

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

**Identidad y polarización social en la comunidad indígena
de Curré, ante la posible construcción de una represa
hidroeléctrica.**

José Luis Amador M.

Tesis sometida a la Comisión del Programa de Estudios de posgrado en
Antropología para optar al grado de maestría.

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica.

Esta tesis fue aceptada por la comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Antropología de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado de maestría.

Dr. Marcos Guevara Berger
Director de Tesis

Dra. María Eugenia Bozzoli Vargas
Lectora de Tesis.

Dra. Margarita Bolaños Arquín
Lectora de Tesis

M.Sc. Laura Cervantes Gamboa
Representante de la Maestría en Antropología.

Dr. José Antonio Camacho Zamora
Representante del Sistema de Estudios de Posgrado.

A los niños indígenas que no han nacido.
A su identidad, su orgullo y su felicidad venideras,
Justificado motivo de nuestro esfuerzo de hoy.

A la patria decididamente pluriétnica y multicultural
Que amanece...

AGRADECIMIENTOS

*Esta investigación no hubiera sido posible,
Sin la colaboración y hospitalidad de los curreseños.
Mi agradecimiento especial a*

- *La Asociación de Desarrollo Integral de Curré,*
- *Al Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha*
- *Y al señor Daniel Leiva L.,
principal dirigente durante el periodo en estudio.*

*Agradezco también a las personas que, desde el ICE,
auspiciaron esta investigación, en especial a:*

MSc. Roberto Jiménez G.
Coordinador Planificación Ambiental del ICE (CENPE),

Ing. Jorge Valverde B.
Coordinador de Gestión Ambiental del ICE (PySA)

Ing. Marco Tapia B.
Director Proyecto Hidroeléctrico Boruca.

Lic. Álvaro Barrantes C
Centro de Servicios de Recursos Humanos – Energía.

A todos mi reconocimiento y gratitud.

ÍNDICE

Dedicatoria

Agradecimientos

Índice

Del río a la carretera: brevísima historia de Curré.

Resumen de contenidos.

- I.** Aspectos introductorios. Qué, por qué y para qué.
- II.** Aspectos teóricos: Identidad, etnia, nación y desarrollo.
- III.** Aspectos metodológicos. La etnografía.
- IV.** Por los caminos de Curré. Acercamiento al poblado.
- V.** Población y organización social.
- VI.** Aspectos económicos. De qué viven los curreseños.
- VII.** Cultura Tradicional. El Juego de los Diablitos.
- VIII.** La máscara y los espejos. Talleres de identidad étnica.
- IX.** Pensamiento étnico y pensamiento de ruptura en Curré.
- X.** La comunidad indígena de Curré frente al Proyecto Hidroeléctrico Boruca.
- XI.** Replanteamiento de la relación ICE – Comunidad Indígena de Curré
- XII.** El verdadero color del pájaro Curré: su identidad étnica. Apreciaciones finales.

Bibliografía

Anexos

Cuadros y Figuras.

del río a la carretera

Brevísima historia de Curré.

*Curré era un caserío junto al río...
No junto al río, más que eso, vuelto hacia el río:
De frente al río, en torno al río.
Ese era el tiempo del río.
Tres mil años antes,
aquel sitio ya había sido habitado por ancestros indios
que también vivían de cara al río.*

*Los abuelos de Curré habían bajado de Boruca
Habían venido a ocupar estas tierras "buenas para el arroz"
porque desde aquí era fácil viajar al Pozo, Puerto Cortés,
a vender maíz y manteca, a comprar ollas y telas.
En aquel tiempo el río era como una carretera llena de peces
y Curré era verde y los animales andaban mansitos,
las pavas, las dantas, y los cerdos.
Curré era un puñado de ranchos dispersos junto al río.*

*Cuentan que un día llegaron unos fuereños.
"Como siempre los chiquillos nos quedamos viendo por las hendidias
y solo salió el abuelo, primero con desconfianza,
luego dio unos pasos y conversó con los sikuas..."
Decían que iban a hacer una gran carretera paralela al río,
Qué va, dijo el abuelo... En esta montaña tan cerrada no la hacen...
y se fue p' al monte a traer palmitos...*

*Pero así fue:
Una mañana los tractores empezaron a sonar en Curré...
Dice doña Pola que los monos saltaban de un palo a otro gritando
y los chucuyos pegaban chillidos mientras los árboles caían...*

*Telésforo Lázaro era entonces un muchacho
y vio que la carretera iba a pasar directamente por su rancho,
destruyéndolo...*

*Entonces los sikuas trajeron pangas de motor que surcaron el río,
Y dinamita.
Tenían otras costumbres,
Comían hojas, lechugas y repollos...
Traían prostitutas y licores...
Tenían dinero, compraban comida...
Compraban tierra
Ofrecían hasta 150 colones por hectárea
“y nosotros apenas ganábamos 5 colones diarios...”
Era el progreso en Curré...*

*Algunos sikuas se casaban con indias y se quedaban...
“Eran personas trabajadoras... No los rechazábamos...”
Hubo quienes se opusieron, algunos mayores...
Era un mundo nuevo que llegaba por la carretera,
Era el mundo de la carretera, que llegaba.
Algunos indios trabajaron en la carretera.*

*“Un buen día me quedé pensando,
voy más rápido en bus, en cazadora...”
Ese día Francisco Mavisca dejó de navegar en bote por el río, hasta el Pozo.
Y se acabó el mundo del río.
Lo mismo hizo Abelardo, lo mismo hicieron Leoncio y Rodolfo.*

*Curré entero se volvió hacia la carretera, de espalda al río.
Se inició así “el mundo de la carretera”.
La carretera fue entonces el mundo que pasa,
El mundo que viene de fuera...
“Fue entonces cuando empezamos a vender artesanía,
Antes la hacíamos para usarla nosotros mismos”*

*Ya no teníamos tierras
“Éramos peones en las tierras que antes eran nuestras...”*

*Un día de tantos regresó Cristino Lázaro de un corto viaje
Se encontró plástico en vez de guacales
Zinc en vez del techo de paja
Cerveza en vez de chicha.
Y vio los cerros pelones.
No lloró, pero se enfureció amargamente.
Sintió “como una ira por dentro...”
Y pensó que las orillas del río
Eran sagradas.*

*Con el tiempo empezó a sentirse un dolor.
Un dolor muy grande en todo el pueblo.
Es el dolor que se siente cuando algo hermoso se ha perdido...
Entonces los mayores pensaron “tenemos que hacer algo..”
Fue cuando Lucas Rojas dijo
Tenemos que rescatar el “Juego de los Diablitos”.*

*Fue un momento difícil, algunos fuereños se opusieron
Porque no entendían aquella insistencia de los curreseños
que se aferraban a su pasado indígena*

*Pero don Lucas no estuvo solo.
Con él estuvo doña Anita Rojas
Que estaba embarazada, en ese entonces,
Y muchos otros.*

*Por eso se dice que Curré es como “los diablitos”
A veces parece que se muere, pero no es cierto.
Como los diablos en el juego ritual,
Curré vuelve a nacer, una y otra vez.*

**Esto fue, en resumen, lo que me contaron allá en Curré,
Lo que recogí en mi grabadora y mis notas de campo,
Lo que quedó dicho, en ese sitio ubicado entre el río y la carretera.**

RESUMEN DE CONTENIDOS

Esta investigación es una etnografía de la comunidad indígena de Curré, elaborada en torno al tema de su identidad étnica. Se produce en el contexto de una eventual reubicación de Curré, por efecto de la construcción de una represa hidroeléctrica. Su realización coincide con uno de los momentos más confrontativos en la relación de la comunidad y la empresa eléctrica. El presente trabajo se organiza sobre tres ejes temáticos: a) descripción etnográfica de la comunidad: localidad, aspectos sociales, aspectos económicos y culturales, b) reflexiones colectivas en torno a la identidad étnica en Curré, líneas de pensamiento dominante y divergencias y c) análisis del proceso experimentado por Curré frente al Proyecto Hidroeléctrico Boruca, de enero de 1.999 a mayo de 2.000. Se incluyen recomendaciones para un replanteamiento de la relación entre la comunidad y el Instituto Costarricense de Electricidad. La organización del trabajo es la que se describe a continuación.

El capítulo I presenta el **tema** y plantea los **problemas, objetivos y antecedentes** de la investigación. El **soporte teórico** del trabajo se esboza en el capítulo II, en donde se discute, entre otros, los conceptos de etnia, Estado – nación, construcción de la nación, Costa Rica: construcción imaginaria de una nación criolla sin indios, génesis de los territorios indígenas, desarrollo y pueblos indios e identidad étnica. El capítulo III, ofrece información sobre la **metodología** utilizada, en especial lo correspondiente a etnografía y aplicación de testimonios orales.

El capítulo IV describe la **localidad**, ubicación, viviendas, principales edificaciones y sitios públicos, servicios y relaciones con otras comunidades, entorno geográfico y valorización simbólica del espacio. Los aspectos relativos a **Población y organización social** son tratados en el Capítulo V, que incluye datos de población, listado de familias, cuadros de distribución según género y según proveniencia étnica de los padres, referencia a la situación de niños, adolescentes, “mayores” y mujeres, organización interna y grupos de influencia, facciones y pugna interna (grupos de oposición a la ADI) y otros grupos organizados.

Los aspectos económicos son considerados en el capítulo VI. Esto incluye estrategias de sobrevivencia, detección de actores económicos y análisis de la problemática de jornaleros, peones bananeros y agricultores en lo propio. Se analiza la artesanía como refugio económico. La dinámica de operación de la pulpería, el crédito, y adquisición de ropa, permite observar la situación socioeconómica. Se plantea el problema de la migración como forma de sobrevivencia y sus implicaciones sociales y culturales sobre la comunidad. Se aportan cuadros con información sobre las fuentes de ingreso familiar.

Los aspectos culturales son analizados en el Capítulo VII. Se analiza el significado social de las artesanías, y se describe el proceso de trabajo del jícaro y el tejido tradicional. Se brinda especial atención al juego de los diablitos: se ofrece una descripción narrativa del evento, se destaca su carácter teatral y se hace un análisis en sus diversos niveles: lúdico, simbólico y ritual. Finalmente se hace referencia a las implicaciones sociales y al futuro de este juego ritual.

El tema de la **identidad étnica de Curré** se recupera en todos los capítulos de esta investigación, pero se aborda de manera específica en los capítulos VIII y IX. El Capítulo VIII, “**La máscara y los espejos**”, contiene la síntesis de resultados de una reflexión colectiva efectuada en la comunidad, mediante tres talleres (jóvenes, mujeres y varones) en torno a su identidad como indígenas. Se discutió quiénes son los indígenas, sus atributos y la relación existente entre la identidad con respecto el territorio, el desarrollo, la migración, el cambio cultural y entre otros aspectos. La investigación da cuenta de la existencia de

algunas personas que sostienen una posición opuesta a la línea de pensamiento étnico mayoritario y dominante en la comunidad. El Capítulo IX, denominado “**Pensamiento étnico y pensamiento de ruptura**”, analiza y compara ambas líneas de pensamiento, en sí mismas, y de cara a la eventual construcción del P. H. Boruca.

La relación entre Curré y el Instituto Costarricense de Electricidad se aborda en los capítulos X y XI. El primero describe y analiza el proceso experimentado por esta comunidad indígena, ante la eventual construcción del P. H. Boruca, durante el periodo que va de inicios de 1999 a mayo del 2000. El capítulo XI, propone el **replanteamiento de la relación ICE – Curré**, ofrece una discusión acerca de la pertinencia del replanteamiento, resume los argumentos de Curré en oposición al proyecto, alude a las repercusiones éticas y sociales de un reasentamiento involuntario y propone al ICE “nueve sugerencias” para replantear la relación con esta comunidad. Finalmente, este capítulo ofrece información etnográfica acerca de las expectativas de los curreseños en caso de una eventual reubicación. El capítulo XII, contiene **un resumen** de resultados de la investigación, capítulo por capítulo. Las apreciaciones finales sintetizan todo lo discutido en torno a la identidad étnica de Curré.

Capítulo I

Aspectos introductorios.

1. PRESENTACIÓN.

El rostro boruca de Curré.

Durante el primer semestre de 1999, estando ya muy avanzado el programa lectivo de la Maestría en Antropología, y encontrándome a punto de abandonar esa meta por falta de recursos para realizar una tesis, solicité el apoyo del “Proceso de Planificación Ambiental” del ICE, dependencia que me planteó la posibilidad de realizar una investigación en Curré, comunidad indígena que podría ser objeto de una reubicación en caso de llegar a construirse el proyecto hidroeléctrico Boruca. En un principio me preocupó incursionar en este tema, que se ubica en el espacio de tensión que se abre entre un proyecto de desarrollo y una comunidad indígena. Ese espacio de contradicción característico de la Antropología Aplicada, al que alude Roger Bastide (1971). Mi preocupación era mayor por el hecho de trabajar en el ICE, desde hace muchos años, aunque, ciertamente, en otras actividades. Temía que la comunidad me rechazara, o bien, que el ICE me pidiera realizar labores de promoción del proyecto, lo que indudablemente habría dado al traste con mi labor.

Dichosamente, el ICE no puso condición alguna sobre el enfoque de esta investigación, como tampoco mi función fue, en modo alguno, la de “promotor” del proyecto, sino la de un investigador, a quien se le facilitaron recursos para conocer, de manera respetuosa, la realidad y la cultura curreseña. Por su parte, la comunidad de Curré me recibió con hospitalidad, circunstancia en la que pesó significativamente la madurez de sus dirigentes y la generosidad de ese pueblo. La actitud de estos dos actores sociales me permitió, hacer un trabajo etnográfico que pretendo sea de interés para ambos. Por ser esta una situación de particular vigencia, los borradores de esta tesis se fueron entregando, tal y como se iban produciendo, a la comunidad y a los sectores técnicos del ICE, involucrados en el estudio de la variable social de proyectos hidroeléctricos, que fueron quienes auspiciaron la investigación. Algunas temas se expusieron oralmente a ambos auditorios, respectivamente.

El tema de la identidad étnica, va mucho más allá de la mera conservación de juegos, danzas y artesanías tradicionales, para convertirse en un asunto político de derechos y conciencia de grupo, que atañe a las relaciones entre las diversas etnias que coexisten al interior del Estado nación. Se trata de Pueblos en interacción de convivencia y poder, que reclaman derechos derivados de su ancestro, de su historia, de la legislación nacional y de acuerdos internacionales como el Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT, ratificado por el gobierno de la República de Costa Rica, “*reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven...*” (Convenio No. 169, Introducción). Los indígenas son un pueblo dentro de otro pueblo. A diferencia de otras etnias de Asia o África, en su proceso de descolonización, los pueblos indios no lograron la independencia, sino que siguen sometidos a los criollos, “no solo habían sido conquistados sino invadidos, ocupados e internamente colonizados...” (Adams, 1996: 226, 227). A ello se debe que sus sociedades quedaran subsumidas y a veces ocultas, o más bien, “negadas” bajo la fachada de las sociedades criollas (Bonfil, 1989: 39). La identidad étnica asume entonces visos reivindicativos y políticos.

En ocasiones los pueblos indígenas tuvieron la suerte de conservar parte de lo que fue su territorio ancestral. Tal es el caso de los indígenas de Boruca y Curré, que aún se asientan en las mismas tierras en que han vivido desde tiempos inmemoriales, anteriores a la llegada de los europeos. Con el derecho que se arroga el conquistador, estas tierras fueron luego “otorgadas” a los indios por la Corona bajo la figura legal de la “reducción” de Boruca, y más tarde ratificadas como tierras indígenas en varias legislaciones sucesivas, desde 1939 con la Ley de Terrenos Baldíos, hasta 1977, año en que se crea la Ley Indígena actualmente en vigencia (Guevara y Chacón; 1992: 46). Esta ley reitera que “las Reservas Indígenas son inalienables e imprescriptibles, no transferibles y exclusivas para los que las habitan” y estipula que “todo traspaso o negociación de tierras o mejoras de éstas en las Reservas Indígenas, entre indígenas y no indígenas, es absolutamente nulo, con las consecuencias legales del caso” (Ley Indígena, No. 6172. Art.3).

Ubicada junto a la Carretera Interamericana, la comunidad de Curré comparte una serie de rasgos culturales de la sociedad nacional. Esto hace que con alguna frecuencia se escuche decir a otros que los curreseños ya no son indios. No es por casualidad que entre los más interesados en cuestionar su identidad étnica, estén aquellos que se sienten afectados por el ejercicio de sus derechos, por parte de los indios. Algunos no indígenas que viven dentro del Territorio Indígena, por ejemplo. Muchos de ellos compraron tierras a los indios — se dice que muy baratas (Bozzoli, 1975: 130) — pero según la Ley Indígena, esas transacciones no tienen ningún valor legal. Es por eso que desearían desaparecer esa Ley, para poder poner a derecho su posesión. O, en su defecto, desaparecer a los indios, para que la ley no tuviera sentido. Y una forma de “desaparecerlos” es, demostrar que no existen, es decir, que si bien, todavía hablan, caminan y respiran, ya no son indígenas. En otras palabras, que han perdido su “identidad étnica”. ¡Estos ya no son indios!

Un no indígena radicado en Curré, por ejemplo, insiste en que los curreseños ya no son indígenas, y que el Territorio Indígena de Curré, ya no debería ser “reserva”, porque según su criterio, las “Reservas” no tienen adelantos como carreteras, teléfono y electricidad. Los verdaderos indios son los que “cocinan sobre piedras”.

Parece que una Reserva no tiene que haber carreteras. No tiene que haber teléfono. No tiene que haber eso... que no puede haber, no sé si la ley es así. Pero resulta que aquí, aquí ya..., aquí tenemos, ¿ y diay? teléfono, tenemos, eh..., electricidad. Tenemos todo eso. Entonces yo no sé cómo, cómo es esta Reserva. Cómo tiene que ser una Reserva. Yo no me explico.

No indígena radicado en Curré. Testimonio Oral No 6.

En efecto, una de las cosas que más confunde a los no indígenas, e incluso a algunos indígenas, es cómo interpretar el cambio cultural y el mestizaje, en relación con la identidad étnica. ¿Puede el indígena tener desarrollo, cambio tecnológico, aprender otras costumbres y seguir siendo indígena? Hoy sabemos que la identidad étnica, no es un asunto de cultura solamente, sino una forma de verse y sentirse en relación con los miembros de nuestro propio grupo étnico y frente a los miembros de los otros grupos. Dicho de otro modo, la

identidad étnica es una ideología, esto es, una forma de representación colectiva, funciona como un clasificador social y se consolida en la interacción – confrontación de los diferentes grupos étnicos, al interior de la sociedad (Cardoso, 1992).

¿Cuáles son los atributos que definen al indígena? ¿Cuándo se deja de ser indígena? Estas son preguntas centrales en esta investigación, así como también ¿cuándo se vuelve a ser indígena? Porque, como se ha demostrado, existen los procesos de reetnización y revitalización étnica (Cardoso, 1992; Díaz Polanco, 1997). Sabemos que la identidad étnica es un fenómeno colectivo, pero como se verá, tiene mucho de experiencia personal de carácter existencial. Los jóvenes de Curré, por ejemplo, experimentan en ocasiones una tensión entre el llamado de la colectividad étnica y el de la sociedad nacional. Sin embargo, la pregunta central quizá sea, esta otra: ¿Si una buena cantidad de rasgos culturales han desaparecido, qué hace a Curré indígena? ¿Lo es todavía?

Una vez, en la cocina de doña Fidelia, ese sitio público y privado donde tantas cosas se cuecen en Curré, mientras Enid me preparaba la comida, tocó este tema y se lamentó con dolor: “son tantas las cosas que hemos perdido...” Pensé entonces, que lo realmente asombroso, es que todavía hoy, cinco siglos después, allá en Buenos Aires, junto al Térraba, los pobladores de seis territorios sigan reconociéndose indígenas: Boruca, Curré, Térraba, Cabagra, Salitre y Ujarrás. Y aunque a veces parece que se apagan, siguen encendidos entre la ceniza que va dejando el tiempo, como seis tizones de un antiguo tinamaste, golpeado por el viento de la historia. El “dolor de lo perdido” sale a relucir frecuentemente en las conversaciones de los curreseños, a veces, en medio de las lágrimas de los mayores, como Anita Rojas, y quizá sea este dolor un indicador importante de su identidad, evidencia de ese esfuerzo consciente por no ser absorbidos por la sociedad nacional, aun en medio del cambio cultural; o de la “agresión”, como la denomina Daniel Leiva, cuando exhorta a los curreseños a la “resistencia”, y asegura que:

Ya nos quitaron una mano, pero somos indios. Nos están quitando el idioma, pero somos indios. Eso quiere decir que sí somos bruncas. Dichosamente somos bruncas, aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo, pero somos bruncas.

Daniel Leiva. Taller de Identidad étnica.

Mi certeza en cuanto a la existencia de una identidad étnica en Curré, no surgió de manera inmediata, sino mediante un proceso reflexivo, en el transcurso de la interacción con la comunidad, indagando a veces por métodos indirectos, y otras veces, mediante preguntas directas sobre el sentido y el valor de “seguir siendo indio”. También se realizaron talleres de reflexión colectiva diseñados para profundizar en torno al tema. Sin embargo, donde se tornó irrefutable la existencia de una identidad étnica en Curré, fue cuando los acontecimientos hicieron que esa forma y manera de ser se manifestara en la práctica, en eventos concretos como la actividad ritual del Juego de los Diablitos, pero muy especialmente, en el proceso social experimentado frente al Proyecto Hidroeléctrico Boruca.

Existe en Curré un proyecto étnico. No es un proyecto estructurado. No hay una constitución, no hay un acta de fundación. Es solo el acuerdo tácito de los curreseños, o al menos de la gran mayoría de ellos, en cuanto a seguir siendo indígenas, en lo colectivo y en lo personal, y dar continuidad étnica a su comunidad. Eso es todo. Y alrededor de esto surgen algunas premisas en defensa de las condiciones que hacen posible tales cosas, como las que atañen a la defensa del Territorio, a la exigencia de respeto por parte de los otros actores sociales, a la demanda de reconocimiento para sus líderes.

