

De la social interfaz al drama social: los espacios entre actores, los indígenas bribri y el Estado en Costa Rica

Walter Hilje Matamoros¹

Ya inventado, el indio fue obligado a asumir el papel de indio. Sin embargo, ese ser humano forzadamente indianizado, intentó seguir sobreviviendo, de modo que a partir de esa indianidad asumida ha tenido que recrear continuamente sus identidades, siempre bajo nuevas condiciones y formas.²

A modo de introducción...

El presente documento, representa un avance de la investigación titulada “*La refiguración cultural indígena en Costa Rica: el caso de los bribri, Talamanca, provincia de Limón, Costa Rica*”; como parte del proceso de Posgrado en Ciencias Sociales, en la Facultad Latinoamericana en Ciencias Sociales (FLACSO), Sede México. Específicamente, se pretende abordar la forma en que se refigura culturalmente la población indígena en Costa Rica, en particular, la dinámica vivenciada y/o significada en el grupo indígena bribri.

En este sentido, este escrito representa una aproximación a las formas, espacios, dimensiones, que han ido configurando el espacio social indígena, como una serie de procesos heterogéneos a través de los cuales surgen y se consolidan, formas sociales o arreglos, que son ejecutados y/o interpretados por distintos actores sociales, en la constante formulación de sus vidas cotidianas y las de otros.

¹Costarricense. Licenciado en Sociología por la Universidad de Costa Rica; Estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales, FLACSO-México. Becario CONACYT-Fundación Heinrich Böll Stiftung

²Fernando Mires, *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina* (San José, Costa Rica: DEI, 1991) 165-166, citado por Daniel Rojas, “Dilema e identidad del pueblo bribri” (San José, Costa Rica: EUCR, 2009), 48.

De ahí, se plantea un abordaje enraizado en una perspectiva desde el actor (Long, 2007) como clave hermenéutica para la comprensión de los procesos de construcción y reconstrucción social, más aún, cuando la vida social no es vista necesariamente como un continuum o forma lineal, sino que se compone de “[...] una amplia diversidad de formas sociales y repertorios culturales, aún en circunstancias aparentemente homogéneas.”³

Bajo esta perspectiva, la referencia a Norman Long (2007: 109) y su concepto de *interfaz social*, proporciona claves teórico-conceptuales para observar y analizar la situación indígena de los bribris en el país, en aras de explorar las diferencias, delineando las formas, espacios, contenidos, repertorios; que escenifican procesos tensionales entre la diada tradicional-moderno, pero más aún, en la cotidianidad indígena ante el inevitable cambio social.

Análogamente, los argumentos de Víctor Turner (1988:33) en lo que denomina *drama social*, bajo el entendido de aquellos procesos o secuencia de interacciones sociales competitivas que proporcionan un sinnúmero de elementos de una historia que se ancla en las formas de una estructura social, política, psicológica y/o filosófica.

En tal sentido, la dinámica vivenciada por los indígenas bribri, como un proceso de reformulación constante, que sin duda se enmarca en la forma en que se articulan e interactúan con el Estado y otros actores: sus formas discursivas y significadas, los recursos en juego; como un proceso de asimilación, negociación, consenso, conflicto y/o resistencia.

Los hechos empíricos: *indígenas bribris frente al Estado costarricense*

³Norman Long. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor* (México: CIESAS-COLSAN, 2007), 108-109

En términos generales, los mecanismos y/o relaciones que se han tejido en espacio y tiempo entre los indígenas bribris y aquellos actores externos –o no indígenas- han sido representados en su mayoría por el Estado y sus instituciones públicas. Así pues, una de las dimensiones que permite un acercamiento a la forma en que se aborda –y prioriza “defectuosamente”- el tema indígena en Costa Rica, está dado en el ámbito jurídico-normativo. En particular, desde aquellos instrumentos, formas y/o anclajes de corte institucional, que adscriben la función de regular y/o tutelar a la población y sus dinámicas culturales.

