro de códigos y se continuó con análisis deductivo e inductivo (Navarro y Díaz, en Delgado y Gutiérrez 1995). El análisis deductivo surge de la operacionalización como generador de categorías con sus respectivos códigos. Luego de haber revisado los textos a través de los códigos creados previamente, se mezcla con el análisis inductivo, de tal manera, que el proceso de revisión de los textos, también generó nuevos códigos acordes a la experiencia vivida durante la investigación. Es decir, la operacionalización que se presentó en el diseño de la investigación, no es la misma que se presenta en este documento (Andreú, 2001).

Técnicas utilizadas

Conversatorio. Se realizaron dos conversatorios en conjunto con los jóvenes y la invitación a la comunidad de Kachabli. El grupo organizado decidió que la actividad se realizara de la siguiente forma: se invita al *awá* Rafael Selles, a la comunidad y a los jóvenes, en conjunto hacen preguntas al *awá* sobre su cultura, predomina el carácter de tradición oral donde la traducción bibrí-español la realizan varias personas jóvenes y el registro es realizado por los jóvenes. La interpretación para la investigación se trianguló de la siguiente manera: *kékepas* contaron sus historias, jóvenes interpretaron *kékepas* y la investigadora interpretó el conjunto de lo registrado. Los momentos de interpretación fueron claves y válidos, para distinguir visiones que se privilegian sobre otras, simbolismos y significados relevantes para quienes participan de la investigación.

Observación no participante: Libreta de campo. Esta técnica permitió identificar ciertas relaciones durante el proceso de la investigación enfocándose en las siguientes características; a) se caracterizaron las condiciones del entorno físico y social, b) se describió las interacciones de los actores, c) se identificaron las estrategias y tácticas de la interacción social, así como sus consecuencias. (Quintana, 2006:67). Aportó el panorama de las acciones, actitudes y aprendizajes que los jóvenes realizan en el proceso y las tensiones que se conforman con el resto del grupo organizado.

Entrevista episódica (Flick, 2007). Se realizan cinco entrevistas a *kékepas*, las cuales tienen carácter abierto. El conocimiento episódico de los y las entrevistadas se asoció a situaciones, circunstancias concretas, al conocimiento semántico en las relaciones y los supuestos que se pueden abstraer (2007:118). Ambas permitieron identificar narraciones y preguntas concretas relevantes para los procesos de resistencia. Las entrevistas se acompañaron de registro audiovisual y los jóvenes tradujeron al bribri la narración o preguntas intencionales y luego se tradujeron las respuesta dada por los *kékepa*, al español (Ver anexo N°2).

Fotografía. La fotografía como forma de narración expuso textos de la realidad que pudieron ser analizados, observando el material fotográfico elegido en su respectivo contexto para una apropiada interpretación (Flick, 2007:165). Se identificó en las fotografías: los autores de las fotografías, quiénes y qué fue fotografiado, el sentido de la fotografía desde los criterios de selección de los jóvenes y la interpretación de la investigadora. La técnica fue utilizada en el registro que realizaron los y las jóvenes en los conversatorios con *kékepa*, talleres y reuniones de

jóvenes, cuyos resultados los jóvenes eligieron publicar en la memoria gráfica (Selles, et.al, 2013).

Talleres. Se realizaron dos talleres para establecer los principios del registro y el análisis colectivo del proceso. Los talleres se caracterizaron por ser espacios facilitados con técnicas participativas para la construcción de conocimiento colectivo. En el taller de registro se utilizaron técnicas sobre fotografía y para reflexionar sobre el registro desde la cultura bribri. El segundo taller se utilizó técnicas para recuperar la memoria del proceso de conversatorios a través de las fotografías tomadas y utilizó la imagen de un libro en blanco, donde los jóvenes fueron construyendo la forma y contenido del documento a devolver a jóvenes y comunidades bribris (Ver anexo 4 y 5).

Recorrido de la investigación: “Detrás del escenario”

A continuación se presenta el recorrido de los momentos de la investigación y de las técnicas utilizadas en orden cronológico, para dimensionar el ritmo de trabajo colectivo, los nudos que produjeron cambios en el cronograma y contenidos de saberes de resistencias también presentes en la metodología. El siguiente esquema describe las actividades realizadas por año y mes:

Esquema N°2. Cronología de la investigación



Fuente: Elaboración propia

Momentos de origen que potencian y motivan al grupo a interesarse en resistencias y memoria histórica.

Durante inicios del 2011, el énfasis del proyecto “Apoyo a formar organizativas para la construcción del Buen Vivir” del Programa de Kioscos, se enfocó en el trabajo con jóvenes y éste se origina a partir de varias actividades en dónde se problematizaron las relaciones de poder entre los y las integrantes de la organización Talamanca por la Vida y por la Tierra, así como en su relación con la cultura bribri.

El 2011 representó el año donde se realizó un taller para reflexionar sobre la propiedad intelectual sobre la biodiversidad desde la mirada de la cosmovisión de los pueblos indígenas en Watsi. En este espacio se presentó la oportunidad para que el equipo

facilitador de Kioscos preguntara directamente al grupo TpVpT, sobre la importancia de la participación de jóvenes en reuniones, actividades y acciones del movimiento. Esta pregunta surge por la discusión que se estaba dando entre distintos líderes del territorio (no integrantes de TpVpT), quienes en sus intervenciones consideraban los comentario críticos de los jóvenes hacia ellos, como opiniones sin experiencia: por ejemplo "es que usted es joven y creo que necesita más años para que conozca bien esta situación" (Archivo Programa Kioscos Socioambientales, 2011). Expresiones que no fueron atendidas por los adultos de TpVpT quienes estaban concentrados en continuar la discusión sobre propiedad intelectual con los otros líderes adultos.

Al plantear la pregunta sobre la participación de los jóvenes, la discusión se trasladó a celebrar la participación de los jóvenes por parte de los adultos, señalando que los jóvenes son agentes fundamentales de la resistencia en Talamanca, lo que potenció que el proyecto se enfocara a realizar y talleres específicos con los y las jóvenes del movimiento.

En el taller con jóvenes realizado en febrero del 2011 se gestionaron los primeros espacios con el grupo de jóvenes bribris para reflexionar alrededor de varias preguntas: *"...qué quieren los y las jóvenes del movimiento, cuáles serían los principios que rijan su trabajo, (cómo reunirse, uso de la palabra, a quiénes invitar, en dónde), cuáles problemas identifican cómo jóvenes para el territorio que los atañen directamente y cuáles serían actividades para trabajar con otros jóvenes (dónde ir, qué tipo de actividades realizar)."* (Archivo Programa Kioscos Socioambientales, 2011). Y se acordó el siguiente cuadro como reglas de convivencia para los talleres después de preguntar cómo el grupo quería trabajar:

Tabla N°3. Principios de jóvenes para trabajar talleres

<p>RUTA PARA TRABAJAR TALLERES</p> <p>(principios para recordar en todos los talleres)</p>
<p>No temer a equivocarse</p>
<p>Arriesgarse a compartir ideas para crear conocimiento</p>
<p>Respeto a los demás y respetar aportes</p>
<p>Reconocer cuando hablar y cuando escuchar</p>
<p>Caminando juntos, seguimos creciendo</p>
<p>Aprender jugando</p>

Fuente: Archivo Programa Kioscos

En un segundo momento de reflexión durante el mismo taller, se planteó un escenario de expectativas sobre cómo ubican los jóvenes del movimiento a los otros jóvenes que luchan en defensa del territorio y cómo les gustaría trabajar con otros jóvenes. Identificaron distintos espacios en donde los jóvenes participan de organizaciones, reconocen el papel de los jóvenes en un rol de formación de liderazgo y transmisión de conocimientos y se perfilan en la disposición a continuar con el trabajo de formación en liderazgo.

Este taller es uno de los primeros espacios donde se materializa en palabras la iniciativa de "Pasar el conocimiento", de mayores a jóvenes y de jóvenes a otros jóvenes:

Tabla N°4. Expectativas del grupo sobre gente joven que lucha en el territorio bribri

¿Dónde está la gente joven que lucha por el territorio bribri?	¿Cuál debería ser el papel de la gente joven?	¿A qué se quiere llegar a trabajar?
<p>Consejo vecinos</p> <p>Acueducto</p> <p>Luchas sociales</p> <p>Comités</p> <p>Adquiriendo conocimiento</p>	<p>Formando líderes</p> <p>Formar parte de organizaciones</p> <p>Pasar el conocimiento</p>	<p>Hacer valer los derechos</p> <p>Capacitación en liderazgo para enfrentar los problemas sociales</p>

Fuente: Registro Programa Kioscos Socioambientales

Por último se identificaron las principales amenazas para el territorio desde la posición de los jóvenes la organización. Estas fueron ordenadas, siendo la primera la amenaza más grave en sus consecuencias: "Droga, Pérdida de la cultura, Problema con minería, Descomunicación, Hidroeléctrica, Petróleo e Inundación" (Registro Programa Kioscos Socioambientales).

La reflexión final del taller apuntó sobre las causas que producen indiferencia de otros jóvenes al interés de participar en acciones por la defensa del territorio indígena, a lo que señalaron que las drogas y la educación son las principales responsables de la

"desculturación". Esta reflexión es fundamental para comprender la motivación de los jóvenes por abordar las causas principales de la indiferencia y la poca participación juvenil, las cuales atañen a una "desculturación" de una "identidad tradicional". Ellos señalan que el consumo de drogas es parecido a otros consumos culturales, tales como la educación formal, en tanto es un espacio que obliga el aprendizaje de una cultura ajena, no sólo por la enseñanza de los contenidos de los programas en el idioma español, sino por el enfoque "sikua" de los contenidos de los programas establecidos por el sistema de educación.

Por lo tanto, los jóvenes encuentran un territorio dónde la población joven en general pareciera consumir y crear una identidad cultural "no propia" al tener interés sobre formas culturales no propias de la "tradición bribri".

Un tercer momento que potenció el inicio de esta investigación, fue el campamento de jóvenes realizado en septiembre del 2011 en Yorkín. En este espacio la discusión sobre relaciones de poder se enfoca en el tema de desigualdad de género, por lo que se realiza una conversación entre la *kékepa* Bernarda Morales, fundadora de la Asociación *Stibrawpa* de turismo rural comunitario, con los jóvenes. Allí, ella cuenta su historia desde la vivencia de mujer indígena, en su recorrido de construir colectivamente organización y cómo el ejercicio de recuperar la historia bribri sobre las relaciones de género le había permitido tener nuevos argumentos que justificaran el trabajo colectivo entre hombres y mujeres.

"Busquen, investiguen sobre nuestra historia, pregúntenle a sus abuelos" fue la reflexión de Bernarda hacia los jóvenes para buscar relaciones de género más equitativas presentes en la "tradición bribri" que fueron olvidadas y negadas: como el trabajo en el campo conjunto entre hombres y mujeres, la identidad a partir del

clan materno con sus repercusiones en evitar consanguineidades y heredar la tierra, o el papel cosmogónico de lo femenino como personaje que permite toda la vida (Iriria). Es decir, recuperar la historia negada puede generar elementos en acciones para transformar las desigualdades de la actualidad. (Sistematización “Campamento Yorkin”, 2012, min 09/2011)

Cada vez más se realizaron actividades donde los jóvenes co-organizaron la logística y facilitación, creando un nuevo punto de partida y afirmaron: “Los jóvenes se mantienen indiferentes y no luchan por defender el territorio, porque hay amenazas externas a la cultura bribri como "las drogas y la educación" que impiden la continuidad de saberes de la tradición entre los jóvenes y mayores del territorio”.

Al no circular los saberes que han permitido defender el territorio, se propuso como necesidad abrir de nuevo espacios de diálogo, para que se pudiera aprender dichos elementos y poder comunicarlos al resto de jóvenes que se encuentran en ese estado de indiferencia, los saberes que permitan asumirse culturalmente como parte de un territorio defendido ancestralmente, con valores culturales propios y que motiven a estos jóvenes a participar de esta cultura y por lo tanto defender el territorio.

Actividades realizadas desde la IAP

El proceso de investigación de campo se realizó durante el 2012 en donde participaron integrantes de la organización TpVpT, personas de las comunidades y personas con cargos tradicionales de *kékepa* y *awapa* provenientes de nueve comunidades distintas del territorio bribri: Alto Duriñak, Alto Coen, Swakbli, Kachabli, Coroma, Kekoldi, Shiroles, Tsuiri y

Mleruk. Las actividades se realizaron en su mayoría en dos comunidades, en Kachabli se realizaron los conversatorios de la comunidad con el *awapa* y en Meleruk las reuniones con jóvenes y otras actividades.

Se realizaron 6 actividades distintas en relación al proceso investigativo: una reunión de coordinación en Sixaola, un taller de registro en Kachabli, dos encuentros de comunidad con *awapa* en el sector de Kachabli, un taller para elaborar productos de comunicación para la comunidad en Amubli, dos sesiones de entrevistas con *kékepas* en Meleruk y Shiroles respectivamente, dos reuniones con jóvenes para el análisis de la información y una reunión para la presentación del material a la organización TpVpT y autoridades universitarias de la Vicerrectoría de Acción Social.

Tabla N°5. Actividades y participantes de la investigación

Actividad	Cantidad Participantes
1 Reunión de Coordinación y Planificación, Sixaola	15 promotores
1 Taller de registro, Kachabli	12 jóvenes
2 Encuentros comunitarios con <i>Awapa</i> , Kachabli	60 personas aproximadamente en cada encuentro
1 Taller construcción productos comunicación para las comunidades, Amubli	7 jóvenes
2 Sesiones de entrevistas con <i>kékepas</i> , Watsi, Meleruk, Shiroles	5 <i>kékepas</i> involucrados, 3 jóvenes realizan las entrevistas junto a la investigadora

2 Reuniones trabajo para construcción de memoria visual, Meleruk	6 jóvenes
1 Reunión devolución material escrito para jóvenes en Meleruk	38 personas: organización Talamanca por la Vida y por la Tierra, integrantes equipo Programa Kioscos, Vicerrector de Vicerrectoría de Acción Social (VAS) y coordinadores de VAS.

Fuente: Elaboración propia

Los cambios de rumbo

La investigación cualitativa y en especial, la IAP, debe caracterizarse por flexibilidad que corresponda a los momentos, tiempos y situaciones de las comunidades, para que el proceso investigativo mantenga el interés y la honestidad en su contenido (Fals Borda, 1986). Estos planteamientos fueron los que guiaron la planificación de actividades, donde los integrantes establecieron la cantidad de actividades que querían hacer y más bien se tuvo que negociar, realizar menos actividades que las planteadas por los jóvenes de la organización, por razones de recursos y tiempos administrativos de la universidad.

Producto de esta dinámica se estableció un calendario de actividades realizadas que no correspondieron exactamente al calendario de fechas establecidas en el planteamiento de la investigación. Durante la ejecución de cada una de las actividades, los ritmos demostraron la necesidad de atender con profundidad: los momentos de traducción del bribri al español y viceversa, el cuidado de observar los aprendizajes de cada uno de los participantes y las conversaciones horizontales donde se intención tomar en cuenta todas las opiniones de

quienes participaban; fueron las razones prioritarias de fortalecer, más que cumplir con la totalidad de una guía de investigación previamente elaborada.

La atención al proceso, más que a la guía permitió profundizar y en general realizar todas las actividades, hasta el punto de construir colectivamente una memoria gráfica y presentarla impresa a la organización TpVpT y autoridades universitarias, en una actividad organizada en territorio bribri. La única actividad que no se pudo realizar, fue la devolución de dicho material a jóvenes que asisten al colegio público.

Así que en las siguientes actividades, se expondrán cambios de rumbo durante la ejecución de la guía planeada, donde lo que estuvo estipulado para realizarse en un mes, cambió para realizarse en dos o tres meses; o si una actividad estaba pensada como entrevista exclusiva a *awá*, se transforma en un conversatorio abierto con la comunidad para realizar una entrevista colectiva; y en cambios de rumbo referidos a contenidos, la investigación tiene un giro fundamental cuando se construye colectivamente el *consentimiento informado*, el cual se explicará en los siguientes párrafos.

Reunión de Coordinación y Planificación. 21 de abril en Paraíso de Sixaola.

La reunión con los y las promotores de coordinación, se realizó en el salón comunal de Paraíso, en un espacio durante el encuentro con la organización “Lucha campesina por nuestra tierra”, como encuentro campesino-indígena donde estaban presentes 15 promotores del territorio bribri.

En esta pequeña reunión se expuso el planteamiento de investigación académica, para que la organización revisara si incluía los intereses ya mencionados por ellos y que en el mismo momento, modificaran y propusieran las actividades que se querían realizar en conjunto para la investigación. En el mismo espacio, el grupo de TpVpT construyó un consentimiento informado desde el grupo de promotores, donde hicieron una pausa reflexiva en su propio idioma, para luego expresar cuáles eran las reglas y condiciones en que la información que iban a investigar y producir iba a ser tratada, así como la difusión y publicaciones de la investigación de parte de la universidad.

En la sesión se plantea al grupo: ¿Cuáles serían las reglas que como parte del pueblo indígena van a poner a la universidad para hacer la investigación? Los contenidos creados para el consentimiento informado fueron los siguientes:

Tabla N°6. Consentimiento informado para la investigación

Advierten:

- Que la universidad es dueña de la información de la investigación y permite que cualquier persona tenga acceso a la información que se recupere en la investigación.
- Que el conocimiento indígena ha sido extraído por académicos de distintas ramas de las ciencias durante trabajos de investigación y como patrón histórico no devuelven los resultados de las investigaciones a las comunidades.
- Que las personas que realizan esas investigaciones y articulan con ellos para desarrollar sus investigaciones generan ganancias con las publicaciones: “Acumulación de plata con saberes de otros es egoísmo y desigualdad.”
- Que el registro de las investigaciones lo realizan los investigadores y nunca las comunidades.
- Que “como promotores sabemos que es el Buen Vivir y que no se practica, por lo que se debe trabajar la forma de organizarse ante la lucha y que los jóvenes estén presentes”.

Aprueban que se realice la investigación, pero con los siguientes condicionamientos:

1. Se aprueba la primera sesión de conversatorio con *awapa* y se señala la fecha.
2. Primero los *awapa* tienen que estar de acuerdo con la investigación y se les debe preguntar cómo proceder.
3. Restringen el acceso a los saberes y conocimientos que los *awapa* compartan con los jóvenes y la comunidad en dos direcciones, a quien investiga, de tal manera que sólo los jóvenes van a registrar los conversatorios y que la información se va a ser guardada por los mismos jóvenes. Y en un segundo ámbito, que los productos van a ser compartidos sólo dentro de la comunidad, de la forma en que los jóvenes lo tengan previsto.
4. El registro del proceso se va a realizar con fotografías, de forma escrita y de forma grabada, para hacer producto de una memoria gráfica y varias cuñas de radio para pasarlo en las comunidades.
5. Los análisis que realice la investigadora se deben presentar a la comunidad y entregar en una copia del producto escrito del trabajo final de graduación.
6. El libro escrito tiene que devolverse a la comunidad “Si se hace un libro, que vuelva”.

El giro epistémico que representa esta construcción colectiva de consentimiento informado implica fuertes claves éticas-políticas y un hito conceptual y metodológico durante la investigación. En un principio la investigación se había planteado con los jóvenes, hacia la comprensión de procesos de resistencia en la recuperación de saberes sobre *su cosmovisión*; y tomando en cuenta la restricción del acceso del grupo hacia estos saberes en específico y decidiendo que el registro debía manejarse únicamente por lo jóvenes; implicó re-enfocar la misma pregunta de investigación, con todo su andamiaje de objetivos, metodología, antecedentes y teoría, al resto de la información que la comunidad sí dio permiso de acceder, que en sí consistía en identidades, acciones y memoria colectiva; y no tanto en las cosmovisiones.

Al respecto se demuestra la coherencia de la organización al plantear un consentimiento informado coherente con compromiso al cuidado de sus saberes. Este cuidado deviene en respuesta, hacia una historia de extracción de información como práctica académica sobre la población bribri. Durante la sesión de planificación, varios *kékepa* señalaron algunas de esas experiencias extractivas con académicos de universidades públicas, donde participaron colaborando con información sobre cosmovisiones, prácticas, experiencias, opiniones, sin recibir nunca la devolución de la información brindada y dándose cuenta luego, que los investigadores habían publicado libros con esa información sin haberles notificado personalmente.

Por lo tanto es fundamental el respeto a este cuidado de saberes que integrantes de la organización TpVpT señalan, por lo que se transformó el resto de la atención en la

investigación, a los lugares que la población bribri sí daba permiso acceder. Esto para guardar coherencia ética-política con la comunidad, en la protección de sus saberes como parte de su territorialidad, en su proceso organizativo y en miras de fortalecer relaciones más respetuosas entre estructuras *sikuas* como la Universidad y la comunidad indígena bribri.

Primer Encuentro comunitario con Awapa, para la recuperación de saberes.
Kachabli, 12 de mayo, 2012

El grupo de TpVpT confirmó con la comunidad y los *awapa* las reglas ya establecidas en su propia forma de hacer consentimiento informado, en cuanto a protección al conocimiento originario sobre cosmovisiones bribris. Los *awapa* dieron permiso de que los jóvenes fueran los encargados de registrar y guardar los saberes recuperados, para luego establecer la metodología del espacio, que consistió en que la comunidad y jóvenes preguntaron a los *awapa* elementos de la cosmovisión bribri. Posteriormente, se inició el espacio de preguntas, donde uno de los jóvenes se encargó de facilitar y traducir al castellano las respuestas de los *awapa*.

La imagen a continuación nos presenta al awá Rafael Selles, que fue acompañado de su hijo Danilo Morales:

Imagen N°8. Participantes de la investigación



La comunidad

Decidimos hacer reuniones de jóvenes con la comunidad para invitar al awá y preguntarle sobre nuestra cultura y nuestra historia.

Los awapa

Después del cargo de usekolpa, las personas que tienen el cargo de awapa son quienes pueden aprender todo el conocimiento sobre nuestra cultura para cuidarnos. Los niños que tienen el clan adecuado, se les pregunta de pequeños si quieren aprender el cargo. Si aceptan tienen que estudiar más de 20 años para poder curar y entender nuestro swá, para ello tienen que hacer bien las dietas, pasar largos tiempos en silencio y aprender a comunicarse con las síá. Nos quedamos con la pregunta si siempre los awapa fueron hombres o si las mujeres también podían serlo.

Fuente: Selles, et.al., 2013:14

Taller de registro con jóvenes. Kachabli, 8 de junio, 2012.

Participaron 12 jóvenes, y se problematizó sobre el registro, sus usos y sus potencialidades desde los principios de la cosmovisión bribri (Ver anexo 4). No se permitió grabar ni tomar fotografías. Los jóvenes eligieron el nombre del proceso, analizaron y discutieron las formas de registros pertinentes para el encuentro, se compartieron saberes técnicos sobre el registro fotográfico y luego se practicaron diferentes formas de registros. La investigadora coordinó el espacio con técnicas participativas para problematizar el tema del registro y asesoró sobre técnicas de registro escrita, sonora y visual.

El montaje de la siguiente imagen fue construido por los jóvenes para contar esta parte del proceso y de otros momentos de construcción colectiva donde entrevistaron a mayores, discutieron, tradujeron y analizaron la información recuperada:

Imagen N°9. Recuperación de saberes desde los jóvenes



Fuente: Selles et.al., 2013:11

Segundo encuentro comunitario con awapa. Kachabli, 9 de junio, 2012.

En este encuentro la facilitación del espacio fue guiada por los jóvenes, donde uno de ellos asignó el orden de la palabra e invitó constantemente a otros jóvenes a participar, al mismo tiempo que el resto de la organización TpVpT le asignó el papel para que continuara facilitando los espacios. También se le asignó la tarea de traducción del *awá*, la que luego comentaría como un trabajo de suma dificultad por la complejidad de la metáfora y palabras especializadas que usa el *awá* para explicar el ser y estar en el mundo, así como las historias de constitución presentes en el idioma bribri.

Quienes participaron en el conversatorio empezaron a enfocarse en el tema de la cosmovisión bribri relacionada a los liderazgos tradicionales, ya que la ADITIBRI estaba discutiendo en ese momento la constitución de un “consejo de mayores adjunto a la ADITIBRI” y al mismo tiempo, uno de los participantes presentó una carta a la comunidad, firmada por un grupo que se llama así mismo “*blupa*” utilizando el clan perteneciente a los “reyes”, dirigida a la presidenta Laura Chinchilla para que ella colabore con proyectos de desarrollo para el territorio, como hidroeléctricas. Lo que lleva a decidir en colectivo cómo atender la situación de amenaza para el territorio y se le pregunta al *awá* ¿quiénes pueden ser autoridad tradicional?

Este cambio de rumbo en el taller, advierte de los procesos orgánicos de las organizaciones y de cómo sus espacios gestionados para las discusiones internas deben priorizarse, antes de los objetivos planteados en un diseño de investigación. Ya que sus discusiones, si se miran desde la construcción colectiva de saberes, puede sumar más a crear procesos que a controlarlos.

Los procesos generalmente superan los “proyectos institucionales” y continúan existiendo con o sin colaboración de investigaciones o gestiones académicas. La apuesta es tratar de sumar a esos procesos con ayudas puntuales, no limitarlos. Si el conversatorio con *awapa* se convirtió en un espacio para discutir sobre amenazas para el territorio y formas organizativas para contrarrestarlas, indica una cercanía a las sinergias y complementariedades para la transformación de relaciones de dominación en el territorio.

Imagen N°10. Segundo conversatorio comunidad con *awapa*



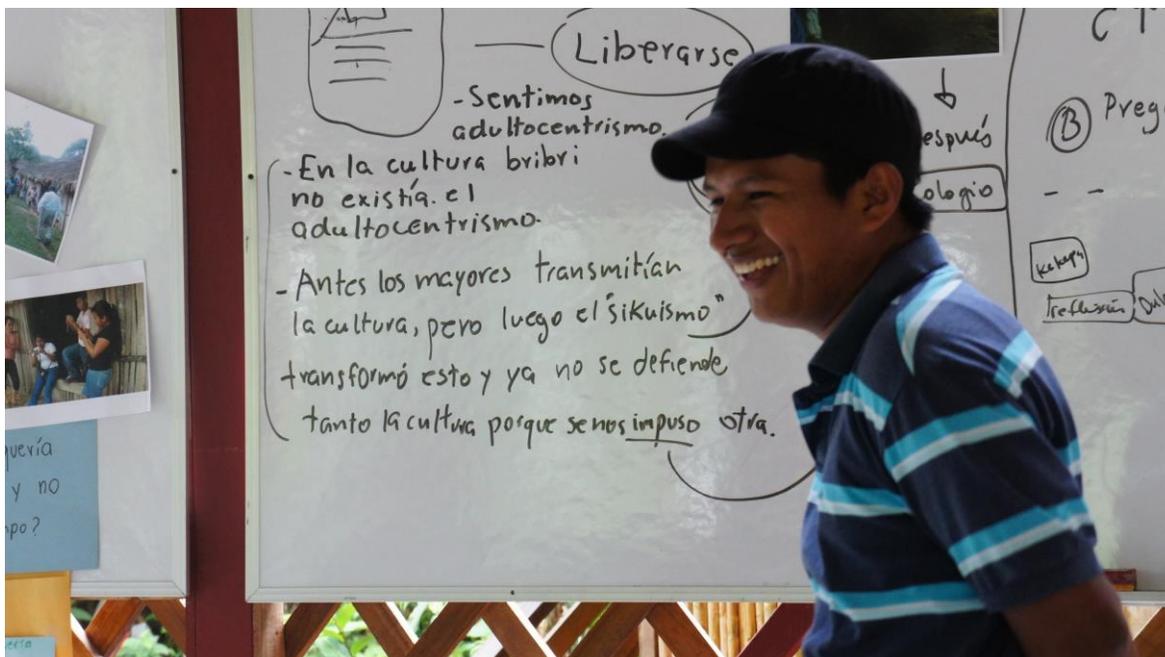
Fuente: Registro Programa Kioscos Socioambientales

Taller con jóvenes para recuperación de saberes y construcción de producto comunicativo. Amubli, 9 de noviembre.

En este taller se hizo un recorrido sobre los aprendizajes del proceso de recuperación de saberes de cosmovisión con los *awapa* y la comunidad, basados en los registros de la investigadora y parte de los registros de los jóvenes. En cuanto aprendizajes, consideraron que les agradó: la asistencia de muchas personas, el interés de adultos participando, la restricción a traducir cierto saberes porque son muy “sagrados y no era para que mucha gente los conozca”, comentaron que aprendieron más conocimiento sobre el “buen vivir”

porque se explicó más de lo cotidiano, “lo que se ocupa”, conceptos de conocimientos que cualquier persona debe trabajar y “que cada cosa tiene su significado”.

Imagen N°11. Taller construcción producto de comunicación



Fuente: Registro Programa Kioscos Socioambientales

Los jóvenes decidieron que la memoria visual tiene como objetivo llegar a jóvenes bribris del territorio como una primera etapa. También que los audios de los conversatorios serían utilizados para programas de radio o para material audiovisual que se pudiera editar en alguna otra etapa o proceso.

Este taller de análisis donde sólo participaron jóvenes, permitió profundizar sobre los significados y elaboraciones que se habían construido en los conversatorios con los

mayores, sin la mediación de la presencia de los adultos, es decir, permitió que la investigadora se preguntara qué pasa con las relaciones y formas de expresarse de los jóvenes cuando los adultos no están. Por lo que es muy recomendable hacer pausas reflexivas luego de momentos de registro constantes. Por ejemplo, surgieron las primeras reflexiones comparativas:

- “Los indígenas usan recursos de forma racional y la *sikua* es de mentalidad explotador”.
- “El uso de la colectividad para nosotros. Cualquier persona es bienvenido para conversar temas de ambiente en esa línea de idea”.
- “Cuidar el bien común, si aceptan mineros la comunidad se viene en contra. Todo está unido naturaleza, gente y pensar así nos permite vivir de una forma distinta a la *sikua*. Hay una relación de la construcción de la representación de las casas cónicas. Todo está unido naturaleza, gente y pensar así nos permite vivir de una forma distinta a la *sikua*”.
- “Al perder la cultura transformamos el entorno. Si perdemos nuestra visión cultural, los indígenas perdemos nuestro espacio, nuestro paisaje, nos volveríamos como Chepe.”
- “Religiosidad indígena, espiritualidad define lo que se puede hacer y no hacer y la cultura”.

Después de profundizar sobre estas reflexiones, se construyó el orden la memoria y se inició la selección del resto del material registrado por los jóvenes. Se decide que el orden

de la memoria gráfica iría de la siguiente manera, según los contenidos que los jóvenes quisieron compartir con otros jóvenes:

1. Presentación: “Debe responder sobre quiénes somos esos jóvenes y mencionar que imponen otras culturas a los jóvenes: qué rompió nuestra forma cultura. Somos pocos los que estamos luchando”, y responder “qué nos movió a hacer esto, de dónde nació la idea” para “liberarse” de esa situación.

Lo más importante de comunicar es: “el enfoque cultural, Comunicar nuestra cultura bribri, Al perder la cultura conformamos el entorno (natural), Rescatar el conocimiento bribri, Cultura y espiritualidad: lo espiritual es lo humano y lo natural: "esto es de nosotros y nosotros somos de esto. Y redactan el siguiente texto:

“Somos pocos los que quedamos luchando por la imposición y transformación del tsiní (memoria). Tenemos que liberarnos para retomar lo que se nos dejó. Exige a los jóvenes transformar esta situación de la imposición de la colonización moderna de la última época.”

2. “Quiénes hicimos la memoria: Protagonistas: *awapa, kékepas, duladulupa*”

Otro dato importante de este momento metodológico, fue visualizar con imágenes de texto (en una pizarra o papelógrafo) cómo se vería el producto de comunicación, de tal forma que se expresara concretamente (dimensiones, iconografía, prioridades simbólicas) las relaciones que los jóvenes querían comunicar entre sus reflexiones y lo registrado. En ese espacio combinaron el contenido de los audios con imágenes específicas, por ejemplo: que

en la portada saliera una casa cónica como representación del *Swá*. Además señalaron que junto a cada imagen debía aparecer una amplia explicación de la imagen.

En esta sesión los jóvenes decidieron que era necesario hacer entrevistas con *kékepa* para conocer la historia de lucha de defensa del territorio y compartirla con otros jóvenes. Por lo que decidimos planificar nuevas fechas y asignar roles para el registro de las entrevistas con *kékepa* (planteo de preguntas, traducción, grabación).