La contradicción Curré - Proyecto Hidroeléctrico, es en realidad la contradicción que se produce entre dos proyectos: el proyecto nacional de desarrollo, por una parte, y el proyecto étnico de Curré, por el otro. El Proyecto Hidroeléctrico, es percibido como una amenaza porque atenta contra la continuidad étnica de Curré y contra su estabilidad, en tanto destruye terruño, espacio geográfico, acervo ecológico y legado arqueológico, todos estos elementos convertidos en símbolo de su identidad étnica. La represa, consideran en Curré, pone además en peligro la figura legal de la “reserva”, que garantiza sus territorios comunitarios y “el actual modo de vida”. Temen no poder sobrellevar el proceso de

adaptación económica y social que la reubicación significa y ven con gran desconfianza que el proyecto convoca a su alrededor, a una serie de agentes históricos de la región, que en el pasado han demostrado ser contrarios a la causa curreseña de sobrevivencia étnica. Argumentan que hasta ahora, el ICE no ha hecho un planteamiento claro de lo que pretende hacer con sus vidas (propuesta de reubicación), de modo que no ofrece una clara certidumbre acerca del modo y manera en que, con Proyecto, podrían sobrevivir económicamente y además, seguir siendo brunkas, ellos y sus hijos, y de ser posible, los hijos de sus hijos. Mucha de la oposición de los curreseños con respecto al proyecto se alimenta del temor a desaparecer como etnia y como territorio, a verse reducidos en su estatus legal, y a no ser respetados como Pueblo dentro de otro pueblo. Como etnia dentro del Estado nación. Dicho de otro modo, gran parte de la resistencia al proyecto hidroeléctrico, proviene de la ausencia de tacto y perspectiva étnica en el manejo de la relación con la comunidad.

Durante los últimos tres años la Zona Sur del país ha experimentado un proceso de perturbación social, asociado a las gestiones realizadas en la región con miras a la eventual construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. En la base de esta situación ha estado presente, de modo preponderante el tema de la conflictividad interétnica y el modo en que ha sido manejado el proceso. Muestra de ello ha sido la posición asumida por la Iglesia Católica, a través de la Diócesis de San Isidro del General, mediante una carta en donde expresa su respeto de la autonomía de los pueblos indígenas y previene al ICE en cuanto al peligro de “destruir una etnia: confrontar los pueblos, dividir las comunidades, enfrentarles con los mestizos o con la comunidad nacional (Nota al Ing. H. Fournier, 02/05/02).

Nunca hasta ahora el ICE, esta institución del Estado, respetada y querida por los costarricenses, se había encontrado en una situación semejante respecto a las comunidades indígenas. Como resultado de estas experiencias, el ICE tendrá que hacer un balance de lo acontecido durante estos meses en la Zona Sur. A nuestro juicio, una zona cuya composición social es resultado de un largo proceso histórico de diversidad y conflictividad interétnica, requiere un análisis más profundo y una lectura más intensa de la región y de sus contradicciones interétnicas, especialmente en una época en que comunidades

indígenas, y no indígenas, se han vuelto más conscientes de sus derechos, más cautelosas en lo que respecta al manejo de los recursos de su localidad, y más críticas con respecto a los proyectos de desarrollo y a las acciones que se promueven desde los centros hegemónicos.

Dentro de la compleja realidad social de estos últimos años, que en general ha vuelto más difícil la interacción con la sociedad civil, lo cierto del caso es que el ICE, sigue siendo una institución clave del Estado costarricense. Y esto es casualmente lo delicado del asunto: la tensión ICE - Curré, ha sido tan solo una forma de manifestarse la contradicción Etnia - Estado nación. Es por eso que lo que aprendamos de esta experiencia, podría ser fundamental para el futuro de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas en Costa Rica.

Mientras escribía las últimas líneas de esta investigación, el ICE ha publicado en los periódicos un texto donde propone lo que parece ser el marco conceptual y de valores en el que pretende retomar su actividad en la región. Asegura que “estamos convencidos de que nuestro papel no puede ser dogmático ni impositivo, y que la interacción y el acuerdo deben ser prioritarios. Lo mismo esperamos de nuestros interlocutores. Ahí tenemos a municipalidades, campesinos, grandes y pequeños propietarios, ambientalistas, políticos, opinión pública y, principalmente, a los pueblos brunka, teribe, cabécar y bribri, que hoy son actores en la toma de decisiones”. Seguidamente afirma que en el ICE se seguirán cinco criterios fundamentales para generar un gran proceso de negociación, con el objetivo de resolver las diferencias de enfoque y esos cinco criterios que allí se desarrollan son: comprender, respetar, escuchar, dialogar y proponer (La Nación, 01/06/02).

Esta iniciativa es promisoriosa y ojalá signifique la integración de una perspectiva étnica a la interpretación y las acciones vinculadas al proyecto Boruca en la región. Aspiramos a que esta etnografía, contribuya de algún modo, al importante objetivo de “comprender”, que allí se plantea.

No debe olvidarse que la nación costarricense se construyó desde el Valle Central, sobre la falsa premisa de que esta es una nación blanca y homogénea (Ovares y otros, 1993). Dichosamente, durante los últimos años es mucho lo que se ha avanzado en la aceptación de nuestra identidad diversa. Pese a ello, aquella imagen, fuertemente acendrada, todavía asoma en nuestra ideología y nuestra práctica cotidiana. Como cuando un diputado electo, molesto por una marcha indígena exclama: “yo me voy a encargar que el Proyecto Hidroeléctrico de Boruca se haga y se inunde todo esto. Y los indios que se vayan pa’l diablo” (Informativo electrónico CEDIN, 25/10/01).

Esta es la razón por la cual una de las tareas más importantes de nuestro tiempo, es contribuir a la construcción de una representación colectiva de nuestra nación, que corresponda a la realidad multicultural y pluriétnica de su sociedad. Tan solo en el Territorio Indígena de Curré, sin ir más lejos, convive una comunidad de indígenas que aspiran a la continuidad étnica de su pueblo, y aboga por los derechos correspondientes, un grupo menor de indígenas que han estado planteándose cambios en el estatus de las reservas, terratenientes no indígenas en buena medida desvinculados de la vida de la comunidad, y otros no indígenas, que conviven y trabajan en conjunto con ella, llevados por la cotidianidad y la vida en común. Hay entonces una realidad legal y otra realidad social, y se plantea entonces la necesidad de encontrar soluciones salomónicas, en donde quizá la buena fe no sea suficiente, pero de seguro será necesaria. En el trasfondo de todo, aparece la letra de la Ley Indígena, esa ley que aunque a veces lo pareciera, no es menos ley que todas aquellas otras, conque se rigen los destinos de este país.

Frente a esta complejidad social, legal, ética y política, tendrá que darse un aprendizaje por parte de las instituciones y de toda la sociedad, en torno a la diversidad étnica y a la tolerancia, y en torno a la necesidad de escuchar más, de escucharse mutuamente, por parte de todos los actores, sin excluir a ninguno. Por otra parte, una mayor participación de la sociedad civil, exige a todos más responsabilidad en la consecución de objetivos sociales comunes, cuando estos sean considerados por todos como de interés

general, y esto incluye por supuesto a la comunidades indígenas, que no podrán evadir importantes decisiones y tareas pendientes en lo atinente al futuro de sus pueblos, y al futuro de la nación costarricense, en la que están inmersas, y de la que son parte.

En cualquiera de los casos, una cosa es cierta y esa es la que atañe a nuestro estudio: la identidad brunka de Curré existe, es como una flor morena que crece junto al Térraba, cerquita de los platanares, entre el río y la carretera. Al igual que ocurre en los otros pueblos indígenas de la región, térrabas, borucas, bribris y cabécares, la identidad indígena de Curré, se inmuta a veces frente al ventarrón integrador de la sociedad nacional y otras veces se yergue desafiante. En ocasiones interactúa con el Estado - nación y otras veces se atrinchera, y huye como Cuasrán, el héroe cultural brunka, a un sitio perdido en los parajes míticos del ensueño, donde, se dice, vive para siempre lo “eternamente boruca”. Pero en realidad, bien lo sabemos, nada es eterno, y lo boruca cambia día con día, y Curré cambia, como cambian los curreseños, como cambian esas máscaras del juego de los diablitos, que de tanto golpe contra “el toro”, en el diario enfrentamiento con la otredad, se desastillan, se rompen, se transforman, pero siguen siendo el rostro y la identidad boruca de Curré.

Al mismo tiempo, la sociedad nacional también cambia. Se enriquece de nuevos rostros, de nuevas y viejas identidades de las que se alimenta, y así se construye, permanentemente, la identidad multiforme de nuestro pequeño país.

2. INTRODUCCIÓN

2.1 TEMA

El tema de esta investigación es “identidad étnica y polarización social en la comunidad indígena de Curré, ante la posible construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca”.

2.2 Justificación

¿Por qué realizar una etnografía de la comunidad indígena de Curré en el contexto del Proyecto Hidroeléctrico Boruca? ¿Cuál es la razón de poner el énfasis en el tema de la identidad étnica?

La realización de etnografías de comunidades indígenas ha sido un ejercicio tradicional clásico en la práctica antropológica, que se remonta a los orígenes de la disciplina. En este caso concreto, la particularidad reside en su realización en el contexto de la eventual construcción de una planta hidroeléctrica. En tal sentido, varias razones justifican la investigación, tanto desde la perspectiva del ICE, como desde el ámbito de intereses de la comunidad, así como también desde una perspectiva teórica y académica, según se verá.

El ICE ha venido estudiando desde los años setenta, la posibilidad de construir el Proyecto Hidroeléctrico Boruca, proyecto que se considera de alto interés por estar ubicado en la cuenca de mayor capacidad hidroenergética del país. Se trata de una obra infraestructural de grandes proporciones, con un área de embalse que cubriría hasta 180 Km², dependiendo de la modalidad que finalmente se elija. Por su magnitud este proyecto conlleva una serie de impactos socioambientales, entre los que destaca la reubicación de la comunidad indígena de Curré (ICE, 2002).

La reubicación de una comunidad, y en particular una comunidad indígena, trae aparejada implicaciones técnicas, sociales, políticas y éticas, razón por la cual se requiere una caracterización sociocultural de las comunidades afectadas, que permita conocer su cotidianidad, historia, modo de vida, dinámica económica, social e ideológica. Para el ICE, esta investigación es importante desde una perspectiva formal, porque existe legislación nacional y convenios internacionales que exigen estudios socioculturales, como requisito previo a la construcción de obras que modifiquen el medio ambiente (ICE, 1998: 3). Esta información tiene una serie de aplicaciones. En primera instancia, será tomada en cuenta, junto a otros insumos, a la hora de determinar, desde la perspectiva del impacto socioambiental, si conviene o no, construir el proyecto hidroeléctrico. Más tarde, dentro de un respetuoso proceso de negociación con la comunidad, esta información podrá ser utilizada para enriquecer el criterio de los negociadores. Posteriormente, en caso de que el resultado de la negociación fuera positiva, esta información sería útil en el diseño de las diferentes fases del proyecto de reubicación, de manera tal que el proceso se adecue a la realidad sociocultural de la comunidad, fortalezca sus áreas débiles y potencie sus áreas más vigorosas, en procura de la adaptación, el desarrollo y el bienestar de las personas. Organismos como el BID, son enfáticos al señalar que los reasentamientos deberán convertirse en una oportunidad real de desarrollo para los pueblos afectados, para lo cual se deberán seguir una serie de principios, entre los que se incluye la importancia de “obtener información precisa”, especialmente en lo que toca a los grupos vulnerables” (BID, 1999: 05).

Nuestro aporte está orientado a interpretar la comunidad de Curré, generar y divulgar conocimiento acerca de su realidad, tal y como la viven los currESEÑOS, y ofrecer elementos que puedan servir para conocer mejor la repercusión social de esta obra de infraestructura hidroeléctrica. Las tendencias y visiones de mundo que se observan en la comunidad, tienen que ver con el futuro de Curré, con lo que el pueblo de Curré quiere para sí y su futuro, y esto atañe directamente a la empresa constructora, en tanto que esa visión de la comunidad de Curré, debería ser tomada en cuenta a la hora de interactuar con la comunidad, negociar y planificar una eventual reubicación.

En esta investigación nos hemos propuesto aportar información básica de primera mano en torno a la realidad socioeconómica de Curré, de qué vive la gente, qué se produce, cómo es la vida comunal, de qué manera se organiza la comunidad, quiénes son los representantes que expresan el sentir de la comunidad, qué otros grupos existen que también deben tomarse en cuenta en una negociación. Cómo es la cultura en Curré y qué aspectos convendría reforzar, también nos hemos preocupado por interpretar los sentimientos de los currreseños. Qué significado tiene para ellos el espacio y la localidad. En el caso concreto de esta comunidad, que ha tenido una actitud frontal de oposición al proyecto hidroeléctrico, nos hemos preocupado por comprender cómo debe interpretarse esta oposición, cuáles son las causas. Cuál es el fundamento de su oposición, sus temores y sus expectativas. Cuál es “su” verdad.

Esta etnografía se ubica dentro de lo que Carmona denomina “la dimensión cultural en los estudios de impacto ambiental”, cuyo propósito genérico es “evaluar la vulnerabilidad de los grupos humanos en su especificidad cultural, frente a los cambios impuestos por un proyecto y orientar la gestión necesaria”, así como también visualizar “el potencial que tienen las poblaciones humanas involucradas en los proyectos para enfrentar los impactos ambientales y dinamizar sus experiencias históricas adaptativas a las nuevas circunstancias ambientales” (Carmona, 1997: 4)

¿Por qué razón se optó por realizar esta etnografía centrada en el tema de la identidad étnica? La identidad étnica ha estado presente en todo el proceso de reacción frente al Proyecto Boruca, no solo como tema del discurso, sino como fenómeno operante. Desde un inicio la comunidad de Curré ha insistido en plantear el tema de su identidad, mediante repetidos llamados orientados a que se le dé el tratamiento propio de una comunidad étnica: respeto a su territorio, respeto a sus entidades representativas, consulta y participación en las decisiones. Ha apelado a los derechos que se derivan de su condición de comunidad indígena, en especial la Ley Indígena y el Convenio 169 de la OIT “Sobre pueblos indígenas y tribales”, como principales recursos en contra de la realización del proyecto hidroeléctrico y ha argumentado que este proyecto es una amenaza contra su

continuidad étnica (Ver Cap. IX y Cap. X). El asunto de la identidad étnica trasciende para convertirse en una cuestión de derecho y de interacción política con otros actores sociales de la región y del Estado, en este caso el ICE.

El tema de la identidad étnica tendría importantes implicaciones prácticas en caso de una eventual reubicación, y demandaría un planteamiento conceptual distinto al tratarse de una comunidad indígena. Todo el proceso de reubicación, consulta, manejo de la relación con la comunidad, está sujeto al reconocimiento de la especificidad étnica de las comunidades indígenas y de las disposiciones legales en torno a su Territorio y a sus derechos en general.

El manejo de este concepto tiene que estar presente en la toma de decisiones importantes, en lo relativo a la alteración del modo de vida futuro, en determinaciones cruciales respecto a si la reubicación se da de manera conjunta, o por segmentos, o bien, en lo que respecta a si se estaría propiciando, o no, migración a las ciudades. Cada una de estas disyuntivas deberían analizarse, con un amplio criterio técnico y ético, acerca de cómo se estaría afectando la identidad y la continuidad étnica de la comunidad.

Es nuestra intención que estos resultados puedan ser útiles para la comunidad de Curré, independientemente de la realización del Proyecto Hidroeléctrico Boruca, especialmente en la elaboración de programas orientados al desarrollo y la dinamización de esta comunidad que tanto lo requiere. A nuestro juicio estos resultados deberán ser analizados por las fuerzas vivas de la comunidad, sus maestros y dirigentes, las instancias estatales vinculadas a la temática indígena, los Ministerios, la Iglesia, especialmente la Diócesis de Pérez Zeledón y su Pastoral Social, así como las ONGs que de una u otra forma tienen que ver con el futuro de las comunidades indígenas y su desarrollo futuro, asunto que debería ser un reto para todos, con proyecto o sin proyecto. Los aportes en el tema específico de la identidad étnica, serán útiles para Curré, porque la tarea de preservar su existencia y su identidad étnica es permanente (por lo menos mientras los curruseños así lo deseen).

Finalmente, como es propio de toda indagación etnográfica, en su análisis, esta investigación ha considerado de manera muy especial, la perspectiva de la comunidad estudiada. Por esta razón, uno de sus aportes ha sido sistematizar el discurso de la comunidad de Curré en términos de su visión de mundo, lo que incluye su posición en defensa de su territorio, sociedad, visión de mundo, cultura, tradición e identidad.

3. PROBLEMATIZACIÓN

3.1 PRINCIPALES PROBLEMAS DE LA INVESTIGACIÓN

El problema de investigación que aquí se plantea, pasa por la interrogante ¿Qué es ser indio? ¿Cuándo un pueblo dejar de ser indio? ¿Puede “el desarrollo” o un proyecto hidroeléctrico afectar la identidad étnica de una comunidad indígena? En el caso concreto de Curré, el planteamiento de estas interrogantes requiere revisar antes los siguientes aspectos:

- a) La comunidad de Curré y su realidad actual.
- b) Proyectos hidroeléctricos e implicaciones sociales.
- c) Efectos actuales del P. H. Hidroeléctrico Boruca.
- d) Identidad étnica y reubicación.

La comunidad de Curré Centro y su realidad actual.

La comunidad de Curré está asentada en una reserva o territorio protegido por ley, el que sin embargo está en más de un 50% en manos de no indígenas (Morales, 1999). Gran parte de este terreno está deforestado o es tierra de sabana, y muy poco de vocación agrícola, cosa que sí sucede con las vegas del río, área que los curruseños valoran altamente por su fertilidad. En definitiva, las tierras cultivables son pocas.¹ A lo anterior se suma el

¹ “Buenos Aires es el cantón con más altas tasas de deforestación en el Pacífico Sur y con más baja proporción en tierras de labranza y cultivos permanentes. En 1980 sus cultivos eran 15%, sus terrenos en zacates (los pastos para ganado) eran 55%, los terrenos en bosques y charrales, un 30%. De este último

hecho de que las fuentes de empleo de la comunidad y de la zona en general son escasas, lo que trae como consecuencia una tendencia migratoria de los curreseños, especialmente de los más jóvenes, los que emigran de la comunidad manteniendo lazos cuya consistencia oscila, y en algunos casos finalmente se rompe. Podría suponerse que las segundas generaciones ya no tengan esos vínculos identitarios tan acendrados. Sobre este aspecto la maestra del pueblo nos ha dicho:

Al terminar (la primaria) algunos se van para San José. Trabajan en San José en pintar, supermercados, trabajo doméstico, también se da la prostitución. Algunos son policías. Vienen a las fiestas de la comunidad. Muchos no regresan, tienen hijos, están largo.

Sra. Victoria Lázaro, entrevista.

Las fuentes de empleo son escasas. Al inicio de nuestro trabajo de campo, (mediados de 1999), una empresa bananera, en Palmar Sur, había generado empleos para cerca de 25 trabajadores de Curré. Esto permitió que muchos de ellos regresaran de Guápiles, sitio al que habían emigrado, en busca de una oportunidad:

La gente se iba a las compañías bananeras, en Guápiles, Limón, pero regresaron a trabajar a Palmar Sur...

Sra. Victoria Lázaro.

Esta situación dio un pequeño respiro económico a Curré. Sin embargo, ya para mediados del 2001, este grupo de curreseños había perdido su empleo como resultado de la crisis bananera que ha afectado al país y en especial a la Zona Sur. Actualmente la situación económica en Curré es realmente crítica (Ver Cap. VI).

porcentaje más del 20% ya está en charral y montes no utilizables como madera (...) Algunos Borucas, por ejemplo, para sacar la cosecha, tienen que dejar el terreno hasta diez años en barbecho.” (Bozzoli, 1985)

Proyectos hidroeléctricos e impactos sociales.

Normalmente, la construcción de una gran obra de infraestructura genera impactos cuyos efectos pueden ser directos o indirectos (Borge, 1993: 10). Los efectos indirectos, también llamados “efectos de olas”, por su remanencia, y porque no se manifiestan en el epicentro del proyecto, no son planificados, ni están, las mayoría de las veces, en el propósito primario de quien los genera (Doughty, 1974: 153). Son efectos colaterales causados por la dinámica de construcción del proyecto, por agentes adicionales que el proyecto acarrea o por la acción de otros cambios, que se generan en la zona y retornan sobre las comunidades. Se producen de los más diversos modos: a través de la inserción laboral de los lugareños al proyecto, por vía de los grupos foráneos que se hacen presentes para la construcción de las obras, por incremento de la actividad comercial, movilización de dinero en la región, aumento en el poder adquisitivo, nuevos hábitos dietéticos y de consumo, cambio de las relaciones de poder comunales e intrafamiliares, cambios culturales y en el ritmo y la dinámica social de las comunidades, todo lo cual puede convertirse en eventual causa de conflictos existenciales y desajustes personales por efecto de “cambio rápido” (Amador, 1991).

La posible reubicación de una comunidad es un efecto directo y su solución plantea una serie de preguntas, especialmente tratándose como en este caso, de una comunidad indígena. En el caso concreto que nos ocupa, se deben considerar las pautas culturales del grupo social, de manera que las soluciones atiendan a las necesidades, a la funcionalidad, formas de apropiación cultural del espacio y visión de mundo de los curreseños, minimizando los perjuicios del impacto en los campos económico, social y cultural. Para ello se requiere un conocimiento detallado de la comunidad, que parta de la observación de la actividad humana real en sus diversos aspectos y que responda, desde la comunidad, y desde la cultura y la identidad de Curré, a la pregunta: ¿Qué es Curré y cómo viven los curreseños?

Efectos actuales del P. H. Hidroeléctrico Boruca.