En tal sentido, los procesos de delimitación socio-espacial-normativo de los pueblos indígenas como parte inherente de la nación costarricense, -bajo la concepción de ciudadanía y en tanto, sujetos a derechos y obligaciones político y morales- es traducido en una suerte de “homologación” con el resto de connacionales, minimizando las diferencias y sus significaciones culturales –sustentadas desde una tradición cosmogónica-tradicional- que distinguen a la población indígena.

Así pues, la evidencia socio-histórica nos remite al año 1950 (Guevara y Chacón, 1992; Rojas, 2002) como la fecha que marca el inicio de una intervención estatal de forma ininterrumpida hasta el presente, y que se funda en “[...] la instauración del sistema educativo formal... la imposición de las políticas comunales por parte del Estado, la presencia de la policía y el desarrollo de exploraciones petroleras en el área con serias implicaciones para las comunidades indígenas.”⁴

⁴Daniel Rojas. 2002. *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. Cuadernos de Ciencias Sociales N°126. FLACSO. Costa Rica, 13.

De forma análoga, en el país, para el año 1977 se da inicio al proceso de delimitación de la situación legal de los indígenas. Específicamente, la normativa establece que serán indígenas “[...] las personas que constituyen grupos étnicos descendientes directos de las civilizaciones precolombinas y que conservan su propia identidad.”⁵ A esto se suma, la declaratoria a los territorios indígenas como "reservas autónomas", garantizando su “inalienabilidad y su exclusividad para los pueblos indígenas”.⁶

Sin embargo, en dicha normativa no se refiere a los mecanismos efectivos para el goce de este derecho, por lo que ha resultado ineficiente para evitar las invasiones y las usurpaciones a través de los años, como a su vez, no se dispone de un marco jurídico específico que pueda garantizar y/o asegurar, la autonomía para los pueblos.

Es decir, las naciones –Costa Rica incluida, con motivo de la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) número 169, celebrada en Ginebra en 1989, en donde se firma el convenio 107, a partir del cual se parte de la premisa de un reconocimiento de las aspiraciones de los pueblos⁷-, han tutelado en sus respectivas constituciones en términos de los problemas relacionados con el uso y apropiación de la tierra, la administración de justicia, trabajo, educación, mercancías, cultura para los

⁵Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. “Ley Indígena. N^o 6172”. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veintidós días del mes de diciembre de mil novecientos setenta y siete.

⁶Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. “Ley Indígena. N^o 6172”. Artículo N^o 2...

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

indígenas, como una forma de minimizar las disparidades, bien sea por un lado, hacia un paulatino movimiento hacia una sociedad moderna con nuevos mecanismos más complejos pero integrados de forma institucional en aras de eliminar obstáculos sociales o culturales (Long, 2007:36-37); o bien bajo una forma de obligación forzada en condiciones “ajenas” como suerte de “hermandad de naciones”.

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

En este sentido, lo anterior como una suerte de ejercicio de “igualar legalmente”, estaría en consonancia con lo referido por Long (2007) desde el abordaje teórico de la sociología del desarrollo, sobre todo desde las posturas estructuralistas (teoría de la modernización y la marxista/neomarxista) que aluden al enfoque, como mecanismos que inducen a la presencia de fuerzas externas que intervengan, regulen y/o legitimen, potenciando un cambio social:

[...] los dos son modelos similares puesto que ambos ven el desarrollo y el cambio social como emanación de los centros de poder externos mediante las intervenciones de los cuerpos estatales o internacionales... Las llamadas fuerzas externas encapsulan las vidas de las personas; así reducen su autonomía y al final minan las formas locales o endógenas de cooperación y solidaridad, lo que da por resultado un incremento de la

diferenciación socioeconómica y un mayor control centralizado por poderosos grupos económicos y políticos, instituciones y empresas.⁸

Para el caso que nos atañe, será a partir de 1993, que el gobierno de Costa Rica adoptó el Convenio de la OIT, sin necesariamente “asegurar su aplicación”, por lo que para el año 1997, el congreso costarricense, es obligado –en virtud del art. N° 6 del Convenio-, a la realización de una consulta extensiva a los pueblos indígenas, con el fin de modificar la normativa vigente, pues no cumple ni asegura, y más bien, violenta la situación de los pueblos indígenas en el país.