Primera y segunda sesión de entrevistas. 11 de noviembre, 14 y 15 de diciembre respectivamente en Watsi, Meleruk y Shiroles.

En ambas sesiones se plantea la entrevista episódica como pregunta generadora y luego las entrevistas continúan como diálogo donde el joven traduce y el o la *kékepa*, contesta, aclaran y afinan dudas. Los roles en este momento de la investigación cambian, la investigadora mantiene en este caso un papel que guía las preguntas hacia los *kékepa*, a diferencia del lugar que se había asignado a las personas de la academia en los conversatorio con *awapa*. En esa ocasión la investigadora era la que había accedido a textos de historia o antropología sobre el territorio bribri y por el acceso a información diferenciado, se permitía profundizar y proponer que se conversara sobre varios temas.

Esta situación llevó a reflexionar sobre la necesidad de que los pueblos indígenas accedan directamente a la información elaborada académicamente sobre sus pueblos y que no sea mediada o traducida por terceros, ya que el acceso a esta información es un derecho de cualquier pueblo, como un principio ético político en contra actitudes coloniales de la academia. Esta investigación no logra este principio en su totalidad, pero sí promueve en análisis colectivo y la construcción colectiva de saberes.

Imagen N°12. Registro colectivo de entrevistas con *kékepa*



Fuente: Registro Programa Kioscos Socioambientales

Reuniones de análisis para construcción de memoria visual, enero, 8 de marzo y 22-23 de marzo del 2013, Meleruk

En los espacios de intervalos entre las reuniones se repartieron tareas de traducción de audios y selección de fotografías que los jóvenes habían registrado, dándose la indicación primero de que realizaran el ejercicio de seleccionar las diez mejores fotos de todo el proceso, de tal manera que contaran del proceso de las sesiones de trabajo y pudieran definir y concretar contenidos que querían que aparecieran en la memoria gráfica.

La selección de fotografías se realiza a partir de los siguientes criterios construidos colectivamente

- cronología de procesos de los talleres

- qué se hizo
- que se vea la gente poniendo atención
- que la portada sólo salgan *bribriwak* (personas bribris)
- que se vean momentos donde se comparta
- que vea el lugar, que se sienta el lugar, que se vea bastante gente
- que se vean juntos, *kékepas*, mujeres y hombres
- escoger las fotos colectivas
- donde sale mucha gente
- que salgan *kékepas* mujeres (se problematiza y luego ellos deciden qué es importante)
- "que enseñe, que comparta, que se entienda con lo que queremos explicar"

Imagen N°13. Análisis colectivo de saberes para comunicarlos a otros jóvenes



Fuente: Registro Programa Kioscos Socioambientales

En las sesiones, también se trató que el proceso descriptivo no se separara del proceso analítico, por lo que se acompañó el análisis con técnicas para profundizar sobre discusiones previas y reflexiones comparativas. Se realizó el análisis a la imagen pedagógica sobre las “*The true cost of coal*”, “El verdadero costo del carbón” (Ver Anexo N°6) como herramienta pedagógica para generar un análisis comparativo entre la cultura “sikua” y bribri. La imagen utilizada fue producto de una construcción colectiva realizada por el Colectivo la Colmena, en talleres con población indígena de las montañas Apalachias en Estados Unidos, recurso que motivó el compartir con los jóvenes bribris para profundizar sobre discusiones y perspectivas de pueblos indígenas en *Abya Yala* (América) sobre el modelo de desarrollo a partir de la industria de combustibles fósiles.

Reunión devolución a organización TpVpT. 22 de junio, Meleruk.

Este espacio se realizó como parte de un encuentro de comunidades en resistencia del cantón de Talamanca en la que estuvieron presentes personas involucradas en luchas por la defensa del territorio y que son miembros o formaron parte de TpVpT. Este encuentro sumó al proceso de divulgación, como primera entrega del trabajo colectivo realizado por los jóvenes, donde se presentaron parte de las versiones impresas a personas interesadas en aprender y darle continuidad a la recuperación de saberes. En la presentación del material uno de los jóvenes explicó página por página el contenido de la memoria.

Imagen N°14. Presentación de memoria visual “*I Swá Blök*”



Fuente: Registro Programa Kioscos Socioambientales

Notas de reuniones, talleres y otros espacios

No sólo en los espacios que se decidieron para trabajar en colectivo surgieron pistas, símbolos, explicaciones y reflexiones del proceso. A continuación se presentan tres encuentros significativos en espacios “no formales” en donde personas de la comunidad aportaron a la investigación durante visitas que se realizaron para trabajar otras actividades del proyecto en el territorio bribri.

- En una conversación con Melis Páez en su casa, el 26 de noviembre del 2011, Melis relata la historia política del territorio en relación con el estado nación, señalando el

cambio del estado benefactor al estado neoliberal y el papel de PLN en el proceso. “El PLN prometió asumir la venta y comercio de productos locales, pero luego sólo propone proyectos de desarrollo ¿Para quién es la plata? ¿Quién produce, quién acumula la plata?”. Llega a la conclusión de que no hay que votar más por los partidos grandes y dice que la opción son los partidos pequeños y el Derecho a la consulta acompañado de una autonomía de decisiones propias.

Esta información sería guía para profundizar en el siguiente capítulo sobre las formas de poder de dominación en el territorio bribri. Luego, menciona otro aporte que se tomó en cuenta para mantener la reivindicación de la propuesta metodológica de recuperar saberes indígenas y plantear la discusión desde la forma de ser y estar en el mundo que les da su cosmovisión:

“No me gusta la teoría, sólo la práctica. La teoría la usan sólo para confundir, es sólo para decir que ahí no pasa nada. La experiencia, en cambio, da buenos argumentos (...) ¿Quién va a venir a enseñarnos cómo recuperar la cultura? Sólo nosotros sabemos de nuestra propia cultura”

- En enero del 2012 en una conversación con Emanuel Buitrago, compartió saberes sobre los clanes y relató que hay clanes relacionados con roles de defensa del territorio y clanes de personas que pueden acceder a convertirse en *awá* “en emergencias”. Esta información dio pistas para establecer la relación de que las personas jóvenes participantes de la investigación pertenecen a clanes asignados o relacionados a la defensa de territorio; es decir, los intereses personales de promotores que participan de acciones concretas para defensa del territorio, no sólo pasan por convicción, sino por un legado tradicional de identidad y pertenencia al rol de un clan que trabaja la defensa del territorio. Además indica que los jóvenes

están interesados en recuperar el rol de su clan y que la asignación del rol clánico no es tan estricto como en otros discursos y esto, es un elemento necesario de profundizar en otras ocasiones.

- En otra conversación con promotores en Swakbli en julio del 2012, Cástulo Reyes y Evelin Sixtro recalcan que el traducir al español implica una pérdida de no sólo significados, sino de sentires y de espiritualidad que es propia del idioma. De ahí radica también la importancia de continuar con la tradición oral." De ahí en conversación con el coordinador del programa Moises Salgado aporta que "traducir el bribri al español, implica estar conscientes de que gran parte de la riqueza histórica y cultural, se pierde en la traducción".

Estos saberes recuerdan la relevancia de la oralidad, y que el lenguaje tiene particularidades de resistencia, en su poesía y metáfora contiene significados que manifiestan la integralidad de la vida. Lo que recuerda una de las frases de los mayores yoremes de la comunidad indígena de México:

“No permitan que su memoria se enajene de las cosas que tienen. Las grandes mentalidades tienen propósitos en la vida: nuestra mente es afirmativa, la verdadera posesión de una persona es su memoria (aunque no sea rico o más pobre), el cultivo de la memoria es tan necesario como el alimento para el cuerpo. El verdadero arte de la memoria es el arte de la atención” (Consejo de mayores, 2011:66).

En resumen se pueden identificar varios saberes recuperados en espacios “no formales” de la investigación:

- La relación del origen clánico con los roles de resistencia y formas de participación de liderazgos dentro de la organización.

- La necesidad de reconocer la carencia de material informativo, que se pierde en las traducciones del bribri al español.
- Y el trabajo de recuperación histórica de vivencias de las mujeres en las relaciones de género que realizaron mujeres líderes bribis de la organización *Stibrawpa*, reconociendo un dilema en un pasado donde se supone las mujeres vivían en relaciones más equitativas de género y un presente en donde las mujeres están recuperando esas relaciones más equitativas basadas en una cosmovisión que respeta lo femenino y con más oportunidades de asistir a instituciones que protegen sus derechos.

Capítulo III. Configuración de procesos de resistencias

“Los saberes indígenas retan lo
que cada uno cree de sí mismo y
de su entorno”

Orlando Fals Borda.

Se presenta a continuación la relación entre elaboraciones teóricas sobre las relaciones de poder con los resultados encontrados en la investigación, específicamente en los usos del poder en el pueblo bribri, de resistencias y dominaciones. Luego se presentan los saberes de resistencias en sus manifestaciones relacionadas con *identidades, memoria colectiva y acciones colectivas*.

El orden en que se irán presentando los resultados tiene como guía, la memoria gráfica construida en colectivo por los jóvenes de la organización. Así que las imágenes representan la síntesis del proceso y presentan los saberes de resistencias en los ámbitos antes señalados.

Usos del poder en el pueblo bribri: dominaciones/resistencias

Ya hemos visto que distintas personas académicas reconocen en el pueblo bribri elementos de resistencia a lo largo de distintos periodos históricos, las resistencias que mencionan son luchas explícitas contra formas de dominación de la colonia, instituciones estatales o

transnacionales (Solórzano, 2013). Otras formas de lucha implícitas son abordadas por Daniel Rojas en cuanto al análisis de la transformación de la identidad bribri en relación con estructuras religiosas de dominación (2009).

La producción académica bribri, es de gran relevancia, pero de menor cantidad en comparación con la producción académica realizada por personas no indígenas. Alejandro Swaby, Guillermo Rodríguez (Swaby en Rodríguez, 1994), y Alí García, han redactado diversas publicaciones sobre la historia, vivencia y cosmovisión de su cultura bribri y que en 1992 tomaron gran relevancia en la lucha por los derechos. En cuanto a la contribución de personas bribris en investigaciones participativas se encuentra el trabajo: “Vías de extinción y vías de supervivencia” de Paula Palmer, Juana Sánchez y Gloria Mayorga (1992) en el territorio bribri de Keköldi.

Otras formas de recuperación de resistencias que no pasan por el ámbito académico se pueden encontrar en la tradición oral y en la cotidianidad sin ser necesariamente ordenadas, guardadas y traducidas sistemáticamente a través de la violencia epistémica implícita del racismo (Belausteguigoitia, 2001). Su transmisión se encuentra en la oralidad y sus complejas relaciones, ya sea por medio de conversaciones en ámbitos familiares, en reuniones de grupos organizados, en encuentros de amistades, trabajo, comercio e infinita cantidad de posibilidades de encuentros, es el espacio donde continúan los saberes formándose. Esto se puede dar en periodos cortos y largos de tiempo donde la palabra y la oralidad son centrales para armar el entramado de la memoria colectiva sobre las luchas legitimadas o no por el pueblo bribri del Caribe Sur (Matamoros, 2009).

La recuperación de saberes y la conformación de saberes de resistencias que se mencionarán en las próximas páginas, están inmersas en relaciones de poder que se configuran a distintos niveles de cualquier lugar social. En el caso del pueblo bribri son recopiladas a través de la tradición oral y por lo tanto se entiende en tres sentidos:

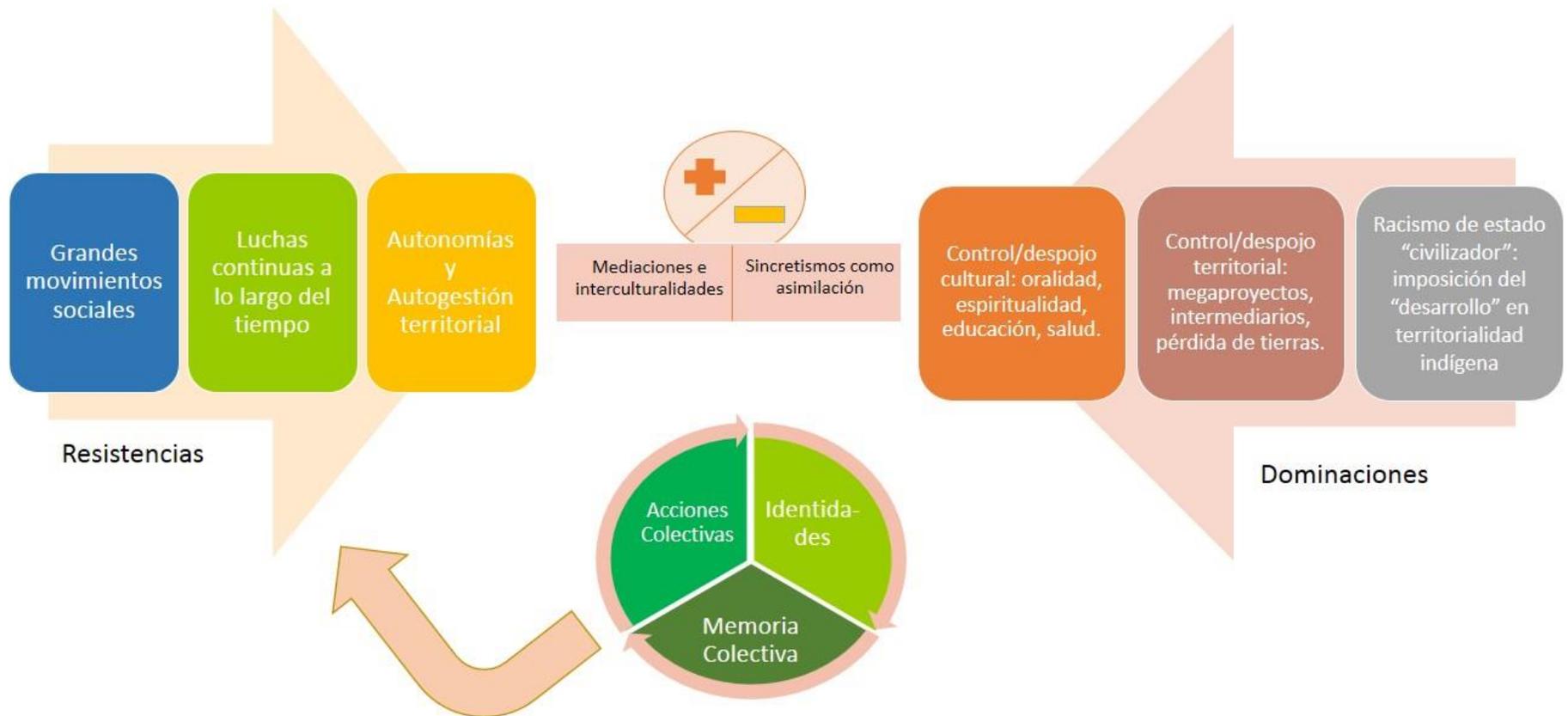
1. Que la recuperación de saberes a través de los jóvenes, implica que desde su experiencia posicionan unos saberes sobre otros, según ciertos criterios que la familia, comunidad, pueblo e individualmente se privilegie.
2. Que estos criterios tanto como las configuraciones de las resistencias seleccionadas, son conformados por relaciones de poder que no pueden entenderse en su forma unidimensional, es decir, que no se construyen exclusivamente en orden a las formas de dominación internas de la cultura bribri o externas a la cultura bribri.
3. Que esos saberes que deciden privilegiar son resultado de la lucha entre formas poder de dominación y resistencia que se refleja en lo que continúa o no considerándose “tradición” en el pueblo bribri.

Las relaciones de poder no tienen una característica unidimensional de dominación. Foucault ya lo había señalado desde su periodo genealógico; aparte de la dominación, también existe la resistencia como otra característica fundamental no usualmente reconocida en la configuración del poder (Giraldo, 2006). La dominación y la resistencia son dos formas de hacer poder, ambas se encuentran en tensión y no necesariamente tienen una respuesta mecánica, es decir, no necesariamente se encuentra una respuesta insurrecta, subversiva y emancipadora contraponiéndose a las formas de dominación que generalmente utilizan la obediencia y violencia.

Las tensiones son múltiples porque se encuentran sobre una red de interrelaciones humanas, interdependientes, no necesariamente intencionales, multidireccionales, que son producto configuraciones históricamente diversas donde las personas van creando, destruyendo o recreando su accionar dependiendo de diferentes espacios de acción (Elias, 1982). En relación al poder, las personas tienen interiorizadas formas de dominación o resistencia históricas que pueden reconfigurarse y reproducirse cada una de forma distinta en sus espacios de vida (instituciones como la familia, iglesia, organización, empresa, formas organizativas). En el caso de los pueblos indígenas, esta situación está claramente marcada por el colonialismo interno y cómo históricamente se ha configurado en las particularidades de América Latina. Por eso es que no se puede esperar que la configuración de resistencia en un pueblo indígena tenga las mismas configuraciones y estrategias que en un pueblo urbano o un pueblo indígena urbano si es el caso.

Se propone el siguiente esquema conceptual, como una forma de acercarse a las tensiones de dominación/sincretismos/resistencias para el territorio bribri:

Esquema N°3. Configuración de Resistencias y Dominaciones para el territorio bribri



Fuente: Elaboración propia

El gráfico señala dos formas de antagónicas de las estrategias de poder (*dominación* y *resistencia*) que pueden ir construyendo las personas en una comunidad en una determinada territorialidad, al mismo tiempo, en medio de estas dos grandes tensiones, se encuentran otras múltiples formas de sobrellevar la tensión como lo representan las resistencias ocultas o dominaciones ocultas. Las resistencias ocultas se componen de *mediaciones/interculturalidades* y *sincretismos* (Giroux, 1998; Scott, 2004 y Matamoros, 2009).

Scott desarrolla la composición de las resistencias ocultas en diferentes situaciones de dominación como lugares posibles en donde la resistencia se acumula desde prácticas encubiertas y se convierte en casi la única forma de lucha constante desde la micro política (2004). Sin embargo, estas resistencias ocultas no confrontan directamente las estructuras de poder y terminan reforzando relaciones de dominación, al no explicar cómo estas acciones cotidianas suman al cambio para la transformación, cómo confrontan la dominación a través de desnaturalizar, evidenciar, y cuestionar las dominaciones que viven, dejando una impresión conservadora de las resistencias ocultas (Gutmann, en Salazar, 2013).

En este sentido, las *mediaciones/interculturalidades* y *sincretismos*, pueden sumar en algunos casos a las resistencias por ser un espacio donde secretamente se cuestiona a la dominación, pero en otros, pueden sumar a las dominaciones al no representar una amenaza o inconformidad con lo establecido permitiendo que continúe la situación de dominación.

En el ámbito latinoamericano, y mirando las *resistencias* desde su tendencia a la transformación, se escogen tres tendencias: luchas de autonomía/autogestión, luchas que son continuas a lo largo del tiempo y grandes movimientos sociales. Las formas de *dominación* estarían compuestas por tendencias que se reúnen alrededor de la figura del estado (no por eso es el único agente de dominación, también existen otras formas de dominación con sus respectivas instituciones¹²) donde se centralizan estrategias de despojo territorial a partir del racismo de estado o de la intención de “civilizar” otras territorialidades y saberes.

Partiendo entonces de estas relaciones de tensión, se agrega un componente más al esquema de relaciones de poder, que sería la construcción del proceso de resistencia para el caso bribri en particular, compuesto de tres elementos: *identidades*, *memoria colectiva* y *acciones colectivas*. Estos tres componentes permiten comprender de una manera más cercana la composición de las resistencias bribris en diálogo al análisis realizado con los jóvenes bribris, ya que reúnen los temas de interés de los y las participantes en el proceso de recuperación de saberes. La forma en que se ordenan sus explicaciones en las siguientes páginas, tiene que ver en la manera en que los jóvenes bribris fueron decidiendo contar los saberes recuperados.

¹² Grosfoguel propone múltiples formas de dominación coloniales que se entrelazan según configuraciones particulares: División internacional del trabajo, sistema inter/estatal, jerarquía etno/racial, patriarcado/cristiandad, jerarquía epistémica, jerarquía pedagógica, lingüística, ecológica, espacial, médica y de edad. Cada forma de dominación depende de otra, por lo que se relacionan con cierta interseccionalidad, todas las personas viven la jerarquía de estos espacios en distintos niveles (conferencia jueves septiembre 2013, Seminario para el Doctorado en Estudios Culturales, Universidad de Costa Rica).

En las próximas páginas se explicará más a profundidad en qué consisten las dominaciones y resistencias para el caso bribri. Se explicará también cómo el análisis desde la tríada de identidades/memoria colectiva/acciones colectivas puede generar más elementos para identificar los tipos de resistencias del pueblo bribri que identificamos en conjunto durante el proceso de investigación.

Dominaciones

Las dominaciones estarían conformadas por las formas de racismo de estado en la implementación de políticas públicas de desarrollo hacia territorios indígenas. El estado se convirtió en los últimos siglos en el espacio que centraliza las decisiones de grupos de poder y sistemáticamente representa un actor que influye en lo se hace o se deja de hacer en territorios indígenas, especialmente en ser el que legitima los nuevos límites de los territorios y se encarga de “devolver las tierras” a los pueblos indígenas (Ley de Reservas indígenas, 1977), como las instituciones que lo gobiernan (Ley sobre el desarrollo de la comunidad - DINADECO, 1967).

Según Foucault, la dominación tiene que ver con los medios institucionalizados de extraer trabajo, bienes y servicios de una población subyugada con formas de supra e infra estructuras ideológicas complejas. En la propuesta de la *sociedad disciplinaria*, o la *sociedad del control*, la dominación trabaja de diferentes maneras. En la sociedad disciplinaria asegura la obediencia a través de mecanismos de inclusión y exclusión a través de instituciones disciplinarias (prisión, psiquiátrico y universidad/escuela). En la sociedad

del control es un régimen de producción de verdad a través de dispositivos y aparatos que regulan las costumbres, hábitos y prácticas sociales como la biopolítica (Giraldo 2006:108).

La sociedad del control, interesa para el caso bribri, en el sentido que la biopolítica es la forma de poder en donde la vida es un objeto de gobierno (anatomopolítica y biopolítica de las poblaciones), donde se decide quién debe vivir o quién debe dejarse morir. Para Foucault, el poder utiliza la tecnología y la democracia como nuevas estrategias, no actúa por represión, sino por normalización: “El poder produce positivamente sujetos, discursos, saberes, verdades, realidades” (ibid: 108), en la economía política del cuerpo y en comparar o normalizar como reglas a seguir que intentan designar a los individuos como lugares de dominación (ibid: 109).

La lectura moderna del poder de Foucault aporta el elemento de raza como un nuevo espacio de control de los cuerpos y de ahí, el interés para identificar el tipo de relaciones que se configuran entre el estado en relación con los pueblos indígenas, de ahí es donde llama el *racismo de estado*. A esta propuesta se suma la lectura del colonialismo interno que identifica a los estados y clases como lugares que rehacen y conservan relaciones coloniales que utilizan la jerarquía étnica, la raza como propiedad para enriquecer a otras clases inter, intra y transnacional (Gonzales Cassanova, 2006).

Es necesario recordar, que las formas de dominación en estas esferas histórico-políticas, o macro instituciones sociales están conformadas por personas: las instituciones sociales no son cosas, son espacios construidos por personas que cotidianamente en las relaciones

sociales, son parte, recrean, reproducen las relaciones de poder (Elias, 1982). Es decir, en nuestras vivencias cotidianas producimos y reproducimos formas de poder, ya sean de dominación o resistencia. Entonces en las formas de dominación que se configuran desde la experiencia del pueblo bribri pueden identificarse: a) tanto las instituciones que aseguran la permanencia de la “tradicición” bribri y b) como las que han sido introducidas por la colonización (división internacional del trabajo, estado, escuela, iglesia), en lugares compuestos por personas que están situadas en relaciones de poder.

Sobre el punto a), no debe dejarse del lado el carácter particular de las relaciones de poder desde la propia configuración de los pueblos indígenas, pues no pueden ser leídas tal cual lo hace la forma occidental jerárquica o binaria (Rivera, 2010). Tomando en cuenta que la forma de ser y estar en el mundo bribri es particular, las estrategias que usa el pueblo bribri para la permanencia de la “tradicición” bribri, no deben ser clasificadas sólo como un espacio de dominación a través de dispositivos y aparatos que regulan las costumbres, hábitos y prácticas sociales, más bien y al mismo tiempo, el hecho de que el pueblo le da permanencia a la “tradicición” con sus instituciones, abre el espacio como un lugar de resistencias. Y recuerda el concepto de lo *chi'ixi* donde lo indio es una combinación de elementos, lo que es y lo que no al mismo tiempo (Rivera, 2010). La tradición como un lugar de dominación y resistencia.

En cuanto al punto b), la otra tensión de dominación que se encuentra en el territorio bribri tiene que ver con los dispositivos y aparatos del estado, que resultan ser lugares donde la dominación se hace cargo del control de la vida recordando que son producto de la

colonización interna (Gonzales Cassanova, 2006). Las tendencias de dominaciones del estado racista privilegian el acceso de sus recursos a grupos de poder económicos, ya sea a lo interno o externo del territorio bribri y se pueden identificar con mayor claridad desde que el estado costarricense empieza a reclamar su legitimidad sobre el territorio bribri que se encontraba en disputa limítrofe con Colombia a inicios del siglo XX, al desplazar la estructura organizativa tradicional bribri cuando al crear la figura de Jefe de Gobierno para la zona de Talamanca y así tener más control de la zona y asegurar mayor cantidad de votos para las elecciones (Boza, 2004).

Esta tendencia se profundiza desde que las instituciones estatales iniciaron su ingreso a partir de los años cincuenta (Borge y Villalobos, 1998), reuniendo las siguientes características propias de la dominación: a) Racismo de estado “civilizador”: imposición del “desarrollo” en territorialidad indígena; b) Control/despojo territorial: megaproyectos, intermediarios, pérdida de tierras, organización estatal y c) Control/despojo cultural: oralidad, espiritualidad, educación, salud.

En cuanto a las prácticas de despojo y control territorial, son las ADI “[...] 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” (Anaya, 2011:6). De las formas organizativas propias del pueblo bribri, podemos señalar que la creación de la Ley sobre el desarrollo de la comunidad - DINADECO, 1967, CR-385967, es la institucionalidad del estado, que ubica por encima de las autoridades tradicionales indígenas las ADIS, una forma organizativa

occidental, desplazando prácticas organizativas ancestrales y deslegitimando los espacios propios de gestión del territorio, al reconocer como único espacio legítimo de negociación, administración, interlocución y gestión la junta directiva de una ADI.

Otra forma de despojo y control territorial, como ejemplo reciente que amenaza gravemente la soberanía del territorio indígena, es la solicitud desde la institucionalidad de la Municipalidad de Talamanca, donde el Alcalde Melvin Cordero del PLN, solicita la intervención militar del comando sur de Estados Unidos para “realizar un puente humanitario” a las comunidades alejadas del territorio (oficio DAMT-220813-300, 22 de agosto del 2013).

Estas señas de formas de *racismo interno de estado* son prácticas ejercidas por diversas instituciones gubernamentales, la Defensoría de los habitantes ha llamado varias veces la atención sobre prácticas racistas en algunas instituciones gubernamentales. Entre ellas se encuentran denuncias sobre la grave situación de tenencia de tierra en las comunidades indígenas del país, especialmente en el Pacífico Sur, la dificultad para ejercer sus formas tradicionales de gobierno, el abandono estatal en Conte Burica y una fiscalización de vivienda deficiente (Defensoría Habitantes, 2013). El informe de la Defensoría identifica, que son las poblaciones indígenas las que menos deberían responsabilizarse por ejecutar acciones que son obligación de instituciones del estado y recuentan denuncias por falta de construcción infraestructura (Defensoría Habitantes, 2011). Desde el 2006 al 2010 se denuncia la carencia de definición de políticas públicas que perpetúan las relaciones de exclusión de los pueblos indígenas, la carencia de acueductos, la tendencia a omitir

consultas y la “forma en que los productos institucionales han resultados insuficientes para revertir la profunda exclusión que afecta a dichos grupos” (Defensoría Habitantes, 2010: 23).

Tampoco es de extrañar que en abril del 2011, el relator de las Naciones Unidas visitara Costa Rica, a partir de las muchas denuncias planteadas por las poblaciones indígenas del Pacífico Sur, que han visto su territorio amenazado desde la construcción del mega Proyecto Hidroeléctrico Boruca (PHB), detenido por inviabilidad en el 2002 y ahora llamado Proyecto Hidroeléctrico Diquís (PHD). El relator de la ONU señala: “Por lo general, los pueblos indígenas han sufrido pautas de discriminación y marginación que les han impedido desarrollar su capacidad de interlocución frente a representantes del Estado y otros actores interesados en aprovechar los recursos naturales que se encuentran en sus territorios” (Anaya, 2011:8)”.

Resistencias

Para Foucault, la resistencia se construye desde la capacidad de imaginar en colectivo, construir la utopía de otro mundo como tendencia a desnaturalizar la dominación (Giraldo, 2006: 106-109). Señala varias características:

- a) **Carácter colectivo:** provoca la crítica y la disconformidad, dando el potencial de crear un discurso oculto, pues al contrario de lo que cita de Foucault “La soledad es la condición básica de sumisión”.
- b) **Es múltiple:** la resistencia tiene múltiples puntos en defender la creatividad.

- c) El poder se interroga a partir de la libertad, a través de una práctica de la libertad y la capacidad de transformación.
- d) Son luchas inmediatas, contra el enemigo inmediato en lo cotidiano, contra la imposición de una ley de una identidad individual impuesta, contra la sociedad del control que impone el gobierno de la individualización.

Respecto a las características mencionadas, las resistencias que explica uno de los jóvenes corresponde y complementa en el sentido de afirmar lo colectivo, la creatividad, la capacidad de cuestionar las formas de dominación y su vivencia cotidiana:

“Talamanca siempre ha sido uno de los lugar de resistencia. (...) Desde hace 500 años todavía las consecuencias siguen en este momento existen líderes. Existen líderes que luchan por el bienestar de su territorio y el bienestar de sus comunidades. Nosotros cada día, para los que nos están escuchando, tenemos amenazas, muchos de nosotros los indígenas casi no dormimos por saber y pensar que mañana va a venir una empresa o un gobierno que está negociándonos y todavía nos da a pensar que no tenemos libertad, que nos somos libres para seguir existiendo. La lucha sigue porque el gobierno quiere negociar las tierras indígenas, todos sus recursos naturales, todavía no hemos terminado, todavía seguimos amenazados...desde la llega de Cristobal esto no ha cambiado” (Johnny Buitrago en entrevista Programa Ofensiva Urbana. Radio U. miércoles 9 de octubre 2013).

Tendencias teóricas las resistencias

A continuación se presentan varias tendencias teóricas como un panorama sobre los trabajos de resistencias. Esta investigación se centra sobre los estudios latinoamericanos y retoma la propuesta de resistencias como la posibilidad creativa de práctica de la libertad que es capaz de hacer cualquier persona desde la reconstrucción de su subjetividad.