A la situación socioeconómica de Curré, planteada anteriormente, se suma un nuevo factor de inestabilidad, cual es el de la posible construcción del P. H. Boruca. Si bien este evento podría llegar a convertirse en un factor de desarrollo en la región y a la larga de bienestar, lo cierto es que al inicio de esta investigación, desde la óptica de Curré, se percibían efectos negativos en la región, entre ellos inestabilidad, zozobra, movimientos organizativos asociados a tensiones interétnicas y polarización social. De las entrevistas iniciales colegimos las siguientes posiciones:

- Muchos indígenas de Curré preferirían reubicarse solos (sin los habitantes no indígenas de la Reserva), aunque temen que esto signifique que se les reconozca menos tierra, dado que ya casi no tienen acceso real sobre su propio Territorio.
- Los no indígenas afincados en el Territorio, temen que no se les reconozcan sus actuales posesiones (adquisiciones irregulares).
- En razón de lo anterior, algunos no indígenas de Curré en busca de apoyo, se habían integrado a la “Asociación para la defensa y desarrollo de las comunidades afectadas por el P. H. Boruca”, con sede en la comunidad no indígena de Potrero Grande.
- Los indígenas de Curré, en cambio, prefieren apelar a su condición étnica y defender sus posiciones al amparo de la Ley Indígena, el Convenio 169 de la OIT y la solidaridad de sectores nacionales e internacionales.

La eventual reubicación de la comunidad es el punto. Este tema aporta incertidumbre y genera preocupación, especialmente en las personas mayores de la comunidad, como se observa en las palabras de don Santos, cuando dice:

“me desvela pensar qué será de los más pequeños, de los cumiches, si nos vamos de aquí...” Y agrega: “Las tierras que tenemos son capaces de producir plátanos casi sin abono.” Expresa su preocupación porque el Estado “nunca nos dio escrituras de las tierras...”

Santos Rojas, entrevista personal.

En efecto, a las contradicciones actuales de la comunidad de Curré, sus luchas internas y su profunda miseria, habría que agregar una serie de aspectos generados por el Proyecto Boruca en caso de que fuera construido, entre los que se prevén los siguientes:

- Alteración del medio.
- Presencia de contingentes laborales foráneos en la zona.
- Cambio cultural por inserción de lugareños en nuevas actividades laborales (Amador, 1991)
- Esfuerzos adaptativos (desgastes) e innumerables retos derivados de la reubicación (Carmona, 1999).
- Luchas por obtener influencia y poder en la región (Un caso en Molina Ludy, 1988).
- Exacerbamiento de fuerzas e intereses que históricamente han luchado por la posesión de las tierras indígenas y en contra de los beneficios que la ley indígena otorga a estas comunidades, e intentos por manipular esta coyuntura. Un antecedente se registra en 1986, cuando en medio de un debate para beneficiar a los indígenas, dos diputados de la región, pretendieron reducir el área de los Territorios (Guevara y Chuprini, 1989).

Hasta ahora, los posibles efectos benéficos del proyecto no han sido visualizados por la comunidad. Una especie de “trauma previo” a la reubicación la ha conmocionado e inhibido el planteamiento de posibles efectos positivos sobre la economía y el futuro de la comunidad, que pudieran ser generados por la represa y el proyecto hidroeléctrico. La conflictividad regional y la ausencia de una imagen de futuro, propuesta por los promotores del proyecto, hacen más difícil la visualización de posibles efectos benéficos.

Reubicación, impacto ambiental e identidad étnica.

Cómo cambiarlo todo, sin perder la identidad.

José Domingo Lázaro

El tema de la identidad étnica ha estado presente desde nuestro primer acercamiento a la comunidad de Curré. Se plantea reiteradamente el temor a perder la identidad ante una posible reubicación causada por la construcción del Proyecto Hidroeléctrico. Este aspecto se alude permanentemente en el proceso de enfrentamiento al Proyecto Hidroeléctrico Boruca, de manera indirecta o manifiesta. Se le percibe como tema del discurso, pero también como fuerza actuante en el proceso, que motiva y da cohesión al grupo.

Al inicio de nuestra investigación realizamos entrevistas al líder de un pequeño pero dinámico grupo que adversa a la Asociación de Desarrollo de Curré, quien plantea que la identidad étnica de Curré ya no existe y promueve su integración a la sociedad nacional. En esa oportunidad llegamos a creer que existían dos líneas de pensamiento en Curré, una que promueve la continuidad étnica y otra que aboga por la ruptura, y así se planteó de manera categórica en nuestro “avance de investigación”. Más tarde logramos constatar que el pensamiento dominante en Curré es el pensamiento étnico, que aboga por la continuidad étnica de la comunidad y se expresa políticamente en torno a la Asociación de Desarrollo y al Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha. Sin embargo, fuera de la comunidad de Curré Centro, algunas personas, tanto indígenas como no indígenas, sostienen que la comunidad de Curré no es indígena y opinan que debe integrarse plenamente a la sociedad nacional.

Si bien la ley es clara al caracterizar a Curré como comunidad indígena a la que se le confiere un Territorio y se le acoge dentro del sistema legal que otorga atribuciones a las Comunidades Indígenas, una serie de actores sociales cuestionan en forma velada o manifiesta la identidad étnica de esta y otras comunidades indígenas de la región (Ver Cap. IX). Desde hace años existe en la región una corriente que promueve la derogación de la Ley Indígena y la eliminación de los Territorios Indígenas. Este movimiento en el que participan algunos indígenas, tiene gran presencia de no indígenas poseedores de tierra en

los Territorios, y cuenta con el apoyo legal, organizativo e ideológico del Movimiento Libertario (Semanario Universidad, 23/02/00).

Se trata de sectores interesados en consolidar su control sobre las tierras y transformar el estatus de las tierras de los Territorios Indígenas (reservas) a tierras privadas, abiertamente regidas por las leyes del mercado. Esta situación hace más vulnerable la posición de la comunidad de Curré y más fuerte su temor ante la eventual construcción de un proyecto hidroeléctrico, sobre todo cuando en la práctica, gran parte de su Territorio está en manos de no indígenas. Muchos de estos no indígenas, se comprenderá, son cuestionadores de la identidad étnica de Curré.

El tema de la identidad se torna complejo. La misma comunidad de Curré, que no duda en definirse como india, experimenta a veces un sentimiento de “dolor de lo perdido” al saber que ya no cuenta con aquellos rasgos culturales que otrora funcionaban como indicadores visibles de su identidad indígena. No logra siempre manejar, conceptualmente y existencialmente, el hecho de ser indígena, sin poseer tales rasgos, y manifiesta incluso algún grado de pena o de pudor, al presentarse ante la sociedad nacional, y ante otras comunidades indígenas, sin portar elementos como el traje tradicional o la lengua vernácula.

Tampoco es extraño el cuestionamiento, a veces ingenuo y sin malicia, de parte de técnicos y funcionarios, que no logran explicarse por qué estas comunidades son indígenas y acreedoras a determinados programas específicos, cuando no poseen tales o cuáles rasgos, que se supone, son evidencia de la identidad étnica. ¿Son realmente indígenas, cuando no tienen una lengua, un vestido y en cambio hay mestizaje? Cómo dijera sarcásticamente José Domingo Lázaro, indígena, maestro, director de escuela, licenciado en educación y defensor de la identidad étnica: “algunos esperan vernos con taparrabo y una pluma grande” y agrega lo siguiente, refiriéndose a la sociedad nacional: “la otra sociedad está más mal informada que nosotros” (Taller de Identidad Étnica, Cap. VIII).

La escasa comprensión del fenómeno étnico por parte de funcionarios del Estado, podría traer consecuencias nefastas sobre las comunidades, en salud, en educación, en justicia, y en especial en lo atinente al respeto que ellas demandan. Un caso concreto donde el mal manejo de la cuestión étnica traería numerosos problemas, es este que nos ocupa, y que tiene que ver con la eventual reubicación de una comunidad indígena. La poca claridad de parte de los funcionarios respecto a la identidad étnica de una comunidad indígena en proceso de reubicación, podría dar pie a un mal manejo en varios momentos del proceso.

En las fases de comunicación y negociación, por ejemplo, la poca claridad al respecto, podría hacer pretender que la situación es la misma entre una comunidad indígena y otra que no lo es. Una de las razones que ha dificultado más el entendimiento entre el ICE y la comunidad indígena de Curré, es el hecho de que el ICE en determinados momentos, no ha hecho distinción en términos de la identidad étnica de la relación con las comunidades. Así por ejemplo, la comunidad de Curré, se ha visto afectada en la medida en que se han realizado reuniones informativas, con la participación de sectores no indígenas, que sí están interesados en la construcción del proyecto al que se opone Curré, porque supone su reubicación. Vale decir que Curré es la única comunidad indígena importante, cabecera de un Territorio, por lo demás, que sería reubicada. Como se trata de temas donde diversos actores tienen posiciones distintas y se avanza hacia una negociación, en medio de posiciones contrapuestas, esto que parece tan simple, genera una serie de reacciones de incertidumbre y rechazo por parte de la comunidad.

Otro de los aspectos que la comunidad tipifica como falta de respeto a su condición de comunidad indígena, es el uso de su Territorio, para la celebración de reuniones de grupos provenientes de otras comunidades, que sustentan posiciones adversas a la de Curré. Lo anterior se explica mejor, si se comprende, que esta es una región de antiguos conflictos interétnicos, donde existe una tradición de enfrentamientos y resentimientos, en donde conviven actores con intereses distintos, en función de su diversidad étnica, de sus expectativas e intereses. Ciertamente es, en todo caso, que la situación de cada uno de estos actores de la región, los indígenas, los no indígenas, los no indígenas afincados en

territorios indígenas, deberá ponderarse en una situación de respeto y especificidad, en el marco de una negociación que se desea justa y equitativa.

Otra de las demandas de la comunidad de Curré, que atañe a su identidad étnica, es la que tiene que ver con el respeto a las instancias representativas, elegidas por la comunidad, en este caso la Asociación de Desarrollo Integral (ADI). Esta entidad, no es solo la que señala el reglamento a la Ley Indígena como legítima, sino que en efecto, goza del reconocimiento por parte de la comunidad (Cap. V). Sin embargo, la comunidad de Curré ha planteado que en determinados momentos, el ICE no ha dado a la ADI el reconocimiento que merece, sino que ha prestado más atención a otros actores, no representativos del sentir general (Cap. X).

El tema de la identidad étnica tiene una serie de repercusiones prácticas. Problemas adicionales derivados del no reconocimiento de la identidad étnica, se podrían dar en el momento mismo de la reubicación, específicamente en su conceptualización y planeamiento. Decisiones técnicas en cuanto al manejo de la reubicación, podrían afectar la continuidad étnica. Una reubicación que no fuera de toda la comunidad, sino que dividiera al grupo, segmentándolo. Un manejo de la reubicación, que promoviera la solución de casos individuales, fomentando la indemnización y con ello la dispersión y la migración. En estos casos el Proyecto Hidroeléctrico se convertiría en un factor disolvente de la comunidad indígena. Lo deseable, en cambio, sería propiciar un proceso que favorezca la integración, el fortalecimiento de los lazos comunales, y el desarrollo social y económico con robustecimiento de la colectividad. Esto significa alimentar las condiciones sociales que hasta ahora han permitido la solidaridad y la continuidad étnica. Lo anterior no excluye la posibilidad, deseable, de encontrar soluciones para aquellos casos que persiguen su realización individual fuera de la comunidad.

Ciertamente las relaciones dentro de las comunidades no son idílicas, sino que en medio de las vicisitudes y la miseria existente, hay cantidad de circunstancias que favorecen el enfrentamiento. De manera que si un proceso como el que nos ocupa, no se maneja con el debido cuidado, si la distribución de recursos no fuera equitativa, por

ejemplo, se promovería un estado de cosas propicio al enfrentamiento. Tal y como ha sucedido en otras latitudes, los procesos de promoción de proyectos hidroeléctricos pueden convertirse fácilmente en fuentes de energía encaminada a la divergencia y la polarización social (Molina Ludy, 1988). Lo contrario, sería lo deseable, orientar energía y recursos al desarrollo, en un contexto de armonía, integración y fortalecimiento de los lazos sociales a través de la identidad étnica y comunal.

Por todos estos aspectos, es legítimo plantearse académicamente las siguientes preguntas: ¿Es realmente Curré una comunidad indígena? ¿Qué elementos coadyuvan a que esta identidad funcione? ¿Existe realmente esta identidad? ¿Cómo afectan el mestizaje, el cambio cultural, la migración, las modas, el desarrollo? Y sobre todo, ¿cómo ven estos proceso los curreseños? ¿Cómo se definen los curreseños, respecto a su identidad? Estas son las preguntas que están en el trasfondo de este trabajo etnográfico.

3.2 INTERROGANTES O PROBLEMAS DE ESTA INVESTIGACIÓN

Las interrogantes que sirvieron de guía a esta investigación, y fundamento a nuestros objetivos, son las que se exponen seguidamente.

En el ámbito de la construcción simbólica de la identidad:

- ¿Qué hace a Curré una comunidad india?
- ¿Qué elementos simbólicos o de otro tipo, dan soporte a la identidad étnica en Curré?
- ¿Qué significado tienen el contexto geográfico y la localidad, como símbolos en la construcción de la identidad?
- ¿Cómo se expresa la identidad étnica en actividades cotidianas, domésticas, rituales, simbólicas, a nivel político y de alianzas, en su confrontación - asociación con otros, y qué significado tienen estas manifestaciones?
- ¿Qué piensan los curreseños que están fuera de Curré, esa especie de curreseños en el exilio, que es para ellos ser indios, cómo viven su etnicidad?

En el ámbito de la confrontación, el contraste y la imagen de sí mismos:

- ¿Cómo influyen grupos externos y contradicciones con grupos de poder y presión, nacionales o regionales, en la construcción de la identidad étnica de una comunidad indígena como Curré, esto es, en la imagen de sí mismos. Qué papel juegan aspectos como la lucha por la tierra y la preservación del entorno ecológico?
- ¿Desde una perspectiva étnica, cómo se miran a sí mismos los curréseños? (Cómo se miran los hombres, las mujeres, niños, jóvenes y ancianos)
- ¿Cómo sienten que son mirados por los diversos actores sociales con los que alternan?
- ¿Cómo es percibida (construida) la etnicidad por otros sujetos significativos, de la comunidad misma y de la región, vecinos no indígenas, funcionarios, religiosos, otros indígenas no curréseños? (Comité de Afectados del P. H. Boruca, Potrero Grande, por ejemplo).

En el ámbito de la pugna interna:

- ¿Qué procesos ocurren actualmente al interior de Curré, (sociales económicos etc.) que afecten su identidad étnica?
- ¿Cuáles son los grupos y las tendencias que se mueven al interior de Curré con respecto a la identidad étnica y cuál es su vínculo con fuerzas o procesos externos?

En el ámbito del Proyecto Hidroeléctrico y sus repercusiones:

- ¿Cómo podría el desarrollo, o más concretamente un proyecto hidroeléctrico afectar la identidad étnica de esta comunidad indígena?
- ¿Qué riesgos corre la identidad étnica de Curré como producto de la construcción de Boruca y su eventual reubicación?

En suma:

- ¿Cuáles son y cómo operan los procesos de construcción de la identidad étnica en Curré, como se manifiestan en la realidad y en la vida cotidiana de esta comunidad y cómo puede incidir en ellos la construcción de un proyecto hidroeléctrico?

Todos estos interrogantes constituyen, en términos generales, nuestra problemática. No todas llegaron a contestarse. Sin embargo, hemos querido dejarlas tal y como se concibieron, porque ellas fueron los derroteros que se tradujeron en objetivos y nos condujeron luego a lo largo de la investigación. En algunos, estaban planteadas sobre falsas premisas que la experiencia etnográfica se encargó de derribar.

4. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Objetivo general.

Interpretar los procesos de construcción (afirmación y/o cuestionamiento) de la identidad étnica que operan actualmente en Curré, precisar cómo se expresa esa identidad en la vida y cultura de la comunidad, y prever interferencias sobre la identidad étnica de Curré, que pudieran ser causadas por la construcción del proyecto hidroeléctrico Boruca y la eventual reubicación de esa comunidad indígena.

Objetivos específicos.

Primero:

Realizar una caracterización etnográfica que permita visualizar la situación social y económica de la comunidad, y comprender sus articulaciones y contradicciones con el entorno regional y nacional, a efecto de explicar los procesos de construcción y replanteamiento de la identidad étnica de Curré.

Segundo:

Identificar elementos simbólicos (representaciones colectivas) que sirven de soporte a la identidad étnica de Curré. Verificar la importancia de rasgos tradicionales, cultura material, costumbres y valores, émicamente considerados como representativos del modo de ser indígena curreseño o boruca.

Tercero:

Determinar procesos de construcción de identidad por confrontación y contraste con otros actores sociales. Esto comprende A) Percepciones respecto al “otro” y respecto a sí mismos. Valoración de la supuesta percepción de los otros hacia ellos. B) Participación en acciones de solidaridad o confrontación étnica. Proyectos políticos de carácter étnico, acciones reivindicativas, lucha por la tierra u otros recursos.²

Cuarto:

Determinar, cómo influyen grupos externos y contradicciones con grupos de poder y presión, nacionales o regionales, en la construcción de la identidad étnica de Curré.

Quinto:

Caracterizar la actual lucha entre bandos que cuestionan y defienden la existencia de la identidad étnica en Curré, interpretar esa confrontación y establecer las posibles causas socioculturales para ambas fuerzas sociales.³

Sexto:

Establecer la influencia que ha tenido hasta ahora el Proyecto Hidroeléctrico en los procesos de cuestionamiento o revitalización de la identidad étnica de Curré y visualizar posibles afectaciones de la eventual reubicación de Curré, sobre la identidad étnica de esta comunidad, a efecto de hacer recomendaciones que sirvan para evitarlas o mitigarlas.

² En la práctica, los acontecimientos en torno al P.H. Boruca llenaron este espacio.

³ Al inicio de la investigación nos pareció que el número de personas que cuestionan la identidad étnica de Curré era más de lo que realmente son. Este aspecto se analiza en el Cap. IX.

5. ANTECEDENTES

Hemos ordenado la exposición de antecedentes en dos ámbitos. En el primero de ellos se ofrece una síntesis histórica de la Región Brunca, complejidad social y cultural del cantón de Buenos Aires y las experiencias etnográficas efectuadas anteriormente en Curré. En un segundo momento nos referimos al Proyecto Hidroeléctrico Boruca y sus implicaciones sociales y ambientales, reubicaciones anteriormente realizadas por el ICE y experiencias de comunidades indígenas en otras latitudes, frente a proyectos hidroeléctricos.

5.1 HISTORIA, REGIÓN Y COMUNIDAD

La interpretación etnográfica de la comunidad de Curré, el estudio de su identidad e incluso el análisis del proceso confrontativo experimentado en relación al Proyecto Hidroeléctrico Boruca, solo es posible mediante la comprensión de las relaciones interétnicas y la multiplicidad de intereses contrapuestos existentes en la región. Es por eso que se hace necesario visualizar la historia de la región y algunos rasgos del cantón de Buenos Aires. Al final de este apartado nos referiremos a la comunidad de Curré y a las experiencias etnográficas anteriormente realizadas en esa comunidad.

5.1.1 ASPECTOS HISTÓRICOS DE LA REGIÓN BRUNCA

La Región Brunca y en especial Boruca y Térraba, fue una región de refugio y aislamiento. No es sino hasta finales del siglo XIX con la fundación de Buenos Aires y especialmente a mediados del siglo XX a partir de la construcción de la Carretera Interamericana, cuando se produce la incursión masiva de madereros, ganaderos y colonos costarricenses procedentes del Valle Central, generando profundos procesos de cambio en la dinámica social, económica y cultural, así como en las relaciones interétnicas.

A su llegada, los españoles encontraron en la región de la cuenca del Térraba una serie de tribus y cacicazgos. Todos estos grupos pertenecieron a la Tradición Cultural Sudamericana denominada “área circuncaribe” según Steward o “núcleo cultural de bosque tropical” según Snarkis (Ferrero, 1997: 190). Hablaban lenguas chibchas emparentadas con grupos de la zona de Panamá y Colombia, posiblemente Brunca o Boruca (Carmack, 1993).

El Siglo XVI fue para los españoles un periodo más de exploración que de asentamiento en la región. Los europeos intentaron someter a estos grupos, y fundar poblaciones bajo su control, que permitieran subyugar mano de obra indígena para la extracción de riqueza, pero esta pretensión se vio reiteradas veces frustrada. En 1563 Juan Vázquez de Coronado fundó la ciudad de Nueva Cartago. Sin embargo, tras un primer contacto y aparente sumisión, los indios huyeron hacia la cordillera de Talamanca. En 1571 Perafán de Ribera fundó Nombre de Jesús, pero más tarde el pueblo desapareció al dispersarse los indios (Carmack, 1993: 21-22). De este modo el Valle del Térraba, junto con la región de Talamanca, se convirtieron en “zonas de refugio” para los indígenas que intentaban evadir la explotación española y más tarde la dominación de los criollos (Bozzoli, 1975: 53-54).

En el siglo XVII las cosas empezaron a cambiar, por la fundación de asentamientos controlados por españoles. Fue así como en 1629, tras reducir a los boruca, los españoles fundaron la población de “Boruca” como asentamiento indígena controlado por ellos (Guevara, 1992). Esta acción tuvo por objetivo resguardar un camino de mulas abierto en 1601, que iba de Nueva Granada en Nicaragua a Panamá, para el transporte de mercadería a las ferias de Portobelo y ciudad Panamá (ICE, 1979: 32) La explotación de la comunidad indígena de Boruca no se hizo esperar y se realizó por diversas vías, producción de pita, hilo morado y arreo de mulas, entre otras. Los boruca intentaban huir reiteradamente y no se acostumbraban a vivir en pueblos a la usanza española (ICE, 1979: 34) En 1689 los españoles lograron establecer un segundo asentamiento en la región. Nació de este modo San Francisco de Térraba, esta vez con indígenas teribes traídos de la región Atlántica de Panamá (Carmack, 1994). Térraba y Boruca son las dos poblaciones centrales durante

buena parte de la historia de la región. De una de ellas, Boruca, se desprendería la actual población de Curré.