Para tal fin, se efectúa un proceso de consulta mediante 40 talleres realizados en las comunidades, a partir del cual emana un nuevo proyecto de ley denominado “Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas”⁹, que plantea la concepción de los derechos indígenas, en función de los cambios paulatinos en espacio y tiempo, desde sus propios destinos y en el marco de un sistema que “reconozca su realidad multicultural”, a partir de sus formas de organización, representación social y en el marco de sus costumbres, tradiciones, culturas y cosmovisiones; en aras de mantener un proceso de democracia participativa.

Desde ese momento a la fecha, el proceso ha demorado más de 17 años, es decir, han pasado cinco distintas administraciones de gobierno, en reformulaciones y delimitaciones jurídicas, en espera de una valoración y aprobación definitiva por el congreso costarricense.

⁸Norman Long. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor* (México: CIESAS-COLSAN, 2007), 38.

⁹Proyecto de Ley Expediente N°14.352, “Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas”.

En este escenario, empiezan a surgir inconformidades de las comunidades indígenas, que ven cómo la “falta de voluntad política” desde el Estado, se debe a “intereses” particulares que mantiene el gobierno, en virtud de los valiosos recursos presentes en las zonas indígenas.

Específicamente, en el caso de los bribris, en la región de Talamanca, la enorme biodiversidad de flora y fauna, ha sido uno de los pilares para la conservación y mantenimiento de la cosmogonía bribri, como fuente primaria de sus formas significadas. De manera análoga, la zona es fuente de constantes incursiones de empresas transnacionales, en busca de extracción de recursos mineros –oro, cobre, petróleo- y recursos madereros.

En síntesis, existe una multiplicidad de actores que intervienen, recursos en juego, mecanismos de significación, entre otros, que configuran el escenario implicando tensiones o disputas, no sólo por la obtención de tales recursos, sino más aún en las formas en que se tematizan en los procesos cotidianos, desde y por cada uno de los actores presentes en la zona.

El espacio social entre actores: *los escenarios en tensión o disputa...*

Bajo este sentido, Norman Long (2007:107) aduce cómo en la configuración del espacio social, la heterogeneidad de los procesos cotidianos es la constante, por lo que afirma la necesidad de estudiar las diferencias en términos del “cómo se producen, reproducen, consolidan y transforman”, identificando cuáles son los procesos sociales y más aún, las capacidades de los actores para sistematizar sus diversas experiencias y las de sus otros semejantes.

Esto es, formas variadas de interpretación y/o interiorización de los actores –de forma consciente e inconsciente- para manejar por ejemplo, el acceso a recursos y/u oportunidades e inmiscuirse a la vez, en formas de organización puntuales, aun cuando se encuentran sujetos a constreñimientos legales, institucionales, valorativos y de relaciones de poder.

Puesto así, la dinámica vivenciada por los pueblos indígenas –en este caso, los bribri- debe ser leída ya no sólo o de forma exclusiva como el mero proceso de asimilación e integración entre la dicotomía tradicional/moderno, sino más aún, como un proceso de reformulación constante, que sin duda está enraizado en la forma o en el cómo se articulan e interactúan con el Estado y otros actores.

Por un lado, la identidad cultural –de los bribri- que se refrenda en el conjunto de significaciones transmitidas oralmente y viabilizadas en prácticas sociales en la organización y mantenimiento de la identidad colectiva indígena de su comunidad (Rojas, 2009); pero por otro lado, una refiguración cultural a partir de los cambios –lentos y/o severos- en el tiempo, a partir de la injerencia externa, vehiculizada en mayor medida por el aparato estatal:

Los procesos de cambio implican una nueva configuración cultural al introducir patrones que inciden directamente en la forma particular de identificarse. La identidad cultural se va construyendo con la incorporación de aquellos valores nuevos y diversos. De cierta homogeneidad en la forma tradicional de identificarse, se pasa a formas mucho más heterogéneas en donde tienen cabida todos los cambios absorbidos y mezclados con los componentes más tradicionales.¹⁰

¹⁰Miguel, Bartolomé y Alicia Barabas, *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)* (México: Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996), 38.