Para el caso de los pueblos indígenas, la construcción de intersubjetividades desde la oralidad se encuentra como el espacio de creación donde se construyen identidades, memoria colectiva y acciones colectivas contra formas de dominación, a esto el mayor Juan Díaz resume:

“El *Ditsöwo* es la semilla y a su vez el conocimiento, es igual a otros y como otras semillas nace, crece y se cosecha el bribri, así es como se ha mantenido vivo. La naturaleza tiene su naturaleza, cada tribu tiene su lenguaje, cada tribu, cada cultura tiene sus diversidades. El lenguaje tiene sus contradicciones porque no se puede atrapar.” (Juan Díaz, 12/05/2012)

De ahí es que se muestra un pequeño panorama de como otras “semillas” nacen y crecen y cosechan sus conocimientos desde la academia:

Tabla N°7. Tendencias teóricas de resistencias

<p>Sociología de la educación</p>	<p>Giroux (1983), señala las siguientes características:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Celebra noción dialéctica de agenciamiento humano que describe correctamente la dominación como un proceso ni estático ni completo y por lo tanto, los oprimidos no se ven como pasivos ante la dominación. Noción de resistencia que señala necesidad de comprender complejas formas en que las personas mediatizan entre sus propias experiencias y las estructuras de dominación. Las categorías centrales de la resistencia serían: intencionalidad, conciencia, sentido común y naturaleza y valor de la conducta no discursiva. 2. Noción de que el poder es ejercido sobre y por la gente dentro de
--	--

	<p>diferentes contextos que estructuran las relaciones interactuantes de dominación y autonomía. El poder no es unidimensional, no sólo se ejerce como dominación sino también en resistencia.</p> <p>3. Noción radical de resistencia implica un deseo manifiesto de transformación radical. El elemento de trascendencia parece estar faltando en las teorías radicales de la educación (1983:34)</p>
<p>Estudios Subalternidad</p>	<p>Ceceña identifica los siguientes autores que estudian los lugares y modos en que la Resistencia se expresa (2008:20):</p> <p>E.P Thompson (1989): propone cómo las costumbres, tradiciones y moralidad o sentido de vida orientan acciones de rebeldía, que se encuentran en códigos/discursos ocultos que se van acumulando hasta irrumpir es acciones aparentemente espontáneas.</p> <p>James Scott (2000) como la creación constante y subversiva de discursos ocultos de los subordinados antes las formas de dominación.</p> <p>Carlo Ginzburg (1986): “entretejido constante de concepciones de mundo construido oralmente de los procesos de intersubjetividad, de los que emerge un sujeto colectivo que se fortalece en el anonimato de las subjetividades individuales”</p> <p>Ranjit Guha (2002): que propone el espacio de la política del pueblo como el ámbito autónomo que no procede la política de élite y que su existencia no depende de éste.</p>
<p>Latinoamericanas</p>	<p>Ceceña identifica los siguientes autores (2008:22):</p> <p>Walter Porto- Gonçalves (1997): resistencias desde la construcción de la territorialidad como espacio de vida donde las luchas no necesariamente</p>

	<p>adquieren un carácter político explícito.</p> <p>Raúl Zibechi (2003): recomposición de las resistencias en relación a las acciones colectivas.</p> <p>Álvaro García Linera (2001) y Luis Tapia (2002) que comparten la fuerza de la creatividad sincrética derivada de una sociedad multisocietal.</p> <p>Otros aportes que se encontraron en esta investigación:</p> <p>Jose Velazco (2003): usa resistencias para nombrar esas formas de movimientos sociales que buscan reinstalar su legitimidad hacia el estado, defensa de recursos o proyectos de autonomías en sus territorios.</p> <p>Matamoros (2009): analiza las resistencias como mecanismos de defensa, en donde la interculturalidad y la mezcla son utilizados como estrategia de sobrevivencia en un primer momento contra la colonia y el proyecto de estado, pero que luego llegan a fortalecer un proyecto de comunidad autónoma como en el proyecto neozapatista.</p>
--	---

Fuente: Elaboración propia

Desde lo latinoamericano, el espacio del conflicto es un lugar que revela elementos explicativos, ya sea latente o no, donde se da la expresión;

“de lo irrebasable; es el espacio de “¡Ya basta!”. Es ahí donde se establecen los umbrales y donde se dislocan las reglas del juego, donde se profana y se transgrede. Y también es el lugar de creación, hasta cierto punto lúdica, de nuevas subjetividades y nuevas relaciones.” (Ceceña, 2008: 16)

Lo relevante de las resistencias es su carácter creativo, ya sea desde los lugares límites del conflicto (Ceceña, 2008) o desde los lugares encubiertos desde subjetividades des-institucionalizadas que crean continuamente formas de desafiar la dominación (Scott, 1994). Y de cómo pueden realizar las personas una recuperación crítica de su “tradicción” para reinterpretarla según los desafíos del presente (Ceceña, 2008: 20).

Entonces vemos varias tendencias en las propuestas latinoamericanas, una más centrada hacia el espacio como construcción de resistencias en la territorialidad (Porto- Gonçalves), otra más cercana a cómo las culturas latinoamericanas a través del sincretismos y la interculturalidad crean espacios de resistencias (García, Tapia y Matamoros) y la última que recopila esta capacidad creativa en lo “subterráneo” u oculto, pero que transforma en acciones colectivas por la autonomía y autogestión y se liga a grandes movimientos sociales (Zibechi y Velazco).

En el esquema N°3 se presentaron tres formas de resistencias referentes a la emancipación: Movimientos sociales, Luchas durante el tiempo y Autonomías/autogestión. Los *movimientos sociales* se conforman de grupos que construyen nuevas identidades políticas y culturales, desde el rechazo del lugar asignado o impuesto, entonces buscan el cambio social y por la generación de nuevas relaciones sociales (Zibechi, 2009:80). Las *luchas durante el tiempo*, se refieren a los acontecimientos sin mucha continuidad sistemática, que se mantienen sin claudicar sobre reivindicaciones colectivas de emancipación y las *autonomías/autogestión* son reivindicaciones de lucha más específicas que se han conformado en las últimas décadas de forma más continúa y múltiple en diversos lugares de

Latinoamérica, como el proceso zapatista en Mexico, la guerra del agua en Cochabamba Bolivia y las manifestaciones callejeras y de ocupas en Buenos Aires, Argentina (Zibechi, 2007).

Junto a ellas se encuentran en tensión las *interculturalidades* y los *sincretismos* como espacios que en algún momento pueden identificarse como resistencias en los discursos ocultos (Scott), pero que en otros momentos pueden representar acciones que continúan legitimando formas de dominación. La interculturalidad y la mezcla son utilizados como mecanismos de defensa y estrategia de sobrevivencia en un primer momento contra la colonia y el proyecto de estado, pero que luego llegan a fortalecer un proyecto de comunidad autónoma como en el proyecto neozapatista (Matamoros, 2009). Por ejemplo, el sincretismo religioso permite que parte de la cosmovisión bribri se mantenga utilizando palabras propias del lenguaje religioso judeo cristiano, lo que le da una diferente continuidad, pero ciertos mandatos de religiones judeo cristianas, impiden que las personas asistan a curaciones por medio del *awá*, lo que genera que unas veces el sincretismo se mezcle con resistencias, pero otras veces se mezcle con las dominaciones.

En este panorama de distintos tipos de resistencias ¿Cómo es que se construyen las resistencias indígenas? ¿Y a cuál de estos tipos de resistencia suman? Para intentar comprender cómo concretamente se construyen desde la experiencia bribri, se decide utilizar la triada conceptual ya mencionada, de identidades/acciones colectivas/memoria colectiva como lugares de diálogo con los **saberes** bribris que los jóvenes fueron

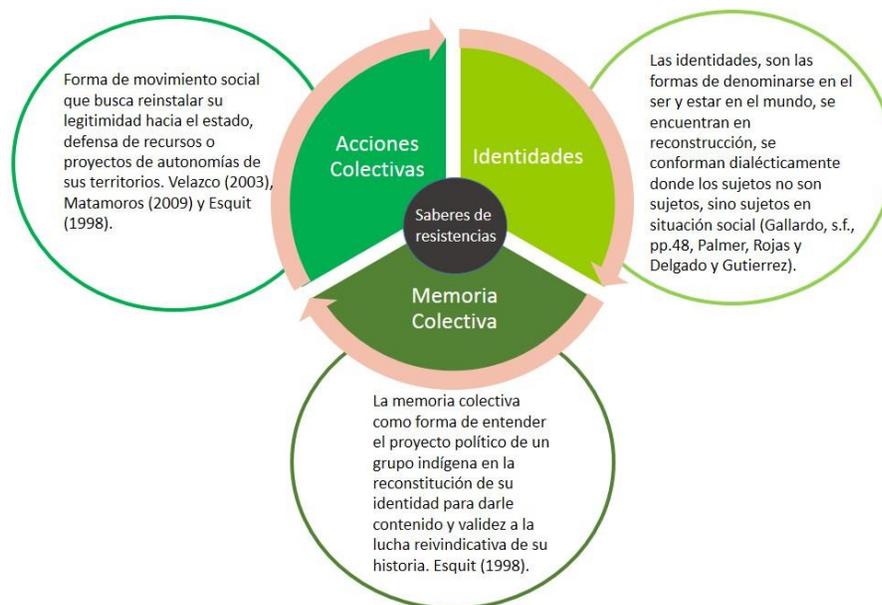
recuperando durante conversatorios y entrevistas. Para luego ir definiendo a cuáles tipos de resistencias pudieron haber sumado o pueden estar sumando.

Saberes de resistencias

Cuando en la investigación se mencionan los saberes de resistencias, es casi un eufemismo, puesto que los saberes en sí son una resistencia. Los saberes son un espacio de lucha que se construye “en el rumiar de lo cotidiano frente a todo tipo de colonizaciones, especialmente contra las dominaciones sobre la autoenajenación de las visiones de mundo” (Ceceña, 2008:27). Los saberes como se mencionó en el capítulo de antecedentes tienen un carácter colectivo y comprenden desde técnicas ancestrales para la supervivencia (como formas de cuidar y mejorar las semillas criollas), son prácticas para la sanación, relaciones con la espiritualidad y actitudes colectivas ante las amenazas, modos de querencia, organización, trabajo, vida social compartida (Vera, s.f.).

Los conceptos de los saberes de resistencias se definen en el siguiente gráfico:

Esquema N°4. Conceptos de Saberes de Resistencias



Memoria colectiva: afirma la existencia y fundamento presente, acontece en el dilema que proponen Frantz Fanon: el ser existe en una totalidad y en una identidad desgarrada. En este desgarramiento de la identidad participan diferentes tipos de memoria: la memoria impedida, prohibida, manipulada y memoria obligada alrededor de las construcciones racistas de los sujetos (Matamoros, 2009). No hay que olvidar que tanto desde la dominación como de la resistencia, todo grupo social o individuo participa de la “exageración o mitificación” de la historia para sacarle provecho y en esa tensión las colectividades buscan restablecer o reinstalar su historia y “su verdad” en movimiento y en conflicto (2009:43). En la memoria puede haber tiempos cortos como experiencias de negación y explotación recientes, vida y pueblos sin historia oficial, y tiempos largos como la reapropiación de la historia colonial (2009:42). Esquit entonces señala el uso político de

la memoria por quienes la cuentan y el proyecto político que en esta reconstrucción se intenta dar contenido y validez (Esquit, 1998).

Acciones colectivas: Son las formas en que los movimientos sociales buscan reinstalar su legitimidad hacia el estado, defensa de recursos o proyectos de autonomías de sus territorios (Velazco, 2003; Matamoros, 2009; y Esquit, 1998). “Los espacios de intercambio y compartir se funden en la construcción de un lugar social de la resistencia y de la palabra, espacio de comunicación y sentido colectivo” (Matamoros, 2009: 55) y se pueden caracterizar por formas colectivas de reivindicaciones de identidad, autonomía y el rechazo a la injusticia (Velazco, 2003), o que ha sido pensado para acciones estratégicamente planteadas para llamar la atención, obtener poder y negociar con lo institucional (Zibechi, 2008) y pueden darse de forma implícita o explícita como se explicó en los antecedentes.

Pueden ser prácticas comunes en la cotidianidad como el *kaneblok* para el caso bribri donde la colectividad se concentra para resolver los trabajos de una familia y recibe a cambio la oportunidad del intercambio del trabajo realizado; o puede ser una acción organizada de corte de ruta para evitar la extracción de materiales por no haber realizado una consulta previa sobre el uso de los recursos dentro del territorio bribri (Radio Mundial 1/12/2009).

Identities:

Las identidades son las formas en que las personas se tienen para denominarse en el ser y estar en el mundo, las cuales se encuentran en reconstrucción, se conforman dialécticamente donde los sujetos no son sujetos, sino sujetos en situación social (Gallardo,

s.f., pp.48, Palmer, Rojas y Delgado y Gutierrez). Las identidades para esta investigación se plantean desde la perspectiva de los pueblos indígenas, en donde no se busca glorificar ni romantizar el concepto, pero sí se requiere identificar el carácter político de la construcción de la identidad dentro de un contexto moderno, donde las personas indígenas han logrado re-significar la forma de nombrarse con sus respectivas características, en un concepto de raíces colonizadoras (Rivera, 2010 y Gallardo, 1993)

Resumiendo, dentro de los procesos de las resistencias se encuentran a) identidades que acumulan reivindicaciones compartidas motivadas por cosmovisiones que legitiman la “tradición bribri” y que en su empeño de darles viabilidad histórica las personas realizan acciones colectivas para asegurar su continuidad; b) acciones colectivas que en su capacidad de hacer realizan prácticas de resistencias implícitas y explícitas en distintos momentos de la memoria colectiva; y c) memoria colectiva que como un saber contiene las características de esos eventos de resistencias y descripciones de esos conflictos. Esta interrelación se relaciona con el concepto de resistencias, como acciones concretas en la historia que constituyen identidades, si un grupo organizado las identifica en su memoria histórica, permite comprender sus intereses políticos y la justificación de sus acciones prácticas.

Acercarse a un concepto de resistencias

Las resistencias en esta investigación, se entienden como formas de oposición motivadas por la indignación política y moral, prácticas que en distintos grados implícitos o explícitos exponen la necesidad de luchar contra la dominación y la sumisión. Parten de una lectura del poder,

mediado, resistido y reproducido en la vida cotidiana. Se componen entre relaciones: de estructura y agenciamiento humano, con la cultura y la autoformación por otra parte.

Comprende: 1) una noción dialéctica de agenciamiento humano, donde la dominación no es un proceso estático ni completo: a) sus categorías son intencionalidad, conciencia, el significado del sentido común y la naturaleza y valor de la conducta no discursiva; b) profundiza la noción de poder, en el sentido que es ejercido sobre y por la gente, que depende de un contexto para entender las interrelaciones de dominación y autonomía. 2) Representa un deseo de transformación radical, un deseo de trascendencia (Giroux, 1983).

La organización de la que son parte los jóvenes contiene un conjunto de reivindicaciones comunes: son parte de una disconformidad que desde los conflictos coloniales y del estado nación han sido propias de poblaciones indígenas que no reproducen mecánicamente el poder y proponen formas donde se crea contrapoder (Holloway, 2005; Zibechi, 2007; Matamoros, 2009); generando diversas expresiones contradictorias de resistencias y asimilaciones, y dentro de estas dinámicas es que se intenta indagar sobre procesos de resistencia que contienen formas de indignación política y moral explícitas o implícitas en la recuperación de saberes sobre resistencias

Se señaló que las resistencias se dividían entre resistencias implícitas y explícitas. No se usa el concepto de Moreno de *resistencias pasivas*, o el concepto de Scott de *discursos ocultos*. El concepto de resistencias se separa de la lectura de Moreno que divide *resistencias activas* de *pasivas*, en primera instancia porque en sí el concepto indica una acción y lo “pasivo” contradice

su movimiento; pues se compone de acciones y prácticas implícitas o evidentes que pueden ser reconocidas en la sociedad con mayor o menor facilidad. En segunda instancia porque sólo relaciona la resistencia activa con el grado de relación y de poder adquirido de organizaciones en espacios institucionales como alcaldías y asambleas municipales para generar planes de desarrollo (Moreno, 2008). El concepto de *discursos ocultos* de Scott, tampoco se utiliza, porque se considera que las resistencias no siempre tienen un carácter oculto, no necesariamente la resistencia se oculta ante una situación o relaciones opresión consiente o inconsientemente; además que como se señaló anteriormente, la propuesta de Scott al designar tanto poder creativo en discursos ocultos se queda corta, al saber que esta constancia de lo oculto, no termina enfrentando y transformando la relación de dominación.

Las reivindicaciones comunes tienen una raíz común de construcción (lo que se considera amenaza) estarían mediados por las construcciones que se hagan de identidades étnicas (cosmovisión, diferencias con los otros y símbolos creados en tensiones de relaciones estructurales con la dominación de la colonia o estado-nación) como de las reivindicaciones que tengan como pueblo en la actualidad (lenguaje, religión, educación, niveles de participación, derecho y territorio) que afectan la construcción del discurso histórico. Al respecto los pueblos indígenas han tenido que:

“sobrevivir a ensayos de exterminación física, hasta evitar su asimilación lingüística y cultural (...) crear resistencia (...) como una acción transformadora de largo alcance. La cual los movimientos sociales la asumieron con el fin de ir cambiando progresivamente, a través de la lucha directa, la correlación de fuerzas existentes.” (Moreno, 2008:79).

Las resistencias serían procesos que se construyen contra la dominación y sumisión manifestándose como deseos de transformación en redes de vecindad, compañerismo y familia que tienen intencionalidad, conciencia, significado en el sentido común, como naturaleza y valor de lo discursivo, propias del contexto bribri; y que pueden ser leídas en los momentos de resistencias que los jóvenes identifiquen desde la vivencia en las formas y motivos por lo que se organizan, donde las experiencias entre personas y colectividades surgen en la capacidad de sentir, transmitir y compartir dolor u otros sentimientos.

A continuación se presenta un cuadro matriz que realizaron los jóvenes de la investigación para motivar a otras personas jóvenes del territorio a repensar las formas en que quieren ser y estar en el mundo según la división de culturas que se ha impuesto y que tiene a la cultura bribri en peligro de ruptura.

En el cuadro dividen la discusión en distintas áreas: Desarrollo, Forma de pensar, Forma de usar la tierra, Forma de organizarse. En el cual resumen todo el análisis de la experiencia vivida en la recuperación de saberes en conversatorios con *awá* y en entrevistas con *kékepa*. El cuadro comparativo está motivado por una indignación política y moral donde los jóvenes proponen una forma de luchar contra las formas de dominación que viven en el territorio, para que otros jóvenes del territorio puedan aprender que es posible vivir de otra forma, siendo un símbolo de las formas de resistencias presentes en la identidad, memoria colectiva y acciones colectivas que los jóvenes de la investigación recuperaron.

Para concretar estos saberes en palabras, como se mencionó en el apartado metodológico, se utilizó como elemento generador “El verdadero costo del carbón” (*The true cost of coal*, Ver

Anexo 6) como elemento generador para lograr un análisis comparativo sobre las consecuencias de la industria de carbón reflejada muchas de las áreas de la vida de las comunidades afectadas y que los jóvenes encontraron como vivencias comunes para el territorio indígena bribri.

Durante el análisis los jóvenes propusieron la siguiente frase “hay más tiempo que vida y más hambre que comida” para identificar la cultura *sikua*, la cual cambiaron como en un “juego de palabras”, para compararla con la cultura bribri, creando: “hay más vida que tiempo y más comida que hambre”. Este juego de palabras manifiesta una habilidad en su oralidad para hacer visible diferencias estructurales muy complejas de dos formas de ser y estar en el mundo sintetizadas en una frase.

Tanto las vivencias cotidianas, familiares, como las luchas y grandes acciones colectivas, serán componentes que se profundizarán en su relación con formas de resistencias en las próximas secciones. Este cuadro se presenta como guía para dar a conocer el mapa conceptual que los jóvenes utilizan como referencias para denominar su identidad en resistencia.

Imagen N°15. Saberes de dominación de la “cultura *sikua*” y saberes de resistencias en la cultura bribri.

Vamos a hacer un ejercicio para demostrar que la cultura *sikua* no es mejor que la nuestra y decidan ustedes mismos ¿cómo quieren vivir?

¿Cuáles saberes quieren aprender?

	Cultura Sikua	Cultura Bribri
Desarrollo	<p>Crecimiento que implica destruir, desplazar y eliminar. Para construir ciudades, para mantener el comercio se necesita talar, desplazar animales, contaminar la tierra, llenar todo de concreto, destruir bosque, desplazar comunidades, desplazar la gente.</p> <p>El desarrollo se basa en el sistema llamado Capitalismo, que es la industria de venderlo todo para acumular: la tierra, el trabajo, el agua, la comida, la medicina.</p> <p>Necesita que la gente consuma y a cambio, daña a la gente.</p> <p>1. Para ofrecer productos para consumir hay toda una industria que tiene que producirlos, para ello extraen recursos y necesitan lugares para extraer energía. Entonces hacen minería, hidroeléctricas, necesitan petróleo, carbón, minerales, árboles. Entonces destruyen el bosque porque necesitan de materiales, tala y mata animales, contamina el agua.</p> <p>2. Daña a la gente: aparte de extraer recursos, las industrias contaminan con químicos la tierra, el agua, la agricultura, la comida que la gente necesita.</p> <p>Las empresas, los gobiernos, la industria militar se apoderan de agricultura, naturaleza, quitan vidas.</p> <p>Impone un ritmo de vida donde el tiempo, el reloj es lo más importante, es decir: “hay más tiempo que vida”.</p>	<p>Vivimos y hemos vivido sin esa palabra en nuestra cultura porque no la necesitamos. Como no se piensa en dinero y ganancia NO se vive ni se trabaja a partir del consumo.</p> <p>Hemos vivido sin industria y durante muchos años no usamos químicos para producir mucho, para ganar mucha plata. Ahora vivimos con banano, plátano y cacao que se les aplica mucho químico, mucha bolsa, pero eso no es de nuestra cultura. Nosotros podemos producir nuestra propia comida, no todo tiene que venderse. No queremos enfermarnos con químicos ni queremos que vendan nuestra tierra para sembrar monocultivo.</p> <p>Vivimos con otro ritmo y trabajamos mucho, pero respetamos la naturaleza, las señales, damos prioridad a que el monte crezca para que la tierra sea fértil de nuevo. Damos tiempo para conversar, para visitarnos, para vernos.</p> <p>En nuestra cultura vivimos el tiempo de forma distinta: “hay más vida que tiempo”.</p>
Forma de pensar	<p>Se basa en el Engaño. Nos mienten diciendo que las energías verdes y agrocombustibles van a solucionar los problemas de contaminación, pero no es cierto porque las empresas siguen contaminando haciendo muchos, muchos productos.</p> <p>Nos engañan creando falsas necesidades como las bolsas de plástico, químicos, productos.</p> <p>Importa más vender producto que la salud, que las condiciones de vida como salarios o casas, importa más la plata que la vida.</p>	<p>Lo que importa es Sobrevivir de una forma consciente de la naturaleza y las personas, con el entorno y sociedad. Enseña a valorarse, el respeto, la autoestima, valorar nuestros conocimientos para resistir y continuar trabajando.</p> <p>Nuestro pensamiento son nuestros conocimientos, nuestra cosmogonía: resistir, trabajar, vivir.</p> <p>Resistir es la experiencia, la forma de organizar como lo hicieron los usekolpa.</p>
Forma de usar la tierra	<p>Siembran para tener ganancias por lo que ocupan más tierra para sembrar y privatizan más tierra. Si sobra producto como el banano o el plátano dejan perderlo. Al final nos enferma de cáncer por los químicos. Viven en una lógica de “más hambre que comida” porque quieren consumirlo todo y no piensan en cómo hacer para que haya comida para todos.</p>	<p>Usar sólo lo necesario, se guarda y se piensa más cómo se utiliza la tierra, guardar semillas, guardar producto, se comparte y es más saludable porque es orgánica.</p> <p>Aquí no hay títulos de propiedad, la tierra es familiar, se comparte más. Vivimos en una lógica de “más comida que hambre” porque tenemos tierra para sembrar nuestra comida sin tener que pagar por ella y aquí nadie se muere de hambre.</p>
Forma de organización	<p>Individual, trabajan para la ganancia propia y piensan “sólo para mí”. Por eso hay que pagar por todo, sin plata nadie trabaja.</p> <p>Les mienten a jóvenes diciendo que su cultura es mejor que la nuestra y que tienen que olvidar para ser como ellos con estudio y trabajo <i>sikua</i>. ¿Pero es cierto que con más trabajo hay más plata? Es mentira, más bien se gana menos plata, no hay trabajo, lo que ganan apenas les alcanza porque hay que pagar renta, comida y todo lo que hay que consumir.</p>	<p>Es colectivo, “todo para todos” se trabaja para todos. Nos comunicamos cara a cara. En la cultura tradicional no se hace parte del consumo.</p> <p>Se trabaja para apoyar a solucionar las necesidades de las familias, como construir una casa, trabajar la tierra, cosechar, cuidar animales. Usamos el kaneblök para ayudar a otros y luego nos ellos nos ayudan en nuestros trabajos sin tener que pagar plata. Se trabaja lo que se necesita, no hay sobre-explotación, no es obligación.</p>

Fuente: Selles et.al, 2013

Aclaración para la lectura de las siguientes páginas:

El orden en que se presentan los siguientes resultados tiene una intencionalidad. Como se señala en el capítulo metodológico, hay tres espacios de recuperación de saberes: los encuentros comunitarios con *awapa*, las entrevistas audiovisuales y los momentos de análisis. Durante estos espacios se encuentran a su vez y para cada uno, tres momentos de interpretación: el de los mayores, el de los jóvenes y el de la investigadora.

A continuación se presenta el análisis de la información recuperada ya analizada en dos sentidos, en la mezcla de los tres espacios de recuperación de saberes y en la interpretación de la investigadora de los análisis de *kékepa* y encuentros comunitarios. Los análisis de los jóvenes igual se presentan desde la interpretación de la investigadora, sin embargo, en sí los saberes de los jóvenes representan una síntesis del proceso de investigación y del proceso de aprendizajes que los jóvenes construyen en sus momentos de análisis.

Se irán explicando los distintos componentes de los saberes de resistencias y dentro de cada uno se realizará la relación con otros componentes, donde la relación entre códigos se identificará por categorías específicas. Cada categoría se profundizará con sus códigos respectivos, en donde las fotografías e imágenes construidas por los jóvenes en la memoria gráfica serán una guía que ilustre el inicio de la explicación de la relaciones, puesto que resumen desde la mirada de los jóvenes y el análisis de la experiencia.

Resistencias que habitan identidades en reconstrucción

Primero es necesario hacer varias aclaraciones sobre la identidad en lo indígena. Como lo afirma la académica aymara Silvia Rivera Cusicanqui, lo indígena es moderno (2010). El concepto indígena fue usado por colonizadores con el fin de denigrar y homogenizar la diversidad de pueblos que vivían en este continente luego nombrado América, el concepto fue reapropiado para reivindicar sus tierras, autonomías y territorialidades convirtiéndose en una acción de articulación, una causa para transformar las relaciones de exclusión y desigualdad, construir resistencia creando territorialidades y propuestas de estados plurinacionales (Gallardo, 1993).

Lo indio es moderno, no puede reducirse a lo arcaico ni lo originario convertirse en un estereotipo más, lo *ch'ixi* no puede asumirse como una identidad rígida ni como un discurso de hibridación, viene de la idea aymara de que algo es y no es al mismo tiempo, como con un tercero incluido, lo *chi'ixi* combina el mundo europeo con lo indio pero nunca se mezcla: “Lo *chi'ixi* constituye así una imagen poderosa para pensar la coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y tampoco producen un término nuevo, superador y englobante.” (Rivera, 2010:7 y 69)

Si se toma la imagen de dos o más elementos coexistiendo en una identidad, y se le suma el cómo afecta la identidad, Gallardo (1993) señala que en 1940 los “indigenismos” se instalan como otro concepto que nombra a los indígenas como personas débiles que el estado debe incorporar, pero sólo con los aspectos positivos culturales determinados desde

afuera. Fanon ya había reflexionado sobre esta relación de internalización del colonizador en los colonizados cuando analizaba los procesos de liberación colonial de los pueblos africanos: los sueños de posesión de los colonizados sobre la ciudad, el querer ser y estar como el colonizador (2011). En lo indígena también hay algo de ladino internalizado, de mestizo, y lo que resiente es el sometimiento (Gallardo, 1993).

En cambio, en el sentido de la resistencias, también lo *chi'ixi* tienen su lado de creación. Para Rivera los pueblos indígenas se oponen al caos y a la destrucción colonial, en su vivencia de la vida son poetas, filósofos creadores del mundo, productores de alimentos, conocedor de los ciclos del cosmos y esta *poyesis* se manifiesta en las acciones de cuidado que tienen por la vida, se nos muestra en evidencia y propuesta:

“La alteridad indígena puede verse como una nueva universalidad, que se opone al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. Desde antiguo hasta el presente, son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y los pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce.”
(Rivera, 2010: 33)

Las identidades se encuentran en constante re-construcción dependiendo de la relación que tengan con las acciones colectivas y la memoria colectiva que reivindican. Las reivindicaciones comunes que a través de formas organizativas tratan de darles viabilidad histórica, son un componente que crea identidades. Las identidades que son las formas de denominarse en el ser y estar en el mundo, se encuentran en reconstrucción, se conforman dialécticamente donde los sujetos no son sujetos, sino sujetos en situación social (Gallardo, s.f., pp.48, Palmer, Rojas y Delgado y Gutierrez).

Estos movimientos en la identidad, representan más que una hibridación (Canclini, 2004) o un autorreconocimiento de acciones comunicativas referentes al pasado (Habermas en Rivera, 2005), para Rivera lo indio bribri es moderno, es y no es. En esta recuperación de saberes se manifiesta la reivindicación de la identidad “indígena” reconfigurada por sus luchas de la asignación racista colonial. En estas identidades que se viven desde el ser joven, mujer, mayor, *kékepa*, habitan las redes familiares de cuidado de saberes y de formas de organizarse como el *kaneblök*. También se define contra lo que se lucha y lo que se defiende en el territorio bribri basados en su cosmovisión, en su forma de ser y estar en el mundo, tensiones que tienen repercusiones concretas sobre las identidades de los jóvenes, al respecto uno de ellos afirma:

“(…) el dilema de la juventud bribri es que no conoce su cultura y lo que conoce lo vive a medias. Y a medias también vive lo que medio conoce de la cultura *sikua*. No es ninguna de las dos culturas. ¿Quién es?” (Johnny Buitrago, marzo 2013).

A continuación se presentan los saberes recuperados en la investigación, tanto de cómo se ven los mayores a sí mismos y como los jóvenes resisten desde la reconstrucción de sus identidades:

Imagen N°16. Antecedentes que jóvenes identifican para la investigación

Así empezamos

Desde el 2010 nos reunimos los jóvenes para reflexionar y coincidimos que las amenazas para el territorio son: Pérdida del cultura, Hidroeléctricas, Drogas, Agroquímicos, Monocultivos, Minería y Falta de agua potable.

Por estos nos seguimos reuniendo y en el 2011 nos encontramos varios jóvenes de distintas comunidades del territorio para proponemos defender el territorio pensando que: no haya miedo a decir lo que pensamos, que haya juego, que podamos comunicar a otras comunidades lo que amenaza Talamanca y que es importante aprender y compartir lo que nos dicen los mayores.

Estamos interesados en recuperar la memoria, registrar, analizar y compartir. Recuperar la memoria para recuperar nuestra cultura y nuestra tierra. Visitamos comunidades y a nuestra yamipa (familia) para conversar sobre las amenazas, sobre cómo cuidar el territorio.



Fuente: Selles, et.al., 2013

En la imagen N°13 se muestran diferentes fotografías en las que los jóvenes han participado: talleres de radio, utilizando el espacio de La Voz de Talamanca (radio comunitaria en Amubli para el territorio bribri), actividad lúdica dirigida por Heriberto Buitrago en el encuentro de jóvenes en Yorkin en 2011 y el camino hacia la visita comunitaria de jóvenes de Alto Coen a la comunidad de Alto Duriñak.

En el texto presentan las amenazas comunes que identificaron como jóvenes y que fueron parte de sus motivaciones principales para empezar a verse en grupo, que en orden de prioridad señalan la “pérdida de la cultura, hidroeléctricas, drogas, agroquímicos, monocultivos, minería y falta de agua potable”. Luego mencionan la intención lúdica

creativa que esperan del espacio y sobre todo, la necesidad de no ser juzgados: “no haya miedo de decir lo que pensamos”.

Esta fuerza creativa es la que impulsa los siguientes contenidos a revisar en las siguientes páginas. Se presenta a continuación el primer grupo de relaciones con respecto al entramado entre las *identidades* y las *acciones colectivas*, en donde analizan los saberes recuperados desde tres grandes categorías: 1. Las Resistencias en vivencias cotidianas, 2. Prácticas guías de acciones que legitiman resistencias y 3. Tensiones de relaciones estructurales de dominación de la colonia y estado-nación. Las cuales se explican en el siguiente gráfico:

Identidades en relación con acciones colectivas

Esquema N°5. Sección de operacionalización:
Relaciones entre Identidades y Acciones colectivas



La imagen N°17 fue fotografiada por uno de los jóvenes y escogida por el grupo para ilustrar el proceso de recuperación de saberes con el *awá*. Efectuando dos reuniones comunitarias con el *awá*, el contenido de los saberes sobre cosmovisión, fue claramente restringido por la comunidad para que fuera socializado en una investigación universitaria (tabla N°5). Por lo que se presenta una fotografía donde uno de los jóvenes traduce lo que el *awá* ha respondido de una de las dudas de las personas de la comunidad y se nota al lado derecho de la fotografía como el espacio se distribuye poniendo en un lugar privilegiado a los *kékepa* (tres hombres sentados en la banca) y el *awá* (vestido con una camisa de color rosa) ocupa la primera banca al lado izquierdo de la fotografía. Luego de la explicación del joven, el *awá* tomaría el espacio atrás de la mesa principal.