El siglo XVIII fue poco halagüeño para estas comunidades, dado que la explotación y el abuso hicieron que los indígenas huyeran o fallecieran y las poblaciones decayeran drásticamente. En 1711, “con amargas palabras”, el gobernador de la provincia, expresó: “esta es la causa de que los indios forman pueblos numerosos y con el tiempo reducen sus pueblos a aldeas, porque el trato cruel y continuado de sus jueces es el tirano y verdugo de sus vidas.” La explotación y mala administración de los pueblos de indios por los españoles fue causa de la decadencia de las comunidades con gran perjuicio para los aborígenes, algunos de los cuales huyeron para Nicoya o Chiriquí con sus mujeres e hijos. A mediados del siglo el pueblo de Quepo había desaparecido, Térraba apenas se sostenía y Boruca era un caserío de veinticinco casas de paja (ICE, 1979: 35)

El inicio del siglo XIX no marca ninguna diferencia para las comunidades, incluso se habla nuevamente de reubicarlas al Valle Central. Con la independencia se debilitaron aún más las misiones en Térraba y Boruca, dado que en Guatemala los liberales extinguieron los conventos (ICE, 1979). No está de más recordar que en 1821, España no había sometido aun la región talamanqueña y el dominio de la región atlántica era dudoso (Bozzoli, 1975: 49). Para el imaginario nacional, los indígenas no eran todavía costarricenses. Más aún, los costarricenses están por esas épocas, a duras penas “inventando” su patria, en y desde el Valle Central (Palmer, 1994) y no están muy interesados en “los limítrofes”, como les llamaría Braulio Carrillo a los indígenas (Guevara y Chacón, 1992: 40). El Atlántico y el Sur, así como sus habitantes, no están todavía incorporados al discurso de la patria; están, por decirlo así, fuera de “la casa paterna” (Ovares y otros, 1993)

Pero los cambios importantes estaban por llegar. A mediados del XIX se produce el auge cafetalero y son muchos los que quieren conquistar nuevas tierras y probar suerte más allá del ocupado Valle Central. En 1870 Pedro Calderón funda Buenos Aires en un llano donde se dice, soplaban “las brisas”. Se desata entonces “la fiebre de la colonización”, en

pos de tierras, madera, oro y guacas. Se iniciaría también un proceso de campesinización del indio, lo que viene aunado a otros elementos como el desbalance ecológico causado por la destrucción del bosque, pastoreo de ganado, quema de sabanas a orillas del Ceibo (Carmack 1993: 27). Al inicio del siglo XX ya es clara la influencia de los habitantes de la meseta y se habla de más de quinientos habitantes en cien casas.

El Siglo XX, va a ser el siglo de la modernización pero también de la pobreza y el deterioro ambiental. Los indígenas pierden sus tradicionales “regiones de refugio”. En palabras de María E. Bozzoli, “la expansión de la vida civilizada moderna va eliminando las características geográfico – naturales de la región de refugio (...) Entonces tratamos con regiones que mantienen la marginalidad social, pero no el aislamiento geográfico” (Bozzoli, 1975: 54) En 1938 llegaría la Carretera Interamericana a San Isidro aún como trocha y para 1945 ya se estaría usando (Calderón, 1996: 11) En 1959 Potrero Grande es transitable en jeep y a caballo (ICE, 1979: 32). En 1967, los tractores abren las trochas para la construcción de la Carretera Interamericana que atravesaría el poblado de Curré (Santos Rojas, Testimonio Oral).

Una serie de leyes hacen el reconocimiento histórico del derecho inalienable de los indígenas a la tierra, pero por otra parte permiten al Estado promover la colonización de la región por diversos medios (Guevara, 1992: 45). En 1939 se establece la Ley General de Derechos Baldíos, en 1945 se crean las Reservas Indígenas, aunque como ha señalado Carmack, solo un 11% de las tierras asignadas a los indígenas es de vocación agrícola. En 1961 la Ley de Tierras y Colonización derogó la ley de Derechos Baldíos del 39 y entregó la administración de sus tierras al ITCO. En consecuencia, para 1964 los blancos ya eran dueños del 40% de las tierras de la población de Boruca – Térraba (Carmack, 1994).

El reordenamiento agrario de 1970, permitió al ITCO el arrendamiento de tierras de las reservas a blancos, lo que trajo como resultado la destrucción del bosque. En 1982 China Kichá perdió su estatus de Reserva Indígena. Nuevos intentos por cambiar las leyes que regulan la tenencia de la tierra por parte de los indígenas se produjeron en 1985 y siguen produciéndose. Esto ha generado diversas reacciones defensivas de parte de los

indígenas, como la lucha de los Boruca contra la explotación irregular de la madera que se prolonga de 1985 a 1989 (Guevara, 1992).⁴

En el año 1982, el Territorio de Boruca, uno de los Territorios Indígenas más antiguos en la legislación del país, se dividió en dos, mediante el decreto No. 16580 – G, dando así origen al Territorio Boruca de Curré (Chacón, 1998: 80 y 84).

5.1.2 EL CANTÓN DE BUENOS AIRES

Este cantón, perteneciente a la provincia de Puntarenas, tiene una extensión de 2.371,22 Km² y alberga una población de 40.139 habitantes, lo que significa una densidad de unos 17 habitantes por Km² (INEC, Censo 2000). Buenos Aires limita al Este con los cantones de Talamanca y Coto Brus, al Oeste con Pérez Zeledón, al Norte con Talamanca y Pérez Zeledón, y finalmente al Sur con el Cantón de Osa, Golfito y Coto Brus. Está constituido por siete distritos que son Buenos Aires, Volcán, Potrero Grande, Boruca, Pilas, Colinas, Chánguena y Biolley. En el territorio de Buenos Aires se ubican seis Territorios Indígenas, al Sur Salitre, Cabagra y Ujarrás y Norte, Térraba, Boruca y Curré.

Todas las fuentes consultadas coinciden al señalar a esta región como una de las zonas más pobres del país y con menor desarrollo (Bozzoli, 1985; Carmack, 1994; Guevara y Chacón, 1992, Gobierno de la República, 1996; ICE, 1980). Esta apreciación se confirma al observar los datos más recientes del Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica, que ubica al cantón de Buenos Aires con uno de los índices de desarrollo social cantonal más bajo de todo el país, ocupando la posición 77 de los 81 cantones del país, con una puntuación de 22.2 en escala de 100. Este índice es calculado mediante una fórmula que conjuga siete variables: infraestructura escolar, acceso a programas educativos especiales, mortalidad infantil, relación de mortalidad en niños menores de cinco años con

⁴ Recientemente la Reserva de China Kichá fue nuevamente restituida mediante el Decreto Ejecutivo N° 29447-G, con una cabida menor que la original. Este hecho, entre otros, ha motivado al experto en asuntos jurídicos indígenas, Lic. Rubén Chacón, a referirse a estos Territorios como “Reservas de Papel” (Chacón, 2001)

la mortalidad general, retardo en talla de niños del primer grado de escuela, consumo promedio de electricidad residencial y nacimientos de niños de madres solas (MIDEPLAN, 2001).

Un estudio realizado en 1996 por una dependencia de la Presidencia de la República, enfatiza la relación entre pobreza del cantón, población presencia indígena, discriminación y negligencia estatal: “El cantón de Buenos Aires ha sido sistemática y persistentemente discriminado y segregado del desarrollo nacional (...). Una proporción de casi el 30% de la población indígena, con un historial de antagonismo y enfrentamiento con otros grupos étnicos por usurpación de tierras irrespeto de su cultura aborigen. Una proporción de esta magnitud pone al cantón en una situación vulnerable a ser objeto de la discriminación, el desconocimiento y el rechazo por parte de la elite de la Meseta Central. Esta discriminación se expresa en hechos como ser único cantón de la región Brunca que no cuenta con un hospital , que un 31% de los niños menores de 6 años tienen algún grado de desnutrición y que no cuenta con un sistema de alcantarillado, con la consecuente contaminación de las aguas” (Gobierno de la República, 1996: 14).

Este mismo documento subraya el problema del desempleo y la migración por razones laborales, aporta estadísticas en donde se registra un 60 % de las viviendas con clasificación de deficientes o malas, inadecuados sistemas de eliminación de excretas desechos y basuras, no acordes con el medio ambiente, tan solo un 10 % de la red de caminos asfaltado, 17. 5% en lastre y 72.3 en tierra. Se estimaba que únicamente el 6 % puede considerarse como buena. Las calles de distritos como Potrero Grande, lucen sin asfaltar (Gobierno de la República, 1996: 45).

Si bien se aprecia un proceso de urbanización reciente en el centro del cantón, Alonzo repara en el hecho de que se trata de un proceso dependiente de la presencia de la transnacional PINDECO. Dado que este es el único foco de desarrollo urbano del cantón, el autor se plantea el peligro de que una eventual ausencia de la empresa afecte radicalmente a Buenos Aires (Alonzo, 1994: 81).

Una de las características de Buenos Aires es su diversidad. En Buenos Aires se da la coexistencia de diversos grupos étnicos y modos de producción, pero también la tensión y la confrontación de intereses contrapuestos. A la par de la producción frutera transnacional, todavía los indígenas y campesinos mantienen elementos de economía de subsistencia que aún no se insertan plenamente al mercado. Como hace ver Carmack, los conflictos políticos más frecuentes son los que se observan entre intereses “tradicionales” y “modernos”, que se sostienen en contradicciones que, en su base, son étnicas y de clase. Carmack destaca las contradicciones entre el centro urbano y la periferia rural, donde hasta las cabezas distritales todavía están tan débilmente urbanizadas. Señala además las contradicciones y resentimientos entre indios y “blancos”, y asegura que esta es una “división racista que afecta cada aspecto de la vida social del cantón especialmente en las zonas rurales” y se caracteriza por prejuicios mutuos, y señalamientos de perezosos atrasados y resentidos por un lado y de explotadores, ladrones y mezquinos, por el otro. Analiza también la contradicción entre meseteños y chiricanos de origen panameño, actualmente en retroceso, pero no por ello del todo inexistente. Los chiricanos ven a los meseteños como tardíos, que han venido a dominarlos.

La deforestación es uno de los problemas más graves del Cantón de Buenos Aires. Ya desde la década de los 80, con ocasión del conflicto suscitado porque los indígenas de Térraba y Boruca se oponían a la extracción de madera de los bosques de su Territorio, la Dra. Ma. Eugenia Bozzoli emplaza, en una carta, al director del periódico la Nación, por reducir su análisis tan solo al aspecto legal, y explica que: “Buenos Aires es el cantón con más altas tasas de deforestación en el pacífico Sur y con más baja proporción en tierras de labranza y cultivos permanentes. En 1980 sus cultivos eran 15%, sus terrenos en zacates (los pastos para ganado) eran 55%, los terrenos en bosques y charrales, un 30%. De este último porcentaje más del 20% ya está en charral y montes no utilizables como madera (...) Y agrega: ¿Por qué acelerar más la desertificación de Buenos Aires? (La Nación, 23 de Mayo 1985) Pág. 16 A. Todavía en fechas recientes hay quienes afirman que “la extracción de madera a menudo no cuenta con los permisos de la Dirección General Forestal del Ministerio de Recursos Naturales, Energía y Minas” (Gobierno de la República, 1996: 53).

La mayoría de los autores coinciden al expresar un sentimiento de “pesimismo realista” respecto al futuro de esta región. Sin embargo, Carmack observa que Guevara y colaboradores, dejan encendida una luz de esperanza, cuando proponen asumir “un proyecto histórico consciente, voluntario, racional” que respete la autoridad local de los mismos indígenas, que acepte su derecho para desarrollarse de acuerdo con sus propias ideas, y que no espere resultados iguales a los alcanzados por los blancos que ya están integrados a la cultura nacional. Recomiendan, además, que el etnodesarrollo se integre con los nuevos programas de ecología y desarrollos sostenible (En Carmack, 1994: 190).

El propio Carmack indica que “frente a la perspectiva de problemas tan formidables como estos, se creará una gran responsabilidad política: la de entrar en un nuevo contrato de unidad que permita al pueblo formular y ejecutar el proyecto ya mencionado”. Será necesario “elevar los intereses políticos más allá de la ganancia personal en beneficio comunal” (Carmack, 1994: 191). En lo que nuevamente todos coinciden, es en que esto no va a ser fácil.

No es aventurado agregar, que un megaproyecto a desarrollarse en la región, tendría necesariamente que plantearse una estrategia de interlocución y concertación con todos estos actores. La consigna “divide y vencerás”, no sería, al menos en este caso, la mejor estrategia, puesto que ya el contexto social no puede estar más dividido. Por el contrario, la región espera la fuerza de una energía que la haga creer en un destino común, aun dentro de la diversidad.

5.1.3 EL PUEBLO DE CURRÉ

Investigaciones y etnografías anteriores.

Curré o Currés, es una comunidad de la etnia boruca. Se localiza en el cantón de Buenos Aires, provincia de Puntarenas, 28 Km. al S. E. de la cabecera del cantón por la carretera Interamericana, a orillas del Río Térraba. En su mayor parte la localidad se ubica entre Quebrada La Vieja y el Río Campana por el Norte y el Chánguena por el Sur; el pueblo vecino de Boruca se localiza a 7 Km. al Oeste (Bozzoli, 1975: 71). Aunque “la historia reciente de Curré da inicio a principios del siglo XX, cuando varias familias de indígenas provenientes de Boruca, migraron al lugar en razón de las buenas tierras para el cultivo del arroz”, se sabe por evidencias arqueológicas que este sitio se ha mantenido ocupado por grupos humanos desde hace más de 3. 000 años (Corrales, 1998).

Varios autores hacen referencia al pueblo de Curré. El sitio es mencionado en los mapas de José María Figueroa quien visita la región a finales del siglo XIX (ICE, 1979: 56). En 1949 Doris Stone se vuelve a ocupar de Curré en su obra *The Boruca of Costa Rica (1949)*. Veinte años después Ma. Bozzoli retoma el estudio de esta comunidad. Posteriormente, estudios del ICE en sendos informes del 79 y 80 vuelven a hacer alusión de Curré. Veinte años después de aquellos estudios del ICE se realiza la presente investigación.

Utilizando como referencia la etnografía de Stone, Bozzoli determina modificaciones y persistencias de 1949 a 1967, bajo los siguientes rubros: rasgos sustituidos, rasgos abandonados, (pérdida cultural o deculturación), rasgos de origen indígena que también persisten en otras partes del país y se consideran nacionales, rasgos exclusivamente indígenas. Finamente analiza cambios mayores y rasgos persistentes importantes y hace una evaluación del cambio y del conservatismo en 1972. Aporta además una serie de “notas etnográficas”, sobre cosechas, animales domésticos, pesca, cacería, comidas, trabajos, vivienda, vestimenta, comunicación, matrimonio, notas genealógicas,

prestigio, salud, costumbres funerarias, recreación, juntas o peonadas y experiencias personales en testimonios breves. Nos parecen importantes además algunas referencias a la construcción de Carretera Interamericana y su impacto en la comunidad (Bozzoli, 1975: 81), así como referencias con respecto a actitudes ante el progreso (Bozzoli, 1975: 86)

Los estudios realizados por la extinta Oficina de Reubicación de Poblaciones del ICE (1979 y 1980), estaban orientados a aportar información para manejar el impacto ambiental de P. H. Boruca, y para ello se buscaba “conocer la problemática de la región a través de los estudios socioeconómicos, culturales y ecológicos. Tratar de involucrar a las diferentes poblaciones en un proceso de participación activa para lograr soluciones e informar a la población afectada acerca del proyecto...” (ICE, 1979: 4). Observa que las casas se ubican sin un patrón fijo sobre el terreno, a distancias de unos 30 metros unas de otra. Las hay más alejadas. Veinte años antes las casas eran en su mayoría de techo pajizo, algunos son ahora de madera, techo de zinc y sin pintar, no tienen piso ni cielo raso. Muchos ranchos solo tienen una pieza dentro de la cual se distribuyen el espacio de estar, camones y cocina, y se halla independiente el espacio principal donde están los cuartos, con una construcción aledaña separada para la cocina. Las casas cuentan con jardín, siembros ornamentales, hierbas medicinales o para las comidas. Árboles frutales para crear un ambiente más fresco, plantas colgando... (ICE, 1979: 170). Servicios e infraestructura escasos. La actividad principal es la agricultura de granos, los que se siembran en fincas ubicadas fuera del pueblo. La mayor parte son agricultores y trabajan en lo propio.

En 1980 se contabilizan 360 habitantes y 75 viviendas, lo que equivale a un promedio de 4.8 habitantes por vivienda: 29 viviendas eran de piso tierra, pared de cañuela, y techo de paja, mientras que 46 eran de piso tierra, madera, pared de madera, techo de zinc. No se reportaron casas de piso de cemento o mosaico, pared de bloque y techo zinc. De estas casas, 63 eran propias, 10 prestadas, 1 alquilada y 1 en condición de precario (ICE, 1980: 181.)

En el ámbito de los servicios sociales, se informa que Curré tenía en ese entonces una red pública de servicio de agua, aunque al parecer muy precaria, de ella se abastecían 54 habitantes, 17 de una naciente de río y 4 de un pozo (La red de cañería era de cinco llaves públicas y veinticinco llaves privadas, ubicadas en los patios para lavar trastos. La ropa se lava en el río y el baño corporal.) El baño se ubicaba fuera de la casa en 73 casos y solo en dos se halla integrado a la casa. El servicio sanitario era en campo abierto 10 casos, 64 casos en pozo negro y 1 caso en tanque séptico. Se informa de 51 casos de parásitos, desnutrición o ambos, y solo 15 con buena salud. Estos datos se asocian con las fuentes de agua, mala alimentación, y parásitos por andar descalzos en áreas donde hay animales domésticos (ICE, 1979: 184).

Es importante que Curré era un pequeño centro de servicios y comercio (intermediario de granos básicos, por ejemplo) para otros poblados más pequeños, como Kantú (6.5 Km.), Bajos de Mamey (4.5 km.), Vegas de Chánguena (4. 5 Km.), o Lagarto (8.5 Km.), comunidades ubicadas al otro lado del río. El hecho de que Curré ejerciera mayor o menor influencia como centro, aparece condicionado al estado de los caminos y la crecida del Terraba. El cruce de los ríos se hace por lo general en bote. Al mismo tiempo Curré depende de otras comunidades como Buenos Aires a 32 Km. y de San Isidro a 93 Km. (ICE, 1980: 186). Es clara la importancia de la Carretera Interamericana para la venta de excedentes, que en ese tiempo, finales de los años setenta, eran especialmente frijol, maíz, plátano, naranjas y cacao.

5.2. LOS PROYECTOS HIDROELÉCTRICOS Y SUS REPERCUSIONES SOCIALES

En este punto se ofrece información acerca del P. H. Boruca y su impacto socioambiental; anteriores experiencias del ICE en el ámbito de la reubicación de poblaciones y cuatro casos de impacto de represas hidroeléctricas en comunidades indígenas.

5.2.1 PROYECTO HIDROELÉCTRICO BORUCA Y SU IMPACTO SOCIAL

El Proyecto Hidroeléctrico Boruca, se localiza 120 Km. al sur este de San José, dentro de la cuenca media del río Grande de Térraba, Cantón de Buenos Aires. Por su tamaño, constituye una obra de gran complejidad. Estaría en capacidad de producir hasta 1 124 MW con una energía promedio de 4 476 GWh. Los estudios relacionados para la construcción del P. H. Boruca se iniciaron desde la década de los años setenta. Actualmente se están realizando estudios técnicos sociales y ambientales que completarán la etapa de factibilidad del Proyecto (ICE, 2002: 2).

La realización del proyecto fue desestimada a inicios de los años ochenta. Según la información institucional del ICE, durante los últimos años, dos hechos han contribuido a que vuelva a ser considerado como candidato para una eventual construcción: en primer lugar, la demanda eléctrica del país. En este aspecto se observa un crecimiento sostenido, cercano al 6% anual. A esto debe agregarse la posibilidad de contar con un mercado externo para la colocación de energía en Centroamérica, al menos durante los primeros años de operación de la planta. En segundo lugar, el desarrollo tecnológico alcanzado en los últimos años en el diseño y construcción de grandes presas, permite replantear la concepción original del proyecto y ofrece condiciones técnicas más favorables a su construcción, que en el pasado. Entre las nuevas tecnologías se citan las “presas de hormigón compactado con rodillo” y las “presas de enrocamiento con cara de concreto”. La inclusión de estas nuevas opciones, ha permitido reconsiderar la optimización del esquema del proyecto, su escala, disposición de las obras, replanteamiento de la construcción por etapas, plazo constructivo y costos (ICE, 2002: 1). Esta misma fuente da cuenta de que actualmente, el ICE continúa con el estudio del Proyecto con el propósito de “culminar la actualización” de la Fase de Factibilidad, lo que incluye el Estudio de Impacto Ambiental, que deberá estar concluido en el año 2004. Para su realización se contratará una empresa consultora internacional, financiada por el BID.

La cuenca del río Grande de Térraba, dentro de la cual se enmarca el P. H. Boruca, abarca una extensión de 5 077 Km², lo que la convierte en la mayor del país. El área del embalse es considerable y cubre entre 60 y 181 km², dependiendo de la modalidad del proyecto que se elija. Anteriormente se consideraban cifras mucho mayores pero han venido siendo desestimadas. Entre de los principales aspectos a ser considerados desde la perspectiva del impacto ambiental de este Proyecto, el ICE (1999, reunión No. 01- 99 P. H. Boruca) menciona los siguientes:

- **Reservas indígenas:** Existen 7 reservas indígenas que ocupan 1. 021 km², ocupando un 20% del área de toda la cuenca.
- **Rescate arqueológico:** Se reconocen depósitos arqueológicos y asentamientos precolombinos importantes.
- **Reubicación de poblaciones:** Para los casos del P. H. Gran Boruca y P. H. Alto Boruca existiría la necesidad de reubicar cierto número de familias y poblaciones, incluyendo obras de infraestructura.
- **Reubicación de caminos:** Alrededor de 60 Km. de la carretera interamericana deberán ser reubicados en el caso del desarrollo del Gran Boruca.
- **Otros efectos ambientales:** Es necesario considerar la situación litoral costera, tomando en cuenta los efectos sobre el humedal Térraba Sierpe, así como los efectos sobre la flora y la fauna y otro tipo de impactos ambientales.
- **Efectos benéficos:** Dentro de los beneficios asociados al proyecto que prevé el ICE, figuran: mejor control de avenidas, desarrollo de la zona, aumento de recursos y empleo, mejora de servicios públicos, mejora de la economía regional, cobertura eléctrica, nueva infraestructura, mejora del paisaje, turismo acuático, etc.