Es decir, como un proceso en movimiento permanente, que no implica necesariamente un espacio cerrado u homogéneo, sino más bien, una forma de re-traducción que impregna su identidad cultural de elementos complejos y/o heterogéneos, otorgando cierto aire de unidad y continuum a través del espacio y el tiempo. Así pues, por ejemplo el hecho de que los procesos de mestizaje durante de la época colonial en Costa Rica (1574-1821)¹¹, no fueran tan intensos como en otras naciones latinoamericanas (Rojas, 2009), arroja pistas de la permeabilidad de las fronteras entre lo indígena y lo no indígena.

Para el caso bribri, esa heterogeneidad se refleja en formas o maneras que parecen contraponerse y sumarse, en cuanto a la idea del “ser indígena o el dejar de ser indígena”, en una doble vertiente: En primer término –y siguiendo a Rojas (2009:51-52)- “lo otro” como una amenaza, una “imposición forzada/asimilación”, que termina adoptándose de forma involuntaria: esto se refleja con la injerencia externa desde inicios del siglo XX, con el establecimiento y explotación del cultivo del banano y de la población, por parte de la United Fruit Company (UFCo.) que se instala en la región de Talamanca, ejerciendo un dominio mediante la “integración económica forzada”¹².

En segundo término, un mecanismo de “integración”, de asumir aquello externo, de forma voluntaria, intentando adoptar los nuevos elementos, dentro de la tradición cultural. Esto, con el ingreso del Estado y la agregación a la dinámica nacional mediante procesos de

¹¹Se refiere a este rango en el tiempo, ya que será para 1574 cuando se desarrolle una mayor dominación de parte del Virreinato de la Nueva España, a partir de la Capitanía General en Guatemala; y 1821 como el año en que la región centroamericana, obtiene su independencia del dominio español.

¹²*“La incapacidad de los bribris para resistir la pérdida de sus tierras en Talamanca, puede entenderse como el efecto lógico del contacto entre uno de los representantes más sofisticados del capital monopolista en el mundo y un pueblo de agricultores de subsistencia. Los bribris eran analfabetos, no tenían armas de fuego ni influencia en el gobierno central, no hablaban español ni inglés.”* Philippe Bourgois, *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. (San José, Costa Rica: DEI, 1994), 63.

educación y salud, la implementación de formas de organización política, como a su vez, en todo lo referido a la definición legal de los territorios indígenas.

Así puesto, Long (2007:109), alude a la concepción de *interfaz social* como un mecanismo para explorar las formas divergentes, bien sea en términos culturales, de aprehensión de conocimientos y de poder, en tanto constituyen nodos críticos de confrontación que merecen ser analizados de forma etnográfica y no desde categorías ya preconcebidas.

El desafío justamente, estará dado en cómo delinear “los contornos” de esas formas sociales diversas, a partir de ordenaciones pasadas arraigadas en la tradición –para este caso- o en su interlocución con nuevas esferas estamentales, legales e institucionales, y en tanto, las posibilidades de autogenerar ahora unas “nuevas” para asumir el inevitable cambio social.

Lo anterior, tiende a establecer interconexiones con la propuesta de Víctor Turner (1988:33) en cuanto al concepto de *drama social*¹³, bajo el entendido de los procesos vinculados con la vida cotidiana, que implican relaciones cambiantes a lo interno de la sociedad, y que adquieren matices diversos que pueden llevar a una crisis desde y con las instituciones, en virtud del dinamismo del elemento cultural, por ejemplo.

Como antecedente al concepto, Turner (1968:119) en su obra denominada *The Ritual Process* alude a dos formas que se relacionan dialécticamente en la sociedad: por una parte la *Estructura* como aquella dimensión en donde se encuentran las instituciones,

¹³Victor Turner, “Social Dramas in Brazilian Umbanda: The Dialectics of Meaning”, *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publications, 1988, Pp. 33-71).

que tutelan los comportamientos individuales y colectivos desde y bajo cierta normativa u orden jerárquico, y que imbuye a los individuos hacia una lógica de registro legal.