Imagen N°17 “Los jóvenes también podemos organizar”



Los jóvenes también podemos organizar

Nuestra identidad se va construyendo y lleva más de 500 años de existir, antes que vinieran los españoles ya nosotros conocíamos sobre cómo cuidar el mundo. Un indígena que se nombre como indígena y no sabe sus costumbres, no puede defender el territorio. Por esto les queremos contar varios de los aprendizajes sobre nuestros saberes, una mínima parte de nuestro swá que aprendimos preguntándole a los awapa en dos reuniones con la comunidad en Kachabli durante el 2012.

Fuente: Selles,et.al, 2013.

Esta disposición del espacio, junto al texto que los jóvenes decidieron crear para acompañar la fotografía señala varios aspectos que los jóvenes quieren aclarar sobre su identidad:

1. “Que antes que vinieran los españoles ya los pueblos indígenas tenían saberes propios de cómo cuidar la tierra.” (Memoria *I Swá Blöck*). Lo que recalca una identidad previa a la colonización, que es la que se encuentra en ruptura. Para los jóvenes, el referente de esta memoria (la cual no puede conocerse tal cual), es el imaginario para la constitución de la identidad que quieren re-construir.
2. “Que es propio de la identidad indígena la capacidad de conocer sus costumbres, si no practican las costumbres, no puede ser parte.” La tendencia a los fundamentalismos sobre la identidad se encuentra en la tensión de una identidad en peligro de ruptura.
3. Conociendo los dos puntos anteriores, invitan a los jóvenes a compartir sobre los saberes recopilados.
4. La misma imagen afirma el trabajo de las personas jóvenes y las posiciona en su capacidad de gestionar, facilitar, interpretar y analizar un espacio de recuperación de saberes.

En cuanto al punto número dos, fíjese la gravedad en que denuncian la vivencia de las costumbres sobre la identidad desde un carácter muy estricto. Esta urgencia de “la necesidad de vivir la cultura” se relaciona con la **identidad étnica**, donde el peso de la cosmovisión y cosmogonía están presentes en las prácticas cotidianas que guían el accionar de las personas en sociedad-naturaleza (Stavenhagen en Rivera, 2005); donde la diferencia entre lo sagrado y profano marca diferencias en las formas de relacionarse con la naturaleza. El territorio

para los pueblos originarios contiene un peso cosmogónico fundamental, para el territorio bribri por ejemplo, la creación del pueblo y de la tierra da pautas para las cosmovisiones, es decir, el orden establecido, la forma apropiada de comportarse, de relacionarse con las personas y la naturaleza, que se mantienen en su discurso histórico.

Reconociendo que las identidades étnicas tienen una construcción histórica y simbólica, por lo tanto ideológica (Carlos Aguado en Rivera, 2010), es decir, las personas le dan estructura significativa históricamente apropiadas para conformar unidad al grupo (al diferenciarse de los otros), pero estas decisiones están mediadas por grandes nudos de conflicto donde surgen presiones simbólicas, como lo fue el colonialismo para los pueblos originarios. Las cualidades que se le asignan a la identidad de un grupo por actores sociales son elementos jerarquizados, seleccionados y codificados.

Por ello, para identificar las vivencias cotidianas se busca profundizar en el punto uno de las categorías: Resistencias en vivencias cotidianas en redes de vecindad, compañerismo y familia. Para recuperar las jerarquizaciones y simbolismos dentro de la identidad, se profundiza en el punto dos: Prácticas guías de acciones que legitiman resistencias a partir de lo que se defiende y contra lo que se lucha. Y por último, para no perder de vista la influencia de las situaciones estructurales se identifica la categoría número tres: Tensiones de relaciones estructurales de dominación de la colonia y estado-nación

1. Resistencias en vivencias cotidianas en redes de vecindad, compañerismo y familia.

Códigos:

- Relaciones de parentesco, interés por el cuidado de la familia/descendientes “otras generaciones”
- *Kaneblock* o Forma de trabajo:
 - a) colectivo o intercambio de mano, colaboración para construir casas.
 - b) trabajo en la tierra (siembra, cultivo, cosecha).

Relaciones de parentesco, interés por el cuidado de la familia/descendientes “otras generaciones”: Quienes participan en todas las entrevistas tienen un vínculo familiar, tanto como el grupo de jóvenes que participa en la investigación. Los adultos y kékepa de la organización se han conocido en la lucha antipetrolera Watsi-Meleruk, en la lucha contra la minería Meleruk-Shiroles o alguno de sus familiares estuvo involucrado en la lucha contra la exploración petrolera de RECOPE (como el caso del padre de Juan Díaz y la mamá de Timoteo Jackson). Quienes escogen ser entrevistados en primera estancia pertenecen al círculo familiar de los jóvenes. La familia de Meleruk tiene una participación constante en todo el proceso, son estos jóvenes quienes participan en la mayoría de sesiones y siempre están pendientes de las actividades. Parece ser que esta red familiar se mueve mucho el recuerdo o reivindicación de los roles tradicionales y hay un cierto deber por intentar seguir protegiendo estos saberes. Los vínculos de trabajo colectivo en las formas organizativas, tienen una relación directa con las relaciones clánicas matrilineales, no es de extrañar que en la socialización familiar se gesten los vínculos que unen al deber de proteger el territorio

y que estas relaciones primarias familiares sean un pilar fundamental que le da continuidad a prácticas de resistencia.

Estas relaciones de parentesco también trasladan valores de la cultura, que en el caso de Juan Diaz se suma a un discurso de una espiritualidad que utiliza la palabra “valores” como aquellas formas de pensar y comportarse de cada persona deberían fortalecer para hacer un cambio:

-el respeto de escuchar

-ser coherente entre el decir y el hacer

-la esperanza

-hablar con metáforas, imágenes

-no gritar, más bien preguntar

-reconocer que la vida social es un conflicto y lo importante es resolver

-el amor

“Kaneblöck” o Forma de trabajo:

Es mencionado por los jóvenes y la única mujer entrevistada se enfoca en el tema de la forma de trabajo en la tierra. Los jóvenes identifican en la imagen N°12 elementos que evocan una propuesta colectiva en el uso de lo necesario para guardar, respetar lo natural y pensar en el otro, en el “compartir” en un ambiente de abundancia:

“Usar sólo lo necesario, se guarda y se piensa más cómo se utiliza la tierra, guardar semillas, guardar producto, se comparte y es más saludable porque es orgánica. Aquí no hay títulos de propiedad, la tierra es familiar, se comparte

más. Vivimos en una lógica de **“más comida que hambre”** porque tenemos tierra para sembrar nuestra comida sin tener que pagar por ella y aquí nadie se muere de hambre.”

El intercambio de mano no es tan cotidiano, pero es una práctica todavía común que se encuentra en peligro de desaparecer. Dentro de una organización colectiva donde se comunica cara a cara, donde se trabaja para todos, donde se trabaja lo que se necesita para solucionar las necesidades de las familias; el “todo para todos” pareciera resonar de un eco zapatista. Sin embargo, este resonar no es más que otro elemento que se une en el tejido de cosmogonías indígenas que en su relación cercana con la naturaleza se necesitan, se viven en relaciones sociales más cercanas que usan como elemento para definir su identidad.

Contra la fragmentación occidental:

“Es colectivo, “todo para todos” se trabaja para todos. Nos comunicamos cara a cara. En la cultura tradicional no se hace parte del consumo. Se trabaja para apoyar a solucionar las necesidades de las familias, como construir una casa, trabajar la tierra, cosechar, cuidar animales. Usamos el *kaneblok* para ayudar a otros y luego ellos nos ayudan en nuestros trabajos sin tener que pagar plata. Se trabaja lo que se necesita, no hay sobre-explotación, no es obligación.”

Para la única mujer entrevistada, el tema del cuidado de la tierra se enfoca en recordar la vivencia de los antepasados en su forma distinta de vivir la cotidianidad en la siembra, producción y consumo de comida propia. La semilla es criolla, para alimentos diversificados, se siembra sin químicos y se cosecha comida para uso familiar, en cambio

actualmente percibe el peligro de utilizar semillas transgénicas¹³, sembrar para la venta y consumir comida industrializadas. En esta comparación junto a sus denuncias, presenta la comida como experiencia de resistencia en la cotidianidad:

“Cómo antes yo me pongo a pensar, le digo a mis hijos, Cómo antes mis antepasados no vendían banano, no vendían plátano, no vendía. Pero entonces ¿cómo ellos vivían? Ellos tenían arroz, ellos tenían frijoles en la casa, ellos tenían maíz, ellos tenían chanco, ellos tenían pollo, ellos tenían aves que son domésticos en la casa y y y, entonces ¿por qué nosotros ahora no podemos hacer lo mismo? ¿ah? y esperando el del sikua, la Pipasa el del sikua” (Sonia Paez.)

Forma en que se transmite el conocimiento hacia los jóvenes:

La resistencia cotidiana está limitada por la falta de comunicación entre jóvenes y adultos. Ellos son las “nuevas generaciones hablando de su experiencia” (Y esto en una red en donde hay cercanía familiar de sangre, donde se conocieron otros líderes en luchas desde los ochenta.). Viven en un contexto de 50 años de des-culturación tradicional desde que inició el sistema educativo institucionalizado en Talamanca, donde se han desgastado los espacios donde se enseñaba en la cotidianidad los saberes bribbris. Los jóvenes señalan que se encuentran en situaciones donde es difícil ponerse a hablar con un adulto, aunque ellos son la fuente de conocimientos en la tradición oral. Y ya sea por prácticas consientes o inconscientes, los jóvenes han perdido el contacto porque las personas adultas ya no suelen

¹³La Semilla Transgénica es un organismo genéticamente modificado y producto patentado que corporaciones venden en el mercado del agro como semillas resistentes a plagas por ser resistente a cierto plaguicida especializado. Talamanca es declarado cantón libre de transgénicos en el 2008 y actualmente representa una vanguardia en la protección hacia la semilla criolla en el proceso de declaración de cantones libres de transgénicos del país.

compartir saberes con los hijos. Situación que se profundiza por las decisiones consientes o inconscientes de los jóvenes a vivir prácticas occidentalizadas, por lo que no conocen de los temas que se hablan en las reuniones.

Entonces se presenta un dilema del discurso y la práctica: Los jóvenes dicen que tienen que aprender, pero que los adultos tienen que enseñarles... y los adultos dicen que los jóvenes tienen que aprender, pero que estos no quieren escuchar. En la práctica de la investigación los jóvenes preguntaron a mayores y ellos como jóvenes gestionaron los espacios:

“Hay mucha gente que sabemos que hay mucho historial, pero hay muchachos con interés de conocer. Pero es que aquí lo que ha pasado, es que no hay gente que los esté apoyando que pueden decir que vamos a ayudar a los muchachos en esta otra parte.

Porque digamos, se hacen reuniones, pero sólo reuniones entre mayores, lo que estamos caminando, no sabemos cuál, los mayores sí saben su posición, nosotros no sabemos cuál es la nuestra, por estar occidentalizados.

Pero los mayores que atienden a reuniones y todas esas cosas este punto no se encuentran. Ellos lo hablan mucho, pero no. Sí lo dicen, pero no buscan la forma para que estos muchachos vuelvan a recuperarlo.” (Johnny Buitrago).

Los jóvenes reconocen los dilemas y lo complejo de trabajar en una situación de mezcla cultural profunda. Para solucionarlos proponen el idioma como puente para poder llegar a las personas con quienes se pueda establecer un diálogo. En la medida que la audiencia maneje en mejor medida el bribri, el mensaje que ellos quieren llevar podría ser escuchado y entendido de forma más profunda. Porque el idioma explica esa relación cercana entre los bribris y el mundo. El idioma es un indicador de vivencias cotidianas para averiguar las

transformaciones en la cultura tradicional de los bribris que las estructuras colonizadoras y dominantes han logrado remover.

Otros aspectos que resaltan en la cotidianidad son: la escuela como estructura de conflicto (de la que más se conversa). La forma de producción y comercio “el interés del dinero” también se menciona como estructura que transforma la forma de pensar y vivir, pero en segundo plano.

2. Prácticas para legitimar resistencias a partir de lo que se defiende y contra lo que se lucha

Códigos:

-Lucha contra, para defender:

- a) Forma de organización (Roles asignados a clanes políticos, quiénes pueden proteger al territorio y quienes no, el rol de los mayores como consejeros y no como dirigentes). Y recuperar según la "tradición" relaciones de género entre hombres y mujeres más igualitarias: repartición del trabajo, rol como portadoras del clan.
- b) Relación con la tierra

Para identificar lo que los *kékepa* definen *contra lo que se lucha* y *lo que se defiende*, la investigadora selecciona palabras claves y sintetiza conversaciones con ideas claves encontradas en las entrevistas realizadas a *kékepa*, las cuales se presentan el siguiente cuadro comparativo:

Tabla N° 9. Tipos de luchas en el territorio bribri

Lucha contra:	Para defender:
<ul style="list-style-type: none"> • Engaño • Megaproyectos: (RECOPE), plataforma Moín, marina en puerto viejo, minería hidroeléctricas, REDD+, • Contaminaciones • Explotación laboral • Destruir montañas, deforestación por concesión • Destruir cultivos • Construcción de calle pavimentada para facilitar extracción de recursos • Desaparición indios. • Invasión <i>Majaradji</i> • Conflicto de tierra • Estafa • Institución que no es sikua como la ADITIBRI. Por es “impuesto por el estado”. 	<p>El legado de Pablo Presbere y Antonio Saldaña porque “peleaban muy duro”.</p> <p>Ayudar a los jóvenes a que sigan defendiendo la tierra.</p> <p>La creación del convenio 169.</p> <p>Mayor que vive en una comunidad muy afectada por la violencia y drogas dentro del territorio afirma que lucha para que haya: “limpieza de pueblo”, para evitar migración y por la amenaza de la mezcla de la identidad bribri. Y lucha para “que el mal no debe triunfar y la luz prevalecerá” como discurso mezclado con lectura cristiana que motiva a la transformación y a la esperanza.</p> <p>Percepción individual y a veces colectiva de la organización, a veces se habla en “yo hice” y otras “nosotros hicimos”.</p>

<p>Jóvenes luchan contra la imposición del tsiní y contra la transformación del tsiní. Porque si se pierde el espacio territorial (tierra, saberes) se transforma en lo urbano. En San José como lo icónico de la destrucción y centro de la cultura occidental en el país.</p>	<p>Los jóvenes sobre todo, afirman luchan por recuperar su identidad, idioma, educación propia y trabajo colectivo.</p>
<p>La única entrevistada (Sonia Paez) afirma que lucha contra:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Semilla transgénica -Uso de agroquímicos -Producir para ganancia (como la empresa Trovanec) -Esfuerzo de trabajar mucho sólo para ganar plata -Uso de químico en los animales -Consumo de comida sólo sikua 	<p>La única entrevistada afirma que lucha por (Sonia Paez):</p> <ul style="list-style-type: none"> - semilla criolla. -siembra orgánica. -producir para comer -no trabajar para hacer otra gente rica -animales tradicionales criados sin químicos -comida propia

Fuente: Elaboración propia

Es particular que los jóvenes priorizaron señalar la lucha contra la pérdida de identidad, e identificaron las causas de estas como la enseñanza tradicional en ruptura. Los mayores a cambio señalaron las amenazas de megaproyectos como la razón de sus luchas, que se manifiesta en el “engaño”, que quiere decir que traen proyectos de beneficio, de desarrollo y terminan siendo una amenaza para sus usos tradicionales de la tierra.

De repente en el discurso de los jóvenes hay reivindicaciones más cercanas a la transformación de prácticas culturales, que contra luchas concretas esporádicas.

Forma de organización: -Roles asignados a clanes políticos, quiénes pueden proteger al territorio y quienes no, el rol de los mayores como consejeros y no como dirigentes

En este código no hay presencia de contenido, por lo que queda como una interpretación de la investigadora antes de que el proceso sucediera. Que no hayan explicaciones durante la recuperación de saberes al respecto del tema, no quiere decir que no hayan roles asignados a autoridades tradicionales que rijan sobre las personas que son legitimadas o no para tomar un cargo. Pero el hecho de que no lo hayan señalado o mencionado de forma concreta, también abre la posibilidad de preguntarse ¿Cuál es el sentir de los bribri sobre las autoridades tradicionales en el proceso de recuperar saberes de resistencias? ¿Y cuál es la práctica concreta sobre las autoridades tradicionales?

Recuperar según la "tradicición" relaciones de género entre hombres y mujeres: repartición del trabajo, rol como portadoras del clan.

Este código fue integrado por la investigadora para visibilizar en una pequeña parte las relaciones de género. Durante la investigación, las mujeres no se mencionan en la mayoría de las entrevistas como protagonistas en la luchas o como su rol de portadoras de saberes y comunicadoras de memoria colectiva. En las entrevistas se remite a la figura del *awá* y luego a los *kékepa*, donde las mujeres son la minoría. El papel de las mujeres en la historia de resistencia bribri es fundamental; sin embargo, no hay información concreta puesto que no se ha hecho la pregunta directa sobre sus intervenciones en las resistencias.

Cotidianamente se puede ver cómo ellas son las que mantienen mucha de la dieta tradicional, cuidado de semillas (Entrevista Sonia Páez), y reproductoras de la oralidad bribri en las que tienen un papel central en la reproducción de la cultura bribri en la cotidianidad (Documental Ditsöwö Tsirík). Los puntos en común de reivindicaciones comunes y que señalan los jóvenes, es “no perder el *tsiní* y el *Swá*” ambos muy relacionados a las acciones que hagan o dejen de hacer las mujeres bribris en la enseñanza a los niños del mundo.

Que los hombres no hayan señalado estas relaciones en las entrevistas o conversatorios puede dar una pista sobre qué actores son más tomados en cuenta o no, cuando se reivindican luchas sobre otras en los discursos más espontáneos.

Relación con la tierra.

En cuanto a la relación con la tierra, la cosmovisión bribri plantea ciertos principios donde se le concede a la población el deber de cuidar la tierra porque es la proveedora de vida, donde el pueblo bribri no está fuera del concepto naturaleza (Imagen N°12). Se consideran parte de la naturaleza, donde la concepción del ser humano no se escinde del ambiente como en el pensamiento binario occidental.

El otro aspecto relevante, son las formas en que se ha llevado a la práctica estos principios de la cosmovisión. Como un primer elemento es la distinción que los jóvenes consideran de su cultura como “orgánica” en contraposición con la cultura *sikua* en relación a los agroquímicos:

“bueno la cultura indígena que es siempre orgánica, que no lleva como los sikuas que usan químico, abono, etc. En cambio el bribri sólo es orgánico, y por eso no da mayor muerte, más vida porque no tiene químico, sino es orgánico.”
(Alvino López).

Como segundo elemento, los jóvenes recuperan el beneficio de vivir sin títulos de propiedad sobre la tierra y por los beneficios de vivir sin relaciones privadas sobre la comida, sobre el trabajo para la producción de alimentos y sobre el uso solidario con la tierra para guardar lo necesario y compartir colectivamente:

“Usar sólo lo necesario, se guarda y se piensa más cómo se utiliza la tierra, guardar semillas, guardar producto, se comparte y es más saludable porque es orgánica.

Aquí no hay títulos de propiedad, la tierra es familiar, se comparte más. Vivimos en una lógica de **“más comida que hambre”** porque tenemos tierra para sembrar nuestra comida sin tener que pagar por ella y aquí nadie se muere de hambre.” (Ver imagen N°17)

3. Tensiones estructurales de dominación de la colonia y estado-nación:

Códigos:

- Cosmovisión
- Diferencias con otros: Críticas al desarrollo y Forma de pensar/trabajar la tierra/ organizarse/ desarrollo/
- Símbolos creados de resistencias: La resistencia de hacer alianzas y

Cosmovisión: Diferencias cosmogónica de creación de pueblos distintos, indica que se han identificado diferentes formas de ser y estar en el mundo con respecto a los españoles y que se han creado en tensión estructural histórica:

“El nacimiento de los indígenas, los *sikuas* fueron para los indígenas, fue una advertencia para no relacionar con los *sikuas*. Debido que ellos es como por por diferentes ideas nosotros como indígenas también tenemos nuestras cosas diferentes. Nosotros, la cultura no es parecida como la cultura *sikua*, el *sikua* dice que puede matar, el bribri dice que no, es prohibido o no es legal; si el *sikua*, lo que hace puede ser que ellos hacen un estudio en un laboratorio, puede ser que ellos hacen que se yo, se invente como una droga, pero los bribris dicen que esto no es como muy, no va con los bribris. Desde un inicio nosotros fuimos advertidos decir: No podemos estar con los *sikuas*, ellos ya existían y tenían ya las ideas diferentes. Nosotros cuando nacimos, nacimos como semillas, con ideas y costumbres diferentes, entonces los *sikuas* no pueden de ninguna manera del principio, del nacimiento de los bribris no pueden estar dentro de los *sikuas* por ejemplo. Entonces desde ahí él decía, no es porque él se opone a no tener *sikuas*, fue desde un principio, desde las raíces indígenas que un *sikua* no puede estar, si no es oposición de 100 años atrás, no. Sino es una advertencia de 2012 años ya, por ejemplo. Entonces nosotros y mucho muchos mayores dicen un no a los *sikuas* estar adentro con nosotros en el territorio”. (Juan Díaz, traducción Johnny Buitrago).

El indicador de la diferencia entre culturas, es que en la bribri se nace como semilla. Los *sikuas* practican otras prácticas culturales hacia crear vida o destruir vida en tanto, los bribris no participan de esta manipulación de la vida. Otra diferencia implica que los *sikuas* no pueden habitar el mismo territorio que los bribris: *Sibö* manda a que *sikuas* y bribris no se mezclen cuya consecuencia traerá enfermedades y el *ditsöwö*, (los indígenas) van a desaparecer, por lo que deja tierras exclusivas para cada pueblo, a los *sikuas* más cerca del mar.

En este extracto de la entrevista, la razón de la resistencia (entendiendo por resistencia las formas de cuidar la cultura, la naturaleza, los bosques, territorios), proviene del origen cosmogónico donde Sibö entrega el *iyök* (tierra) como mandato para mantener al mismo pueblo indígena porque es la fuente de su propia vida colectiva. Esto genera la relación cercana de las personas bribri con la naturaleza. Son parte de ella y la cuidan, y la cuidan porque en ella está el alimento, la respiración, el aire; hay una relación recíproca (Salazar, 1996 y Rojas, 2009).

Otro elemento que llama la atención, es la visión del dinero, como instrumento de dominación hacia pueblos indígenas es asumido en la entrevista de Timoteo Jackson (y en otros discursos) como algo no propio de la cosmovisión bribri, pues se castiga que las personas indígenas usen el dinero con la “muerte”. Esta muerte puede ser una metáfora como una muerte cultural y material, puesto que genera una sustitución de una forma de ser y estar en el mundo que protegía, conservaba, por una forma de extracción y utilitarismo. Pero también implica muertes literales, de despojo de tierra y de la vida de la población bribri desde que llegó la colonia.

En la entrevista realizada a la *kékepa* Sonia Páez, hace referencia a la forma de explotación laboral en la venta de plátano, refiriéndose a las consecuencias de la dependencia de ingreso monetario en relaciones de desiguales de comercio:

“Pero nosotros somos como peones y como burros: trabaje, trabaje y trabaje y trabaje, siembre más, siembre más. Pero nosotros no estamos viendo por qué ellos están diciendo a nosotros que siembre más: ¡Pero para ganar ellos y no para ganar nosotros! ¡Ah! Porque yo puedo vender 500 kilos de banano, pero

vea, a 60 colones cuánto yo estoy sacando, ah y tal vez ni saco, tal vez saco 500 kilos de banano a 60 colones, ¿qué estoy comprando con eso? ¿Ah?”.

Diferencia con otros (Críticas al desarrollo y Forma de pensar/trabajar la tierra/organizarse).

Los jóvenes identifican una relación estructural fundamental: la *diferencia entre sistema capitalista y sistema indígena*. El sistema capitalista promueve la ganancia material. En cambio la propuesta indígena se mueve desde otra forma de ser y estar en el mundo que no buscan la ganancia material (Ver Imagen N°). Los jóvenes denuncian al respecto:

“Pero este sistema es un sistema contrario, es un sistema nos es colectivo, el sistema no lo veo colectivo. Es un sistema, es el que hablamos siempre es el capitalismo. De ganar y ganar y es una ganancia material. La que hacemos nosotros no es una ganancia material.” (Johnny Buitrago).

En la imagen N°12, resumen la experiencia de las diferencias con otros y en el aspecto de críticas estructurales se pueden identificar las siguientes características:

-Desarrollo: Claramente se identifica un nudo estructural en la discontinuidad de la cultura tradicional y lo ubican como un elemento de disputa de saberes. Reconocen el proceso de cómo funciona el capitalismo dentro del territorio y desde su experiencia. Llama la atención cómo identifican la motivación del consumo y la necesidad de energía con la relación con el tiempo.

Para el caso indígena identifican que esa palabra no se usaba y no se necesitaba esa forma de vida porque se vivía de otra forma. Como un intento de decir que se pudo vivir de una

forma distinta. A cambio del uso del tiempo en el desarrollo, los jóvenes dicen que la cultura bribri tiene más vida que tiempo.

-Forma de pensar. Lo *sikua* fue identificado por lo jóvenes, con el engaño y relacionan el dinero con un elemento que importa más que la vida. Identificaron en lo bribri una integralidad con la naturaleza y reconocieron que lo que se piensa viene de la cosmogonía. La resistencia fue introducida como una forma de pensar desde la experiencia y forma de organización de los *kékepa*.

Plantearon el dilema de cómo ser y estar en el mundo para ellos y para otros jóvenes, teniendo en cuenta que la forma de pensar es fundamental para reivindicar la importancia del saber propio. Propusieron que el trabajo de reflexionar sobre las diferencias de formas de hacer y pensar en el mundo puede ser la mejor estrategia para problematizar con otros jóvenes la forma de vivir.

-Forma de usar la tierra. Los *sikuas* privatizan, desperdician, enferman y no solucionan el problema de la alimentación. Identificaron que cobran por la tierra y la contaminan. En cambio lo bribri está intencionado en guardar semillas, tierra, producto que se comparte y no enferma. Está presente de nuevo la interrelación de la persona bribri con la naturaleza. Ya lo había dicho la psicóloga Maritza Salazar en el sentido ético sacramental de la cultura en relación con la naturaleza (1996) y en su relación estructural con el espacio alrededor y su forma de generar territorio.

La cultura de producción es diferente a la *sikua*. La forma de usar la tierra, en la forma que se come la traduce a la cultura y por lo tanto hace una metáfora interesante con la forma de ser y estar en el mundo de los bribris, a diferencia del mundo *sikua*.

-Forma de organización. En cuanto a la organización, los jóvenes la relacionaron directamente con formas de trabajo, que a diferencia de otros espacios en occidente se asemejan directamente con espacios institucionales de organización como grupos, asociaciones, ADI's, gobierno; el trabajo para ellos, es la forma de organización colectiva, donde se colabora para solucionar las necesidades cotidianas como el trabajo en la tierra, las casas. El trabajo en lo *sikua*, para ellos, es ajeno, es trabajar para otros y se hace con un fin de enriquecerse.

Símbolos creados de resistencias (La resistencia de hacer alianzas y Protección de saberes: el sistema de educación como elemento que desecha o reivindica saberes.)

En este tercer código hay un discurso que se repite en varias de las entrevistas con *kékepa* y Sonia Páez logra resumir, sobre el “engaño” donde lo reconocen como forma de dominación desde la estructura que es el desarrollo:

“Y entonces bueno primero que todo es por la amenazas que vienen a Talamanca. Díay la gente nos tiene amenazados que trae proyecto. Ahorita, pero más que todo viene la minería viene la hidroeléctrica, viene otros proyectos que siempre ellos nos han engañado decirnos que es para superar, desarrollo”

Ante esto en los jóvenes surgen dos tendencias, una que recae en la capacidad de pensar y hacer alianzas y en la intención de proteger los saberes contra el despojo del sistema educativo. En cuanto las alianzas Gilbert Buitrago, explica:

“Nosotros deberíamos ir seguir tomando alianza con otros pueblos para que se haga más grande digamos a llegar a defender. Solicitar a todos los jóvenes y decir: nosotros somos indígenas qué vamos a hacer, cómo vamos a luchar”.

Más adelante el mismo joven propone que “no todo lo *sikua* es malo”, siempre y cuando sean aliados que ayuden a proteger la forma de vida de los pueblos indígenas. El joven piensa en posibles alianzas dentro y fuera del territorio, que probablemente nacen de su experiencia en asistencia a reuniones, talleres y espacios con organizaciones y proyectos de otras universidades.

El símbolo de resistencia ante la tensión de constantes amenazas es la alianza, la resistencia de convocar a otros para luchar juntos, a más jóvenes para que no se pierda la cultura. Y recuperen el elemento colectivo de pensar en otros pueblos para construir juntos, sin agendas planeadas, sino desde la pregunta colectiva llamando a resolver la situación.

El símbolo del sistema educativo, es para los jóvenes una forma de control, ya que afirman que se estudia para trabajar y que se enseña un trabajo que niega la forma colectiva de trabajo bribri para enseñar la forma capitalista de trabajo:

“(…) la educación ellos te pueden dar trabajo y si usted trabaja gana plata, pero te cambia la mentalidad, si usted quiere, si usted se deja cambiar la mentalidad. Pero el problema es que ahora como son las cosas, en que nosotros los vemos, definitivamente es que ni los padres ni los jóvenes les interesan, entonces

cambia la mentalidad. ¿Sí? En cambio, si nosotros no nos dejamos como cultura, ellos no te van a cambiar la mentalidad, aunque no tengan trabajo, pero vas a seguir siempre trabajo en conjunto. Es algo que nosotros tenemos ¿ya? entonces nosotros no vamos a dejar eso para, o sea, es como un cuadro comparativo como lo estamos diciendo. Fijarse cuál de los dos tiene más beneficios. ¿Por qué es que nosotros hablamos de la cultura y porqué hablamos en bribri? Y no sólo por el trabajo y por todo, sino es porque así usted se identifica.

El problema es que a mí, a veces me quedó pensando, es interesante que la gente esté representando otras identidades que no son así. Por ejemplo, las escuelas y los colegios nos enseñan a buscar trabajo, lleva como en una línea ya definido ¿por qué? O sea ¿por qué te llevan en una línea definido? porque no te deja hacer muchas cosas, ¿ya? O sea que nosotros conseguimos trabajo, ellos te dicen tenés que trabajar, ahora esto, y ahora esto, y no sabes de qué” (Heriberto Buitrago)

Sin embargo, propusieron que hay una constante resistencia por no dejar “perder la cultura” y mientras mantengan esa forma de pensar y actuar en las familias va a ser difícil que se pierda la forma colectiva de trabajo correspondiente a lo que consideran como identidad bribri.

Capítulo IV. Memoria y acciones colectivas

Este capítulo reúne el análisis de la memoria colectiva y las acciones colectivas recuperadas en la investigación. La cercanía de estos conceptos no es de extrañarse y pueden entenderse como causa y resultado de las discusiones sobre identidad.

Memoria Colectiva sembrando resistencias

“¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose.

Es el del nuestro resurgiendo.

El día que fue el día, era noche.

Y noche será el día que será el día.”

Comunicado Zapatista (22/12/2012)

Es de atención señalar la diferencia entre *memoria histórica* y *memoria colectiva*. La primera se define desde la historia tradicional y las formas positivistas tradicionales de recuperar saberes históricos y de ser interpretados por los "profesionales" que son poseedores de esos saberes recopilados. En cambio la memoria colectiva pasa por la interpretación de los mismos sujetos sobre su historia, y como proceso de construcción privilegia recuerdos u olvidos que dependen de relaciones de poder, espacios geográficos y sujetos sociales determinados (Menjívar en Llaguno, 2012).