Las etnias más directamente involucradas con el P. H. Boruca, desde la fase de la construcción son los Boruca, y los Térraba que habitan en las cercanías de las obras hidráulicas del proyecto. Se considera que unos 1200 indígenas podrían verse afectados por el llenado del embalse, pero el resto de la población indígena podría recibir efectos indirectos en términos de relaciones productivas o familiares o bien de accesos a servicios públicos o privados. Entre estas poblaciones una de las que mayor preocupación genera en

el ICE, es la Comunidad Indígena de Curré, cuya reubicación tendría que hacerse desde el propio inicio del proyecto (ICE, 1996: 12). El Territorio Indígena de Curré se halla en el cantón de Buenos Aires, Provincia de Puntarenas.

5.2.2 EL ICE: ANTERIORES REUBICACIONES

Reubicación de Loaiza

A nivel nacional han existido varios antecedentes de reubicación de poblaciones con la participación del ICE. Durante la construcción del P. H. Cachí (1968 – 1972), se requirió inundar el caserío de Calle Loaiza (Obando, 1981: 7). El IMAS aportó los estudios sociales y las viviendas (ICE, 1979: 42). Esta reubicación no fue planificada en sentido estricto, aunque se da la colaboración del ICE en la consolidación de la nueva comunidad.

Reubicación de Arenal y Tronadora.

En 1977 tendría lugar esta “...experiencia única en el país de dos poblaciones que nacieron en forma planificada” (ICE, 1977: 4). El embalse del Proyecto Hidroeléctrico de Arenal cubriría las poblaciones de Arenal, Tronadora, Mata de Caña, Piedras, Naranjos Agrios (la Argentina) Caño Negro, Guadalajara y parte de San Luis. “Esto significa que de una u otra manera, aproximadamente 2. 500 habitantes, serán afectados teniendo que abandonar sus tierras, trabajos y sus pueblos.” (ICE, 1977: 3)

Se consideró que la reubicación debería responder a dos objetivos básicos: Mejorar el nivel de las condiciones de vida de las poblaciones, sería uno de ellos. Y el otro, desarrollar un proyecto integral en el que se establecieran las bases necesarias, no solo a nivel físico (arquitectónico y urbanístico) sino también a nivel económico y social, para que, a partir de ahí, la población pudiera alcanzar su desarrollo en todos los campos (ICE, 1977: 3 - 4)

La metodología para el planeamiento de las reubicaciones comprendió el análisis a diferentes niveles. **1. Análisis Regional.** Región de Guanacaste **2. Análisis micro regional,** enfocado a la zona directamente afectada por el Proyecto Hidroeléctrico. “Estos dos análisis – dirían los ejecutores del proyecto - nos dieron una visión general que permitió ubicar las poblaciones afectadas dentro de su contexto, estableciendo de esa manera, relaciones de influencia dependencia, etc..” (ICE, 1977: 3). El Proceso de Reubicación siguió varias etapas: I Etapa: Estudio Humano. II Etapa. Contacto con las familias. III Etapa: Estudio de localización para los Pueblos Nuevos. IV Etapa. Compra de propiedades. V Etapa. Planteamiento Urbanístico y arquitectónico. VI Etapa. Restitución de propiedades. VII Etapa. Construcción. VIII Etapa Desarrollo Comunal. IX Etapa. Desarrollo agropecuario (En la ubicación de información de base, participan entre otros los antropólogos Ma. Eugenia Bozzoli y William Reuben).

Críticas a la reubicación de Arenal.

Se han hecho críticas a este trabajo, particularmente los de la socióloga M. E. Obando en su tesis de grado “La reubicación de la población de Arenal: Estudio sobre los efectos de un cambio planificado en una comunidad rural” (1981). Detecta malestar de algunos pobladores, especialmente por disconformidad con los avalúos (Obando, 1981: 34 - 37) Inconformidad por la calidad de las tierras de nuevo Arenal: “tierras áridas y suelos superficiales tendientes a la erosión, las tierras eran mejores en Viejo Arenal, el pasto de la zona no es adecuado”. Este criterio es respaldado por informes técnicos del Centro Científico Tropical (Obando, 1981: 76). Problemas de entrega de escrituras en finca la Rosita, causan que los campesinos no puedan ser sujetos de crédito (Obando, 1981: 76)

La autora concluye señalando que no se cumplieron a cabalidad los objetivos en cuanto a desarrollar un proyecto integral en todos los campos. Los estudios de carácter regional previos a la reubicación se realizaron con poca anticipación. Cuando el ICE se retiró se produjo descontento, inseguridad y debilitamiento del sentimiento de pertenencia. Los habitantes no estaban preparados ni organizados. El ICE no dio suficiente seguimiento, tampoco se hizo acompañar por otras entidades estatales. En su propósito de reducir la resistencia al proyecto, el ICE generó expectativas, tales como la construcción de carreteras

u otros proyectos colaterales, que luego no pudo satisfacer. Los señalamientos que se desprenden de esta investigación, permiten visualizar aspectos que conviene considerar ante la eventualidad de futuras reubicaciones.

Estudios para la reubicación de poblaciones P. H. Boruca 1979 – 80

Durante los años 79 – 80 el ICE estuvo realizando estudios en la región Brunca tendientes a reubicar poblaciones en áreas que serían ocupadas por el embalse del Proyecto Boruca. El equipo investigador se propone llegar a una “Definición de Solución” a partir de un Estudio Integral de la Región Brunca. Dicho estudio tendría primero un Contacto Global, que inicialmente incluiría análisis de aspectos históricos de la región, descripción general y condiciones de vida. Se realizaría una encuesta en toda la región y un estudio de sitios potenciales de reubicación. Posteriormente se dividiría la región para su análisis en cuatro microrregiones: Curré, Brujo-Ceibo, Potrero Grande y Pilas. La “Definición de Solución” desembocaría en las siguientes acciones: 1. Planeamiento físico. 2. Desarrollo social 3. Construcción 4. Traslado. 5. Seguimiento (ICE, 1979 : 12). Para el segundo año de actividades se había concebido ya, que la visión integral estaría constituida por los siguientes elementos:

1. Una encuesta realizada mediante un convenio con la Universidad de Costa Rica (ICE, 1980: 8). En ella se dio la participación de la antropóloga Ma. Eugenia Bozzoli y la socióloga Isabel Win Chin.
2. El estudio ecológico realizado mediante convenio entre el ICE y el Centro Científico Tropical, orientado a ubicar mejor la zona de reubicación (ICE, 1980: 7).
3. Un estudio arquitectónico – cultural de viviendas “con el fin de conocer a fondo al tipología arquitectónica de toda la región.” (ICE, 1980: 7).
4. Estudio socio económico de cada microrregión (Potrero Grande, Curré, Brujo, San Luis, Pilas).

El informe de 1980 evidencia que se intentaba poner el énfasis en el concepto del desarrollo y participación comunal, en la integración del funcionario a la comunidad y un

esfuerzo por conceptualizar un modelo de participación integral de las instituciones del Estado y la comunidad en el desarrollo futuro de las comunidades reubicadas y de la región en general. Al parecer se persigue generar espacios de interacción y comunicación de doble vía entre las comunidades de la región y el Gobierno Central (Esquema N° 3. ICE, 1980: 15). Todo parece indicar que se procuraba compensar algunas de las deficiencias detectadas en su experiencia anterior en Arenal.

El proyecto hidroeléctrico Boruca fue postergado, pero la experiencia de investigación que se inició en el 79, nos parece de gran interés, casualmente en este momento en que se pretende retomar ese proyecto.

5.2.3 REPRESAS HIDROELÉCTRICAS Y COMUNIDADES INDÍGENAS

La literatura antropológica reporta una serie de casos de impacto de represas hidroeléctricas sobre comunidades indígenas y sus reacciones. El estudio de estos casos nos permite observar diferentes facetas de esta problemática, el primer caso destaca las luchas interétnicas inducidas por un proyecto; el segundo caso evidencia la perturbación social generada por el manejo politizado del proyecto. El tercero es un caso de destrucción del ambiente y destrucción simultánea de la cultura tradicional. El último narra un proceso de resistencia y revitalización de la identidad étnica, por efecto de la oposición ante un proyecto hidroeléctrico.

Los Kuna y la represa de Bayano en Panamá.

Luchas interétnicas por la tierra.

Este caso es reportado por Guionneau (1995) y por Guevara (2000). La construcción se inicia en 1971 y el cierre de compuertas se efectúa en 1976. La zona de drenaje se extiende sobre 6. 676 Km² y alimenta un lago de 350 Km² de superficie y de 60 metros de

profundidad en el lugar de la construcción de la represa. En 1971 la población de Bayano era constituida por amerindios kuna, emberá y wounana, bayaneros o cimarrones de origen africano y “colonos” de origen indohispánico, campesinos sin tierra. Para la construcción de la represa se plantean dos soluciones: los amerindios debían ser relocalizados en la misma región debido a que su régimen de vida no alteraba el ambiente. Los bayaneros y los colonos por practicar una ganadería extensiva fueron considerados peligrosos, se optó por indemnizarlos. Sin embargo 20 años después, el área de drenaje está otra vez habitada en su mayoría por colonos y bayaneros que han regresado y han iniciado una colonización desordenada e incontrolada, causando un problema ecológico y afectando nuevamente a los indígenas. En 1994 la población era de 14. 114 habitantes, de estos solo el 28 por ciento indígenas, 3 000 kunas y 1050 emberás y wounanas. Por la carretera han llegado además colonos colombianos. Todos presionan sobre las tierras de las represa pero más aún sobre las tierras de los indígenas. Se trata de un problema constituido por varios factores en conjunto: represa, vías de acceso – movimientos migratorios. Los Kuna y los embera-wounan se han visto enfrentados al problema de mantener sus posesiones. En 1990, los kuna – asegura Guionneau (1995: 110) – no vacilaron en tomar las armas e incluso tomar de rehén al gobernador, para defender sus derechos.

A la difícil situación de tensión étnica ya descrita, se suma la problemática económica. El represamiento afectó la economía de los kunas por el hecho de tener que reubicar sus cultivos en áreas menos fértiles. Es evidente también la incapacidad del Estado para controlar la invasión de colonos pobres y grandes empresarios que desde que empezó el represamiento y se abrió la carretera del Darién hacen su agosto en la región (Guevara 2000). No solo se trata de un desastre social, sino que también ecológico, afirma Guinneau quien aporta datos de fauna desaparecida (1995, 105). Ambos autores coinciden en que en medio de esta situación tan desventajosa para los indígenas, -- y quizá a causa de ellas, - se han radicalizado las posiciones étnicas intensificándose sus luchas y en algunos casos, uniéndose grupos que anteriormente se adversaban.

Represa La Angostura, Chiapas.

Juegos de poder y muerte.

Virginia Molina Ludy analiza un caso realmente dramático de perturbación social generada por el manejo politizado y no planificado de la variable social de un proyecto hidroeléctrico en La Angostura, Chiapas, construido en la década de los sesenta. La autora enfatiza en el hecho de que en tales proyectos, la presencia de grandes presupuestos y funcionarios gubernamentales, aceleran algunos procesos sociales preexistentes de enfrentamiento, pudiendo provocar verdaderas catástrofes. En el caso que analiza indica que no se concibió el proyecto como un “programa de desarrollo regional”. El proyecto significó una inyección de dinero en la zona y generó una lucha interna entre los diversos grupos sociales para capitalizar beneficios de la nueva situación. En la ribera Sur los grandes propietarios emigraron en busca de nuevas fuentes de inversión dejando abandonados a los peones (3.500) que estuvieron hacinados en galerones esperando una respuesta durante un año. En la ribera Norte los organismos estatales dieron demasiado poder de negociación a unos individuos, aunado a un manejo de las tierras que lesiona los intereses de algunos sectores. “Esto ha significado matanzas, desapariciones, aprehensiones y la profundización de las divisiones dentro de la comunidad (emboscada y asesinato de nueve comuneros y de uno de los voceros avalados por las entidades estatales...” (Molina Ludy, 1988: 265). De la lectura del artículo es posible sistematizar que en este caso: * No existió un programa desarrollo planificado e integral de la región. * Se dio un manejo político y de intereses económicos. * Se exacerban las luchas de poder. * Algunos individuos manipulan la situación en su beneficio afectando a grupos débiles. * Se observa la interferencia de individuos que no son de la zona de impacto, pero sí son de la región. * Se da tráfico de influencias y exceso de poder en individuos que sirven de contactos para la negociación. * Las indemnizaciones se determinan con criterios económicos y políticos, no sociales. Esto causó efectos negativos. * Se hace evidente un tipo de diferenciación negativa de etnias y clases. * El manejo indebido del aspecto social del proyecto, provoca división y enfrentamiento entre quienes reivindican derechos y compensaciones.

Uxpanapa.

Fin del ambiente y fin de la cultura.

En 1973 se inicia la construcción de la Presa de Cerro de Oro en los límites entre Oaxaca y Veracruz, con un embalse de 36. 000 has, que afectaría a cinco mil familias en su mayoría indígenas chinantecos. Como solución se les dotaría de tierras y para tal fin se escogió Uxpanapa, en el extremo Sur de Veracruz, “una extensa área todavía inaccesible y cubierta en su mayor parte por selvas tropicales húmedas”. Los suelos tropicales, explica el etnoecólogo Víctor Toledo, son los menos aptos para la agricultura y la ganadería (Toledo, 1989: 113). Tanto los estudios de ecología, botánica y ecología humana, recomendaron la preservación de la mayor cantidad de áreas de selva tropical húmeda, la abertura mínima y paulatina de áreas de agricultura y ganadería, desmontar a base de instrumentos livianos. Pese a ello un poderoso programa de desmonte masivo a base de maquinaria pesada – 35 motosierras, 20 grúas, 70 tractores pequeños y 100 camiones inician la destrucción de las 85 000 has de selva. La justificación, dice Toledo, era que de este modo “ el gobierno ‘ahorraba’ a los campesinos e indígenas movilizados la tarea de desmontar por ellos mismos sus terrenos, y se los entregaba ya listos para la producción agrícola y/o ganadera. Durante la operación se extraerían 3 400 000 m³ de madera...”. El resultado fue “un enorme terraplén de tierras poco aptas para la agricultura.”

Estudios que se habían realizado en el modo de vida original de los chinantecos, dan cuenta de su conocimiento y adaptación al medio, con un mínimo de deterioro, con gran conservación de la selva, uso de huertas caseras con excelentes resultados para la dieta, esa adaptación es, decía uno de esos estudios, “su mayor bien”. Sin embargo, una vez destruido el medio, todo el conocimiento cultural de relación con el entorno, acumulado a través de siglos y quizá milenios, se volvió inservible. La ausencia de selva los convierte en proletarios. Desaparece la selva y queda tambaleante la cultura que daba soporte a la etnia. Para Toledo, (1989: 123) semejante proceso es entonces dos cosas a la vez: ecocidio y etnocidio.

Los Nahuas del Alto Balsas

Resistencia y revitalización de la identidad étnica.

Díaz Polanco (1997) reporta un caso de resistencia indígena ante la construcción de la Planta de San Juan Tetelcingo, en el Estado de Michoacán México, en la ruta hacia Acapulco. Indígenas nahuas que viven en ciudad México se enteraron del plan gubernamental que se concretaría en su territorio: el Alto Balsas, una región de pueblos indígenas en situación socioeconómica de notoria marginalidad. Desde su perspectiva “con la presa quedarían enterradas su historia sus costumbres, sus muertos viejos, sus muertos nuevos, las viviendas y los lugares sagrados. Desaparecerían también el barro rojo para pintar la cerámica tradicional, la madera para hacer las máscaras, el bejuco para hacerlas hamacas. En suma, estaban amenazada la historia acumulada de milenios de vida en esa región (...) El rumor sobre la construcción de la presa se extendió y con él la incertidumbre.

En respuesta al proyecto los indígenas elaboraron una organización denominada “Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, CPNAB, que condujo a la lucha a 37 comunidades. Mediante marchas hasta a la gobernación del Estado y la Ciudad de México, barricadas en la carretera a Acapulco, huelga de hambre, denuncias nacionales e internacionales, y comunicaciones al Banco mundial y logran que se desista del Plan. La consigna del CPNAB, fue “para sacarnos de aquí primero tendrán que matarnos...” (Díaz Polanco, 1997: 96). Interpelado, el jefe de operaciones del Banco Mundial, desmiente que esa institución esté financiando un proyecto en México, sin embargo admite haber recibido carta del gobierno de México, en dónde se plantea esta inquietud, a lo que se le responde que “antes de tomar una conclusión sobre su construcción y financiamiento, se debe preparar un estudio ambiental y social, *con la participación de pobladores que podrían ser afectados por el proyecto*” lo que no había sido hecho (Díaz Polanco, 1997: 98). En su análisis Díaz Polanco destaca cinco aspectos clave que se evidencian en este caso:

- Revitalización de la identidad étnica ante la amenaza de la represa.
- Mediante la acción solidaria de las diferentes etnias logran impedir la realización del proyecto.
- La conducta oficial y privada, atentó contra los derechos indígenas, consignados incluso por las leyes nacionales.
- La resistencia de los pueblos del Alto Balsas, confrontó dos proyectos de vida y de civilización.
- La apelación al interés “nacional” no conmovió a los indígenas. Por el contrario, el movimiento nahua cuestionó severamente tal idea de nación – y otras nociones que le van asociadas, en cuyo nombre se eliminaría el hábitat de pueblos indios (Díaz Polanco, 1997: 101).

Capítulo II

ASPECTOS TEÓRICOS

Identidad, etnia, nación y desarrollo

IDENTIDAD, ETNIA, NACIÓN Y DESARROLLO

DISCUSIÓN TEÓRICA

La posible construcción de un proyecto hidroeléctrico en la Cuenca del Río Grande de Térraba y la consiguiente reubicación de la comunidad indígena de Curré, alimenta la confrontación de intereses étnicos y nacionales, en lo que respecta al uso de tierras y otros recursos asignados a los Territorios Indígenas. No es aventurado decir que incluso la sobrevivencia de la etnia y la identidad podría estar en juego. Una situación como ésta, pone una vez más sobre el tapete la discusión acerca del progreso y el desarrollo, frente al futuro de los pueblos y las culturas indias; así como también, acerca del derecho del Estado nacional a hacer uso de las tierras de las Reservas y las demandas de los pueblos indios a definir sus propias vías de desarrollo.

Un tema como el que nos atañe tiene una serie de vinculaciones prácticas, pero también teóricas y éticas. Es por eso que antes de poner un pie en Curré, nos abocamos a contestar una serie de preguntas necesarias para poder ubicar nuestro problema de investigación, pero también, para establecer una relación respetuosa con la comunidad. Estas preguntas han sido, entre otras las siguientes: Quiénes son los indios, cuál es su relación con la sociedad nacional, en qué consiste la así llamada contradicción etnia nación, cuál ha sido el papel histórico de los indios dentro de la sociedad costarricense, que es la contradicción etnia - desarrollo, cómo conciliar las necesidades de desarrollo de las naciones y de los pueblos indios, con las demandas de estos últimos de mantener sus culturas y dar continuidad a su identidad étnica. Se trata de temas álgidos que obviamente no están aquí resueltos, pero que era necesario al menos esbozar por las razones antes

mencionadas. Seguidamente presentamos una síntesis de nuestras indagaciones en lo que concierne a: Concepto de etnia, nación y Estado – nación. Construcción de la nación. Negación de los pueblos indios en América Latina. Los pueblos indios en la construcción de la nación costarricense. Los territorios indios y su origen histórico. El desarrollo y los pueblos indios. Identidad étnica.

Etnia y estado - nación

Este apartado tiene por objeto contribuir a la comprensión de la relación entre el Estado nación como formación social y los grupos indígenas o etnias, a partir del análisis de diversos autores. Intentaremos sistematizar algunas definiciones, no sin admitir que existe gran ambigüedad y sobreposición en cuanto al uso de los términos, tal y como lo advierten varios de los teóricos consultados (Nielsson, 1989; Jafrelot, 1993 Gubert, 1986). La definición un tanto esquemática que ofrece Nielsson (203) aclara el panorama permitiéndonos profundizar después. Según este autor:

- **La etnicidad** es un proceso de formación de identidades. Varios atributos conforman los grupos étnicos, el más importante de ellos, la existencia de una comunidad, puede venir acompañado de otros como similitud cultural, lazos familiares, ascendencia común, raza, lengua y religión.
- **La nación** es un grupo étnico políticamente movilizado que posee instituciones políticas relativamente autónomas.
- **El Estado nación** por su parte, es una nación que ha adquirido el grado máximo de autonomía: la independencia soberana!

ETNIA

El término etnia, es un derivado moderno del griego ‘ethnik’ o ‘ethnikos’ que significa ‘una nación’. Lo que revela el hecho de que la formación de naciones está íntimamente ligada con la dinámica de la etnicidad. Nielsson (1989). Las etnias son entidades socioculturales históricamente construidas. Poseen identidad y diferenciación respecto a otros grupos, dadas por sí mismos y por referencia a los otros. Algunos factores

que aparecen asociados al fenómeno étnico son comunidad, cultura, territorio, historia común, a ellos se agrega la construcción simbólica que cada pueblo hace de su sociedad y de su diferencia respecto a los otros. La base objetiva o soporte físico de la aparición del fenómeno social de la etnia lo constituye precisamente la comunidad. “Es la comunidad y no la raza (...) la que crea la conciencia social en los individuos, la cual por su parte, a través de la posesión común de símbolos o, lo que es lo mismo, debido a la homogeneidad y heterogeneidad de hábitos y de costumbres hace creer en la existencia de un origen, de sentimientos y de un destino comunes.” (Azcona, 1989: 261)

Las etnias no necesariamente llegan a plantear una demanda política. La etnia es un hecho social puro que no requiere para existir la aceptación oficial ni la organización consciente. La etnia existe y se pertenece a ella. Existe la tendencia equivocada a asociar las etnias con grupos minoritario, pero esto no necesariamente es cierto, sino que como señala Nielsson, es necesario “ omitir el significado de categoría minoritaria de los atributos definitorios de los grupos étnicos” (Nielsson, 1989: 205). Otra tendencia esta vez inversa, es la de no percibir el carácter étnico de los sectores dominantes de una sociedad, por ejemplo los criollos latinoamericanos y sus élites de poder frente a las etnias indígenas (Díaz Polanco, 1987). En Costa Rica, según veremos luego, es la élite criolla cafetalera la que construye la nación y en ese proceso subordina y oculta a las otras.