La estructura será todo aquello que establece diferencias, impone acciones o mantiene a la sociedad con un halo de sacralidad, en un estado natural del “deber ser”.

Por otra parte, la *Anti-estructura* –donde destaca la *Communitas*- como el sentido que de alguna forma antagoniza con la anterior (Estructura), otorgándole legitimidad, como una suerte de elemento que “purifica o limpia” que surge en momentos de clivaje o crisis. En este sentido, la *Communitas* será aquello que se mueve en los márgenes de la estructura y en tanto, donde se encuentran aquellas formas o elementos liminales de la sociedad: “[...] la *communitas* es una relación entre individuos concretos, históricos, idiosincráticos, una confrontación directa, inmediata y total de identidades humanas.”¹⁴

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

En ese sentido, será en la *Communitas* donde el drama social tiene asidero, donde la presencia del conflicto será una constante que evidencia situaciones latentes de la sociedad, que por la fuerza del hábito o la costumbre (estructura), tienden a mostrarse cubiertas u ocultas:

En las representaciones colectivas e intersubjetivas del grupo, se descubriría “estructura” y “sistema”, “patrones de acción intencional” y, a niveles más profundos, “marcos categóricos... La estructura de fase de los dramas sociales no es el producto del instinto, sino de modelos y metáforas que

¹⁴Victor Turner. 1968 [1989], *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New Jersey: Aldine Transaction, 131.

están en la cabeza de los actores. No se trata aquí de un “fuego que encuentra su propia forma”, sino de una forma que proporciona un fogón, un tiraje y una chimenea para el fuego.¹⁵

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

Para Turner (1974:10-14) los dramas sociales funcionan como “procesos inarmónicos o a-armónicos”, que mantienen cuatro características o fases de acción pública: una primer fase de *quiebra*, en términos de las relaciones sociales, producto de una ruptura pública que se evidencia en la falta a las normas que regularizan la interacción entre individuos y/o grupos. La segunda, que deriva de esa fractura y alude a una *crisis* creciente en las relaciones sociales del colectivo, asumiendo una postura que amenaza al propio orden instituido.

La tercera característica del drama social deviene de aquellas acciones puntuales – *acción de desagravio*- que ejecutan los individuos como mecanismos reparadores o que ajustan, como forma de limitar la crisis potencial. Por último, una fase que busca la *reintegración* al grupo social o la búsqueda de legitimidad entre los actores o partes en conflicto.

De alguna manera, las disposiciones jurídicas desde el Estado costarricense para con los pueblos bribri, podría reflejar formas en que se desenvuelve ese drama social; donde si

¹⁵Victor Turner. “*Dramas sociales y metáforas rituales*”. En: *Dramas, Fields and Methaphors*, Ithaca, Cornell University press, 1974, 10-11.

bien la normativa vigente, reconoce una diferenciación cultural de los grupos indígenas, en la práctica la lógica opera en una suerte de “homologación” con el resto de connacionales.

De ahí, que desde el Estado, se ejecuten decretos o políticas en salud y educación principalmente, como plataforma que busca minimizar las falencias para con la población indígena, negociando las tensiones o bien, redefiniéndolas:

Se encontrarán oposiciones que devinieron alianzas, y viceversa. Las relaciones asimétricas se habrán vuelto igualitarias, el status elevado se habrá vuelto bajo, y viceversa. El nuevo poder se canalizará a través de una nueva autoridad, y la vieja autoridad será defenestrada. Partes antes integradas se habrán segmentado; partes antes separadas, se fusionarán. La cercanía devendrá distancia, y viceversa. Algunas partes no pertenecerán más al campo, otras habrán ingresado a él. Las relaciones institucionales devendrán informales, las regularidades sociales se harán irregulares. Nuevas reglas y normas se habrán generado en los intentos por reprimir el conflicto...¹⁶