La memoria histórica estaría conformada por memorias colectivas e individuales. Las perspectivas individuales parten de una *memoria individual* que en el presente comparte un pasado común; la *memoria colectiva* sería una construcción elaborada a partir de espacios

sociales; que provocan configuraciones identitarias: “la creencia y reivindicación de un origen común y de la idealización de un pasado que los hace diferentes hacia el que los individuos se orientan, rememorando permanentemente la vida en comunidad y buscando el acercamiento a lo que ellos recuerdan propiamente [...].” (Aravena, 2003: 91-92).

La conformación de la memoria colectiva es recíproca con la conformación de la identidad, ya que se construyen en procesos de relaciones de poder de contextos particulares o en relaciones sociales que miran el pasado dependiendo de la marginación y las condiciones de vida material vividas (Esquit, 1998). En el caso bribri los saberes recuperados resuenan con perspectivas políticas hacia la memoria colectiva, en el sentido que unos elementos se privilegian sobre otros, pues también parten de luchas, que buscan reinstalar historias de un pueblo sobre otro y pueblos que se resisten a esta dominación construyendo legitimación en la memoria y la identidad.

Además aportan el surgimiento de etnicidades motivadas políticamente, este concepto se armoniza con el concepto de territorio en la medida que hay una reconfiguración de identidades según el conflicto de territorialidades y aquí es donde el aporte de Rivera, quien plantea que la identidad de lo indio no debe asumirse como una identidad absoluta e idealizada, donde lo indio no debe ser reducido a lo arcaico, ni lo originario estereotipado, pero tampoco la auto percepción desde una hibridación ficticia (2010). Lo *Chi'ixi* como imagen donde coexisten elementos heterogéneos, conjuga opuestos que no se mezclan entre ellos o se yuxtaponen armoniosamente, no aspiran a la fusión, pero tampoco producen términos nuevos, que superan o engloban (2010:7).

En este sentido y siguiendo a Rivera, la memoria histórica se reactiva, reelabora y re-significa en momentos de crisis y ciclos de rebelión posteriores. Leer las formas cotidianas de resistencias que habitan en la construcción de identidades en la memoria, es como un ejercicio para leer en espiral: no tiene un ritmo lineal, ni un orden cronológico pues en un momento salen de lo subterráneo acciones que son tácticas y luchas simbólicas presentes en la cotidianidad.

Para complementar estas propuestas teóricas se propone analizar en los saberes recuperados con los jóvenes: 1. Las selecciones y jerarquizaciones sobre el pasado y 2. Las creencias y reivindicaciones como origen común, como una forma de establecer un diálogo entre las discusiones académicas, identificando los elementos en la memoria y la identidad que suman a la creación de resistencias.

Memoria colectiva en relación con Identidades

Esquema N°6. Sección de operacionalización:

Relación de Identidades-Memoria Colectiva



Fuente: elaboración propia

1. Selecciones, jerarquizaciones y codificaciones según su pasado de resistencias y cosmovisión

Para identificar elementos sobre memoria colectiva e identidades, las explicaciones de las personas entrevistadas, se construyeron los siguientes códigos durante el proceso:

-Líderes: Blupa como líderes que lucharon contra españoles y Kékepa: Abuelos y Abuelas.

-Luchas contra otros: contra empresas, contra gobierno, contra proyectos de exploración y extracción minera, contra hidroeléctricas, contra mecanismos de privatización de la naturaleza (REDD+, bioprospección).

Imagen N°18. Figuras de lucha que reivindicadas y la fotografía como herramienta de recuperación de saberes.



El blu Antonio Saldaña y su familia en 1899. Fuente: Museo Nacional Costa Rica IGB 10147

Nuestra memoria está llena de mayores que han cuidado nuestro territorio. Antonio Saldaña fue uno de los últimos Blu y protegió el territorio en contra de la transnacional United Fruit Company que invadió nuestras tierras en 1914 lo que le costó la vida. Los usekolpa entonces participaron en la lucha echando a la UFCo con una gran inundación y en 1930 la empresa dejó el territorio.



Adela Pita Morales. Fuente: Archivo personal Mikol Morales Pita.

Las mujeres son protagonistas en la defensa del territorio. Adela Morales Pita defendió nuestra tierra en la década de 1980, primero en contra de la empresa mexicana PEMEX y la nacional RECOPE que empezaron exploración de petróleo en Watsi, Meleruk y Shilores. Inspiró la lucha en contra de la petrolera internacional Harken en 1999.

Las fotos nos ayudan a recordar y construir historias. Las fotos son una herramienta para registrar la memoria, pero en nuestra cultura lo más importante es guardar la memoria e historias de la tradición oral. Nuestra forma

tradicional nos invita a sentarnos para tomar chocolate, conversar y escucharnos mientras el awá nos explica nuestra cultura. Nuestro idioma es muy complejo, dependiendo del lugar tenemos acentos distintos para las mismas palabras, se pueden notar las diferencias en pronunciar entre las comunidades de cada río (Urén, Lari, Coén y Telire). Las fotos no sirven de nada si no nos sentamos a conversar, porque una foto no defiende el territorio, sólo nosotros podemos. Estas fotos fueron de nuestro proceso de registro de los encuentros con awapa y las queremos compartir con ustedes:

Fuente: Selles et.al, 2013

Personas líderes: los liderazgos representativos en la memoria colectiva y que reivindican como parte de su identidad se podrían dividir en los cargos tradicionales que tuvieron los *Blupa* y en la actualidad el cargo que tienen “los mayores” o *kékepa*.

Los *Blupa* son nombrados las figuras históricas de *Pablu Presbere* y *Antonio Saldaña* en sus luchas contra la invasión española y la invasión de la transnacional UFCo, sus luchas se ubican en una memoria colectiva larga, pues los acontecimientos que realizaron se recuperan tras varias generaciones que le han dado continuidad en la tradición oral.

Las personas *kékepa*, son nombradas en una memoria colectiva corta, donde las personas entrevistadas los conocieron personalmente y las nombran en la lucha organizada que se realizó en el territorio contra la exploración petrolera de RECOPE y PEMEX. Son los casos entonces de Adela Pita quien fue madre de Timoteo Jackson y se opuso a la venta de tierras a estas compañías y el caso de: “Juan Sentaba, Juan Lime, Eduardo Gallardo, mi finado papá, Finado Simón, Gerardo y Alejandro Swaby” (entrevista Juan Díaz diciembre 2012).

Los jóvenes seleccionan las fotografías de Antonio Saldaña y de Adela Pita (Imagen N°15) como personas que son ejemplo para identificar la lucha, la identidad y la memoria. En sus análisis de reflexión final del proceso, los jóvenes se encuentran en una necesidad de recuperar estos ejemplos para demostrarle a otros jóvenes “lo bueno” de la cultura indígena sobre lo *sikua*, su acceso a información sobre el pasado, sobre la memoria, es el ejercicio de traducción de lo que dicen sus mayores y los espacios de reflexión donde deciden qué contar y proponer a otros jóvenes:

“La meta es tener la cultura, tener lo que ya tenemos, lo que hemos perdido, y no dejar perder más. Sino la meta es como mantenerlo y dejar perder más. Es cómo la meta, pero no es la meta, la meta final de eso. Nosotros deberíamos ir seguir tomando alianza con otros pueblos para que se haga más grande digamos a llegar a defender. Solicitar a todos los jóvenes y decir: “nosotros somos indígenas, qué vamos a hacer, cómo vamos a luchar”. Entonces ya no va a ser dos personas, porque aquí tenemos más de tanto indígenas” (Gilberth Buitrago)

Además, identifican las fotografías y la tradición oral como herramientas claves para recuperar esos momentos relevantes de la memoria, ubicando la tradición oral como un elemento principal

(imagen N°15), cumpliendo con el principio de la memoria colectiva: que las mismas personas se apropien e interpreten el recorrido histórico de su pueblo. En este sentido identifican tres momentos notables sobre la recuperación de saberes en la memoria:

- a) El espacio para recuperar saberes debe ser en una reunión hogareña, alrededor de una visita al *awá* o *kékepa*, donde se consume el *tsurú* (chocolate) como bebida tradicional y se escucha atentamente las palabras del *awá*.
- b) La complejidad de los distintos dialectos del idioma bribri corresponden respectivamente a las zonas de las cuencas hídricas (Urén, Lari, Coen) y de la zona sur en el territorio de Salitre. Los jóvenes señalan lo complejo de la traducción a los mayores que influye en la diversidad de formas de contar lo vivido y que el *awá* utiliza palabras de un bribri que no se habla usualmente.
- c) La distinción entre la fotografía como herramienta y la conversación como estrategia de lucha para recuperar saberes, reconociendo que la fotografía es un aporte, pero es incompleta sin el trabajo colectivo de la conversación.

Luchas contra amenazas al territorio:

Las luchas amenazas al territorio son un elemento común en todos los relatos, donde los responsables de estas amenazas son empresas, gobierno, proyectos de exploración extracción minera, hidroeléctricas, “invasión” Majadji y mecanismos de privatización de la naturaleza (REDD+¹⁴, Bioprospección).

¹⁴ REDD+ es un proyecto creado por el Banco Mundial para crear bancos de carbono desde mecanismos de compensación de las emisiones de carbono que son causantes del calentamiento global, actualmente se encuentra en proceso preparatorio en el documento RPP gestionado por el FONAFIFO, del MINAET.

Las acciones colectivas recuperadas que se crearon en contra de estas amenazas al territorio se pueden observar en la imagen N°17. Estas amenazas ya habían sido recopiladas por la sistematización del trabajo de la organización Talamanca por la Vida y por la Tierra (Amaya y Salgado, 2009) y representan acciones en una memoria corta muy representativas de las vivencias personales de las personas entrevistadas. A continuación un resumen cuantitativo de las veces que las 5 personas entrevistadas y el grupo de jóvenes nombran los diferentes tipos de amenazas:

Tabla N°9. Cantidad de veces que entrevistados mencionan luchas contra amenazas del territorio

Amenazas para el territorio	Cantidad nombrada
Empresas (RECOPE)	6
Gobierno	6
Mineras	6
Hidroeléctricas	3
“Invasión” Majaradji	3
Mecanismos privatización de la naturaleza (REDD+, Bioprospección)	3

Fuente: elaboración propia

Que estos elementos comunes del pasado se construyan a partir de dinámicas de lucha, recuerda que la memoria colectiva es política y privilegia estos acontecimientos de lucha como elementos comunes de su memoria, sobre otros. La perspectiva de las personas entrevistadas hacia el pasado parte de un punto común que es la defensa de lo propio, sus integrantes se organizan y han participado de acciones para evitar estas amenazas, lo que hacen determina lo que consideran

relevante. Pero a su vez, esta perspectiva se sitúa en el centro de una cuestión fundamental, la construcción de su identidad como integrantes de un grupo organizado, está muy ligada a una constante tensión para defender tierra y cultura de un territorio que se está transformando.

En el siguiente código se especifica más a profundidad las características de estas amenazas, pero también las reivindicaciones como defensa.

2. Creencias y reivindicaciones de origen común

Para esta categoría se crean los siguientes códigos que son agrupados como temas comunes, pero no necesariamente representan igual relevancia en los discursos de las personas que participaron en la entrevista.

Códigos:

- Lenguaje
- Espiritualidad
- Sistema educativo
- Participación
- Derecho
- Territorio

La imagen N°19 muestra una de las entrevistas realizada por los jóvenes a los mayores, los presentes en la fotografía son los *kékepa* Hilaria Martínez y Juan Díaz. El texto que acompaña la imagen plantea la justificación del cuidado del territorio a partir de principios cosmogónicos. Juan Díaz presenta un entramado de símbolos como: “la naturaleza es la parte vital, la esencia de la vida de nosotros” y continúa, “Ahí cuando Sibö nos entregó el

iyök, la tierra, él dijo: que se le entrega a ustedes y lo tienen que mantener porque esto va a ser la vida de ustedes”. Ambas respuestas señalan una reivindicación común que justifica la lucha por el territorio conectada en la vivencia de una creencia cosmogónica.

Imagen N°19. Entrevista con Juan Díaz e Hilaria Martínez

Hilaria Martínez /Juan Díaz

Nuestra tierra, cultura y resistencia

El kekepa Juan Díaz ha participado de muchas de las luchas mencionadas y junto a Hilaria, su compañera, nos cuenta palabras muy importantes para comprender por qué resistimos:



“La razón de estar cuidando la cultura o en este caso proteger los territorio del área indígena, los bosques y todo esto, todo va relacionado con la cosmovisión de nosotros. ¿Por qué nosotros cuidamos la naturaleza? Para nosotros la naturaleza es la parte vital, la esencia de la vida de nosotros, es la que tiene todo para nosotros sobrevivir. Ahí cuando Sibö nos entregó el iyök, la tierra, él dijo: que se le entrega a ustedes y lo tienen que mantener, porque esto va a ser la vida de ustedes.

Entonces, por eso es que nosotros ahora, tratamos y tratamos de conservar y de mantener la naturaleza, por ser la vida de nosotros. Nosotros como indígenas tenemos mucho, mucha conexión con la naturaleza, para resistir, para sobrevivir. Y ahí está el alimento, ahí está la respiración, el aire, todo está ahí incluido ahí. Por eso nosotros, porque sea parte de nosotros, tenemos que estar cuidando la tierra.

Y debido que se tiene que ir informando o dando a conocer para los más jóvenes, los más niños, que se den cuenta la tierra nos es para negociar. Para los Bribis esto no es para venta, sino es como que nosotros conservemos y mantengamos para seguir la generación para seguir los futuros de tener su lugar todavía, eso es como la esencia más principal de los indígenas, por eso no lo podemos negociar.”

Fuente: Selles, et.al, 2013

A continuación se presentan otros códigos que dan cuenta de creencias y reivindicaciones comunes:

Lenguaje: como eje de identidad que clasifica el mundo desde la mirada de antepasados, desde mirada cosmogónica. Hilaria es la única que menciona el idioma como estrategia de resistencia, para contarles a otras mujeres lo que pasa con el territorio y la situación de las

mujeres en la cultura (en cabécar hace una recomendación a las mujeres para que luchan por ellas y por defender el territorio).

Los jóvenes son los que recalcan en su análisis el idioma bribri como eje de su identidad:

“...sino sólo somos indígenas tenemos que recuperar. También tiene mucho de tener un **idioma original** que es muy de nosotros, tenemos costumbres diferentes, tenemos estilo de vida, tenemos conocimientos tradicionales, tenemos diferentes cosas que en el mundo no están ... **obviamente el que no habla en bribri no va a ser como un bribri y se va se desvía en otro motivo**” (Johny Buitrago, resaltado ZMB).

Este vínculo entre mayores y jóvenes deja claro que la oralidad es un punto común de enseñanza y es un lugar en donde la memoria colectiva, la identidad y las acciones colectivas tienen posibilidad de creación. En otros pueblos indígenas, la oralidad también es un elemento clave para recuperar sus saberes cosmogónicos y cosmovisiones (experiencia de consejo de mayores yoremes en Flores et.al., 2011); y un espacio para profundizar en la razón de resistencias en las vivencias de un idioma que refleja un profundo sentido de colectividad y procesos autogestionarios (experiencia con los tojolabales, en Lenkersdorf, 2005).

En el idioma están las pautas que aclaran el deber ser y estar en el mundo para los bribris y les da su particularidad en el mundo con respecto a otros, es un aspecto fundante y constante de su identidad. Si el idioma con la oralidad que les pertenece no se cuida, según las palabras de los jóvenes, se pierde la identidad individual y “se desvía” hacia otra forma de ser y estar en el mundo que ya no corresponde a la cosmovisión bribri. Por eso su lugar fundamental de saber de resistencia.

Espiritualidad. La espiritualidad es distinta a la religión puesto que la religión tiene una institucionalidad con roles asignados, muy distinta a la vivencia cotidiana de creencias que van más allá de la obediencia a una institucionalidad. Aunque en el territorio se encuentran la mezcla ya de la religión judeo/cristiana con la instalación de iglesias católicas y protestantes, parte de la población todavía vive sus creencias cosmogónicas o denuncia que las religiones han venido a dividir la población (Rojas, 2009).

En la espiritualidad se encuentra la división entre lo que es sagrado y lo que no. En la siguiente traducción de Johny Buitrago sobre las palabras de Juan Díaz, se muestra esta división entre lo que es permitido y no por la cultura bribri en relación a lo que da vida o da muerte simbólicamente:

“Nosotros, la cultura no es parecida como la cultura *sikua*, el *sikua* dice que puede matar, el bribri dice que no, es prohibido o no es legal; si el *sikua*, lo que hace puede ser que ellos hacen un estudio en un laboratorio, puede ser que ellos hacen que se yo, un, se invente como una droga, pero los bribbris dicen que esto no es como muy, no va con los bribbris”

Sistema educativo: Es un lugar que constantemente se critica como un centro de desculturización es el sistema educativo asociado al sistema de educación del ministerio de educación en el territorio bribri, visto como un lugar de disociación entre la cultura bribri "tradicional" y la cultura *sikua* y como herramienta de despojo de conocimientos tradicionales:

“...porque yo de mi parte nadie, nadie, yo me crié hasta los 33 años, nunca, nunca, sufrió estar en la cárcel o drogado, pero ya cuando empezó el estudio en la escuela y *tatata* ahí empezó a hundirse a los jóvenes en Talamanca. Todo eso

son problemas, así minoría o menores, pero la intención mía y el deseo mío es un día limpiar el pueblo, ver recuperar algo, así es que el pleito que estamos tendido, es la tela de una araña.” (Juan Díaz)

Los jóvenes en su análisis agregan otro espacio de crítica hacia la educación en la casa. Tanto la educación en la casa, como la educación institucional son responsables de dicha problemática de una discontinuidad en las prácticas de cosmovisión y la sustitución de prácticas y creencias por valores capitalistas.

“Nosotros con estudiar hacemos en las casa el trabajo es diferente en la cultura indígena, antes era un trabajo colectivo, por ejemplo. Pero este sistema es un sistema contrario, es un sistema no es colectivo, el sistema no lo veo colectivo, es un sistema es el que hablamos siempre es el capitalismo. De ganar y ganar y es una ganancia material. La que hacemos nosotros no es una ganancia material”. (Johnny Buitrago)

Pero a su vez, se reconoce una necesidad de complementar sus saberes y manejar ciertos simbolismos de la cultura *sikua* para fortalecer sus luchas, como formarse en “reglamentación, de papeles, de leyes” para poder luchar contra la minería:

“...porque en el sentido de que la educación ellos te pueden dar trabajo y si usted trabaja gana plata, pero te cambia la mentalidad, si usted quiere, si usted se deja cambiar la mentalidad” (Heriberto Buitrago)

En este aspecto empieza a asomarse uno de los dilemas centrales de esta investigación. Los jóvenes tienen limitaciones estructurales para participar en la vida cultural tradicional y encontrarse cercanos a la defensa del territorio. La relación de dominación capitalismo/educación se une a un desgaste de las formas educativas “tradicionales” que

reducen los espacios de educación profunda para que las personas jóvenes accedan a los saberes de la “tradición bribri”. Y al mismo tiempo, las personas jóvenes que participan de esta investigación, reconocen la necesidad de acceder a ciertos recursos simbólicos que proporciona la educación *sikua*, para tener herramientas que les ayuden a proteger su territorio.

Participación. Los mayores mencionan dos tipos de participación, una relacionada con la que ellos y otros mayores realizan en defensa del territorio y otras participaciones de actores que se encuentran organizados en asociaciones con cédula jurídica. La tensión se presenta en que no hay una forma propia “tradicional” organizativa, que sea más importante que la ADITIBRI en la ejecución concreta de acciones administrativas del territorio y la negociación política con otros, como instituciones gubernamentales, gobierno o empresas, que sea de representación colectiva por todo el territorio.

En cuanto a lo que justifica la participación a la defensa es el llamado a continuar el trabajo de los mayores, en la entrevista de Sonia Páez, ella insiste en que se debe volver a vivir como los mayores, que no dependían del mercado o en la entrevista de Timoteo Jackson que menciona varias veces la necesidad de defender el territorio como los mayores.

La participación alrededor de las instituciones “no indígenas”, está mediada por la influencia que estas tienen sobre los permisos de ingreso de “proyectos” al territorio bribri. En la entrevista de Leonardo Buitrago, se refiere a organizaciones como Tsiura, Majaradji, ADITIBRI o RIBCA como espacios en donde se ha dado permiso, se ha detenido o no ha

hecho nada para el ingreso o no de un proyecto en el territorio. Entonces denuncia a la ADITIBRI como una institución no indígena en donde pocas personas deciden sin permiso de la colectividad o de instancias tradicionales las decisiones administrativas del territorio.

La tensión se encuentra en que la participación colectiva se disipa en estructuras “no indígenas” de democracia representativa que fortalecen dirigencias que no discuten colectivamente sobre la forma de administrar el territorio. Leonardo se refiere en el siguiente texto, sobre cómo lograron detener los permisos que la junta directiva de la ADITIBRI firmó a favor de la exploración minera:

“Si hubiera pasado eso, que eso es lo que los *sikuas* quieren: que si la junta de la ADITIBRI firma ese convenio. Ellos tienen derecho de hacer lo que les da la regalada gana.

Gracias a dios que se pudo lograr ese enfrentamiento (...). Hoy los tenemos por eso suspendido (a dos dirigentes de ese momento), por 10 años a los 2. Y logramos ese objetivo de suspender de la afiliación de la Aditibri.

Aditibri tampoco es algo que es de nosotros, en realidad, es algo creado por el estado, impuesto por el estado, entonces eso nos ha dado mucho divisionismo. Con tal de que nosotros no entendamos esas reglas donde decimos que la asociación nos ayuda, pero no nos ayuda”

Otro dilema central de esta investigación, es la preocupación de los jóvenes cuando dicen que los mayores tienen interés en que los jóvenes aprendan, pero no hay propuestas de acciones concretas por parte de los mayores para construir nuevas relaciones de aprendizaje dentro de la cultura. Las formas de participación para resolver el problema del acceso de saberes “tradicionales” para los jóvenes se encuentran en una disyuntiva:

“Pero los mayores que atienden a reuniones y todas esas cosas este punto no se encuentran. Ellos lo hablan mucho, pero no, sí lo dicen, pero no buscan forma para que estos muchachos vuelvan a recuperarlo. Ellos, realmente, pero es que los mayores enseñan para el conocimiento de nosotros, es solamente, es como un día y ya no saben si puedan regresar.

Por ejemplo con las enseñanzas para profesionalizarse en alguna cosa como el *okkom*, como el *baklakla*, todo eso esa profesionalidad no se enseña 2 veces, sino se enseña una vez y eso se aprende desde muy niño. Entonces si yo tengo ahora 28 años y diay que yo no aprendí de nadie y nadie va a decir hay que enseñarlos. Se aprende desde muy niño.

Eso es como una costumbre, una forma en que nosotros aprendimos, entonces el chico que no aprendió a los 10 hasta los 15 años, prácticamente nadie se retrocede para que él vuelva a aprender. Y solamente una vez, si usted no llegó o no lo logró pues ya se queda. Pero nosotros no estamos pensando, no es que muchos estemos así no porque no queramos, no porque desde muy niños hay una: Hay otra casa que tenemos que estar, entonces nos separa mucho, la escuela. Por ejemplo, desde 6 años tenemos que estar en una escuela, pero anteriormente ellos no tenían que salir de la casa, ellos solo los que estaban en la casa, todas las cosas que se practican, todo el sistema de profesionalizarse, ellos mismos lo hacían. O si no, ellos mismos lo hacían en el mismo grupo.”

(Johnny Buitrago)

Derecho. El derecho no indígena es utilizado de diversas formas en medida que colabora o no con la defensa del territorio. En el caso de la entrevista de Melis Páez, el mayor criticó al gobierno al plantear que no existió una ley que aseguraba la titularidad colectiva de las tierras indígenas; pero luego cambia el tono en la entrevista, a favor del gobierno cuando éste aprobó la creación de la Ley de Reservas de 1977; además que reconoció la respectiva lucha del pueblo indígena por la aprobación de esta ley. Luego en su narración, reincidió en su crítica hacia el gobierno por la exploración de petróleo con la empresa nacional

RECOPE para exploración petrolera, pero momentos después en su narración, el mayor volvió a nombrar su apoyo al derecho occidental al contar e su participación en la consulta para la creación del Convenio Internacional 169 de la OIT.

Territorio. Territorio como un espacio sagrado que queda por mandato cosmogónico al cuidado de los bribris porque da su vida. Es el espacio de tierra, cultura donde van a vivir futuras generaciones, convirtiéndolo en un lugar de vida para la descendencia y ascendencia. Johnny Buitrago traduce de la entrevista a Juan Díaz el siguiente extracto:

“Pensando en la generación de él entonces siguió la lucha para seguir enfrentando la lucha de sostener la cultura, la tierra, porque para los bribris esto es una bendición que Sibö nos dejó, por tanto hasta entonces el sigue luchando y dando informaciones, dando a conocer el tema, dando a conocer los casos, para que la gente se concientice de que el territorio se debe mantener en estos momentos.”

Continuando con la traducción, el joven se enfoca en dejar claro la relación que el mayor Juan Díaz explica, entre el cuidado del territorio con el mandato cosmogónico de responsabilidad y comunión del pueblo bribri para con la tierra:

“la razón de estar cuidando la cultura o la cultura o en este caso proteger los territorios, el área indígena, los bosques y todo esto, todo va relacionado con la cosmovisión de nosotros. Por ejemplo, él decía por qué nosotros cuidamos la naturaleza. Para nosotros la naturaleza es la parte vital, la parte la esencia de la vida de nosotros, es el que tiene todo para nosotros sobrevivir. Entonces de ahí cuando Sibö entregó el *iyok*, la tierra, entonces él dijo: que se le entrega a ustedes y lo tienen que mantener, porque esto va a ser la vida de ustedes. Entonces, por eso es que nosotros ahora, nosotros tratamos y tratamos de conservar y de mantener la naturaleza, por tenerlos, por ser la vida de nosotros.

Nosotros como indígenas tenemos mucho, mucha conexión con la naturaleza, para resistir, para sobrevivir, y ahí está el alimento, ahí está la respiración, el aire, todo está ahí incluido ahí, entonces por eso nosotros, por que sea parte de nosotros, nosotros tenemos que estar cuidando la tierra.”

Otras anotaciones que complementan la caracterización del territorio como punto común de identidad y espacio de memoria colectiva, es que se considera un lugar para defender, pues representa el derecho de seguir sembrando cacao, quedarse a vivir en su propia tierra en vez de migrar, defenderla de otros tipos de producción como el narcotráfico, la contaminación/deforestación de la exploración de petróleo y minería (entrevista Timoteo Jackson). Defender el territorio de RECOPE que estaba quitando tierras. Gente que quiere vender el territorio o comprar el territorio como los *Majaradji*. Los proyectos como minería de oro, hidroeléctricas, prospección de plantas medicinales y REDD+ atenta contra el uso tradicional de los bosques (entrevista Juan Díaz). Entonces el territorio se convierte en un espacio para “defender la vida” literalmente. Los proyectos que amenazan ella consideran que amenazan con la vida de la población bribri y están hechos para desplazarlos y quitarles las tierras (entrevista Sonia Páez).

Acciones colectivas: experiencias de luchas

“Debemos confiar en que los oprimidos están haciendo experiencias; están aprendiendo incluso a comunicarse sin hablar, a caminar sin moverse y a luchar sin luchar, cuestiones todas que desafían nuestra capacidad de comprensión anclada en conceptos binarios y externos, y regida por tiempos lineales de la producción capitalista.”

Raúl Zibechi (2008:96)

En las páginas anteriores se presentaron las formas en que dentro de la memoria histórica y de las identidades, se construyen y reconstruyen formas de resistencias. En ellas, muchos de los movimientos de con/reconstrucción se conforman por acciones colectivas, el gráfico de operacionalización se presenta como un entramado. Las acciones colectivas ya presentadas en los conceptos de identidades y de memoria colectiva de esta investigación están relacionadas con el concepto que Velasco presenta como las acciones que en una forma colectiva se dirigen a la búsqueda de reconocimiento de reivindicaciones de identidad, autonomía y el rechazo a la injusticia (2003: 29). Además, las acciones colectivas que se presentan a continuación, tienen un parecido cercano a las que Zibechi denomina como la “agenda oculta o subterránea de los movimientos”. Esta característica de lo oculto no quiere decir que se oculte deliberadamente, más bien representa, las formas encubiertas en que las comunidades buscan “construir un mundo diferente al que ocupan”, aunque ellas mismas u otros no lo noten, hasta ser analizadas en una mirada larga (2008:95).

Al mismo tiempo, se puede notar que las reivindicaciones del grupo de promotores de Talamanca por la Vida y por la Tierra, se caracterizan por acciones colectivas *no institucionales* leídas desde

sus interpretaciones culturales, y colectivamente se conforma por grupos familiares o de vecinos que realizan acciones que no utilizan espacios institucionales como partidos y asociaciones de desarrollo (Cruz, 2001). Pero también, sus acciones corresponden al concepto de acciones colectivas, que ha sido pensado para acciones estratégicamente planteadas para llamar la atención, obtener poder y negociar con lo institucional trayendo la idea de que se lucha por un objetivo de proyecto común ya elaborado.

En ambas formas de vivir las acciones colectivas, se caracterizan las siguientes tendencias: politización de diferencias, crisis de representación, de tendencias a la no estatalidad y de una defensa y afirmación de las diferencias (Zibechi, 2007 y 2008).

En los antecedentes se puede identificar que los motivos de lucha del grupo organizado de jóvenes, contienen reivindicaciones culturales como económicas y que la organización no se basa sólo en una lucha por el reconocimiento de identidad, sino desde reivindicaciones culturales, organizativas y formas de intercambio.

La propuesta de Zibechi plantea formas de hacer política desde la potencia, no de la limitación. Para el autor la potencia se refiere a las vivencias humanas a las relaciones de individuos entre sí y con la colectividad, que se forman en el dolor y su capacidad de sentirlo, transmitirlo y compartirlo donde se convierte en una llave para la movilización (2007:36). El abordaje de la limitación hace referencia a las relaciones que se establecen o no con el estado-gobierno, dejando de ser la sociedad movilizadora, para que sea sólo el estado o partido (2007:35).

Su propuesta visibiliza las relaciones cotidianas de carácter comunitario, como la red que conforma las acciones de organización, es decir, la vecindad, el compañerismo, la familia, las cuales suelen tener más protagonismo diferente a otros enfoques, donde las instituciones como los partidos o estados de carácter jerárquico y visiblemente identificables, se les otorga un papel relevante para entender las redes o motivaciones de organización (2007:47). En las relaciones cotidianas de carácter comunitario, las personas son los fines, y no los medios para conseguir fines como en las instituciones anteriores.

Por estas razones es que se busca una perspectiva que considere las acciones que realiza organización como acciones colectivas, en donde hay niveles explícitos o implícitos de formas diversas de lucha en tensión con la institucionalidad del partido político o instituciones gubernamentales. Las vivencias humanas son clave para encontrar esas redes que producen resistencias que están ligadas a las reivindicaciones comunes que se forman y transforman en la identidad.

Pero no basta con dividir las acciones colectivas en resistencias implícitas o explícitas, sino se identifican los tipos de acciones colectivas que pueden encontrarse en el entramado de saberes bribris, para acercarse a los tipos de resistencias en un tiempo largo (movimientos sociales, luchas continuas a lo largo del tiempo y autogestión y autonomías) que en esta investigación se dirigirán a encontrar las acciones más cercanas a formas de autogestión y autonomías. Para esto se retoman cuatro características realizadas por Zibechi como formas en que los movimientos latinoamericanos están manifestando como formas de hacer

política: politizar las diferencias, crisis de sistemas de representación, no estatalidad y defensa y afirmación de las diferencias que pueden encontrar en el esquema N° 8 (2008).

Relación de memoria colectiva con acciones colectivas

Tomando en cuenta que la memoria es una guía para recuperar resistencias y que las resistencias también están compuestas por acciones colectivas, este apartado intenta explicar las características de las acciones colectivas en el uso político de la memoria y los tipos de resistencias.