La etnicidad de un grupo social puede ser manifiesta o latente. En este último caso puede no hacerse evidente hasta que ciertas condiciones así lo favorezcan. Baud (1996) advierte que ante ciertas circunstancias de riesgo o amenaza de otros grupos, consciente o inconscientemente, los individuos recurren a un repertorio de reglas y procedimientos sociales preexistentes, para dar sentido a nuevos requerimientos del entorno histórico y social. La etnicidad entonces se reconstruye como una forma de estrategia social. De modo que la etnicidad, si bien es herencia, tradición costumbre, puede ser también estrategia y forma viva y cambiante de enfrentar colectivamente los obstáculos que enfrenta el grupo. Difícilmente podemos decir que una etnia está muerta y decretar su defunción. La etnicidad latente puede aflorar cargada de vitalidad como ha sucedido en Europa tras la caída del Muro.

La etnicidad se reconstruye; pero también la etnicidad cambia, es un fenómeno dinámico. Los curreseños de hoy, no tienen por qué ser idéntico a los curreseños de ayer o de mañana. No existen formas “originales” o “verdaderas”. Una etnia puede cambiar y seguir dando sentido a su etnicidad a través del tiempo. El marxismo y el liberalismo creyeron poder “superar” el etnicismo como una etapa evolutiva anterior. Según estas perspectivas los *valores instrumentales* y de sociedad sustituirán a los *valores adscriptivos* y *sentimentales* premodernos. En contraste con las relaciones de comunidad tradicionales, habrían de darse las relaciones de sociedad “modernizadas” propias del estado ‘científico’ moderno en el cual la autoridad está secularizada (Nielsson, 1989). Sin embargo las últimas décadas han visto un resurgir mundial del fenómeno étnico que demanda un replanteamiento teórico. Frente a esta perspectiva evolucionista, que asume que las etnias son reminiscencias del pasado y están irremediamente llamadas a desaparecer, los autores consideran que las etnias son “configuraciones socioculturales contemporáneas, con identidades y demandas propias” (Díaz Polanco, 1990.)

NACIÓN Y ESTADO NACIÓN

Etimológicamente el vocablo “nación” proviene de *Natio*, palabra latina que significa nacimiento o raza (Gubert, 1986: 1146). El término ha evolucionado y adquirido diversos usos a través del tiempo. Siguiendo con la distinción de Nielsson (1989), cabe decir que “la nación” es un grupo étnico políticamente movilizado que posee instituciones políticas relativamente autónomas. Ha desarrollado una ideología política, el nacionalismo, con base en sus necesidades e identidad como nacionalidad. Cuenta con recursos organizacionales y capacidad de liderazgo para iniciar el proceso político dentro del estado con el fin de presentar reclamaciones a favor de los intereses colectivos de la nación.

El Estado Nación es, lo hemos dicho antes, una nación que ha adquirido el grado máximo de autonomía: la independencia soberana. Una élite o etnia ha logrado ponerse al frente de una formación social en la que pueden participar otros grupos étnicos e imponer su cultura e ideología. En estos casos, “una nacionalidad dominante estuvo al frente del proceso histórico que condujo a la conformación del Estado nacional, e imprimió su sello étnico – cultural (como ‘cultura nacional’) a toda la sociedad.”

Mientras que las etnias ofrecen una gran diversidad, como formas de organización y pertenencia que acompañan a la sociedad humanas desde tiempo inmemorial, el Estado nación, esto es, la nación moderna, es un producto europeo de reciente factura. El nacionalismo europeo se propagó por el mundo por efecto del proceso de colonización y descolonización. Es así como más de cien Estados en América, Asia y Africa surgen del territorio colonial de europeo, la gran mayoría por influencia de tres países, España Francia e Inglaterra. (Nielsson, 1989: 201) El concepto nación de nuestros días responde a una entidad socioeconómica que es originalmente un producto de la Europa moderna y que integra o puede integrar varias etnias bajo la égida de una clase (o etnia) dominante. Edelberto Torres Rivas aclara el punto:

“Si bien la nación como forma de existencia comunal aparece en el largo periodo precapitalista, solo en la sociedad burguesa encuentra su forma más acabada: el Estado nacional. El concepto antiguo de nación era equivalente al de etnia, en el sentido de que una comunidad era, sin más, la nación. Por lo general esta concepción se presentó en la realidad histórica asociada a elementos culturales y lingüísticos que se refuerzan mutuamente. La nación moderna integra múltiples particularidades nacionales. A través del comercio y la industria, no por el poder tradicional de un mandatario divino, ... (une) regiones antes dispersas o vinculadas irregularmente, cohesiona al mismo tiempo nacionalidades y les da una base territorial así como una lengua común. La tendencia unitaria la da la economía y no el emperador, y en el seno de esa diferencia es posible entender cómo el capital, la gran industria destruye particularismos, uniforma nacionalidades y genera las mismas relaciones entre las clases de la sociedad. El concepto moderno de nación es el de una comunidad política, cuya unidad se encuentra en la existencia dinámica de un mercado interior(Torres Rivas, 1983:137)

CONSTRUCCIÓN DE LA NACIÓN

Diversos autores insisten en la importancia de ver la nación como una construcción social, no como una esencia preexistente y ahistórica. Esta posición es compartida por estudiosos en nuestro medio (Acuña, 1994; Ovares y otros, 1993; Quesada, 1998; Palmer,

1996; entre otros). Dentro de la escuela denominada Nation Building, destacan los autores Deutch y Anderson. El primero plantea que existen condiciones tangibles y cuantificables que sirven de base a la construcción de las naciones y que no basta hablar de “un simple estado de espíritu”. Postula que los procesos de comunicación son el principio de coherencia de las sociedades. Pone el énfasis en las redes de comunicación y en el tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad industrial, y recurre a indicadores como la urbanización, desarrollo de los sectores secundario y terciario, lectura de la prensa, número de estudiantes, movilización social, redes más densas que las de las sociedades tradicionales. Industrias, mercados, alfabetización (Jaffrelot, 1993: 209) Benedict Anderson agrega un elemento a la propuesta de Deutsch, y es el de “comunidad imaginada”. Siempre sobre la base de la comunicación, advierte que el desarrollo de la prensa procura el sentimiento de pertenecer a una comunidad imaginaria, suscitando en un mismo momento los mismos pensamientos entre los miembros de una cultura nacional, cuyas fronteras están delimitadas por el lenguaje (Jaffrelot, 1993: 210).

Connor critica a los defensores del “Nation Building” por considerar al Estado como el marco natural de la nación en detrimento de sentimientos comunitarios, regionalismos etc., mientras que éstos eran los verdaderos nacionalismos. Sobre esta misma vía, Ernest Gellner propone estudiar el nacionalismo utilizando el camino de la etnicidad. Nacionalismo étnico, combinación de fenómenos culturales y étnicos en una perspectiva dinámica. Ernest Gellner subraya el papel del sistema escolar en la consolidación de la nación y sus efectos de absorción y homogenización cultural (Jaffrelot, 1993: 214). Considerando la importancia de la escuela en el contexto de la construcción de la nación en Costa Rica, especialmente como creadora de consenso (Fischel, 1990), conviene detenerse en esta idea.

El proceso de construcción nacional, continúa Gellner, avanza al ritmo de la absorción en el sistema educativo de poblaciones cada vez más periféricas, las cuales han comprendido que el aprendizaje de una lengua dominante y de una formación en general era la condición de su ascenso social y de su aptitud para defender sus derechos ante la administración. Además la educación confiere un equilibrio moral poniendo al individuo en

fase con los valores de la sociedad. La homogeneización cultural, genera así una conciencia nacional. “El nacionalismo no es el despertar de una fuerza antigua, latente, que dormita, aunque sea así como se presenta. Es en realidad la consecuencia de una nueva forma de organización social, fundada en altas culturas dependientes de la educación y profundamente interiorizadas, cada una de las cuales recibe protección de su Estado. El nacionalismo se sirve de las culturas preexistentes que él transforma, generalmente en el curso del proceso. Pero le es prácticamente imposible utilizarlas todas...(Jaffrelot, 1993: 215).

En resumen, el concepto de nación tal y como aparece en autores consultados involucra varias premisas que serán útiles para los posteriores análisis:

1. **La nación se construye.** La nación es una construcción cultural, un artefacto, y no un espíritu que se revela: Palmer (1996) basado en Erick Hobsbawn y en Ernst Gellner.
2. **Proyecto de una élite** Existe consenso en dos puntos: el carácter moderno y en que es un producto concebido por una élite (en o fuera del estado) y luego difundido hacia escalones inferiores. Las masas populares son las últimas en adquirir una identidad nacional. (Acuña, 1994: 199)
3. **Participación de intelectuales.** Aún cuando los nacionalismos casi siempre localizan parte de su autoridad en una supuesta cultura folklórica emanada de los estratos populares (e invariablemente rurales), es claro que sus unidades y uniformidades resultan de las tareas de intelectuales letrados involucrados en la articulación de una cultura dominante (o de una cultura que busca ser dominante) (Palmer, 1996)
4. **No existe una conciencia nacional previa independiente de los textos.**
Importancia de los textos literatura y los periódicos como constructores de la idea de nación y de la comunidad política imaginada (Ovares y otros, 1993)

5. La nación es un producto moderno y es supraétnico.

En este apartado hemos discutido los conceptos de etnia y estado nación como una forma de acercarnos a visualizar en qué han consistido las relaciones etnia – nación, y aportar elementos para comprender mejor el momento histórico que atraviesa la pequeña población indígena de Curré. Nos interesa ahora estudiar brevemente cómo se establece la relación etnia - nación en el proceso de construcción de los Estados - nación en la América Hispana y cómo se construye la subordinación de las minorías étnicas.

NEGACIÓN DE LOS PUEBLOS INDIOS

En el momento de la independencia de los países latinoamericanos, los indígenas llevan ya tres siglos de vasallaje frente a una potencia extranjera. Vasallaje que había significado hasta el momento supresión de libertades, aculturación, trabajos forzados y destrucción de etnias enteras. Durante este largo periodo los pueblos indígenas son insertados dentro de una estructura político económica en condiciones de subordinación. Desdichadamente, el proceso de independencia política e instauración de los estados hispanoamericanos no significó un cambio importante para los pueblos indígenas. Adams (1996: 226) se refiere al hecho de que la constitución de los estados post coloniales en otros continentes, (Asia o Africa) a menudo permitió el arribo de una etnia o coalición de etnias originarias al poder. En América Latina en cambio, es la etnia criolla, europeizada, la que asume el poder, reeditándose el proceso y las prácticas de sometimiento sobre las naciones indígenas, las que no llegan a independizarse realmente.

Aunque en la mayoría de los países latinoamericanos las leyes daban los mismos derechos por igual sin importar la procedencia étnica, en la práctica, los indígenas eran objeto de marginalidad económica, discriminación y subordinación política. Ciertamente pudieron conservar sus tierras o lo que finalmente había sido respetado por la antigua legislación colonial, pero éstas fueron diezmadas por los movimientos liberales de mediados del siglo XIX, a nombre de las nuevas repúblicas, del progreso y del futuro de la

nación. Ya en tiempos de la independencia “los indígenas fueron objeto de despojos masivos, a veces de masacres y exterminios en masa, y muchas veces fueron empujados a regiones inhóspitas” (Stavenhagen, 1988: 23). La población indígena es incorporada a la economía nacional, “la subordinación y explotación de los indios persistieron, fundamentalmente por medio de los sistemas de tenencia y explotación de la tierra” (Stavenhagen, 1988: 28).

Las élites criollas en su esfuerzo por dar forma a las nuevas naciones, garantizarse el poder y sustituir a los peninsulares, se abocan a la construcción de la “cultura nacional”. Esa cultura nacional “representaba los deseos más o menos coherentemente articulados de la pequeña clase dominante, heredera de la administración colonial y desesperadamente necesitada de legitimar su poder y desarrollar los mecanismos destinados a excluir del aparato político a las masas populares (campesinos indios esclavos negros que tomaron parte en las guerras de independencia). Los frutos de la Independencia fueron rápidamente apropiados por los criollos...” (Stavenhagen, 1988: 27).

Díaz Polanco advierte que se trata de un “proyecto nacional etnocéntrico”, puesto que la nación se convierte en “un sistema basado *en la centralización y la exclusión*, que cierra toda posibilidad de participación libre en los asuntos locales regionales a grupos de la población que mantienen identidades diferenciadas”. Se fundamenta en “*la negación y el rechazo de la diferencia cultural y lingüística*, y la búsqueda declarada de una homogeneidad que privilegia un patrón sociocultural respecto a los demás, bajo el supuesto de que el arquetipo escogido es la garantía de la ‘unidad nacional’,...”. Este sistema plantea “*la igualdad formal* de todos los miembros de la comunidad nacional, mientras se mantiene y reproduce la desigualdad real...” (Díaz Polanco, 1990: 14). El racismo fue, sin duda, la expresión ideológica de la explotación económica y la exclusión política.

Un resultado lógico de esta forma de concebir la nación es la negación de las culturas indígenas. Stavenhagen (1988: 31) observa que “en la América Latina moderna el concepto de cultura nacional se ha sustentado en la idea de que las culturas indias no existen; o bien, que si existen tienen nada o muy poco que ver con la cultura nacional, y

que, en todo caso, tienen muy poco que aportar a la cultura nacional (su grandeza, si acaso, pertenece solo al pasado histórico) en fin, que tales culturas, si aún existen, no son más que vestigios de esplendores pasados, razón por la cual lo mejor que puede hacer un gobierno progresista y modernizante es apresurar su fin.” Es comprensible entonces el auge de los proyectos indigenistas de corte integracionista que se desarrollan en Latinoamérica a principios del presente siglo.

El indigenismo integracionista se promociona desde 1940 y se orienta a recomendar pautas para eliminar aspectos tradicionales de los pueblos indios que percibe como negativos, (...) y promover prácticas culturales y de ‘desarrollo’ que mejoren las condiciones de vida. (...) Sus políticas parecen siempre plantear la desaparición ineludible de las culturas indígenas (Guevara y Chuprine, 1989: 2). Esta forma de pensar ha dominado por mucho tiempo entre intelectuales y funcionarios, y no es extraño encontrar planteamientos integracionistas en sectores sociales interesados en anular los mecanismos legales que protegen a los indígenas, o bien, en acabar con determinados derechos históricos que les han sido reconocidos, especialmente cuando nuevas reivindicaciones se tornan posibles o cuando su diferenciación se torna en un lastre a la dinamización social concebida como desarrollo. Esta tendencia, como veremos más adelante, cobra vida en ciertos sectores sociales al interior mismo de la comunidad de Curré.

En resumen, la nación surge como un proyecto criollo de las élites coloniales. En el proceso colonial los indígenas han sido “reducidos” y dominados con todo lo que esto pueda significar esto en términos materiales y culturales. Después de la independencia la explotación y marginación de los pueblos indígenas continúa. Más aún, el proyecto de “construcción de la nación” ve en los indígenas un obstáculo. Las respuestas de las élites son varias y van desde la “limpieza”, las matanzas, el blanqueamiento por medio de la inmigración y finalmente los proyectos asimilacionistas. El proyecto de construcción del Estado nacional en América Latina y la marginación histórica de las minorías indígenas, son caras de una misma moneda. Existe además la tendencia a negar la existencia de los pueblos indígenas lo que se asocia con idearios y políticas integracionistas concebidos bajo la premisa de la ineludible desaparición de las culturas indígenas.

Un claro ejemplo de negación las culturas indígenas por parte de la élite dominante se observa en el proceso de construcción de la nacionalidad costarricense, como veremos seguidamente.

UNA NACIÓN CRIOLLA... SIN INDIOS

Construcción de la nación costarricense.

Para la comprensión de la relación entre lo étnico y lo nacional en el caso de Costa Rica, es importante conocer como se ha construido la imagen de nación y cual ha sido el papel de las etnias en el marco de la nación. Desde esta perspectiva, uno de los aspectos más relevantes es que, en su construcción, la sociedad costarricense se visualiza a sí misma como blanca, homogénea y sin indios. Esa imagen, en tanto ignora la realidad social pluriétnica y multicultural, trae en la práctica efectos que repercuten negativamente en la obtención y cumplimiento de derechos de grupos sociales que poseen características sociales y culturales particulares, como las etnias indígenas.

Varios investigadores se han abocado al estudio de diferentes aspectos de la construcción de la nación costarricense (Acuña, 1994; Palmer, 1994, Ovaes et al, 1993, Quesada, 1990, entre otros). En términos generales, coinciden en que no es sino hasta las últimas décadas del siglo pasado cuando se perfila el proyecto nacionalista, antes de esa fecha es más bien titubeante. Antes de 1848, observa Acuña, el término “nación” se utilizaba para Centroamérica, no para Costa Rica. No existía certeza de la viabilidad histórica del proyecto nacional. Pero “en las últimas tres décadas del siglo XIX la oligarquía consolida su posición como clase dominante en el interior del país e intenta consolidar también, bajo su égida un estado nacional con sus correspondientes aparatos ideológicos, uniformados bajo el signo del liberalismo y el positivismo filosófico” (Quesada, 1990: 23). Se así inicia un proyecto de unificación y centralización del poder económico político e ideológico alrededor suyo. Esto lleva a la gestación de una identidad y una mitología nacionales, con sus héroes, su literatura, sus símbolos y tradiciones “que permitan interiorizar como propios de todos los habitantes del territorio nacional, los

intereses y representaciones del poder oligárquico”. Para tal efecto, el discurso nacional oligárquico se afirma como una voz monológica, en el sentido bajtiano. Se construye entonces una comunidad imaginada homogénea, cuya unidad imaginaria oculta su configuración múltiple y contradictoria, oculta también la existencia de otros sujetos sociales, cuyas voces y lenguajes reprimidos habitan igualmente el cuerpo de la nación (Quesada 17). En términos de Acuña (1994: 148), “la creación de la nueva ‘comunidad imaginada’ requirió eliminar o subordinar lealtades, étnicas, locales y religiosas anteriores...”

Un análisis de la literatura costarricense desde mediados del Siglo XIX hasta mediados del Siglo XX (Ovares y otros, 1993), permite apreciar el proceso de construcción de la “comunidad imaginada” y su evolución a lo largo del tiempo. Los meseteños que se consideran a sí mismos blancos, pacíficos, trabajadores,... excluyen a los demás – indios y negros - y a sus culturas, y no es sino a lo largo de un complejo proceso histórico de interacción dialéctica con estos grupos y con los sectores populares, que la intelectualidad de la oligarquía termina cediendo, y no muy convencida a veces, ante la existencia de “los otros”, esos otros cuyo aspecto cultura costumbres y visión de mundo, rompe con la imagen un tanto bucólica del paraíso original meseteño.

Ovares et al, (1993), utilizan el concepto de “La Casa Paterna”, para referirse a esa construcción idílica que los meseteños, y especialmente los cafetaleros elaboran a inicios del siglo pasado y se va resquebrajando a medida que descubren que ya no funciona y que la sociedad costarricense lejos de ser blanca y homogénea, es contradictoria, multiforme, pluriétnica y multicultural. Estos autores logran establecer ciertos rasgos del discurso en que se construye la nación costarricense. Ellos son: la reducción del espacio nacional a la Meseta Central, (...) lo costarricense se asocia a los conceptos de orden, paz, unidad (El otro, el no costarricense es el carente de esos valores). Existe una “endovisión” que excluye al resto de América Latina. El yo se fundamenta en Europa como modelo. Lo europeo se trata de incorporar en el origen de sus habitantes, su cultura democrática, nivel educativo, y hasta en la topografía, la que se considera alpina. En esa construcción primigenia no hay espacio para mulatos, indios y negros (Ovares et al, 1993).

La imagen idílica de la “nación meseteña” tiene su máxima representación en las proclamas y cartas de Juan Mora Porras dirigidas a “una familia de labriegos y propietarios que subsisten pacíficamente y se enriquecen moderadamente alrededor del cultivo del café. Más allá del Valle Central solo queda lo exótico y lo ajeno, los confines de lo nacional... Los documentos de la Campaña Nacional se refieren y se dirigen a un pueblo de trabajadores y propietarios, a una sociedad pacífica y progresista que se siente amenazada por un peligro externo: los filibusteros. El triunfo costarricense permite el retorno al estado original (ideal, bucólico) del costarricense, sin conflicto racial ni de ningún otro tipo (Ovares et al, 1993).

Ya para fines de siglo cuando emergen claramente a la literatura los prejuicios del costarricense y entre ellos los estereotipos racistas contra las minorías. “En los diez años de ejercicio periodístico, (de 1889 a 1899, hace 100 años), Pío Víquez condensa, tal vez más que ningún otro escritor de la época, los mitos del costarricense: blanco, igualitario, democrático, y trabajador” (Ovares et al, 1993: 113). Víquez asegura que los indios son: “gente americana... que todavía siente el afán de odio contra la civilización invasora de sus bosques y de sus costumbres primitivas...”. Y es Colón el civilizador que “arrebataba, en ese instante supremo del amanecer, a los mares caribes, un mundo que agonizaba de anemia en manos de los salvajes.” Al levantar la vista fuera del Valle Central, hacia el Atlántico, surgen de nuevo los estereotipos al descubrir que “las niñas de azabache brillante en cuyos senos tiembla la nubilidad y en cuyos ojos arde el Demonio, van y vienen officiosas (...) La negras abundan en estas tierras y cuando no son negras son mestizas y cuando no mestizas, gente de poco pelo” (Ovares et al, 1993: 114) Sus críticos terminan afirmando que “se trata del discurso de un colonizado que ha interiorizado el discurso del colonizador y lo asume como propio, sin poder, no obstante, enunciarlo completamente (...) Una conciencia escindida que lucha entre un afán de distanciamiento del atraso y la barbarie (los negros y los indios) pero que aún no posee lo otro (el progreso del extranjero).”