Así pues, el marco jurídico que tematiza a los indígenas bribris, vendría a colocarles en una posición del “deber ser”, de lo oficial-nacional, garantizado desde el Estado, pero que en los procesos de interacción cotidiana, adquiere matices divergentes o que son fuente de reformulación y/o tensión, por ejemplo, la inserción en el proceso de educación formal por encima de sus prácticas y conocimientos ancestrales –el uso de la lengua materna-, la aplicación de patrones de salud alopáticas en detrimento de su medicina natural, los procesos de titulación y delimitación de sus tierras por encima de la lógica que ellos (indígenas) han significado de sus territorios como propiedad comunal.

En tal sentido, -y como el propio Long (2007:126) refiere en alusión a Turner (1957:93)- la lógica del *drama social* busca generar los esfuerzos necesarios o convenientes, para instituir nuevos arreglos sociales, ahora negociados; pero más aún, la

¹⁶Victor Turner. 1974. “*Dramas sociales y metáforas rituales*”. 15.

consideración del concepto nos permite un análisis de cómo se reordenan las relaciones de poder, tras los “forcejeos” que surgen y se desarrollan entre individuos y grupos en particular. Es decir, cuáles son los intereses en juego de los actores presentes en el conflicto y cómo se traducen en modos o mecanismos de resolución.

Haciendo camino al andar: *tensiones como “re-acomodos” de lo cotidiano...*

De tal manera, en la consideración de la relación bribris-Estado, constituye un ejercicio hermenéutico del drama social, en particular, de las formas o proyectos que se desarrollan o están en ciernes, de las tensiones inherentes por recursos, de la disputa y re-traducción por los significados, así como las posibles respuestas y experiencias vividas por los actores localizados y afectados, donde las acciones eventuales, no son traducidas a una suerte de mero desempeño de roles o papeles determinados sino más aún a la reformulación de mecanismos y prácticas organizadoras y/o valores, que dan claras pistas sobre una lógica anclada en la relación binaria entre lo sagrado y lo profano.

Más aún, será una escenificación del *drama social*, como proceso en movimiento permanente, que no implica necesariamente un espacio cerrado u homogéneo, sino más bien, una forma de re-traducción que impregna su identidad cultural de elementos complejos y/o heterogéneos, otorgando cierto aire de unidad y continuum a través del espacio y el tiempo.

La presencia de formas culturales que devienen de un imaginario cosmogónico, arraigado en costumbres y tradiciones desde lo indígena, se subsumen en un ejercicio de articulación –forzada o aparente- a una lógica occidental, dando cuenta de un proceso tensional entre lo tradicional y la imposición y/o apropiación de lo moderno.

Desde la injerencia del Estado, así como desde otras trincheras externas, donde lo indígena no se elimina, sino que más bien tiende a reformularse en función de nuevas relaciones sociales y de producción, como alude Magazine (2012): “[...] nuestra cultura, a la que nosotros nos referimos como modernidad, les importa y es comprendida por ellos no como un final en sí mismo, sino como un medio que permite algo de variación en la forma de producir sujetos y ser producidos como tal.”¹⁷

En otras palabras, la cuestión de que ese “otro” nuevo, moderno, actúa sobre ellos y ellos (indígenas) pueden actuar sobre él, como una forma de resistencia a la modernidad. O visto desde Long (2007:144) en el cómo se “entretajan” en una *interfaz social* como una forma de brindar medios a los diversos actores individuales y colectivos, para delimitar posiciones culturales, ideológicas, que antagonizan con otros: “*La interfaz identifica la naturaleza de contiendas (explícitas o implícitas) sobre la dominación y legitimidad de paradigmas socioculturales particulares o representaciones de modernidad...*”¹⁸

De ahí, que el “poder” sea mucho más que formas delimitadas de forma jerárquica en cuanto oportunidades y/o el acceso a recursos; es más aún [...] *el resultado de luchas complejas y negociaciones sobre la autoridad, estatus, reputación y recursos...*”, en donde cada uno de los actores demuestra y se significa como “capaz” de lograr maniobrar en diversas situaciones, generando espacios que le posibiliten mínimos de consentimiento, niveles de negociación como mecanismos para obtener algún tipo de control; como el propio Long refiere, parafraseando a Scott (1985): “*Así como Scott (1985) señala, sin*

¹⁷Roger Magazine, “*El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano*”, en *Modernidades Indígenas*. Pedro Pitarch y Gemma Orobítg (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2012), 123.