Esquema N°7. Sección de operacionalización entre
Relación de Memoria Colectiva-Acciones Colectivas



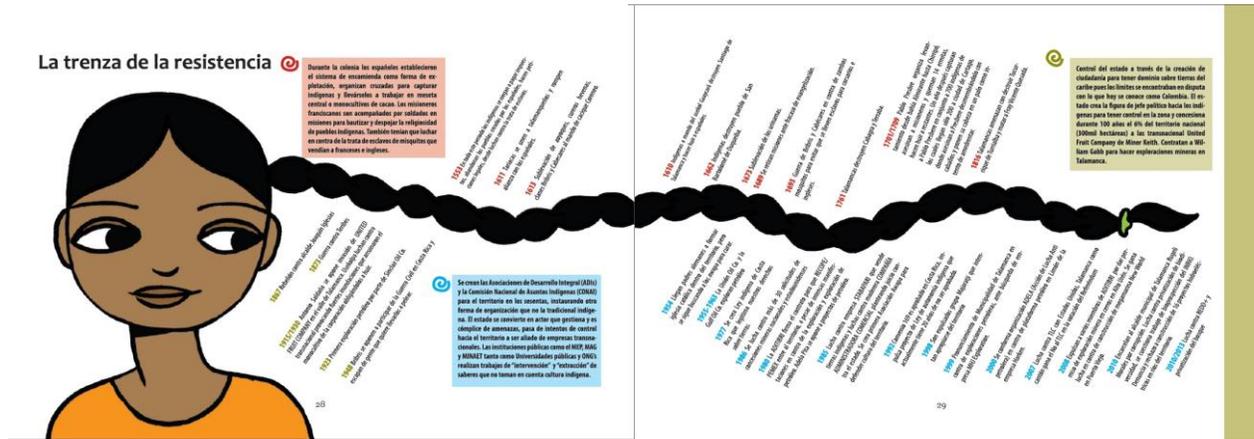
Fuente: elaboración propia.

1. Uso político de la memoria para reivindicaciones

Códigos:

Eventos y su cronología: Fechas, Acontecimientos y Actores.
 Eventos presentes en la tradición oral.
 Memoria corta y memoria larga

Imagen N°20. “La trenza de la resistencia”¹⁵



Fuente: Selles, et.al., 2013

A continuación se presenta las acciones en sus fechas respectivas, para construir imagen N°17, “La trenza de la resistencia”. Las acciones en la memoria colectiva recuperadas por jóvenes en historia oral se presentaran en **negrita (n)**, las recopiladas por la investigadora en fuentes académicas (Borge y Villalobos, (1998), Boza, (2004), Cajiao, (2002), Chacón, (s.f.), Guevara,

¹⁵ La imagen de la trenza de la resistencia está inspirada, en la herramienta pedagógica de sistematización de mapeo colectivo en el trabajo visual del colectivo argentino Iconoclasistas: La trenza insurrecta. (<http://www.iconoclasistas.net/2011/03/12/la-trenza-insurrecta/>)

(2011), Solorzano, (2007) y Blanco (2007)), se presentan tal cual en la lista y las acciones recuperadas por jóvenes que se complementan con información de fuentes académicas, se marcará con asteriscos al inicio de cada oración (***)).

La distribución de la información se concentra en tres periodos: el periodo colonial que se presenta en las fechas de 1553-1816, el periodo de la creación y consolidación del estado nación de Costa Rica en las fechas 1867-1955 y por último el periodo que vendría marcado por la creación de una legalidad especializada a proteger pueblos indígenas en el marco del neoliberalismo de 1977-2013.

Periodo Colonial (1553-1816):

Durante la colonia los españoles establecieron el sistema de encomienda como forma de explotación, organizan cruzadas para capturar indígenas y llevárselos a trabajar en meseta central o monocultivos de cacao. Los misioneros franciscanos son acompañados por soldados en misiones para bautizar y despojar la religiosidad de pueblos indígenas. También tenían que luchar en contra de la trata de esclavos de misquitos que vendían a franceses e ingleses.

- 1553 En todo este periodo los indígenas se niegan a pagar impuestos, abandonan los pueblos creados por los españoles, hacen peticiones legales, desde luchan contra la trata de esclavos.
- 1610 Indígenas a mando del *usekol* Guaycará destruyen Santiago de Talamanca y hacen huir a españoles.
- 1611 Tariacas se unen a talamanqueños y rompen alianza con los españoles.

- 1613 Sublevación de aoyoques, cureros hevenas, clanes bribris y cabecares al mando de cacique Coreneo.
- 1662 Indígenas destruyen pueblo de San Bartolomé de Duqueiba.
- 1673 Sublevación de los urinamas.
- 1689 Se retiran misiones ante fracaso de evangelización.
- 1693 Guerra de bribris y cabecares en contra de zambos mosquitos para evitar que se lleven esclavos para corsarios e ingleses.
- *****1701/1709 Pablo Presbere organiza levantamiento desde bahía Almirante hasta Chirripó, asesinan a misioneros y queman 14 ermitas, hacen huir a restantes. Un año después capturan a Pablo Presbere en conjunto a 700 indígenas de los cuales llegan sólo 200 a ciudad de Cartago, donde asesinan a Presbere desmembrándolo con caballos y ponen su cabeza en un palo como intento de amedrentar.**
- 1761 Talamancas destruyen Cabagra y Terraba.
- 1816 Talamancas amenazan con destruir Tucurrique de Turrialba y matar a Fray Vicente Quesada.

Consolidación del estado nación (1867-1955):

Control del estado a través de la creación de ciudadanía para tener dominio sobre tierras del caribe pues los límites se encontraban en disputa con lo que hoy se conoce como Colombia. El estado crea la figura de jefe político hacia los indígenas para tener control en la zona y concesiona durante 100 años el 6% del territorio nacional (300 mil hectáreas) a las transnacional United Fruit Company de Minor Keith. Contratan a William Gabb para hacer exploraciones mineras en Talamanca.

- 1867 Rebelión contra alcalde Joaquín Iglesias
- 1873 Guerra contra teribes
- **1915/1930 Antonio Saldaña se opone invasión de UNITED FRUIT COMPANY (UFCo) en el valle de Talamanca. Usekolpa luchan contra transnacional provocando fuertes inundaciones que arruinaron el monocultivo de la corporación obligándolos a huir.**
- **1923 Primera exploración petróleo por parte de Sinclair Oil Co.**
- **1948 Bribris se oponen a participar de la Guerra Civil en Costa Rica y escapan de gente que quiere llevarlos a pelear.**
- **1954 Llegan padres alemanes a formar iglesia católica dentro del territorio, pero se sigue buscando a los awapa para curar.**
- *****1955-1963 La Union Oil Co. y la Gulf Oil Co. exploran petróleo**

Creación de legalidad indígena en el marco del neoliberalismo 1977-2013:

Se crean las Asociaciones de Desarrollo Integral (ADIs) y la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI) para el territorio en los sesentas, instaurando otra forma de organización que no la tradicional indígena. El estado se convierte en actor que

gestiona y es cómplice de amenazas, pasa de intentos de control hacia el territorio a ser aliado de empresas transnacionales. Las instituciones públicas como el MEP, MAG y MINAET tanto como Universidades públicas y ONG's realizan trabajos de “intervención” y “extracción” de saberes que no toman en cuenta cultura indígena.

- **1977 Se crea Ley indígena de Costa Rica que legitima nuestros derechos sobre tierras.**
- *****1980 La ADITIBRI firma el contrato para que RECOPE/PEMEX entre al territorio, a pesar de intensas manifestaciones en contra de la exploración y explotación de petróleo. Adela Pita se opone a proyectos de petróleo.**
- *****1985 Lucha contra empresa STABAPARI que vende tierras indígenas y luchas contra maderera COMPAÑÍA ADMINISTRADORA COMERCIAL planteando juicio contra el estado. Se crea primera Asociación Awapa para defender cultura del territorio.**
- **80's Creación de primeras organizaciones de mujeres indígenas**
- *****1986 Se lucha contra más de 30 solicitudes de concesiones mineras nacionales y estadounidenses**
- ******1992 Convenio 169 de la OIT es aprobado en Costa Rica, impulsa proyecto de Ley de desarrollo autónomo de los pueblos indígenas que actualmente tiene 20 años de no ser aprobado.**
- **1998 Son expulsados grupo *Majaratji* que intentan apropiarse del territorio**
- ******1999 Pronunciamiento de Municipalidad de Talamanca en contra de exploraciones petroleras, ante búsqueda de empresa MHJ Exploration.**
- *****2000 Se conforma organización ADELA (Acción de Lucha Antipetrolera) en contra de plataforma petróleo en Limón de la empresa *Harken*.**

- **2007 Lucha contra TLC con Estados Unidos, Talamanca como cantón gana el No al TLC en la votación del Referendum.**
- **2008 Expulsan a varios miembros de ADITIBRI por aprobar exploración minera en cerros en Alto Urén. Se gana lucha en contra de construcción de megamarina *New World* en Puerto Viejo.**
- **2010 Encarcelan al alcalde municipal de Talamanca Rugeli Morales por corrupción. Lucha contra privatización de biodiversidad, se cuestiona trabajo de bioprospección del INBIO. Denuncia y rechazo a construcción de 16 proyectos hidroeléctricos en ríos del territorio.**
- **2010/2013 Lucha contra REDD+ y privatización del bosque**

En cuanto a la memoria colectiva, se nota una clara tendencia por manejar el recuerdo de momentos claves en la tradición oral desde el periodo de creación del estado. Los momentos presentes en la oralidad tienen una relación cercana, ya sea de vivencia personal o de un recuerdo relatado por familiares o conocidos que participaron en dichos eventos de luchas. Lo que encadena a otra de las características de las acciones colectivas: la familiaridad o vecindad de los miembros que las realizan, encadenada a su vez, con la capacidad de sentir el cómo se sienten otros.

Los tipos de resistencias claramente se insertan en conflictos de territorialidad y se oponen a formas de dominación como el despojo de la tierra, extracción de elementos naturales como minerales o bosques generados por empresas privadas, estatales, corporaciones transnacionales y en algunos casos contra organizaciones internas del territorio (STABAPARI o la expulsión de la ADITIBRI de miembros de su junta directiva en el 2008).

El hecho de que la mayoría de amenazas para la territorialidad sean externas, confirma el papel de un estado racista con su modelo de desarrollo en el marco neoliberal. Que sería la otra característica de las acciones colectivas que se crean contra un estado cada vez más ausente en los temas de interés de la población.

Es de preguntarse al mismo tiempo, el por qué no es de uso común encontrar los conflictos internos del territorio en el discurso explícito recopilado en encuentros con *awapa* y entrevistas. La respuesta estaría muy ligada a que los conflictos internos son discusiones internas sobre las transformaciones en la cultura “tradicional” en la educación y espiritualidad bribris. En esta posición transversal entre lo que se reconoce en público, se encuentran elementos de las implicaciones estructuras de dominación occidentales sobre las formas organizativas bribris, que llevan a poner en disputa las vivencia de educación y espiritualidad.

Las resistencias mencionadas son explícitas y tienen que ver con momentos de creación de organización colectiva desde sus formas organizativas, en algunos momentos estos grupos organizados resultan vencedores al continuar asegurando su territorialidad, en otros, se recuerda la lucha y la tensión. Lo interesante es que ninguna de estas empresas o intentos de prospección minera, hidroeléctrica o de biodiversidad se lograron instalar permanentemente dentro del territorio.

Entre más viejo el recuerdo más marcado por figuras representativas que pueden recordar un elemento caudillista como la revuelta de 1701/1709 de Pablo Presbere y la lucha contra la transnacional UFCo en 1915-1930. Sin embargo, durante las entrevistas cuando se refiere a la

memoria larga, desde la colonia, se refiere usualmente desde los términos de “nosotros luchamos”, “nosotros defendimos” o “nuestros antepasados” que representan un autonombramiento que procede de la tradición oral.

Tipos de resistencias y acciones colectivas

Tipos de resistencias: implícitas o explícitas

Tipos de acciones colectivas

Tipos de Resistencias

Las *resistencias implícitas* corresponden a acciones presentes en la cotidianidad que no necesariamente son nombradas como lucha o colectivamente fueron decididas como una estrategia colectiva, son propias de reivindicaciones identitarias que en ciertos discursos se nombran como formas que “todavía se mantienen” o “todavía se viven” cuando se discute sobre las amenazas sobre el territorio bribri¹⁶. Las *resistencias explícitas* son acciones colectivas con intencionalidad pública de organización política en contra de formas de dominación, pueden ser acciones directas (lucha armada, ocupaciones, cortes de ruta, boicots, preparación de estrategias de “trabajos”, entre otras) o formas organizativas (reuniones, asambleas, consultas, herramientas jurídicas, entre

¹⁶ Scott (1999) nombra las resistencias que en esta investigación se denominan “implícitas”, como resistencias en el “discurso oculto”, se prefiere usar los conceptos de resistencias implícitas y explícitas, rescatando el concepto de Giroux: “El elemento central para analizar cualquier acto de resistencia debe concernir al descubrimiento del grado en que este ilumina, implícita y explícitamente, la necesidad de luchar contra la dominación y la sumisión” (1983:34).

otras). El siguiente cuadro presenta los diferentes tipos de luchas, que se recopilan durante la investigación respecto a la recuperación de memoria colectiva a través de la historia oral:

Tabla N°10 Tipos de resistencias recuperadas

<i>Resistencias implícitas</i>	<i>Resistencias explícitas</i>
<p>Reivindicación cotidiana del idioma bribri: las familias que participan en el encuentro hablan el bribri en la mayor parte de su cotidianidad, luego en reuniones o asambleas instan a la comunidad para que utilice el idioma como reivindicación de identidad y algunos reclaman a los jóvenes la responsabilidad de que el idioma se pierda. Estas acciones son fuente que demuestra el lugar relevante del idioma.</p> <p>El grupo de jóvenes, en su análisis privilegia el idioma como un lugar central que “hace” la identidad bribri y que sin el uso de este, las personas no pueden llamarse bribri.</p>	<p>De 1553 a 1816 se presentan alrededor de once acciones de lucha directa, entre luchas armadas, boicots, sublevaciones. Muchas de ellas son acciones recuperadas de fuentes históricas-académicas, pero entre ellas permanece en la tradición oral la lucha armada en toda la región de Talamanca donde sobresale la participación de Pablo Presbere.</p>
<p>Llamado para que se recuperen las formas tradicionales de educación. En los análisis sobre memoria colectiva e identidades, constantemente surge la crítica hacia el sistema educativo nacional dentro del territorio y se</p>	<p>En el periodo de lucha durante creación de estado-nación, todavía se presentan luchas de acciones directas, pero esta vez con un cierto matiz implícito lucha de los <i>usekolpa</i> durante la invasión de la UFCo.</p>

<p>apela a volver a usar las formas de educación de la tradición, ya sea para la formación en cargos tradicionales, el aprendizaje del idioma, el aprendizaje de elementos de cosmovisión/cosmogonía y para volver al uso “tradicional” de la tierra.</p>	<p><u>Lucha de usekolpa contra transnacional <i>United Fruit Company</i></u>. Los usekolpa convocan a la organización de diferentes líderes tradicionales del territorio y convocan a un “trabajo” para desalojar a la compañía. Un “trabajo” son acciones convocadas en interlocución con seres espirituales para que colaboren en intervenciones naturales, las cuales provocan grandes inundaciones en las plantaciones de UFCo.</p> <p>Lucha contra estafador panameño.</p>
<p>Uso cotidiano de semillas, formas de siembra, cosecha, preparación de alimentos. Los jóvenes denominan la cultura indígena como una cultura “orgánica”, que no usa agroquímicos y depende de la semilla criolla. Ambas prácticas continúan ejerciéndose, a pesar del uso de agrotóxicos y de plantas injertadas en las plantaciones de cacao y plátano.</p> <p>A pesar de la siembra de monocultivos, todavía las familias siembran maíz en sus</p>	<p>El periodo de lucha durante instauración de proyecto de estado-benefactor a estado-neoliberal se caracteriza por formas organizativas que realizan luchas inscritas o cercanas a la legalidad, donde utilizan recursos de confrontación como las manifestaciones:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Participación en la consulta para la construcción del Convenio 169 de la OIT. -Lucha contra Compañía Administradora Comercial en extracción de madera -Lucha contra exploración y extracción de

<p>diversas especies y otros cultivos que diversifican sus plantaciones como tubérculos y frutas.</p> <p>Los jóvenes organizados en su análisis afirman: “vivimos en una lógica de más comida que hambre” y la anteponen a la lógica sikua de “más hambre que comida”. Como una forma de aclarar la relación con la tierra y su fruto de abundancia según el nivel de colectividad que se aplique.</p>	<p>petróleo de RECOPE y PEMEX</p> <p>-Lucha contra <i>Majaradji</i>.</p> <p>-Lucha contra extracción de petróleo en Moín.</p> <p>-Lucha contra exploraciones mineras en los altos de Talamanca.</p> <p>-Lucha contra transgénicos y reivindicar soberanía alimentaria.</p> <p>-Lucha contra privatización de bosque de REDD+</p>
<p>Uso de la espiritualidad bribri. Vivencias cotidianas de respeto a la naturaleza, atención a acciones en embarazos, uso de tala de maderas para la construcción. Varios de estos saberes se pueden encontrar en la memoria gráfica I Swá Blöck, que explican sobre la muerte, el retumbo y el trueno, los clanes y creencias sobre cuidados durante el embarazo (17-20).</p>	
<p>Uso de la medicina tradicional. Se continúa asistiendo a los <i>awapa</i> para curaciones y sanación corporal.</p>	
<p>El <i>kaneblok</i> es otro elemento principal en la forma de organizarse. Aunque cada vez es una</p>	

<p>práctica menos común, su intencionalidad de trabajar por intercambio y no por pago monetario, representa un símbolo para los jóvenes de la organización como una forma de organización propia de la cultura bribri, que se contrapone con la sikua, como una forma de enseñar una visión colectiva donde “todo es para todos”.</p>	
---	--

Fuente: Elaboración propia

Ahora se analizan las relaciones de estas resistencias con tipos de acciones colectivas. Como se revisó en páginas anteriores, Zibechi aporta cuatro tipos de tendencias de las acciones colectivas, donde todas tienen que ver con formas no usuales de acciones de las categorías de grandes movimientos sociales. Estas categorías están más relacionadas a acciones que las comunidades han reconstruido como formas organizativas con tendencia a la autonomía. Por eso, recordando el Esquema N°3 que presenta las tendencias de relaciones de poder, a continuación se presenta la relación entre resistencias en su sentido macro, pero sólo las que pertenecen a acciones cercanas a la autogestión y autonomías territoriales:

Esquema N°8. Formas de acciones colectivas que suman a la Autogestión y Autonomías territoriales



Fuente: Elaboración propia basado en Zibechi, 2008.

La politización de las diferencias: define etnicidad como “la diferenciación étnica claramente toma un camino político” (Regalsky en Zibechi, 2008) donde las comunidades estructuran el espacio político de sus comunidades o la territorialización (2008: 85). La diferencia es un acto de autoconciencia colectiva que permite comprender y nombrar lo que se es y se está haciendo en el mundo, donde la educación popular está tomando un papel importante en la autoformación de estos procesos.

La IAP es una de las herramientas/bizagras con la educación popular, que complementó un proceso de autoconciencia colectiva sobre la situación de la identidad de los jóvenes, donde plantean recuperar su identidad como estrategia de lucha conversando con otros jóvenes sobre los saberes y conocimientos de la cultura bribri:

“En parte todavía tenemos con conocimientos o estamos reconocidos con leyes y todas esas cosas tenemos problemas, entonces cuando ya nosotros perdamos

la identidad, prácticamente no vamos a ser reconocidos como humanos, vamos a ser quizás así, como les dé la gana nos podrán tratar.

Entonces esa parte explicarse a ellos de por qué nosotros estamos tratando de que la cultura siga en el mismo nivel, y siga descubriendo más conocimientos que tal vez antes había perdido, o hace tiempo no lo practica. Todas esas cosas sacarlas para los chicos y chicas aprenda nuevamente.” (Heriberto Buitrago).

Hubo otra tendencia donde los jóvenes asignaron en la “cultura tradicional” la posibilidad de otras formas de ser y estar en el mundo diferentes a las relaciones de dominación reconocidas en la cultura occidental y llegan a afirmar que “En la cultura no existe el adultocentrismo” y continúan:

“Antes los mayores transmitían la cultura, pero luego el "sikuismo" transformó esto. En la cultura bribri no existe el adultocentrismo, antes los mayores transmitían cultura pero el *sikuismo* llegó con la colonización moderna que llegó a nuestras mentes y transformó esto y ya no se tanto la cultura porque se nos impuso otra. Tenemos que liberarnos.”

Definiendo una clara politización de las diferencias, asignando valores sobre ambas culturas, asignan un espacio de esperanza a la propia cultura que se encuentra en amenaza. Sin embargo, esta tendencia a idealizar la propia cultura es necesario que en algún momento se problematice a más profundidad, para analizar, sin miedos de “traicionar lo propio” las relaciones de dominación que consideran relevante transformar.

El otro espacio de territorialización como camino político, tiene que ver con la suma de acciones que diversos grupos dentro del territorio han realizado para defenderse de

la instauración de megaproyectos desde el año 1915 con la invasión de la UFCo, que fue seguida de acciones contra exploraciones petroleras, madereras, mineras, hidroeléctricas y formas de privatización de semillas (Talamanca se declara cantón libre de transgénicos en el 2008. Diario digital El país 17/11/2008), biopropección y privatización de bosques (ver imagen N° La trenza de las resistencias).

La crisis de la representación: le llama también “la presencia activa de los representados” y se activa a partir de la huida del capital que genera crisis de los territorios heredados y por lo tanto de representatividad. Cuando hay un estado ausente los sectores populares crean nuevas formas de organización para producir, apropiarse de los espacios y crean diferentes maneras de presionar al poder o al estado nación (2008:86). Y empieza una relación de tensión entre formas de hacer poder, entre la representación y la expresión (Colectivo Situaciones en Zibechi, 2008).

La *representación* tiene la lógica de la separación y trascendencia (se compone por acciones de consenso, articulación, opinión, redes explícitas, comunicación y acuerdo). La *expresión* tiene la lógica la experiencia y la inmanencia (se caracteriza por encuentros, composiciones, desarticulación, resonancia y redes difusas). Un último aspecto de la crisis de la representación, es la aparición de situaciones de solidaridad en comunidades en donde se realizan asociaciones para conseguir un fin en donde la comunidad es la responsable, a diferencias de la representación, quien asigna responsable a una sola persona (Weber en Zibechi, 2008:88)

En el territorio bribri, según entrevistas realizadas a varios de los participantes reiteraron sus críticas a las consecuencias de la presencia del sistema educativo y de sistema de salud, a las contradicciones del órgano administrativo del territorio como forma de organización no indígena y a la complicidad del estado acompañando ciertas iniciativas de megaproyectos como el de las hidroeléctricas. Sin embargo, el estado no está ausente del todo en el territorio y no ha logrado instalar todas sus instituciones de forma eficiente, pero que su presencia sea intermitente no quiere decir que ha generado un traslape de instituciones al punto que los sistemas de salud (EBAIS/CCSS), educación (MEP) y administración territorial (ADITIBRI) generen un desgaste en las formas organizativas tradicionales bribris.

Por lo tanto, se puede identificar que hay una tensión entre formas organizativas de lógica expresiva y de solidaridad, con lógicas de poder representativas; pues no existe un estado ausente, más bien un estado que permanentemente ha creado políticas para integrar al pueblo bribri a la “nación costarricense” basada en otros principios culturales, lo que ha creado desgaste de las propias formas culturales bribris. Los beneficios del estado benefactor para el territorio bribri, tienen una presencia casi transparente y como dirían los informes de la Defensoría de los Habitantes, una presencia deficiente que genera reclamos por parte de la población y al mismo tiempo, dependencia a las formas organizativas de instituciones gubernamentales y distancia a la formas de educarse, alimentarse o curarse desde prácticas y saberes propios.

No estatalidad: se presenta en situaciones donde las élites debilitaron la parte del estado conocida como Estado Benefactor, entonces el estado empieza a perder legitimidad en las comunidades. Zibechi explica varias tendencias de luchas: “luchas con Estado y no contra el Estado; pensar sin Estado, y no contra el Estado (...)” (2008:91). Al no recibir las reivindicaciones del estado, que antes se lograban con grandes movimientos sociales, los espacios internos de los movimientos dejan de organizarse de una forma de estado, vertical y piramidal, para empezar a aparecer vínculos más horizontales, y más inestables que los aparatos burocráticos (2008:89). Estos nuevos vínculos se caracterizan por formas de hacer que se organizan sin la división del trabajo y no distinguen entes dirigentes separados de los grupos y comunidades, potenciando el hacer desde espacios domésticos.

El grupo Talamanca por la Vida y por la Tierra se encuentra en el límite donde no hay distinción de líderes que dirijan formas de división del trabajo, y sus formas organizativas se pueden caracterizar en vínculos inestables con una horizontalidad difusa pero latente, donde realizan acciones colectivas dependiendo de distintas coyunturas. En algunos discursos de participantes de entrevistas y en otros espacios se puede escuchar que se continúa pidiendo intervención del estado, pero al mismo tiempo se escucha también “déjenos en paz” “no queremos nada de otros” (Documental Ditsöwö Tsirík).

La defensa y afirmación de las diferencias: “interrupción de la circulación de mercancía, protección de regiones y ciudades”... “tiene un carácter defensivo, no ofensivo en el sentido de instrumento para la apropiación del poder estatal.” donde el estado no está

presente la gente resuelve, se aplica una autonomía implícita, que le ha permitido a los sectores populares sobrevivir a los efectos del neoliberalismo (93).

Es necesario aclarar que entre las entrevistas no se mencionó en ningún momento la palabra “autonomía” o “autogestión”, este proyecto no está presente como acuerdo colectivo dentro de la organización, pero no quiere decir que muchas de sus acciones quepan en este concepto. Los movimientos tienen sus formas de llamar, hacer y estar cuando se organizan contra megaproyectos y reflexionan sobre formas de dominación, no necesariamente tienen que usar los conceptos de usan otras expresiones de movimientos sociales en el mundo.

Recopilando las características de las acciones que se encuentran en la imagen de la “Trenza de la resistencia”, encontramos una constante subversión por mantener sus formas de vida, a pesar de que se encuentren en constante amenaza de discontinuidad y ruptura en un marco de un estado neoliberal. Muchas de las familias bribris todavía resuelven su vida cotidiana, ritmos de vida, su alimentación, ocio, trabajo en la tierra, construcción de casas y educación sin pasar por trámites y permisos burocráticos, impuestos gubernamentales y estas son las características que los jóvenes quieren defender y que presentan en el cuadro comparativo de la imagen N°12.

Finalmente, esto lleva a la relación de acciones colectivas con las grandes formas de resistencias (movimientos sociales, resistencias en continuidad en el tiempo y autogestiones y autonomías). Cuando se habla de movimientos sociales, algunas veces se privilegia la forma de hacer política cuando un movimiento está preparando “un plan para sustituir el

sistema actual por otro”, y se deja desapercibido las otras posibilidades de hacer poder de movimientos que cuestionan la autoridad y aunque no tengan un plan preparado, realizan acciones de insurgencia que tratan de invertir las relaciones de dominación y aceptar de que “el campesino sabía lo que hacía cuando se sublevaba” (Guha en Zibechi: 2008:95).

Mirando en largo alcance los diferentes tipos de luchas que se recopilaron en la memoria colectiva bribri, vemos como surgen acciones colectivas que no presentan un “plan para sustituir el sistema actual” pero si proponen una continuidad de luchas desde el sótano; es decir, acciones que planteadas en perspectiva de una cuenta larga del tiempo acumulan acciones que tratan de invertir las formas de dominación sobre sus territorialidades.

No se podría afirmar que las acciones colectivas bribris acumulan a la creación de un territorio autónomo, sin haber profundizado en las formas de autonomías propias y los conceptos que tengan o no sobre autonomía (que quedaría para otra investigación). Pero, lo que sí queda claro es que las acciones colectivas de resistencias, son las que continuamente protegen el territorio contra despojos como la construcción de megaproyectos o instalación de transnacionales, y junto a la protección de una autonomía cotidiana vivida en lo doméstico, pueden llegar a cuestionar en algunos momentos el estado neocolonial y neoliberal.

Para cerrar este capítulo, dejamos entonces la palabra de los jóvenes que participaron la investigación sobre el concepto de resistencia. En una de las entrevistas se les pidió que resumieran en una palabra lo que ellos comprenden por resistencias, y estas fueron las frases que respondieron:

Tabla N°11. Resistencias en una palabra para los jóvenes

- Sostener juntos
- Llevar la línea
- No perder, estilo trayectoria
- Unirnos en grupo
- Seguir comunicándonos, llevar misma ideología
- En la investigación hemos recuperado conocimientos, nos ha enseñado
- ¿Cuál es la idea de nosotros como cultura única de crear resistencia?

Fuente: Elaboración propia

Por último, se les pidió que contaran cuáles habían sido sus aprendizajes y éstas fueron sus respuestas:

Tabla N°12. Sensaciones de los jóvenes al terminar análisis de la investigación

- fortaleza
- motivante
- aliento, es posible
- esperanza
- sabiduría
- entendimiento
- adquirimos conocimientos de lo que no conocíamos
- humildad "casi no sabía nada"
- siento que tengo más conocimiento
- dominar miedo
- otros tienen que conocer igual que nosotros
- no siento que pierdo el tiempo

Fuente: Elaboración propia

Capítulo V. Reflexiones y aprendizajes

El siguiente capítulo recopila más que un conjunto de conclusiones; un punto de partida de reflexiones sobre un momento determinado, en donde se hace una pausa para comprender un proceso que no termina, ni había empezado con una investigación académica. Al mismo tiempo, más que apostar por recomendaciones; se plantean aprendizajes que pueden ser tomados o no en cuenta, para otros procesos investigativos de la academia con pueblos indígenas, en cuanto a experiencia metodológica de la IAP en relación con la educación popular y construcción colectiva de saberes; discusiones sobre jerarquía epistémica y conceptos sobre identidades.

Los jóvenes como potenciadores de procesos creativos

Necesidad de recuperar saberes

La investigación demostró ser para los jóvenes, un espacio apropiado y de interés para la búsqueda de principios de cosmovisión guiada por una fuerte pregunta sobre la identidad bribri: cómo es el ser y estar en un mundo que se encuentra en constante amenaza de ruptura. Por eso es que los jóvenes, antes de preguntarse por las prácticas de resistencias como acciones colectivas organizadas y memoria colectiva de lucha, se preocuparon por recuperar saberes de su cosmovisión y de su identidad, que no dejan de ser un lugar de resistencia.

Los saberes sobre cosmovisión fueron recuperados en un espacio comunitario, facilitado y registrado por ellos, quedándose con parte de la información registrada, como otra acción

de resistencia en contra de la violencia epistémica ejercida por la academia/proyectos que en otras experiencias “extrajerón” conocimientos almacenaron y no devolvieron a la comunidad bribri.

Para transformar esta relación con la academia, los jóvenes decidieron que ellos mismos serían los voceros de sus propios saberes y que esta investigación colaboraría a recuperar saberes desconocidos, para fortalecer su proceso de resistencia en el territorio.

En los espacios de recuperación de saberes de cosmovisiones, la comunidad y los jóvenes tuvieron la oportunidad de preguntar al *awá* sobre las explicaciones del ser y estar en el mundo de la “tradición” bribri, sin embargo, participantes recomendaron que para próximas reuniones de recuperación de saberes se debe conversar con el *awá* mucho más tiempo (un día no es suficiente), compartir *tsurú* (chocolate) o *capi* (café) y la actividad debe ser facilitada desde la misma población bribri.

Propuesta que indica otra forma de resistencia que se crea en el proceso, al distinguir la necesidad de tener un espacio propio de conversación con *awapa* o *kékepa*, y abre o germina otro proceso nuevo de jóvenes o comunidad autogestionando sus propios espacios para continuar con la recuperación de saberes.

Saberes en tensión intergeneracional

Preguntando entonces, sobre cuál o cuáles son las motivaciones que condujeron a que un grupo de jóvenes que participa en una organización indígena, se interesara, preguntara y no

sólo se quedara en la duda, sino que co-gestionara un espacio para recuperar saberes sobre su cosmovisión bribri, plantea explicar el dilema sobre el acceso a los saberes que viven los jóvenes bribris, los cuales fueron dilemas y retos que ellos mismos plantearon en la investigación y que se convierten en nudo generador de su búsqueda.

Para introducir este dilema, hay que aclarar que los jóvenes que participan tienen vínculos familiares/clánicos con el resto de la organización, y para este caso, estos vínculos crearon espacios colectivos donde constantemente circula información sobre amenazas al territorio, y los jóvenes al formar parte de esta red familiar/clánica, han habitado desde su niñez. Estos espacios se caracterizaron y continúan caracterizándose, por ser lugares donde los integrantes *kékepa* de organizaciones y demás personas líderes comunitarias discuten, problematizan y deciden el cómo detener las constantes amenazas que invaden el territorio, como un lugar donde se plantean reivindicar “la identidad bribri” como herramienta de protección ante las amenazas; y que analizando durante la investigación están muy relacionada con una identidad desde la “tradición”.