En el plano étnico que es el que nos interesa, se cuenta a don Omar Dengo entre los primeros en plantear, en el campo de la literatura, una posición inclusiva con respecto los grupos étnicos marginales, lo que ocurre con su ensayo “Bienvenidos los negros” (Ovares et al, 1993). Pero será Carlos Luis Fallas con su “Mamita Yunai”, quien rompa definitivamente todos los esquemas, planteando ya no una bienvenida, sino una salida del Valle Central. Calufa y sus personajes son los desheredados de “la casa paterna” que, por fin, salen del paraíso meseteño en pos de la otredad. Como han dicho Ovares y compañeros, estos son “héroes que se internan en la geografía y en la psicología del otro” (Ovares et al, 1993: 246). Fallas nos hace descubrir al indio y al negro como parte negada de la realidad costarricense, explotada y hasta ahora no admitida de la nacionalidad. En su novela Calufa nos muestra el espacio social y humano de la región talamanqueña. El interés de Mamita Yunai se centra en mostrar el espacio social y humano. Es novela testimonio, crónica, afán didáctico, discurso político, denuncia: “los diversos momentos de la aventura del héroe, corren paralelos al surgimiento de espacios inexplorados y a la incorporación de personajes antes ajenos a la galería nacional” (Ovares, 1993: 245). Con esta obra que, parodiando a Geertz, nos hace pensar en el autor como etnógrafo, la imagen construida de la nación se rompe y se ensancha. La narración se abre a Talamanca y procura “proporcionar una visión de la zona como espacio marginal y olvidado”. El pasado aparece degradado: los indios otrora belicosos imploran por un jarro de guaro. Talamanca no es siquiera Costa Rica, pues ahí corre otra moneda, el dólar, y los extranjeros son los dueños de la tierra. El texto cuestiona varios mitos como el progreso y la civilización nacionales, la legalidad, la prensa, las autoridades, la soberanía (Ovares et al, 1993: 245 254.)

Pero la negación de la presencia indígena y negra no se queda solo en el campo de la literatura. La visión de una Costa Rica europeizada ha estado presente en la vida intelectual, en la política y en la cotidianidad del país. En este sentido es elocuente la expresión del historiador Jorge León, cuando afirma que Costa Rica “...es efectivamente el Estado Blanco del Caribe. En la Provincia de Heredia la proporción entre legítimos descendientes de europeos es de 96.6 %, o sea un poco mayor que la de Nueva York”

(Guevara y Chacón, 1992: 11). Es también notoria la afirmación del expresidente Calderón Fournier, cuando en un intento por exaltar las buenas relaciones entre Costa Rica y España, argumentó que éstas se debían a que en Costa Rica no había indios (Borge, 1998).

En suma, la construcción de la nación costarricense ha sido hecha desde una perspectiva mesetaña obviando la presencia étnica del indio y del negro, entre otros sectores. Ello ha dado como resultado una sociedad que se percibe como blanca y homogénea, merced al ocultamiento y la asimilación. Esta situación tiene como resultado la minimización de otros grupos, en su estatus derechos y en especial de las identidades étnicas indígenas que pasan como inexistentes, lo que atenta contra el efectivo cumplimiento de sus derechos, y probablemente, contra la imagen que estos grupos tienen acerca de sí mismos.

En este contexto cabe preguntarse ¿qué valor tiene el argumento del interés nacional, frente a una comunidad indígena, que ha sido excluida del proyecto de construcción de la nación? Es una pregunta para reflexionar, porque entendemos que el “proyecto nacional” no es un proyecto acabado, sino que se construye todos los días. Comprendemos que los errores del pasado no tienen por qué reeditarse eternamente, sino que la construcción de la Costa Rica pluriétnica y multicultural está en proceso.⁵ Es en ese contexto emergente, de respeto a la diferencia, y no en otro, donde pueden darse las negociaciones para la construcción de proyectos como el Proyecto Hidroeléctrico Boruca.

⁵Dichosamente se ha demostrado que durante las últimas décadas los costarricenses empiezan a conocer y aceptar la existencia de indígenas en su nación, manifestando incluso un incremento de identificación y solidaridad (Borge, 1998). En el campo legal, un paso significativo es la aprobación de la ley 7426 del “12 de Octubre, Día de las Culturas”, en que se reconoce, formalmente, el carácter pluriétnico y multicultural de nuestra nación.

Y DE QUIÉN SON LAS TIERRAS

Los indígenas y sus territorios

Buena parte de la problemática indígena y de la tensión entre los grupos étnicos y el Estado nación, se cifra alrededor de sus tierras. No en vano éstas se convierten en uno de los puntos más álgidos en los procesos de negociación para la construcción de grandes obras de infraestructura en sus territorios. Sobreviene entonces la pregunta: y ¿de quién son las tierras? ¿Son tierras del Estado concedidas a los indios? O, como preguntaba un respetado ingeniero, ¿por qué tienen los indios tantas prerrogativas sobre esas tierras, siendo ellos en realidad una minoría, y requiriéndose éstas para la realización de un proyecto de interés nacional? Considero importante ahondar en este punto clave de la tensión etnia-nación, al tiempo que indagar acerca del origen de la posesión de las tierras de Curré.

Ciertamente, un cuerpo de leyes establece las “Reservas” y protege las tierras de las comunidades indígenas; sin embargo, como veremos, estas leyes no son el resultado de una concesión o dádiva de la nación costarricense, sino el reconocimiento positivo de derechos históricamente constituidos de los pueblos indígenas, que se fundamentan en factores tales como posesión desde tiempos inmemoriales o reconocimientos que han sobrevivido hasta hoy hechos en las leyes coloniales.

A cinco siglos de la dominación europea llama la atención observar que, aún con las armas en la mano, los españoles necesitaran un asidero legal ideológico para justificar la invasión de las tierras y la explotación de las gentes americanas, asidero por lo demás formal, porque en todo caso, el fuego y la espada demostraron ser suficiente argumento. De todos modos “el ‘descubrimiento’ de América planteó una serie de problemas jurídicos a los españoles. De él se ocuparon los reyes, los clérigos, los filósofos y los juristas”. El hecho es que, finalmente, la “legitimidad” de la conquista la encontraron los Reyes Católicos en las bulas papales de Alejandro VI y en el Tratado de Tordesillas de 1494 (Stavenhagen, 1988: 15). Pero aún con el visto bueno del Papa, los escritos de la época dan

cuenta de un gran esfuerzo argumentativo para justificar la usurpación, los razonamientos proliferaron. Solórzano Pereira resumen de argumentos y menciona:

“*vocación divina*: Dios, que es quien dispone de los Imperios, quiso que los indios fuesen sujetos a los españoles y privados de sus reinos por sus pecados.

Hallazgo: las tierras nuevas y deshabitadas son de quien las descubre según del Derecho. Si las tierras están habitadas cabe sujetar a los habitantes por *guerra justa*, cuando media causa suficiente.

Barbarie: los indios por su carencia razón deben sujetarse por ley natural a los españoles, quienes los elevarán a la vida racional”

Y es que, como dijera en 1525 el Dominicano Fray Tomás Ortiz, “nunca creó Dios gente más cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad y policía.” (Ambos en Stavenhagen, 1988: 16 - 17)

Con el apoyo divino y con la aprobación del papa conferida al rey de España, los aventureros interesados en cruzar el ancho mar solo tenían que montar una empresa financiada por ellos mismos, firmar un contrato con la Corona, y lanzarse por esas tierras de Dios a someter indios y territorios, para lo cual se tomaban el cuidado de leer antes a los nativos una especie de ultimátum en donde se les informaba que el Papa había concedido a la Corona Castellana la soberanía sobre sus territorios y se les instaba a aceptar el catolicismo y el dominio extranjero. Como es de suponer los indios no entendían el mensaje del rey y en ocasiones tampoco estaban muy interesados en escuchar su lectura, de modo que resultaba más fácil leérselas después de reducirlos mediante “la guerra justa” (Guevara y Chacón, 1992: 25)

Para nuestros efectos, lo importante es que según aquella interpretación, las tierras eran de la Corona. Si alguien, indio o español requería tierras, debía solicitarlas al rey por concesión o venta. Tal y como explican Guevara y Chacón, este fue el origen de la

Reducción de Boruca, de la que se desprendería más recientemente el pueblo de Curré. “La corona española, al considerarse como dueña del territorio, se dio la potestad de otorgar tierras, tanto a los colonos europeos como a los indios. La expresión institucional que adquirirían las formas de propiedad reconocidas por la Corona a estos últimos se denominaba “reducción”, que eran nuevos poblados donde se reunía obligatoriamente a los indios que antes vivían dispersos, o donde se asentaban indios importados de otras zonas en las que la estructura colonial no mantenía posesiones o control (...) En el caso del Pacífico Sur, debemos destacar a Boruca y Térraba, las únicas que sobrevivieron hasta la época republicana. La reducción de Boruca, fundada a principios del siglo XVII, incorporó a los habitantes de otras reducciones de la región cuando mermó su población, así los Cotos desde 1666 y los Quepos en 1794 (Guevara y Chacón, 1992: 33).

Esta situación histórica define los territorios de Térraba, Boruca y Curré, como propiedad indígena incuestionable, aún al margen de las leyes recientes, debido a su estatus en la legislación colonial, situación que se reproduce en la legislación costarricense después de la independencia. Es por eso que como señalan Guevara y Chacón (1992), “finalizada la etapa de la colonización, las tierras donde se asentaban los pueblos indios, en la jurisdicción de Costa Rica, aún pertenecían a estas comunidades, en vista del reconocimiento que la estructura colonial hizo de ellas al legitimar como ‘propiedad india’ las ‘reducciones’ y otras zonas de ‘vecindad indígena’...”.

Mientras esta región permaneció virtualmente aislada del resto de la nación, los borucas continuaron haciendo un uso extensivo de su territorio y buena parte de su cultura estuvo afincada en las actividades que se realizaban en la interacción con la región. El río fue uno de los elementos más importantes en su relación con el medio. Los borucas fueron un pueblo de navegantes fluviales. Todavía a principios del siglo XX “llevaban cueros, cacao, piñas, sal y telas a Puntarenas y Chiriquí en canoas, regresando con objetos de manufactura, por ejemplo ollas y cuchillos de hierro” (Carmack 1994, 29). Viajaban a la costa a extraer sal y moluscos para la obtención de tintes. Grandes espacios no habitados como las sabanas eran utilizados para la obtención de los diversos tipos de zacate requeridos en la construcción de sus viviendas (Stone, 1949). El mismo poblamiento de

Curré, que se produjo a principios de siglo XX, es parte de ese uso extensivo y libre de su territorio, cuando un grupo de familias provenientes de Boruca decidió irse a vivir en las márgenes del Térraba para aprovechar su fertilidad, especialmente en la siembra del arroz (Corrales, 1989). De manera tal que el concepto de “Reserva” que vendría a aplicarse más tarde, no es sino una reducción de sus tierras patrimoniales, un reconocimiento parcial que asigna un pedazo del territorio patrimonial.

La presión de los no indígenas sobre los territorios de los pueblos indígenas ha sido intensa y constante. Ya en los albores de la República, los criollos costarricenses, se encuentran con que requieren más tierras y ponen sus ojos en aquellas “zonas de refugio”. Con el desarrollo del negocio cafetalero una serie de cambios económicos y sociales se producen en el Valle Central que genera oleadas de criollos hacia el interior del país. Por una parte una explosión demográfica causada por el auge económico y por otra la expulsión de campesinos sin tierra como producto del acaparamiento a manos de la élite cafetalera que empieza a consolidarse. Lo cierto es que un contingente de meseteños pobres y otros no tan pobres, pero con “fiebre” de colonización, madera, oro y huacas, (Carmack, 1994: 26) ponen sus ojos en aquellas tierras consideradas “baldíos”, nombre con el que denominaron los territorios no declarados, entre los que, por supuesto, incluyeron también las tierras indias, y entre ellas los territorios bruncas de la Zona Sur del país (Chacón, 1988).

Pese a lo anterior, y a veces con dificultad, un marco legal ha servido para preservar ese derecho histórico que poseen los indígenas sobre sus tierras. Durante el siglo pasado varias leyes hacen referencia indirecta a sus territorios, pero es hasta 1939, con La ley de Terrenos Baldíos, que por primera vez en época republicana se emite una disposición jurídica con rango de ley, que determina expresamente que la propiedad indígena es inalienable y de propiedad exclusiva de los indígenas (Guevara y Chacón; 1992: 46).

En 1956, un decreto crea la reserva de Boruca y Térraba, junto con Ujarrás, Salitre y China Kichá. En 1961 la Ley del ITCO derogó la Ley de Terrenos Baldíos y establece nuevas pautas en materia de territorios indígenas. En 1973 se creó la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, CONAI. Y en 1977 se aprueba la Ley Indígena aún vigente, ley que

incluye disposiciones muy variadas que reivindican derechos fundamentales de los indios; sostiene que las reservas son inalienables, imprescriptibles, intransferibles, y exclusivas para las comunidades indígenas que las habitan (Guevara y Chacón; 1992: 46). En el campo internacional se considera de singular importancia la firma del Convenio 107 de la OIT en 1959 y la ratificación en 1992 del Convenio 169 de la OIT, denominado “Sobre Pueblos Indígenas y Tribales”.

Debe subrayarse que estas leyes no han impedido la usurpación y por diversos métodos, más del 50% de las tierras está en manos de no indios (Morales, 1999). Esto hace sospechar a los autores acerca de la verdadera intencionalidad de la ley indígena en Costa Rica, cuando afirman: “más que tutelar sus derechos, parecía que lo correspondiente era delimitar las tierras que debían ocupar los indios, y a partir de esos límites, repartir lo que quedaba entre los ‘nuevos colonos’ que a diferencia de los indios, según el estigma vigente, sí podían ‘poner a producir’ esta región. Las leyes con respecto a los territorios indígenas surgen en momentos de incursión de nuevos colonos y se asocian al advenimiento de nuevos intereses en la región: apropiarse de los “baldíos”, la apertura de la Carretera Interamericana el pretendido reordenamiento agrario del IDA, el deseo de acercarse al Canal de Panamá, son aspectos que parecen funcionar como móvil de la legislación (Guevara y Chacón, 1992: 113). Conviene subrayar a demás que una buena parte de las tierras asignadas desde 1956, no han sido todavía indemnizadas a los poseedores no indígenas, quienes por tal motivo nunca las entregaron. Esta es una deuda del Estado a las comunidades indias.

En cuanto a las “fuentes de derecho” o fundamentos de estas leyes, queda claro que no se trata de un regalo del Estado, sino que responden a razones históricas y que las leyes recientes no hacen otra cosa que consolidar el derecho de los indígenas a sus territorios, consistentes en:

A) Las tierras sobre las que la Corona Española otorgó derechos a los indígenas, y que reconoció el sistema republicano, o este no derogó expresamente;

- B) Las tierras que estas comunidades indígenas han poseído ininterrumpidamente, desde el arribo de los europeos, o como zonas de refugio ante el acoso de los colonos criollos;
- C) Las tierras que ocupan las comunidades indias, desde antes de la llegada de los españoles;
- D) Aquellas otras que señalen las leyes (Guevara y Chacón, 1992: 56)

Es importante subrayar que uno de los casos más claros de posesión de tierras desde tiempos inmemoriales, donde hay derecho moral, consuetudinario, y derecho positivo que viene dado desde su estatus de Reducción en la legislación colonial, es el que corresponde a Térraba y Boruca. La Reserva Indígena Boruca de Curré se crea en 1982 mediante el decreto No. 16570 – G, como una nueva jurisdicción dentro del territorio indígena brunca (Chacón, 1998: 80 y 84)

Este breve repaso histórico acerca del origen de las tierras que la ley confiere a los indígenas, es importante porque de lo contrario éstas podrían verse como semejantes a otras fincas y latifundios de los existentes, cuando en realidad su posesión por parte de los indígenas, responde a una génesis totalmente diferente y particular, que se fundamenta en antiguas fuentes de derecho, que asignan un territorio a un grupo que tiene el estatus de pueblo, y que es anterior incluso a la República de Costa Rica, en existencia y en posesión de los territorios.

Quizá todo lo que hemos tratado de decir aquí, se resume y simplifica en una sola frase de un dirigente indígena costarricense: “En 1977 fue promulgada la Ley 6172 conocida como Ley Indígena y su Reglamento, como un instrumento jurídico para darle carácter legal a estos territorios, desde el punto de vista de la justicia romana, ya que estas tierras son nuestras desde mucho antes de la llegada de los españoles.” Alejandro Swaby, dirigente indígena bribri (en Guevara y Chacón, 1992: 5)

EL DESARROLLO Y LOS PUEBLOS INDIOS

El desarrollo ofrece una paradoja, si bien los proyectos de desarrollo promueven un beneficio nacional o comunal, también es cierto que su implementación genera desequilibrios y alteraciones en las culturas tradicionales, efectos directos e indirectos que podrían ser no deseados desde la perspectiva de los grupos étnicos o regionales. No cabe duda que los pueblos merecen el acceso a infraestructura, bienes y servicios, sin embargo la lógica sobre la que opera el desarrollo, el énfasis de lo urbano sobre lo agrario, la economía de mercado, la sustitución de los usos y prácticas tradicionales, se convierten en agentes dinámicos del cambio que tienden hacia un modelo distinto al tradicional de los grupos étnicos y a su consecuente debilitamiento. El desarrollo opone lo nacional y lo étnico, y termina imponiendo su programa de occidentalización, sustitución de valores, cambio de relaciones sociales y económicas, las relaciones tradicionales por las relaciones de mercado, cambio en los patrones de consumo, en las relaciones que median entre la comunidad, la naturaleza y la cultura, lo que viene a poner en peligro la continuidad sociocultural de las comunidades afectadas.

Por decirlo de algún modo, la Carretera Interamericana pasa por Curré, llega con nuevos productos y nuevos servicios y comodidades, pero se lleva la lengua Boruca y buena parte de la identidad curreseña, con ella vienen los maestros, pero también los hacheros, los ganaderos y la deforestación (Bozzoli, 1975). Para empezar no existe un desarrollo que cambie solo los aspectos materiales de la sociedad sin afectar los sociales y valorativos. “El desarrollo es algo más que la aceptación manifiesta de los adelantos materiales y técnicos (...) es también un proceso cultural, social y psicológico. Acompañando a todo cambio técnico y material va otro correspondiente de las actitudes, pensamientos valores y creencias y comportamiento del elemento humano al que afecta el cambio material (Foster, 1974: 17). Para cualquier comunidad, incluso criolla o mestiza, el proceso de modernización toca todas las esferas de la realidad social. Un caso que ilustra este fenómeno es el proceso vivido por la comunidad de Cachí durante los años sesenta (Amador, 1991), en donde se observa cómo la construcción de un proyecto hidroeléctrico en la región fue causa de cambio simultáneo en los hábitos alimenticios y de consumo,

ruptura con la sujeción familiar y cambio de las relaciones padre hijo, ruptura con la actividad laboral tradicional, incremento del poder adquisitivo, apropiación de nuevas pautas de conducta y nuevos valores, así como también, en muchos casos, crisis generada por “efecto de cambio rápido” acompañada en ocasiones por alcoholismo.

Para los grupos indígenas el desarrollo tiene una connotación adicional y es que se trata de un proceso occidental de cambio cultural. Su efecto transformador de las etnias depende poco de la buena o mala voluntad de sus promotores, sino que está implícita en la lógica misma del desarrollo. El desarrollo desarticula y sustituye las formas tradicionales de ser y pone en operación otras, propias del modo de vida urbano industrial capitalista. Como hace ver Carmona, “el actual proceso de socialización y universalización de los beneficios del desarrollo, bajo los adjetivos de humano, y sostenible, pone de manifiesto el interés en involucrar a la sociedad en la lógica de relaciones que conocemos como ‘el mercado’, que busca replantear bajo discursos de globalización, las diferencias culturales de los distintos pueblos del mundo y en el plano sociológico, el carácter público y privado del acceso a sus bienes y servicios” (Carmona, 1997: 4).

Una de las críticas más enfáticas en este sentido viene del etnoecólogo Víctor Toledo quien tras analizar la experiencia de reubicación de una comunidad indígena de Uxpanapa, México, proceso en el que incluso se acabó con una enorme extensión de selva tropical, considera que una vez destruido el medio ecológico todo el conocimiento tradicional de la comunidad acumulado por cientos o miles de años se volvió inservible y quedó tambaleante la cultura de la etnia. La ausencia de selva los condena a adoptar la condición de proletarios agrícolas. Actualmente, pese a que viven en modernas casas, no alcanzan a pagar los préstamos conferidos, debido a sus bajos niveles de producción. Toledo indica que en un caso semejante, no solo se ha producido un ecocidio al haberse acabado con el frágil medio selvático, sino que se ha producido también un etnocidio, dado que la comunidad queda imposibilitada de prolongar su modo de vida y su cultura. Por otra parte, es indudable que en este caso el tránsito de un modo de producción a otro, permite una explotación más libre de los hombres y los recursos (Toledo, 1989: 123 – 125)

De este modo, el desarrollo opera como un agente que contribuye a borrar las diferencias y las identidades específicas, y asimila e integra a los grupos étnicos dentro de lo que se ha llamado el proceso de construcción nacional. “Dentro de este contexto, en efecto, la existencia de ‘proyectos civilizadores’ divergentes - sustentados por los sectores culturalmente disímiles con respecto del grupo social hegemónico -, se perciben como estorbos para la construcción de esa nacionalidad. Consecuentemente con este proyecto, los Estados no pretenden sino incorporar o integrar a toda la población -sin distinción de sus características culturales - a un solo modelo de desarrollo, el modelo requerido por la clase gobernante” (Guevara y Chuprine, 1989: 4).

El tema del desarrollo aparece aquí mediando en la contradicción Etnia – Estado nación. El desarrollo con todos sus beneficios y sus perjuicios, al ser un mecanismo utilizado verticalmente desde las élites nacionales de poder, viene a convertirse en un elemento más de sujeción étnica al Estado – nación. Un líder indígena (su nombre no está mencionado) logra certeramente expresar esta contradicción y desequilibrio en el título de un artículo suyo denominado “Yo el desarrollo y ustedes los étnicos” (en Guevara y Chuprine, 1989). La frase logra expresar la idea de desbalance, desequilibrio, oposición, referencia despectiva y minimizadora hacia la otredad.

Pero sin embargo, y es aquí donde retomamos la paradoja, no se trata de impedir la mejora de las condiciones de vida de los hombres y mujeres indígenas. Se trata de cambiar el concepto de desarrollo haciéndolo más respetuoso de las culturas indígenas y responsable de su efecto sobre la identidad de las minorías étnicas. Se trata además de un concepto de desarrollo que pueda ser construido por todos los ciudadanos en función de su visión de mundo, lo que significa la revisión de la perspectiva del Estado, en la medida en que éste se asuma a sí mismo como pluricultural y multiétnico, con la participación de todos. A esta tarea se han abocado por diversas vías los propios indígenas: “El movimiento indio, del cual el de los nahuas es un caso particular, está poniendo en discusión cómo hacer compatible los llamados ‘proyectos nacionales’ (macroproyectos públicos o privados) con los intereses regionales y las necesidades de la gente. La premisa es el desarrollo sustentable fincado no en el sacrificio regional en beneficio de lo nacional, sino en una

concepción que privilegie los beneficios sociales y que no cobre – como ha ocurrido hasta ahora, víctimas entre los marginados. Citando a un dirigente indio,... un desarrollo que no implique el exterminio de los pueblos indígenas ...” (Díaz Polanco, 1997: 102).