¹⁸Norman Long, *Sociología del...*, 144-145

poderse evitar el poder genera resistencia, acomodación y sumisión estratégica como componentes regulares de las políticas de la vida cotidiana.”¹⁹

Más allá de un cierre, la discusión queda en el tintero...

Sin lugar a dudas, estos procesos requieren de análisis más al detalle de las formas y “comisuras” del espacio en juego, de los actores y de las oportunidades o accesos a información/conocimiento, repertorios, agendas, intereses que discurren y se disponen.

El mismo Long (2007:145-146) justamente, considera por ejemplo, que la tenencia y/u obtención de conocimiento, es inherente a todas las situaciones sociales, y tiende a ligarse muy de cerca, con las relaciones de poder y las formas de distribución de los recursos, pero justamente cuando se presentan situaciones de intervención, pues estas traen dinámicas de “confrontación” de las formas de conocimiento, creencias y valores, donde la disputa se reafirma en el intento por legitimar, segregar y comunicarse entre los actores en la liza.

Bajo esta perspectiva, la presencia de múltiples actores y las dinámicas de sentido en cuanto a intereses, agendas, repertorios culturales, recursos; reflejan una configuración de Talamanca, como espacio de suma tensión en las relaciones bribris y Estado, instituciones u otros actores, que se explican en tanto constituyen “procesos continuados de negociación, adaptación y transformación” (Long, 2007:148) de las formas de vivenciar y/o significar la vida cotidiana, entre cada uno de los actores específicos, las arenas de decisión

¹⁹Norman Long, *Sociología...*, 146.

y la suerte de “reacomodo cultural” producto de las interacciones en varios mundos de la vida.

Referencias bibliográficas:

Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. *Ley Indígena. N° 6172*. Publicado en el Diario Oficial La Gaceta, San José, a los veintidós días del mes de diciembre de mil novecientos setenta y siete

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

Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. Comisión Permanente de Asuntos Sociales. Proyecto de Ley Expediente N°14.352, *Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas*. San José, a los once días del mes de setiembre de dos mil siete.

Bourgois, Philippe. 1994. *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. (San José, Costa Rica: DEI)

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé. 1996. *La pluralidad en peligro. Procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)* (México: Instituto Nacional Indigenista-Instituto Nacional de Antropología e Historia)

Long, Norman. 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de San Luis)

Magazine, Roger. 2012. *El otro como sujeto, la modernidad como conducto: la producción de subjetividades en un pueblo mesoamericano*”, en *Modernidades Indígenas*. Pedro Pitarch y Gemma Orobitg (Madrid: Iberoamericana-Vervuert)

Mires, Fernando. 1991. *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina* San José, Costa Rica: DEI, 1991.

Organización Internacional del Trabajo (OIT). 1989. *Convenio OIT nro. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes*. Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo. Consejo de Administración de la Oficina Internacional del Trabajo. Septuagésima Sexta Reunión. Ginebra. 7 de junio de 1989. Recopilado en Diciembre 2010: <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-69/convenio.shtml>

Rojas, Daniel. 2009. *Dilema e identidad del pueblo Bribri*. Editorial de la Universidad de Costa Rica (EUCR). San José, Costa Rica.

_____, Daniel. 2002. *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. Cuadernos de Ciencias Sociales N°126. FLACSO. Costa Rica.

Scott, James. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos Ocultos*. Yale University New Haven y Londres. Ediciones Era. S.A. México. (impresión al español).

Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Methapors*. Ithaca, Cornell University press, 1974.

_____, Victor. 1968. [1989] “Communitas: Model and Process”, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New Jersey: Aldine Transaction.