Una de las amenazas más reiteradas que identifican las personas adultas, es precisamente la pérdida de “la identidad bribri” la cual señalan como responsabilidad de la población joven, y según ellos, demuestra no estar más interesada en proteger y vivir “la cultura bribri” y estar interesados más por vivir “la cultura *sikua*”. Los jóvenes de la organización escucharon desde niños estas discusiones, por lo que son parte de su socialización, y que por distintas y complejas razones en sus procesos personales de vida, llegan a compartir

como preocupación y señalan en distintos talleres “la pérdida de la cultura” como una de las principales amenazas para el territorio bribri.

Estas complejas razones están atravesadas por relaciones de poder que se han mencionado con anterioridad: las tensiones entre resistencias y dominaciones pluridimensionales que se construyen y de-construyen en las estructuras sociales, locales, regionales, nacionales tanto como en las decisiones personales y cotidianas de los jóvenes y adultos bribris; que llevan a plantear “la pérdida de la cultura” como amenaza.

Los jóvenes de la organización, se encuentran en un dilema: se les responsabiliza de una pérdida “cultural de la identidad tradicional bribri”, que llegan a asumir, por lo que problematizan las formas en que su pueblo va a resolver el problema de continuidad del aprendizaje de sus saberes; mientras que los mayores, denuncian el desinterés de los jóvenes por darle continuidad a la “tradicición”.

Ahora, tanto jóvenes como adultos no necesariamente expresan este dilema desde el adultocentrismo, o desde una elaboración conscientemente elaborada para deslegitimar el trabajo e identidad de los jóvenes. Este dilema está inmerso en un universo de dominaciones, donde múltiples razones se combinan para que este dilema consciente o inconscientemente exista. Cuáles serían entonces, algunas de estas razones encontradas en la investigación.

Pues la más clara, e identificada también por los jóvenes, es la intromisión de un sistema educativo hegemónico sostenido por políticas racistas internas de estado, que desplazaron poco a poco las formas de enseñanzas propias del pueblo bribri que existían antes de que se creara la escolaridad occidental. Rompiendo un vínculo en la enseñanza de los saberes bribris, que junto a la oralidad construía una imagen de la “identidad tradicional” bribri, sentida según los participantes de la investigación, como una identidad consolidada en el pasado y que como cosmovisión, los hacía vivir en un vínculo de cuidado con su territorialidad.

Este análisis elaborado colectivamente durante los espacios de talleres con jóvenes, cuenta de que no es tan dicotómico el dilema presentado en un inicio. Y que en su experiencia generacional, se presenta a los jóvenes como resultado de una historia acumulada de prácticas que desplazaron unos saberes sobre otros y que los ubican a los jóvenes en general de territorio, en una situación de despojo de saberes. Al mismo tiempo, si se pregunta a los adultos por las causas de la “pérdida” cultural, señalan las distintas amenazas de despojo contra las que han luchado, entre ellas el sistema educativo, pero no necesariamente relacionan con el dilema presentado a los jóvenes.

Los participantes aceptan durante el proceso, que la identidad “tradicional” no se vive tal cual y más bien, se encuentra en ruptura, desgaste o transformación. Ahí es donde entran las identidades en plural. Las identidades de los jóvenes se reconocen distintas de los mayores. Los jóvenes remiten al tema de la educación y los adultos al tema de la defensa del territorio. Estas reconfiguraciones alrededor del tema de educación y territorio (tierra),

no serían el foco de atención, sino fuera porque las formas de dominación estructurales racistas se han enfocado en esos espacios: en despojar a los pueblos indígenas de su tierra y de su cosmovisión para imponerles el “progreso” y el “desarrollo” en conjunto con los intentos de despojo de sus formas de enseñanza.

Por esto no es de extrañar que las preguntas elaboradas por los jóvenes y demás gente de las comunidades en los encuentros con *awá*, remitan a su relación directa con la naturaleza: a los usos y vivencias dentro de la selva húmeda y tropical de las cordilleras del caribe sur costarricense. O que en las entrevistas a los *kékepa* se les pregunte por las formas en que han luchado por defender el territorio; para que la resistencia de los jóvenes sea recuperar saberes para aprehender y comprender su cultura, su identidad; para luego enseñar enseñando a otras personas de distintas comunidades.

Adultos y jóvenes resultan planteando preguntas en una misma dirección, pues el despojo sobre la territorialidad afecta directamente la transmisión de saberes sobre cosmovisión bribri, y su ruptura, implica la ruptura también en prácticas sobre el cuidado a la misma. El vínculo estrecho entre ser humano y tierra que se encuentra en peligro, en este devenir histórico, sobrepasa las percepciones cotidianas en la llamada pérdida de “identidad tradicional”; así que jóvenes como adultos, perciben según su lugar intergeneracional las expresiones de sus vivencias. Y si esta es una práctica constante en el devenir histórico, habría que preguntar en algún otro momento, si las personas mayores, que fueron jóvenes en su momento, escucharon a su vez de los mayores, el mismo llamado de atención que ellos expresan.

Las construcciones de prácticas de resistencias

Junto al dilema intergeneracional, se encuentra un elemento fundante de la pregunta sobre la comprensión de procesos de resistencia, la cual se gesta en el cómo el pueblo bribri, se identifica como el pueblo indígena que no se dejó conquistar y que se reitera en tan diversas investigaciones (León, 1998; Rojas, 2009; Borges y Villalobos, 1994; Blanco, 2007; Solórzano, 2010). A continuación se presentan varios elementos que permiten acercarse a comprender este enunciado desde la triada conceptual de *identidades, memoria colectiva y acciones colectivas*.

La “tradición” como nudo generador

Entre los muchos espacios de “tradición”, son el idioma, la medicina y los cargos tradicionales, algunas de las manifestaciones fundamentales de interacciones sociales donde la resistencia se configura en el entramado de identidad y memoria histórica. Por ejemplo, la medicina tradicional todavía representa un espacio de resistencia a pesar de las prácticas coloniales, que como el catolicismo, invadieron las formas culturales de curación; o la continuidad del idioma que representa en su oralidad, un cuidado de saberes, que la primera instalación del sistema educativo escolarizado no logró controlar.

Sin embargo, no debe categorizarse el ser bribri como un estereotipo de resistencia. No necesariamente por “ser bribri” (ser hijo de una mujer bribri o hablar el idioma), se es partícipe de prácticas relacionadas al cuidado de su propia cultura. Durante la investigación queda claro que la influencia externa *sikua*, junto a las contradicciones internas de una construcción de identidad, promueve espacios donde las personas habitan en un constante contradicción: algunas veces se privilegia un papel activo del cuidado de la vida y otras se

rechaza, margina, excluye e incluso se niega una identidad indígena, relacionada con principios ético políticos comprometidos con el cuidado de la vida.

En respuesta a estas amenazas de despojo, la defensa de la oralidad se convierte en un elemento constitutivo en la pertenencia hacia una *identidad “tradicional”* así como lo afirma uno de los jóvenes: “obviamente el que no habla en bribri no va a ser como un bribri y se desvía en otro motivo”. Esta atención especial a la tradición, se puede explicar comprendiendo, por ejemplo, el papel de la oralidad en la cosmovisión bribri y su relación con la memoria colectiva.

La oralidad nutre las interpretaciones del texto de la vida cotidiana y la naturaleza, construyendo y reconstruyendo la cosmovisión bribri. La cotidianidad de ciertas personas bribris todavía está regida por principios de una cosmovisión que pautan las acciones y son transmitidos por la oralidad. Según el caso de los principios que rigen el trabajo colectivo, es el mandato que Sibö deja en el mundo para que los bribris sean quienes lo cuiden porque son parte de él. En esta forma de ser y estar en el mundo (*Swá*), la naturaleza es un texto (*Iyök*): en sus tiempos atmosféricos, los ritmos del sol alrededor de la tierra, los comportamientos de los seres vivos e inertes sobre la tierra tienen su remitente de explicación mística y práctica, del porqué la naturaleza se comporta tal cual.

Esta visión de mundo, la forma de ser y estar en el rol de cuidado de la vida es una de las *poyesis* (Rivera, 2010) de la resistencia. La *poyesis* de la defensa del territorio y de sus

prácticas culturales que se han visto en una fuerte ruptura desde finales del siglo XIX con la intervención de transnacionales y de instituciones gubernamentales.

Esta relación tan directa de la cultura bribri como parte y no como propietarios de la naturaleza, se encuentra en constante tensión con las otras formas de ser y estar en el mundo de la cultura occidental, que generalmente producen momentos de resistencias y en estas tensiones de la construcción y reconstrucción de las cosmovisiones en su forma de interpretar la cosmogonía bribri.

Otro punto de tensión que no puede dejarse pasar, es el papel de la estructura clánica en la memoria colectiva. Aparte de ser una forma de acercar a los nuevos jóvenes a espacios de discusión de defensa del territorio, ya que su familia usualmente participa de estos; también es una forma que en su sentido de “tradicición”, los aleja de participar en ciertos cargos tradicionales específicos.

En la recuperación de saberes en la memoria colectiva sobre formas de lucha, los jóvenes se cuestionaron su posible acceso a cargos tradicionales del cuidado de la tierra, ya que las estructuras clánicas “tradicionales” sólo permiten que determinados clanes particulares sean los que puedan aprender el cargo de *awapa*. Las posibilidades de que estos cargos se enseñen son cada vez más limitados por los claros parámetros racistas del sistema educativo occidental y por el desgaste de formas de educación tradicionales que se han vivido dentro del territorio. Este discusión es quizá el eje central que plantea a los jóvenes y

al grupo organizado del cómo darle continuidad a los saberes “tradicionales” para fortalecer las formas organizativas para el cuidado del territorio.

Lo que socialmente se define “tradición”, no necesariamente es lo que todo el pueblo bribri comprende, pero en el caso de quienes participan en la investigación y se quieren identificar como bribris; la recuperación de la cosmovisión es un tema que llama prioritariamente la atención, pero también representa cierta limitación para los jóvenes en acceder a cargos tradicionales que no les corresponde por su clan. Por lo que la “tradición” sería un espacio de contradicciones en la resistencia, que potencia y limita al mismo tiempo, llena de vitalidad y contenido, pero impone reglas difíciles de cumplir en una cultura que se encuentra constantemente amenazada, pero que realiza prácticas de protección a la territorialidad.

Entre estas vivencias y sus contradicciones internas de la “tradición”, el componente organizativo continúa apareciendo relacionado. Los jóvenes recuperaron en las entrevistas con *kékepa*, múltiples acciones de resistencias contra invasiones de colonizaciones o despojos y que actualmente continúan de parte de instituciones gubernamentales, proyectos y empresas transnacionales, que hacen notar la constante existencia de procesos organizativos.

Tampoco hay que olvidar que gran parte de prácticas cotidianas, que rodean y existen mientras suceden acciones de resistencias, se encuentran en la interculturalidad y

sincretismo, aportando en algunos casos prácticas hacia las resistencias y en otros casos, a las dominaciones.

Nos encontramos en una situación en Costa Rica, donde la fragilidad del cuidado de la vida está profundamente relacionada con cosmovisiones ancestrales en proceso de rupturas, pero al mismo tiempo, resisten cuidando el mundo y en re-creándolo.

La constancia de organizarse como resistencia

Esto lleva a pensar que otro hallazgo significativo, es la constante atención a organizarse defensivamente contra las amenazas pluridimensionales sobre su territorialidad. En un primer momento serían acciones defensivas en contra amenazas de prácticas violentas, como la colonización presentes en la *memoria larga*, luego, serían acciones colectivas defensivas en contra de los megaproyectos y otros proyectos que ingresan al territorio a partir del estado, corporaciones o diversas organizaciones presentes en la *memoria corta*. La atención a organizarse es compleja en su práctica, por lo que se analizaron las resistencias explícitas e implícitas.

Las *resistencias explícitas* se encuentran mayoritariamente en acciones colectivas y memoria colectiva. Los momentos históricos que señalaron los *kékepa* fueron acciones de "lucha" acompañadas de formas organizativas diversas, que se dividen en dos momentos, una *memoria larga* que recupera resistencias en la tradición oral aproximadamente desde 1700 con la recuperación de territorio contra los españoles en toda la zona de Talamanca, donde predominaron acciones que involucraron la violencia física para su sobrevivencia,

como la lucha armada, el boicot y la sublevación, para la recuperación de sus comunidades y la expulsión de evangelistas y soldados españoles.

La segunda, caracterizada por una *memoria corta*, donde los protagonistas son las personas entrevistadas o sus familiares cercanos quienes participan en acciones de marchas, bloqueos, recuperación de tierras, reuniones, talleres, redacción de comunicados, preparación de demandas, propuestas de consulta comunitaria y organización de asambleas. Son personas que entran y salen del territorio, establecen contactos con personas de otras organizaciones del país y buscan colaboración de proyectos para resolver los conflictos que amenazan sus territorios.

Para legitimar estas prácticas en la memoria colectiva, los participantes de la organización, como parte de un pueblo indígena priorizan ciertas reivindicaciones sobre otras, ya que representan un andamiaje para fortalecer las prácticas organizativas, entre ellas: el lenguaje, la espiritualidad, educación, formas de participación, derecho y cuidado de alimentación; que se presentan como prácticas antagónicas a las *sikuas*. Las formas de participación reivindicadas que se menciona en las entrevistas, son las propias en contraposición con las ADI's, ya que consideran que estas formas organizativas de carácter *sikua* han estado ligadas con la ejecución de permisos administrativos y negociaciones políticas no necesariamente consultadas con toda la población indígena, las cuales han puesto en peligro la autonomía de su territorialidad.

Otro eje que guía y marca pauta en la forma que debe organizarse es *la referencia histórica de lucha*, la cual se concentra en figuras protagonistas de la *memoria larga* de las resistencias como PaBlu Presbere (SXVI) y en la *memoria corta* (SXX en adelante) con Antonio Saldaña, Adela Pita y *kékepa* que lucharon contra la instalación de RECOPE dentro del territorio.

Las formas organizativas presentes recuperadas desde la perspectiva de la organización TpVpT, recuerdan un carácter no institucional de las acciones colectivas, que motivadas por interpretaciones culturales y vivencias cercanas de familiaridad; en las últimas décadas no utilizan espacios como partidos políticos o asociaciones de desarrollo para legitimar su organización. Sin embargo, en el carácter explícito de las acciones colectivas, es la creación de organizaciones indígenas institucionales, que llega a fortalecer en las últimas décadas algunas luchas en protección del territorio, como también, la tensión de la discusión de proyecto de gestión desde el modelo de desarrollo occidental en pueblos indígenas.

Acciones colectivas, construir en colectivo

Para comprender las formas organizativas bribris, es útil separarse de la clasificación de formas organizativas aprendidas desde occidente, según Zibechi (2008) las acciones colectivas no necesariamente se determinan por tener liderazgos de junta directiva, preparar estrategias construidas de proyecto político o adscribirse a un organismo institucionalizado. En el caso de la organización TpVpT se pueden encontrar acciones colectivas desde el subsuelo, que no necesariamente usan el concepto de autonomía para identificar su hacer

poder, aunque históricamente su pueblo se ha caracterizado por invertir las relaciones de dominación sobre su territorialidad.

Precisamente en las *resistencias implícitas*, se encuentran acciones cotidianas que cuestionan el poder, como en la oralidad, el cuidado de las semillas, la modalidad de siembra, cosecha, preparación de alimentos, la vivencia de su espiritualidad, el uso comunitario de la medicina y el *kaneblök* como forma de organización de principios colectivos con intencionalidad al intercambio y al trueque.

Regresando a la oralidad como espacio en que la historia se construye cotidianamente, su texto no tiene un referente iconográfico para poner en palabras su cosmovisión; más bien su referencia, su "texto" es la cotidianidad en las conversaciones, encuentros, tipos de trabajos y las interpretaciones cosmogónicas de la naturaleza observable, fenómenos atmosféricos, momentos del día, etc. La interpretación de la vida cotidiana en sus distintas formas atravesada por su cosmovisión contiene ciertos posicionamientos políticos ante el mundo, que luego son interpretados y socializados bajo el marco de la "tradición bribri" para que dichos conocimientos continúen como base de resistencia.

Sobre las resistencias explícitas, se construyó una línea cronológica del tiempo que recoge acciones en contra de dominaciones de la colonización, proyectos que formaron parte de la construcción del estado-nación y desde mediados del siglo XX hacia la actualidad, prácticas en contra de la privatización su territorialidad (saberes medicinales, semilla criolla, bosques, hidrocarburos, minerales, ríos).

La distinción entre resistencias implícitas o explícitas no es binaria, antagónica ni lineal, la resistencias implícitas son una demostración de la constante creatividad que en momentos se traslapa con las resistencias explícitas, como el cuidado de las semillas criollas que es una forma cotidiana de cuidado de la soberanía alimentaria, que en un momento suma el interés para declarar el cantón de Talamanca Libre de Transgénicos. Otra forma en que se traslapa esta distinción binaria es en el carácter poético de la oralidad y su capacidad de cuidado de la territorialidad.

No hay duda del carácter creativo y colectivo de las resistencias, sin embargo las resistencias dirigidas a la transformación de las formas de dominación que se viven en el territorio se encuentra en un dilema hacia los agentes responsables de las dominaciones, en especial hacia el estado. La mayoría de saberes recuperados parece apuntar a resistencias implícitas que protegen, conservan y cuidan la territorialidad bribri en contra de las amenazas de dispositivos y aparatos de dominación. Las resistencias explícitas parecen activarse cuando la amenaza es contundente y cuando se cuestionan los distintos tipos de dominación e identifican a determinados actores *sikuas* (estado, corporaciones, instituciones) como responsables de las mismas.

Al respecto, pareciera que el papel de dominación del estado una vez suma a las formas de acciones colectivas que se crean en la no estatalidad, pues los participantes de la investigación en este caso, reiteraron sus críticas a las consecuencias del sistema educativo, de salud, al papel de la ADI como órgano administrativo legal y remiten a formas más

propias (o autónomas) de organizarse. Pero por otra parte, no está ausente del todo como estado y genera un traslape, entre el resolver las necesidades básicas al desgate de las formas organizativas entre la reforma a las instituciones o la construcción o fortalecimiento de sus propias formas organizativas.

Pluridimensionalidad de las formas propias de organización (autonomías)

Entonces surge la pregunta ¿Cómo se construyen formas propias de organización que respeten la complejidad de pluridimensiones de formas de ser y estar en el mundo de los pueblos indígenas, en este caso del pueblo bribri?

El estado y las corporaciones transnacionales son los actores responsables de las amenazas para el territorio, las acciones colectivas se organizan alrededor de estas tensiones. Tanto las *resistencias implícitas* tienen que agenciar formas de cuidado permanente del lenguaje, alimentación y formas de organización propias del territorio, como las *resistencias explícitas* se organizan para impedir y cuidar el territorio de estas amenazas de la amenaza extractiva y de despojo cultural que implican la colonización, la colonización interna en su forma de neoliberalismo.

Al analizar las tendencias de politización de las diferencias, la crisis del sistema de representación, no estatalidad y la defensa y afirmación de las diferencias se reconocieron diversas acciones que han sumado a crear formas organizativas propias (autonomías) desde la clandestinidad. Aunque la palabra autonomía no está presente en muchos de los

discursos, los contenidos del concepto parecieran estar presentes en el análisis de la cuenta larga de las resistencias en la historia del caribe sur bribri.

Si el estado no es del todo un estado ausente y cuando está presente, genera relaciones de desgaste organizativo y de despojo en las vivencias de formas “tradicionales” por resolver el acceso a la salud, educación, alimentación y uso libre del bosque. Y si estas tensiones ambiguas, potencian de manera ambigua la construcción de formas organizativas propias, entonces, es de resaltar que en las formas cotidianas de resistencias como el espacio en donde la autonomía se vive, en formas organizativas que no deciden todavía acceder a permisos burocráticos para fortalecer la defensa del territorio y junto a la tenencia colectiva de la tierra como pertenencia legal; representan ganancias históricas que pueden ser base para potenciar las formas de organización propias que las comunidades bribris decidan construir o profundizar.

Pero en relación al estado, surge la pregunta si es posible que los pueblos indígenas puedan negociar y construir sus reivindicaciones pluridimensionales dentro de estructuras coloniales con prácticas de racismo interno. Entendiendo pluridimensiones desde el ser y estar en el mundo del pueblo bribri, sus vivencias del ritmo particular del tiempo, oralidad, concepción cíclica del universo, relación con la naturaleza, con sus formas propias de educación, salud, producción de las semillas y la comida, su legalidad, filosofía y espiritualidad. Sin duda esta investigación colectiva recopila formas de administración propia de recursos desde el pueblo bribri y por ello sería relevante plantear dos preguntas, si un estado como el de Costa Rica, con sus particularidades de modelo de desarrollo,

contextos de negociación neoliberal y gobiernos de turno, pueda permitir que uno de sus territorios administre de forma autónoma sus propios recursos, cuáles serían sus límites comparados con lo que ha aplicado hasta ahora.

¿Y los pueblos indígenas, cómo construirían sus propias formas organizativas o cómo seguirán construyendo sus acciones colectivas?

Construcción colectiva de saberes en experiencia metodológica

Respetar los cambios de rumbo

El momento más representativo de la investigación, fue cuando la organización decidió limitar el acceso a la universidad hacia una sección de sus saberes de cosmovisiones. Durante la discusión del *consentimiento informado*, el grupo promotor de TpVpT indicó ciertas reglas, en donde el trabajo de recuperación de saberes sobre cosmovisión bribri fue consultado a los *awapa* y la información registrada, luego que los *awapa* aceptaron, la información fue guardada sólo por los jóvenes de la organización. Los saberes recuperados fueron analizados por los jóvenes y ellos mismos decidieron cuál era la información que sería publicada a través de sus propios criterios.

Esta decisión colectiva partió de un acumulado de resistencias, donde fue la población bribri quien retó, criticó y cuestionó el papel de los proyectos universitarios dentro del territorio bribri, planteando límites y nuevas maneras de re-pensar el vínculo entre la universidad y las poblaciones indígenas. Este re-pensar implicó ajustes a los tiempos de

visita, en el cómo facilitar y gestionar los espacios de talleres, conversatorios y entrevistas privilegiando el uso del idioma bribri y en el respeto a escuchar las discusiones de temas emergentes prioritarios para la organización, aun cuando no estuvieran presentes en la agenda planeada.

Estos cambios de rumbo en técnicas, coherentes con la propuesta metodológica, se ajustan principalmente por las prácticas de resistencia que tiene el pueblo bribri hacia la protección de su territorialidad en saberes, en cultura. Esta investigación como parte de una Práctica Dirigida, acumula hacia un proceso de gestión autónoma de las comunidades indígenas, realizando un aporte al construir colectivamente un espacio de recuperación de saberes, en respeto también a luchas que se concretizan en un marco legal, como el art. 31 del Convenio 169 de la OIT, donde señalan:

“Los pueblos indígenas tienen el derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus experiencias culturales tradicionales.

Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos.”

Más allá de la legalidad (y lo cuestionable de la propiedad intelectual sobre saberes indígenas), queda claro que son los procesos de las organizaciones las que deben respetarse,

realizando ajustes flexibles a metodologías planteadas, pues la academia, más que controlar procesos con ajustados marcos metodológicos, podría colaborar en potenciar procesos de transformación aportando rigurosidad crítica, flexibilidad metodológica y aceptando la necesidad de aprender en relaciones horizontales otros saberes.

Saberes encontrados: academia y pueblo bribri

La IAP en uno de sus principios propone el intercambio de saberes como punto de partida para proceso de investigación colectiva. Esta investigación tuvo sus tensiones al ser realizada desde un marco epistémico de ser y estar en el mundo de marco occidental y por lo tanto colonial. Es diferente el contexto histórico material de la investigadora, al contexto histórico material de los participantes de la organización bribri.

Sin embargo, más allá de un diálogo donde cada parte se expresa su interpretación, lo que se intentó fue un aprender en colectivo sobre saberes académicos y sobre todo, un saber académico que aprendió del pueblo indígena; por lo que se potenciaron los espacios para que se recuperaran saberes propios del pueblo bribri y se cuestionara cuál sería la forma bribri de recuperarlos, mirando críticamente los espacios de registro como los conversatorios o entrevistas, y las herramientas de registro como la fotografía, la grabadora de voz, las notas que resultan en un determinado producto de comunicación.

El proceso nuevamente trasciende los principios planteados sobre intercambio de saberes, para más bien, generar construcción colectiva de saberes, donde las pluridimensiones de las relaciones de poder, el concepto de lo cíclico en la narrativa y procesos comprensivos

bribris aportó a comprender procesos de resistencias en su profundidad. Por otra parte, tanto los compañeros jóvenes como la investigadora, pudimos acceder a saberes que de no haber sido por el proceso de investigación, no se hubieran recuperado y no hubieran enseñado y transformado el “yo epistémico” que somos ahora.

Capacidad de hacer: el proceso de construcción de la memoria gráfica.

La recuperación de saberes requirió de tareas de registro/ traducción/ redacción/ devolución colectivas para construir un producto de comunicación que narrara la experiencia, contara los aprendizajes y planteara las inquietudes de los jóvenes sobre los dilemas en la continuidad de lo que consideran como cultura tradicional.

En cuanto a los saberes de luchas de resistencias, los jóvenes en su proceso de recuperación y comprensión de saberes, realizaron aportes fundamentales para crear un producto colectivo de publicación (*I Swá Blök*, Selles, at.al., 2013) y como elementos creadores de esta investigación académica. Aprobaron desde su colectividad la publicación y difusión de sus saberes, que fue presentada a la organización TpVpT y contó de la publicación de mil ejemplares, por el compromiso de los jóvenes de la organización, a continuar el proceso en un futuro cercano, para facilitar espacios con jóvenes bribris en colegios o en espacios no institucionalizados, para compartir su experiencia de recuperación de saberes y crear con otros jóvenes la posibilidad de dialogar sobre las causas de la continuidad o no de los mismos.

Aunque señalaron en la investigación las limitaciones de los jóvenes para acceder a saberes sobre su cultura, es evidente que en la práctica, tienen grandes pasos adelantados, gracias a la vivencia de elementos culturales propios y decisiones propias que sin duda fortalecen sus concepciones sobre una cultura autónoma (Bonfil, 1988).

El análisis de la configuración de resistencias suma pedagógicamente en reflexionar críticamente la cultura y las posibilidades que los jóvenes tienen en sus diversas capacidades de hacer: conversar, generar alianzas y plantear acciones para cambiar el rumbo de la forma en que se están dando los aprendizajes de su cultura. Las personas no son las mismas después de este proceso, los jóvenes están generando un nuevo proceso pedagógico construido por ellos mismos.

Además el proceso anuncia varias posibilidades de acciones gestionadas por la propia comunidad para continuar explorando la recuperación de saberes, posibilidades que sintonizan con muchas de las acciones que se encuentran realizando otras comunidades campesinas o indígenas en Latinoamérica para sumar a la creación de saberes subversivos (Rivera, 2010, Zibechi, Ceceña y Korol, 2008).

Aprendizajes y des-aprendizajes

Investigaciones sociológicas con pueblos indígenas

Los temas relacionados con pueblos indígenas no son excluyentes a las investigaciones de la sociología como ciencia social. En general, cualquier problema de estudio que esté relacionado directamente con procesos colectivos producidos por la actividad social de cualquier grupo humano, puede ser abordado desde las discusiones, reflexiones y análisis producidos, por el trabajo sistemático que se ha generado desde diferentes paradigmas sociológicos, los cuales se encuentra en continua revisión, crítica y transformación.

Los procesos colectivos de resistencias de pueblos indígenas merecen atención especial, luego de largos intentos de invisibilizar y despojar sistemáticamente la forma de ser y estar de sociedades que anteceden a la construcción de colonial, estados nación y corporaciones.

Especialmente, el trabajo con pueblos indígenas plantea a la sociología, dilemas y retos de cómo construir investigaciones cuya metodología, método, técnicas y puntos de partida teóricos sean coherentes con el contexto histórico particular de los pueblos indígenas. Que sean respetuosas ética y políticamente con formas de ser, estar y conocer el mundo, que anteceden a la creación de la sociología como un espacio científico y que sin duda enriquecen las formas de conocer el mundo y vivirlo.

Pues más que recomendaciones que la sociología pueda aportar, esta investigación pareciera recibir más aprendizajes que promuevan su propia revisión, para la transformación de sus saberes, de lo que se puede comprender de las realidades sociales y

de los aportes, que las comunidades con sus culturas vivas continuamente aportan, retroceden y generan nudos para el cuidado del mundo. Estas razones suman a que no se redacten “recomendaciones”, sino aprendizajes.

En cuanto al uso de la IAP como herramienta generadora de la recuperación, hay que señalar que no conseguimos realizar la devolución a más jóvenes durante el tiempo establecido por la universidad para hacer la investigación. El proyecto de “Apoyo a formas organizativas” integra esta fase al proyecto para realizar la devolución participativa con jóvenes de la organización a los jóvenes del territorio bribri del Caribe Sur durante el 2014.

Sobre la flexibilidad al momento de aplicar las técnicas. En el caso de la entrevista episódica, se propuso como una construcción colectiva (investigadora/jóvenes) de la narración intencional que invitó a contestar al *kékepa* sobre una experiencia en específico de resistencia; se vio limitada porque los jóvenes no conocían experiencias de resistencia a profundidad y más bien el espacio de la entrevista es un lugar para que ellos conozcan por primera vez de las luchas y sus momentos históricos, más que un lugar para que fueran ellos los que plantearan preguntas. La técnica ya propuesta en el diseño de investigación, es sobrepasada por el momento de aprendizaje que los jóvenes tienen cuando se realiza la entrevista, aunque conociendo la propuesta de la entrevista episódica la hayan aceptado.

En cuanto al uso del concepto investigadora/jóvenes. Se hubiera preferido redactar la investigación desde “nosotros” y no hacer la distinción entre investigadora y jóvenes investigando. Redactar un diálogo de saberes en el marco de una investigación para licenciatura es sumamente complejo. En algunos momentos de la investigación se pudo acercar mucho más a un diálogo horizontal que integra tal cual las explicaciones del ser y

estar en el mundo de las personas compañeras indígenas. En otros momentos de la investigación, la obligación del carácter crítico sobre la experiencia vivida exigió una redacción con tendencia a la objetividad, que relató los hechos y los comparó con otros saberes críticos. Este tipo de redacción es una limitación para crear diálogos más horizontales en la totalidad del documento.

El momento de investigar la recuperación de saberes, fue un intervalo en un proceso largo de organización: generó la posibilidad de recuperar saberes antes negados, sistematizarlos, compararlos con la cultura que atenta con la preservación de su cultura, Reconociendo las limitaciones, no dio tiempo para que los jóvenes del grupo organizado empezaran a cuestionar las formas de dominación internas de su propia cultura. La creación de los dilemas en las posibilidades de los jóvenes bribris para acceder a saberes de profesiones tradicionales, es todo un avance analítico, pedagógico que no pudo haber sido posible, sin haber ingresado al mundo de las preguntas sobre los saberes culturales y de lucha que los jóvenes recuperaron.

Jerarquía epistémica: idioma y relaciones de poder

La comprensión de configuración de resistencias a partir de identidades, memoria colectiva y acciones colectivas permitió comprender las interrelaciones y raíces de las resistencias desde un límite muy delgado entre el lenguaje bribri, el castellano y el castellano académico. Los límites de la IAP de este proceso recayeron en que el análisis colectivo llegó a una determinada etapa de elaboración en interlocución, que fue la elaboración de la memoria gráfica. Después de este proceso, el análisis conceptual de la configuración de

resistencias pasó a un análisis más individual de la investigadora. Por lo que se considera un reto epistémico, el crear espacios de análisis colectivo, con cada vez menos jerarquía epistémica (donde lo académico no sea el vocero de lo comunitario) en espacios de diálogo con los saberes de las comunidades.

Para crear espacios donde se disminuya en lo posible la jerarquía epistémica, es fundamental la participación colectiva que promueve la IAP. Los jóvenes se integraron a convocar reuniones, facilitar, traducir y proponer temas para los conversatorios, reuniones, talleres y entrevistas desde estrategias de “gestión” propias. Pero más que la participación, es relevante que para otras investigaciones, se promueva problematizar en colectivo también la forma (métodos y técnicas) en que se van a recuperar los saberes, puesto que en cada comunidad hay formas y métodos propios de recuperación de saberes que se pueden poner en diálogo con los saberes académicos y enriquecer el proceso de investigación.

Otro elemento importante para continuar profundizando, es el papel de las traducciones durante la investigación. En el proceso las discusiones en los espacios se realizaron en bribri, y conforme avanzó la investigación el bribri tomó cada vez y con mayor frecuencia prioridad, relegando los momentos en que se traduce de traducción. El traducir al español implicó tiempo y desgaste que desvió el fluir de las ideas en la discusión, por lo que es fundamental respetar las discusiones en el idioma materno de quienes participan en la reunión, para que luego, los mismos participantes decidan qué quieren traducir y transcribir al idioma castellano.

Por último, una discusión pendiente que podría servir para crear nuevos espacios que cuestionen la jerarquía epistémica, es que haya un momento en el proceso de la investigación, en el inicio y en el final, para que los participantes puedan discutir y profundizar sobre las formas de dominación dentro de la organización. Si el poder no es unidimensional, no sólo es necesario identificar las resistencias sino las dominaciones que se encuentran dentro del territorio bribri o las relaciones de poder con la academia.

Sin duda los jóvenes cuestionaron varias formas de poder de la academia hacia territorios indígenas, como la decisión de impedir que ciertos saberes de su pueblo fueran publicados en esta investigación o como el papel de la educación dentro del entramado capitalista. También señalaron críticas hacia los procesos de aprendizajes propios dentro del territorio sobre sus propios saberes, quedando cómo una pregunta abierta para la continuidad del proceso desmenuzar esas relaciones de poder que impiden la continuidad de los saberes.

El trabajo colectivo con comunidades indígenas

Los tiempos de la comunidad no son los tiempos de la academia. Las estructuras de producción de conocimiento de la academia no son las mismas de las estructuras de producción de conocimiento de las comunidades.

Gran parte de las investigaciones académicas se plantean en tiempos establecidos por las escuelas y centros de investigación para entregar productos académicos en tiempos ya establecidos. Los cronogramas de las personas que investigan generalmente deben adecuarse a tiempos institucionales ya establecidos, muchas veces decididos por criterios de eficiencia para calendarios occidentales.

En otro ritmo, las comunidades tienen otros tiempos que no son de los estudiantes ni de las unidades académicas de las universidades. Sus procesos de recuperación o análisis pueden ir más acelerado o lento que las posibilidades económicas o administrativas que guiaron el calendario del responsable de la investigación desde la parte académica. Hay que prevenir que los objetivos contruidos colectivamente no necesariamente serán cumplidos en el periodo establecido, generalmente porque representan un proyecto, un punto dentro de los largos procesos de las comunidades. La investigación sólo representará un pequeño camino del recorrido.

Recomendar el consentimiento libre previo e informado, no sólo como requerimiento del comité de ética académico, sino como un derecho exigido por los pueblos indígenas a la consulta sobre lo que pasa con sus saberes. En este caso, el consentimiento de la universidad fue modificado y re-configurado por la organización (Tabla N°5).

Entre la educación popular, la IAP y la construcción colectiva de saberes

Los inicios de la investigación estuvieron inscritos en el paradigma de la educación popular, por ello se plantea la IAP como propuesta metodológica ya trabajada por Orlando Fals Borda. Durante el proceso, la propuesta de la construcción colectiva de saberes empezó a complementar los vacíos de la IAP integrando el concepto de saberes como resistencia y del reconocimiento de esta construcción de saberes en espacios que no pasan por lugares académicos, expandiendo las posibilidades y aterrizando miradas a las realidades de los pueblos indígenas.

La propuesta de la construcción colectiva de saberes plantea si ¿Es posible un diálogo de saberes en una investigación académica? La IAP permite acercarse a un diálogo de saberes, pero no necesariamente por usar una metodología participativa se llega a reflexiones construidas colectivamente. Al respecto quisiera compartir ciertas limitaciones de la IAP en cuanto:

-Durante el proceso de redacción de este documento surgieron varias inquietudes, especialmente las que tienen que ver en el cómo se logra representar con palabras escritas el proceso de diálogo que se vivió durante la investigación, que tienen el requerimiento de presentarse en una lógica de lectura académica que demuestre que la persona estudiante sabe realizar una investigación y despliega los conocimientos adquiridos en su proceso de formación.

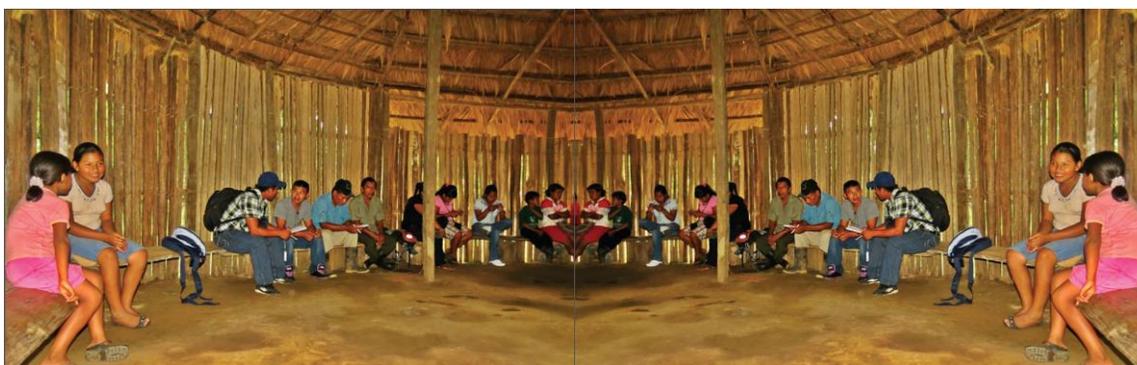
-Esto presenta un dilema: si durante el proceso de investigación con los jóvenes y el grupo organizado, se problematizó el lugar de quien investiga y las relaciones entre universidad y comunidad, donde el grupo organizado crea una serie de reglas hacia la universidad en el manejo de su información, cómo entonces se narra el proceso sin relegar las voces de quienes investigaron.

-Puesto que la investigación académica tiene como requisito ser narrada desde quien investiga, manteniendo el cuidado de diferenciar las voces de las fuentes de la propia voz. ¿Cómo se mantiene el sentido colectivo del diálogo mientras se redacta y narra el proceso?

La otra reflexión gira en el cómo se complementa el proceso para la transformación que potencia la IAP, con la propuesta de que los saberes son también herramientas de resistencias para la transformación. La IAP permitió la recuperación de la memoria

colectiva para reafirmar un pasado negado, lo que motivó a los jóvenes de la organización a compartir estos saberes con otros jóvenes para darle continuidad al cuidado del territorio. Los saberes son parte de esa recuperación de la memoria colectiva y en los espacios de encuentro (talleres, reuniones, conversatorios, entrevistas) hubo un momento de acercarse para discutir colectivamente sobre obstáculos, causas, responsables de amenazas y vivencias de la propia historia familiar de los jóvenes y de su comunidad.

Imagen N°20. Construcción colectiva de la imagen



Fuente: Selles et. al. 2013: 12-13

Esta imagen fue escogida por los jóvenes para representar los espacios de construcción colectiva. La idea de presentarla como un espejo, nació de su creatividad y recuperó un gran simbolismo sobre lo que implicó el proceso de recuperar saberes colectivamente como un espejo de sus identidades en diálogo. Además, la imagen invita a simbolizar para la investigadora, la cosmovisión sobre la conformación de universo bribri como un espejo, el cual se compone de dos mundos, donde uno es el reflejo del otro pero a la inversa y cada mundo se compone de cuatro capas respectivamente y es habitado por distintos seres (González y González, 2008), lo que recuerda la pluridimensionalidad en todas partes.

Para integrar las creatividades de las comunidades, es que se propone la IAP y la construcción colectiva de saberes como aproximaciones teóricas y metodológicas, para realizar abordajes sociológicos más cercanos a las realidades latinoamericanas, que promuevan la generación de espacios donde potenciar la creatividad y la capacidad de hacer.

El papel de las identidades:

La sociología del poder aportó construcciones teóricas sobre cómo se reconstruyen las resistencias desde un contexto colonial, y los saberes del pueblo indígena, aportaron con sus formas de ser y estar en el mundo manifestaciones de resistencias acumuladas, reorientadas y re-significadas de lo indígena. Al respecto lo *chi'ixi* como concepto que utiliza semántica de la cosmovisión aymara propone conceptos más allá del binomio o de la hibridación occidentales y nos pone en la mesa la posibilidad de usar conceptos no-castellanos para comprender nuestras realidades.

De esta manera, el proceso pasa por quién investiga en cuanto la memoria colectiva traspassa la propia historia de vida, ya que interpela el proceso de construcción de identidad de lo mestizo y se pregunta por sus orígenes y la situación de privilegios y sumisiones alrededor de esta construcción colonial. En este caso la teoría decolonial pregunta enfáticamente por los roles de dominación implícitos o explícitos en la vivencia de la identidad, de sus idealizaciones y de las acciones concretas que devienen de su proceso dialéctico, en la que estuvo muy presente “la negación de la identidad de la víctima y la funcionalidad de salvajismo de los opresores” (Fanon, 2011). En este dilema es que nos

movemos quienes investigamos desde Latinoamérica y tomarlo en cuenta sintoniza con miradas más enraizadas, vivencias dominadas y resistencias obstinadas.

Bibliografía

- Anaya, James. (2011). *La situación de los pueblos indígenas afectados por el proyecto hidroeléctrico El Diquís en Costa Rica*. Revisado en: <http://www2.ohchr.org/english/issues/indigenous/rapporteur/docs/proyectoElDiquis30-5-11.pdf>
- Andréu, Jaime. (2001). *Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada. Qualitative Social Research*. Revisado en: <http://public.centrodeestudiosandaluces.es/pdfs/S200103.pdf>
- Aravena, A. (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños*, Universidad Católica del Norte. No. 26, 89-96.
- Bello, Álvaro. (2004). Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones. En José Aylwin (Ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas, tendencias internacionales y contexto chileno*. Temuco, Chile. Instituto de Estudios Indígenas, WALIR, IWGIA, pp. 96-111
- Belausteguigoitia, Melisa. (2001). Descaradas y deslenguadas; el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debate Feminista*. Racismo y Mestizaje. Año. 12. Vol. 24. México.
- Blanco, Randall. (2007). Mujeres indígenas costarricenses: los procesos de creación de sus organizaciones Vol. I y II. INAMU. Diseño Editorial S.A. San José
- Bonfil Batalla (1988). Control cultural en procesos étnicos. *Anuario antropológico* N° 86. Brasil: Editorial Universidade Brasilia/Tempo Brasileiro.
- Borge, Carlos y Villalobos, Victoria. (1998). *Talamanca en la encrucijada*. San José: EUNED.

- Boza Villareal, 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)*. Universidad de Costa Rica.
- Betancourt, Valeria. (2010). *Reconstruyendo la memoria colectiva: el caso de los taytas y mamas indígenas del cantón de Cotacachi*. Ensayo Maestría Estudios de la Cultura. Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador.
- Bonilla, Flor Cajiao, Maria Virginia. (2002). *Las concesiones petroleras en el Caribe Costarricense*. San José: E-Law Costa Rica.
- Camacho y Guevara. (2011). *Actualización 2011 – Costa Rica. IWGIA Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas*. Recuperado de: <http://www.iwgia.org/regiones/latin-america/costarica/922-actualizacion-al-2011-costa-rica> 2 de junio, 2013.
- Chacón, Rubén. (s.f.). *Disposiciones Jurídicas: Lista de normas jurídicas que tutelan los derechos de los pueblos indígenas en Costa Rica*. San José: ISOLMA.
- Ceceña, Maria Ester. (2008). De saberes y emancipaciones. En: Ceceña, Maria Ester (Coord.). (2008). *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. Buenos Aires: Colección de grupos de trabajo. CLACSO.
- Cedeña, Maria Esther. (1999) *La resistencia como espacio de construcción del nuevo mundo*. (México: ERA-IIEc). Revisada el 13/07/2013: <http://www.revistachiapas.org/No7/ch7cecena.html>

- Cliche et al (coord). (2010) *Voces que cuidan y resisten: sistematización y análisis de experiencias desde las organizaciones indígenas y campesinas en América Latina*. San José: *Développement et Paix* y Centro de Publicaciones Alforja.
- Consejo de ancianos de la tribu yoreme de Cohuirimpo. (2011). *Una espina es un bosque de advertencias*. México: Colectivo COA.
- Corona, Yolanda y Perez, Carlos. (2003). Resistencia e identidad como estrategias para la reproducción cultural. *Anuario 2002*. México: UAM-X.
- Cuevas, Pilar. (2008). *Recuperación colectiva de la historia, memoria social y pensamiento crítico*. Tesis para doctorado de estudios latinoamericanos. Bogotá: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Defensoría de los habitantes de la República de Costa Rica (2010). *Informe Anual de Labores 2009-2010*. San José, CR.
- _____ (2011). *Informe Anual de Labores 2010-2011*. San José, CR.
- _____ (2013). *Informe Anual de Labores 2012-2013*. San José, CR.
- Delgado, Juan Manuel y Gutierrez, Juan. (1995). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid.
- Elias, Norbert. (1982). *Sociología Fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Escárzaga, Fabiola y Gutierrez, Raquel (Coords). (2005). *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*. Vol. I y II. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Esquit, Edgar. (1998). *Proyecto político maya y reconstrucción de la historia*. Recuperado de: url.edu.gt.

Fals Borda, Orlando. (2006). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. En: Salazar María Cristina (coord.). *La Investigación Acción Participativa: Inicios y desarrollo*. Madrid: Editorial Laboratorio Educativo.

Fals Borda, Orlando. (1987) Por un conocimiento vivencial. En: *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

_____ (1986). *Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.

Fals Borda, Orlando y Rahman, A. (1989). La situación actual y las perspectivas de la IAP en el mundo. *Análisis Político N° 5*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fanon, Frantz. (2011). *Los condenados de la tierra*. México DF: EFE.

Flick, Uwe. (2007). *Introducción a la investigación cualitativa*. España: Editorial Morata y Fundación Paidea Galiza.

García Canclini, Nestor. (2004). Diferentes, desiguales o desconectados. Revista *CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 66-67, 113-133.

Gallardo, Helio. (1993). *500 años: Fenomenología del mestizo (violencia y resistencia)*. San José: Ed DEI.

González Casanova, Pablo. (2006) “Colonialismo interno (una redefinición)”, En: A. Boron, J. Amadeo y S. González (Comps.) *La teoría marxista hoy*. CLACSO

- Gonzáles, Alfredo y Gonzáles, Fernando. (2008). *La casa cósmica talamanca y sus simbolismos*. San José, CR: EUNED.fc
- Gonzáles, Jenny (Ed.). (2009). *Memorias de la resistencia indígena*. Centro Nacional de Historia. Venezuela: Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Guevara, Federico. (2011). *Cronología Básica de los Pueblos Indígenas de Costa Rica: desde los inicios del siglo XVI hasta el 2000*. San José: Comisión Siwä Pakö, CONARE.
- Ibarra, Eugenia. (2012). *Pueblos que capturan*. San José: Editorial UCR.
- INAMU. (2006). *Las mujeres indígenas: estadísticas de la exclusión*. San José. Recuperado de: genero.bvsalud.org
- INEC. (2013). *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios indígenas principales indicadores demográficos y socioeconómicos*. San José
- Korol, Claudia. (2008). La subversión del sentido común y los saberes de la resistencia. En: Ceceña, Maria Ester (Coord.). (2008). *De los saberes de la emancipación y de la dominación*. Colección de grupos de trabajo. Buenos Aires: CLACSO.
- León, Paula. (1998). *Sembradoras de la memoria tejiendo el futuro*. San José, CR.: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia.
- Llaguno, José Julián. (2012). Archivo personal ponencia *Memorias de lucha: Movilización campesina y lucha por la tierra en el Caribe costarricense (1980-2010)*. XI Congreso centroamericano de historia. San Cristóbal de las Casas.
- Lenkersdorf, Carlos. (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Margery, Enrique (1938). *Diccionario fraseológico Bribri - Español, Español - Bribri*. San José, CR: EUNED.

Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (2006). *Así vivimos los pueblos indígenas: Diagnóstico Niñez y Adolescencia indígena*. UNICEF.

Navarro, Pablo y Díaz, Capitolina. En Delgado y Gutiérrez. (1995). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias Sociales*. Madrid.

Palmer, Paula (et. al.). (1988). Forjando la identidad indígena a través de la investigación acción participativa: una experiencia en la reserva indígena *Keköldi* de Costa Rica. En Bozzoli, Ma. Eugenia (et al) comp. *Primer Congreso Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus fronteras*. San José: EUNED.

Porto-Gonçalves, Carlos Walter. De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Volumen 8, N° 22, 2009, 121-136.

Quintana, Alberto. (2006) Metodología de Investigación Científica Cualitativa. En Quintana, A. y Montgomery, W. (Eds) *Psicología: Tópicos de actualidad*. Lima: UNMSM. Recuperado de:<http://www.unmsm.edu.pe/psicologia/documentos/documentos2007/libro%20eap/04LibroEAPQuintana.pdf>

Restrepo, Eduardo (2007). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa Pana*. N° 5, 24-35.

Rivera, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón Ed.

- Rivera, Silvia. (2010) Oprimidos pero no vencidos: Luchas de campesinado aymara y qhechwa. *La mirada Salvaje* (4ta edición): La Paz- Bolivia.
- Rodríguez, Marco y Méndez, Zuiri. (direcc.) (2012). Ditsöwö Tsirik: El camino de la semilla. (Documental corto). Costa Rica.
- Rodríguez, Guillermo. (1994). *El pensamiento de don Alejandro Swaby*. Talamanca: Proyecto Namasöl.
- Rojas, Daniel. (2009). *Dilema e identidad del pueblo Bribri*. San José, CR: Editorial UCR.
- Scott, James. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era.
- Salazar, Sergio. (2013). *Resistencia Maquínica, informando a Gramsci de la multiplicidad*. Intercambio de correo electrónico 11/10/2013.
- Solórzano, Juan Carlos. (1997). Indígenas insumisos, frailes y soldados: Talamanca y Guatuso, 1660-1821. San José: Universidad de Costa Rica. *Anuarios de estudios centroamericanos*, Vol. 3, No .1/2, 143-197.
- _____. (2013). *Los indígenas en la frontera de la colonización Costa Rica 1502-1930*. San José, CR: EUNED.
- Solórzano, Juan Carlos. (2013). *Los indígenas en la frontera de la colonización Costa Rica 1502-1930*. San José, CR: EUNED.
- Selles, et.al. (2013). *I Swá Blöck: Cuidar nuestros saberes*. Programa Kioscos Socioambientales. Vicerrectoría de Acción Social. San José: Universidad de Costa Rica.

- THOA. (2011) *Taller de Historia Oral Andina: QHIP NAYRA UÑTASA NAYRAQATAR SARAÑA. Sobre el Thoa*. Recuperado: <http://thoabolivia.wordpress.com/about/>
- Vargas, Ma de Lourdes y Pérez, Carlos. (2009). La memoria en las comunidades indígenas, una estrategia para la construcción de identidad. *Revista Veredas*. Número extraordinario. P. 85-102. México: UAM-Xochimilco.
- Vargas, Jorge Luis. (1990) *Prácticas Agrícolas Indígenas Sostenibles en Áreas del Bosque Tropical Húmedo de Costa Rica (Homenaje a las comunidades indígenas de Talamanca)*. *Revista Geotismo*. Vol. IV, Núm 1-2. San José.
- Villa, Verónica; Robles, Evangelina; Godoy, Jose y Vera, Ramón. (2012). *El maíz no es una cosa es un centro de origen*. México DF: ITACA.
- Velazco, José. (2002). *El péndulo de la resistencia: la defensa de la territorialidad y la autonomía indígena*. Veracruz: Fondo Editorial de Culturas Indígenas.
- Vela, Manolo (Coord.). (2011). *Guatemala, la infinita historia de las resistencias. Secretaria de la Paz de la Presidencia de la República*. Guatemala: Magna Terra Editores.
- Vera, Ramón. Construcción colectiva del saber texto no publicado. Una parte se puede encontrar en Dialogar con Ivan Illich. *La Jornada Semanal*, 5 de agosto del 2012. Recuperado Correo electrónico 14-04-2013.
- Vera, Ramón. (s.f.). *Por qué reivindicar la construcción colectiva de saber*. Recuperado del correo electrónico: 12 diciembre de 2012.
- Zibechi, Raul. (2007). *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Programa Democracia y Transformación Global.

_____ (2008). Ecos del subsuelo: resistencia y política desde el sótano. En: Ceceña, Maria Ester (Coord.). (2008). *De los saberes de la emancipación y de la dominación. Colección de grupos de trabajo*. Buenos Aires: CLACSO.

Noticias

Abarca, Carolina. MEP consulta a comunidades para reformar decreto de educación indígena. Elperiodico.cr. Recuperado: <http://elperiodicocr.com/nacionales/1382-mep-consulta-a-comunidades-para-reformar-decreto-de-educacion-indigena> 3 de junio 2013

Talamanca se declara cantón libre de transgénicos en el 2008. Diario digital El país 17/11/2008).

Fonseca, Ana. (2008) Necesidad de ordenamiento en construcción de marinas e impacto de la de Puerto Viejo. Ambientico N° 174. Costa Rica.

García, Daniela. (2013). Costa Rica en la mira de Comisión de Derechos Humanos por situación de pueblos indígenas. CRHoy 22/03/2013. Recuperado: <http://www.crhoy.com/costa-rica-en-la-mira-de-comision-de-derechos-humanos-por-situacion-de-pueblos-indigenas/>

Programa Kioscos Socioambientales. (2011). Video Sistematización-Participativo. Director Marco Rodríguez. 23:51 min. Universidad de Costa Rica.

Narco y visita del ministro http://m.nacion.com/noticias/426668_narco-fuerza-a--indigenas-a-dejar-clases--para-cultivar-marihuana/

Villegas, Jairo. 2012. El maestro me jalaba las orejas por hablar bribri.
<http://www.nacion.com/2012-08-19/EIPais/-el-maestro-me-jalaba-las-orejas-por-hablar-bribri-.aspx>

Noticias: Talamanca se declara cantón libre de transgénicos en el 2008. Diario digital El país 17/11/2008)

Radio Mundial. (1/12/2009). Gobierno Bolivariano de Venezuela. Organizaciones indígenas denuncian violación de derechos ambientales.
<http://radiomundial.com.ve/node/175892>

Leyes

Ley sobre el Desarrollo de la Comunidad (DINADECO) 1967

Ley 1977 Reservas Indígenas. Gobierno de Costa Rica.

CIMAT (Comisión Interinstitucional de Marinas y Atracaderos) Costa Rica. Expediente No. 097-07

Anexos

Anexo N° 1. Tareas y Roles

Objetivo 1. Tareas y Roles

Investigadora	Jóvenes
Apoyo logístico para invitación jóvenes	Invitar jóvenes de distintas comunidades;
Proponer categorías pre-construidas	Escoger kékepas para realizar entrevistas Decidir categorías interés
Registrar interpretaciones de jóvenes y saberes de kékepas con grabación y fotografías	Registrar saberes de kékepas con grabación y fotografías
Proponer calendario actividades: tres entrevistas, dos talleres de análisis, dos sesiones para devolver información /para organización y comunidad). Que resulta en encuentros comunitarios, entrevistas en audiovisual y múltiples sesiones para construir material devolución	

2. Tareas y Roles

Investigadora	Jóvenes
Apoyo metodológico y logístico para los encuentros, talleres y entrevistas. Relación entre componentes y variables con interpretaciones, organizar talleres de reflexión. Analizar información del taller contraponiendo con procesos de resistencias relevantes y explicaciones entre los	Seleccionar prácticas de resistencias significativas y los procesos que creen más relevantes. Explicar reivindicaciones comunes del pasado, relacionarlas con sus creencias sobre la identidad bribri y luchas comunes actuales.

componentes y variables. Problematizar información para ayudar a identificar potencialidades hacia su trabajo como organización	
Registrar interpretaciones de jóvenes con grabaciones y fotografías	Registrar elementos de interés de la discusión y análisis con grabaciones y fotografías

3. Tareas y Roles

Investigadora	Jóvenes
Apoyo metodológico y logístico a taller de planeamiento y sesiones de información	Decidir sentido de la difusión y plan logístico: qué lugares visitar, qué se va a decir, a través de qué medios, qué materiales y presupuesto.
Taller de formación para identificar aprendizajes, relevancia construir opinión, de expresarla, de tomar en cuenta la opinión de otros	
Evaluación de proceso de investigación y papel de investigaciones académicas universitarias	
Análisis de toda la información y diario de campo	

Anexo N°2. Entrevista episódica. Narraciones intencionales

Tipo 1. La idea de esta entrevista pequeñita es para continuar la investigación participativa que iniciamos con mayores en Kachabli, donde toda la comunidad preguntaba al awapa sobre la cultura, cosmovisión y sabiduría bribri. En ese momento nos dimos cuenta qué hacía falta recuperar parte de la historia de la lucha por defensa de la tierra, de la cultura, del agua, de la cosmovisión, de la identidad bribri. Entonces decidimos entrevistarlos a ustedes como mayores que han estado desde hace un montón de años en distintas luchas. Y la entrevista gira alrededor de esta pregunta: Cuál fue la primera lucha en que usted empezó a luchar (y que nos cuente en qué año fue, quienes estaban, contra quién, como fue que se defendieron, cómo se organizaron, contra quien fue).

Tipo 2. Cuáles son esos principios de la cultura bribri que les hace a ustedes que tengan esas resistencias de cuidar y luchar por la tierra. Porque culturalmente yo siento que hay una diferencia, que hace que uno proteja algo en vez de otra cosa. De repente en la cultura *sikua* lo que se ha enseñado culturalmente lo que hay que proteger es la plata, aquí en esta cultura indígena son otras cosas lo que culturalmente se enseña. Entonces para decirle como a los jóvenes, cuáles son esas esencias, esos principios de la cultura bribri que hacen que ustedes se organicen, que construyan esa resistencia para defender el territorio, para defender la cultura ¿cuáles son esas características de la cultura y de la identidad?

Anexo N°3. Talleres y Reuniones

Gira 21 de abril del 2012: Boceto para Reunión Ruta de la Investigación

Lugar: Pulpería doña Ana, Paraíso de Sixaola.

Objetivo general de la reunión

- Elaborar plan de investigación sobre recuperación de saberes de resistencias con jóvenes organizados de Talamanca por la Vida y por la Tierra.

Responsables: Zuirí Méndez Benavides. Asistente: Jose Mora Calderón.

Tema	Preguntas Guías
Presentación de investigación	Qué es investigación acción participativa, qué les parece, qué podemos cambiar
¿Qué es recuperar memoria histórica?	¿Cómo se dice en bribri recuperar la memoria, o hablar sobre la memoria? Experiencias de otros pueblos. Yoreme
Sobre qué quieren preguntar a los mayores	Repasar temas que han conversado, cuál tema es más conveniente, por dónde empezar
Cómo lo vamos a hacer: quiénes, fechas, registros,	Camino con pistas, cada estación implica señalar un
Consentimiento informado	Cómo quieren que la universidad utilice su información, qué quieren que suceda con toda la información que recojamos, quieren que se utilicen sus nombres, que le solicitan a la universidad

Anexo N° 4

Gira 8, 9, y 10 de junio del 2012: Taller de registro para Encuentro Jóvenes con Awapas

Lugar: Casa Olowe, Kachabli.

Objetivo general del taller

- Indagar junto a jóvenes el qué es el registro, para qué registramos, cómo registra la cultura bribri y cómo les gustaría registrar el proceso de la investigación. Compartir técnicas de registro: foto, grabación y bitácora.

Responsables: Zuirí Méndez Benavides. Asistente: Jose Mora Calderón.

Hora	Actividad	Descripción de actividad	Materiales
1:00 a 1:15pm	Actividad rompe-hielo: Muecas.	Ejercicio corporal para que cada participante haga reír a los otros participantes. Se ubica en círculo y cada persona hace una mueca a la persona de la par.	Llave maya
1:15 a 1:45 pm	Lectura del comunicado de jóvenes	Leer el comunicado de jóvenes del campamento Yorkin 2011 y reflexionar sobre los objetivos del comunicados	Impresión comunicado Paleógrafos Marcadores Maskin Sonido Computadora Proyector Regleta

2:00 pm	Técnica de registro Bitácora	<p>Se explican cada una de las 3 técnicas y se entregan las libretas:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Qué es una bitácora • Cómo se hace una bitácora. Se plantean un Ejercicio de hacer notas: voluntarix que cuente amenazas del territorio y los demás escriben lo más relevante. • Para qué se puede usar una bitácora: se enseñan productos de bitácora en sistematizaciones. 	<p>Libretas con calcas Cartel con dibujo (llevamos nuestras bitácoras) Sistematización escrita de Talamanca y el comunicado del campamento</p>
2:30 pm	Técnica de registro Grabación	<p>Aprender usar grabadoras: “concierto de denuncias de amenazas al caribe”. Se escuchan en colectivo productos de audio para programa de radio y se explica cómo funcionan las grabadoras de audio.</p>	<p>Ejemplos de audios Grabadora grade y grabadoras pequeñas Audio ya editado Tambor y maracas</p>
3:00 pm	Técnica de registro Fotografía y video	<p>Se explica cómo funcionan las cámaras y manual técnico. Se analizan fotos impresas y sus objetivos. Se le pide a don Fausto que prepare medicina</p>	<p>Cámaras Fotos impresas para analizar Memoria fotos de Talamanca</p>

		<p>para que todos practiquen la fotografía.</p> <p>Se enseña producto de memorias visuales que otras personas de comunidades han hecho.</p>	Video de Hilaria
4:00 pm	<p>Qué productos quieren obtener al final del registro</p>	<p>Explicar cómo ordenar la información en carpetas y fechas</p> <p>A través de qué medios quieren comunicar lo que registraron</p> <p>A quienes iría dirigido</p> <p>Que recursos hay en el territorio para poder comunicar</p> <p>Repartir roles</p>	Papelógrafos

Anexo N°5

Gira 9 de noviembre del 2012: Taller de análisis de información de talleres y preparación de documento de divulgación

Lugar: Casa de Mujeres- TEC, Amubli.

Objetivo general del taller

- Analizar junto a los jóvenes el proceso del taller identificando momentos claves, aprendizajes y temas para compartir reflexiones con otros jóvenes del territorio. Construir boceto de memoria de la investigación.

Responsables: Zuirí Méndez Benavides. Asistente: Jose Mora Calderón.

Hora	Actividad	Descripción de actividad	Materiales
1:00 pm	EL mural de la memoria	<p>A través de fotografías seleccionadas los jóvenes responden a 4 preguntas:</p> <ul style="list-style-type: none">• Qué es lo más importante de comunicar• Qué aprendizajes nos quedan• Qué nos gustó/ qué no nos gustó• Qué quería conocer y no dio tiempo <p>Luego los jóvenes colocan los papeles de las respuestas en relación a las fotografías.</p> <p>Se identifican los saberes que quieren comunicar a otros jóvenes del territorio.</p>	<p>Fotografías Sobres Marcadores Fichas en blanco Pizarra Cámara fotográfica</p>

2:30 pm	Construir el producto de comunicación	En la pizarra se dibujan las secciones que los jóvenes eligen para clasificar “el mural de la memoria”. Cada sección se llena de contenido a través de los aprendizajes que quieren comunicar a los demás jóvenes.	Marcadores
3:30 pm	Selección de fotos y repartir roles de trabajo.	Enseñar creación de carpetas para archivar fotografías seleccionadas. Jóvenes seleccionan Se delegan tareas para continuar con traducción de audios y selección de información relevante.	Computadoras

Anexo N° 6. Imagen generadora construcción de cuadro comparativo para memoria gráfica. Reunión 23 de marzo 2013



El colectivo de diseño la colmena. (s.f). *The true cost of coal* (El verdadero costo del carbón). Estados Unidos.

Libro didáctico: El colectivo de diseño la colmena. (s.f). El verdadero costo del carbón: minería extractiva de las montañas y la lucha por nuestro futuro. <http://www.beehivecollective.org/PDF/COAL.narrativeESPANOLview.pdf>