No solo se trata de una relación más respetuosa con las comunidades, sino de promover un desarrollo indio autónomo. Dichosamente algunos países como Brasil y Colombia han empezado a admitir lo errado de sus prácticas anteriores: "Tradicionalmente las comunidades indígenas han sido consideradas como grupos marginales sin reconocerles una competencia moral o cultural frente a la sociedad. Bajo un enfoque paternalista, el denominado ‘problema indígena’ solo parece haber encubierto el interés de incorporar estas zonas a una economía de mercado, imponiendo pautas y mecanismos de dominación para con la población india. En el proceso de modernizar la economía colombiana, se han desarrollado políticas económicas y sociales que han llevado a la paulatina desintegración de las etnias, imponiendo criterios, valores y patrones ajenos a su cultura” (Barco. Plan Nacional de Rehabilitación de Colombia, en Guevara y Chuprine, 1989: 4).

Finalmente nuestras sociedades asisten a una ola de movimientos que pugnan por generar un cambio en las relaciones del Estado – nación y las etnias y a replantear el estatus de las comunidades indígenas. En este sentido cabe mencionar un cambio de perspectiva en lo que concierne al “indigenismo”, como se denomina a las políticas que los gobiernos latinoamericanos aplican a las etnias indígenas de sus países. Este que durante las últimas décadas se ha desplazado, al menos en el discurso, desde una orientación integracionista, es decir, proclive a la asimilación de las culturas indígenas por la cultura nacional, a una orientación crítica que respeta las especificidades étnicas y culturales, y las reconoce, en cuanto tales y no como sobrevivencias de la evolución, que deben ser superadas. Adicionalmente, desde la década de los ochenta en la llamada “Declaración de San José” se plantea el concepto de **etnodesarrollo**, definido como “la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es una unidad político administrativa con autoridad propia sobre su territorio y capacidad de

decisión en los ámbitos que constituyen un proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión.” Estas premisas se convierten en política oficial del Instituto Indigenista Interamericano a partir del IX Congreso celebrado en 1985 (Guevara y Chuprine, 1989: 5).

En esta misma dirección de reivindicación y reposicionamiento de los pueblos indígenas se encuentra el proyecto de Ley para el Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas, presentado en 1997 ante la Asamblea Legislativa (expediente No. 12. 032) en el que, amparado en el Convenio 169 de la OIT, treinta y nueve comunidades indígenas del país plantean una redefinición de sus relaciones con el Estado, a partir del reconocimiento de su autonomía y reivindicación de sus culturas.

Todos estos acontecimientos son una señal de la intelectualidad indígena en el sentido de que se acercan tiempos con una mayor demanda de respeto, participación y autodeterminación. Si por la víspera se saca el día, es de suponer que en lo atinente a proyectos de desarrollo como el Proyecto Hidroeléctrico Boruca, las expectativas de las comunidades no serán menores.

IDENTIDAD ÉTNICA

¿Puede una comunidad indígena dejar de serlo? ¿Es posible retomar o “reinventar” la identidad étnica perdida? ¿Qué se entiende por identidad étnica? Este es un aspecto esencial en esta investigación y ha sido Cardoso de Oliveira (1992), quien más nos ha ayudado ha esclarecer este punto.

Observa Cardoso que la identidad étnica parece afirmarse aun en medio del cambio cultural. Individuos que viajan a la ciudad, por ejemplo, y se aculturán, siguen en ocasiones considerándose indios. Es por eso que llega a la conclusión de que más que un fenómeno cultural, “... la etnia es un “**clasificador**” que opera en el interior del sistema interétnico y al nivel ideológico, como producto de las representaciones colectivas, polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta. Tales grupos son étnicos en la medida en que se definen o se identifican valiéndose de símbolos culturales, “raciales” o religiosos.” (Cardoso, 1992: 16).

Las personas se valen de la identidad étnica para clasificarse a sí mismas y a las demás con propósitos de interacción. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen por medio de una diferenciación, relación con algún grupo o persona a la cual se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición: que no se puede afirmar en aislamiento. La identidad surge en la confrontación o “fricción interétnica” (Cardoso, 1992: 23). Recurriendo a Barth, este autor considera que el aspecto crítico de la definición de grupo étnico es aquel que se relaciona directamente con la identificación étnica, a saber “la característica de autoatribución y atribución de los otros”.

Según Cardoso, las categorías étnicas constituyen sistemas de relaciones intergrupales culturalmente definidos. Estos son formalmente como los papeles (roles) que asignan relaciones de estatus, derechos y deberes. Los distintos grupos en una región intercultural (Buenos Aires de Puntarenas, por ejemplo), reafirman sus identidades por medio de un sistema de referencias o categorías, construido como una ideología de las relaciones intergrupales (Cardoso, 1992: 25). Para Cardoso la identidad étnica es una ideología, esto es, una forma de representación colectiva. Como toda ideología su función es “insertar a los hombres en las actividades prácticas, dotar un plano imaginario o discurso coherente que sirva de horizonte a lo vivido, no explicar sino ocultar contradicciones” (Cardoso, 1992: 56).

La identidad étnica se genera al interior de un sistema interétnico y no solo de la etnia como entidad aislada. Dicho de otro modo, es influida por las relaciones estructurales de la etnia en su articulación con la sociedad en general y por la cultura de la sociedad (Cardoso, 1992: 15). De hecho la identidad étnica está embebida en la cultura de la sociedad mayor, en una cultura de contacto que es también una cultura de dominación o subordinación. La cultura de contacto es el “conjunto de representaciones (se incluyen los valores) que un grupo étnico construye a partir de la situación de contacto en la que está inmerso, y en términos del cual clasifica (identifica) a sí mismo y clasifica a los otros” (Cardoso, 1992: 39).

La identidad étnica es un fenómeno bidimensional, que conjuga aspectos individuales y sociales, esto es, psicológicos y antropológicos. Una importante característica que observa el autor en la identidad étnica, es la fluctuación. La identidad no es estática sino que puede modificarse, ya sea por el grupo o por el individuo, ante circunstancias extremas. Las fluctuaciones deben ser interpretadas como un esfuerzo, a veces dramático, del individuo y del grupo para lograr su sobrevivencia social (Cardoso, 1992: 39). En algunos casos, el autor habla de identidad “manipulada” cuando los grupos o los individuos determinan la identidad en términos de sus necesidades inmediatas. Bajo determinadas condiciones puede producirse una “renuncia” a la identidad.

La identidad étnica de un pueblo puede permanecer en modo latente, siendo invocada u ocultada según la conveniencia o las circunstancias. Cardoso hace mención de grupos de indios en la ciudad o bien convertidos en campesinos. Estos son “remanentes indígenas despojados de su cultura tradicional pero con identidad étnica”. Estos sectores a veces pasan desapercibidos como indios, pero reciben una doble explotación, puesto que además de ser explotados como obreros o campesinos lo son además por el hecho de ser indígenas.

La identidad de étnica puede ser positiva, como cuando un grupo decide reivindicar su ancestro indígena para garantizar el acceso a las tierras tradicionales, o disfrutar de estatus y prestigio, o bien, puede resultar negativa cuando de ello se deriva la carga de un “estigma” (Goffmann), llegándose incluso a experimentar lo que Cardoso llama “dolorosa conciencia de identidad”, cuando el peso del estigma sobre una minoría es excesivo y se convierte en una pesada carga existencial. En tales casos puede darse el fenómeno que Cardoso llama “caboclismo”. Esto ocurre especialmente en contextos de acendrado racismo donde el indio se encuentra rodeado de una ideología que le anula, hasta el grado de que “se ve a sí mismo con ojos de blanco” y prefiere negar su identidad. “El indio procura evitar su identificación tribal, (...) empeñados en aparecer como “civilizados”, una vez que, estando fuera de la reservación, poco o nada se benefician de una acción protectora, aún menos eficaz en el exterior de la reservación, además de que, en esas condiciones, una identificación tribal solo podría traer dificultades en la interacción con los habitantes de la

región (Caboclo se llama al indio en zonas de suma discriminación del Brasil, como Santa Rita de Weil) (Cardoso, 1992: 32 – 33). Cada experiencia concreta tiene su especificidad, sin embargo estos conceptos contruidos en torno al fenómeno de la identidad étnica, se prestan para pensar y analizar las tendencias que hemos llamado “pensamiento étnico y pensamiento de ruptura en Curré”.

SÍNTESIS DE LA DISCUSIÓN TEÓRICA

La posible construcción de un proyecto hidroeléctrico en la Cuenca del Río Térraba y la consiguiente reubicación de la comunidad indígena de Curré opone intereses étnicos y nacionales, en lo que atañe al uso de tierras y otros recursos asignados a la Reserva Indígena. No es aventurado decir que incluso la sobrevivencia de la etnia y la identidad está en juego. Este problema plantea una serie de aspectos teóricos y éticos que hemos pretendido discutir rápidamente, para dar soporte a posteriores análisis. En resumen, algunos de los planteamientos abordados son:

Es la comunidad y la cultura las que crean la conciencia étnica en los individuos, y es ésta a través de símbolos la que hace creer en la existencia de un origen, de sentimientos y destino comunes. La etnicidad puede ser latente y aflorar de pronto por razones de “estrategia social” de un grupo. La etnicidad no es estática, la etnicidad cambia, no existen formas “originales” o “verdaderas” (Los curreseños de hoy no tienen por qué ser idénticos a los curreseños de mañana).

El Estado nación es un producto europeo que ha logrado extenderse universalmente merced al proceso de colonización y descolonización. En el Estado nación, una etnia o élite, ha logrado ponerse al frente e imponer su cultura e ideología en una formación social en la que pueden participar otros grupos étnicos. Diversos autores coinciden en que la nación es una construcción y no una esencia preexistente y ahistórica, es producto de una élite, su construcción se debe en gran parte a la participación de los intelectuales. La nación es un producto moderno y supraétnico. Dentro de los aspectos que participan en la

construcción de la nación se encuentran los procesos de comunicación, los mercados, y la alfabetización (Gellner) los que contribuyen a la configuración de una “comunidad imaginada” (Anderson). Ambos autores citados por Jaffrelot (1993).

En Hispanoamérica, simultáneamente al proceso de construcción de las naciones, se construye el papel de subordinación y explotación de los pueblos indios. Estos son desde un inicio incorporados a las estructuras socioeconómicas nacionales en condiciones de explotación y marginación. La construcción de las culturas nacionales es un proyecto de las élites para legitimar su poder. Se parte de que las culturas indias no existen, tienen poco que aportar o están por desaparecer. En consecuencia, la construcción de estas naciones y la exclusión (negación) de los pueblos indios son caras de la misma moneda (Stavenhagen, 1988).

En el caso costarricense, la élite hegemónica constructora de la nacionalidad es la oligarquía cafetalera. Un análisis de la literatura desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, permite determinar rasgos esenciales de lo que se ha llamado el discurso nacional, que contiene los mitos, los héroes y los valores que forman parte del imaginario nacional. Este discurso se caracteriza por una visión centrada en el Valle Central y por la negación de indios, negros y mulatos. Es hasta la década de los cuarenta del Siglo XX (con Mamita Yunai de Carlos Luis Fallas), que el indio y el negro son incorporados como actores sociales a la literatura nacional, lo que supone un gesto de inclusión y de ensanchamiento de la imagen construida de la nación costarricense (Ovares y otros, 1993).

Pese a la negación, parcial o total según los contextos, de que han sido objeto los pueblos indios, han podido mantener la posesión sobre algunas tierras, las que cada cierto tiempo deben defender del interés de otros sectores de la sociedad nacional. Una revisión de la literatura existente demuestra que la posesión de estas tierras no responde a una concesión sino a la existencia de antecedentes legales e históricos que reconocen la pertenencia de estas tierras a los indios (Ocupación previa a la llegada de los españoles, reconocimiento por las leyes coloniales y otros señalados por leyes más recientes). Son, en última instancia, el territorio de un pueblo y de ahí la dimensión política que adquiere el interés de los sectores nacionales sobre territorios que pertenecen a los a los indígenas. No

se trata entonces de territorios análogos a las fincas o latifundios de los poseedores no indígenas. En el caso específico de Curré, se observa que la posesión de estas tierras por parte del Pueblo Boruca, data desde antes de la existencia de la República de Costa Rica.

Hemos señalado que uno de los factores que alimenta la contradicción etnia nación es el desarrollo. Su implementación genera desequilibrios y alteraciones en las culturas tradicionales, ya que acompañando a todo cambio técnico y material va otro correspondiente de las actitudes, pensamientos, valores, creencias y comportamiento del ser humano (Foster, 1964). Para los pueblos indígenas el desarrollo tiene una connotación adicional y es que se trata de un proceso occidental de cambio cultural. Su efecto transformador de las etnias depende poco de la buena o mala voluntad de sus promotores, sino que está implícita en la lógica misma del desarrollo. El desarrollo desarticula y sustituye las formas tradicionales de ser y pone en operación otras, propias del modo de vida urbano industrial capitalista.

Ante esta realidad se pretende cambiar el concepto de desarrollo haciéndolo más respetuoso de las culturas indígenas y responsable de su efecto sobre la cultura y la identidad de las minorías étnicas, logrando en suma “un desarrollo que no implique el exterminio de los pueblos indígenas...” (Díaz Polanco 1997 : 102). En tal sentido se habla de “desarrollo indio autónomo” y “etnodesarrollo”, entendido éste como “la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que se considere, e implican una organización equitativa y propia del poder...” (Guevara y Chuprine, 1989: 5).

Finalmente conviene precisar que la identidad étnica puede ser fluctuante o latente, y se configura al influjo del sistema interétnico en su conjunto, influida por las relaciones estructurales de la etnia en su articulación con la sociedad en general y por la cultura de la sociedad mayor en que la etnia está inmersa. La identidad étnica es una ideología y una forma de representación colectiva y clasificación social, que expresa los contrastes y las contradicciones sociales.

Capítulo III

Aspectos metodológicos. La etnografía. Cómo atrapar el color de las alas de la cultura.

ASPECTOS METODOLÓGICOS: LA ETNOGRAFÍA

Caminé por aquellas calles de piedra. Me acerqué a una casa e hice una pregunta a una mujer indígena, pero no me contestó. Se quedó en silencio, mirándome fijamente.

El punto es ¿cómo preguntarle a un pueblo acerca de su ser y su identidad? o al menos ¿cómo interpretar su silencio?

*Y todavía más: ¿Cómo atrapar el color de las alas de su cultura?
¡Menuda tarea del etnógrafo!*

J. L. Amador

INTRODUCCIÓN

La construcción del P. H. Boruca y sus efectos directos e indirectos plantea una serie de interrogantes en torno al impacto sobre la comunidad de Curré, su cultura y su identidad. La posible reubicación y los cambios que se ciernen sobre la región, se perfilan como un hito de singular trascendencia para este grupo humano, por la carga de transformación que involucra. Desde la perspectiva cultural del impacto ambiental, esto nos lleva a indagar en torno a la vulnerabilidad y el potencial de adaptación de la comunidad ante a los nuevos escenarios que el proyecto genera. Por tratarse de un grupo social con características históricas y culturales propias, se requiere construir una representación de la comunidad de Curré que dé cuenta de su realidad material y social, considerando no solamente hechos, datos, relaciones y acontecimientos, sino además el simbolismo y el sentido que los individuos y la comunidad, otorgan a estos elementos. Esta es casualmente la tarea de la etnografía.

En este apartado nos ocuparemos de la conceptualización del método etnográfico, lo que incluye una reflexión acerca de la etnografía como mediación entre culturas y una breve historia de su aplicación en Antropología. Más adelante se hace referencia al uso de la etnografía en estudios de impacto ambiental y finalmente se reporta nuestra estrategia de trabajo de campo, con énfasis en el uso de testimonios orales y talleres de identidad étnica.

EL MÉTODO ETNOGRÁFICO

La respuesta a la pregunta ¿qué es etnografía? varía según los diferentes enfoques teóricos, pero en lo esencial, la etnografía es el estudio de la cultura de una comunidad o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de comprensión global de la misma. Etimológicamente, el concepto alude al estudio descriptivo (graphos) de la cultura de un pueblo o comunidad (ethnos). La etnografía es la base empírica del conocimiento antropológico. En cuanto a su aplicación, la etnografía puede ser meramente descriptiva, con un potencial destinatario académico, o bien, etnografía activa, cuyo objetivo es ser devuelta a la comunidad u organización para la solución de problemas. La etnografía ha sido la práctica investigativa que caracteriza a nuestra disciplina. Nos descubre las otras culturas en todo su grandeza y dignidad, pone de manifiesto la relatividad y singularidad de los procesos culturales (Aguirre Baztán, 1995: 3 y 4).

Algunas características de la etnografía son: *En lo técnico práctico*, importancia del trabajo de campo y del contacto directo con la gente, interacción prolongada y paciente observación, disposición a buscar los detalles y profundizar en el sentido que los individuos dan a sus actos. *En lo teórico* interés por la totalidad de las relaciones y no solo por aquellos aspectos directamente aplicables a un problema. Interesa el grupo total. *En el plano cognoscitivo* interés por el saber del hombre concreto como informante y como teórico de su sociedad, valoración de la visión de mundo del sujeto. Valoración de la subjetividad. *En lo metodológico* es esencial la tendencia a dejar que los esquemas y las ideas surjan de lo que se ve y se oye, en un proceso reflexivo que se inicia desde el trabajo de campo y en el que no se da la abrupta distinción entre las fases de recopilación y las de análisis, sino que hay un proceso dialéctico de permanente ida y regreso, entre el campo y el análisis (Gómez Pellón, 1995; Reynoso, 1992 y otros).

Etnografía y “el otro” cultural.

La etnografía es, en principio, un procedimiento para profundizar de manera sistemática en el conocimiento de otros pueblos, otras gentes, otros grupos humanos. El “otro” no es una entidad ajena y neutra, sino que desata fuerzas y significados en nosotros mismos: la fascinación, el temor, la desconfianza, pueden ser sentimientos muy ocultos, vinculados a nuestro remoto pasado y a nuestro instinto gregario. El “otro” es el posible agresor, el usurpador, el de afuera, el extraño, el que quita y da, el distinto, el que habla con otra lengua y ve con otros ojos. Al tiempo que yo soy el otro, de “el otro”.

El acercamiento de un sujeto cognoscente, un investigador, un promotor, un agente de desarrollo o de cambio, a un grupo, barrio, gheto, grupo de esquina, sindicato, grupo laboral, cuadrilla de obreros, barra de adolescentes, mara, partido político, camarilla de intelectuales, liga de artistas o asociación de técnicos, requiere una especial preparación profesional. Cada uno de estos conglomerados posee un bagaje de valores, costumbres y formas de convivencia y comprensión del mundo, historia y cultura, que necesitamos conocer, para poder interactuar con ellos y para interpretar su conducta y forma de vida. Y a su vez, sus miembros nos miran y nos perciben transfigurados por el lente de su cultura, es decir, de su verdad. Esto hace afirmar a Gómez Pellón (1995: 21) que “las culturas son absolutas para sí mismas y relativas para las demás.”

La cultura se convierte así, para ambos, observador y observado, en una especie de programación social. Siendo este el instrumento social para ver y actuar en el mundo, ¿qué es lo que realmente vemos y cuál es la verdad? En este contexto de imágenes, representaciones y subjetividades, las cosas no significan lo mismo para todos. ¿Qué es “el desarrollo” para unos y qué es para otros? ¿Qué significa para unos y para otros la nación, el bienestar, el deber cívico, la patria, el patrimonio, la etnia, la felicidad? ¿Qué significan para un empresario, un indio, un chofer de bus, los conceptos de riqueza, tierra, o futuro nacional? ¿Quién ha dicho que importa más una planta hidroeléctrica que mi parcela, cien megawatts que mi paz, mi reserva, mi cultura o mi tradición,... tradición de mi pueblo y mis abuelos, tradición nuestra...?

En esta dicotomía, la labor del etnógrafo es la de una especie de traductor cultural, cuya principal misión es interpretar el mundo del otro, y ofrecer espacios de entendimiento e interacción. El etnógrafo es un navegante entre dos aguas, y un mediador entre dos mundos. No es de extrañar, entonces, que en uno de los dos mundos alguien le reclame la vinculación con el otro, o viceversa.

Si, como dijeron los antiguos, el alma humana es psiqué, -- esa mariposa que se escapa --, la cultura es entonces una entidad alada, igual o más inaprehensible. No todo lo que el antropólogo descubre es transferible. Hay algo inatrapable, que está presente en el ambiente social que el etnógrafo experimenta. Sin embargo ese es el gran reto. Esto de descifrar comunidades y grupos humanos, y atrapar el color de las intangibles alas de la cultura, es la tarea del etnógrafo. Encontrar esos imponderables de los que dijo Malinowski, “que no pueden recogerse mediante interrogatorios, ni con análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad (...) *los imponderables de la vida real... rutina del trabajo... cuidado corporal... forma de tomar alimentos... tono de la conversación y la vida social*” (Malinowski, 1973: 36). En fin, esa sutil mezcla de datos, hechos, símbolos e interpretaciones, que dan sentido y sustancia a la realidad social de los pueblos y las gentes.

La etnografía a través del tiempo.

Sociedades diferentes al encuentro.

El arribo a una forma científica de conocimiento y descripción de otros pueblos ha sido el producto de un largo proceso. Son célebres las relaciones de Heródoto, escritas en Grecia en el siglo V a C, en las que hace pormenorizadas descripciones de diversos pueblos, desde Egipto y Mesopotamia, hasta las orillas del Mar Negro y el Norte de África. Más tarde en Roma, Estrabón escribirá “la Geografía”, y posteriormente Tácito, redactaría su obra “*Sobre la geografía, costumbres maneras y tribus de la Germania*” (Gómez Pellón, 1995: 23).

El origen de la antropología científica se da a finales del siglo XIX con las obras de Morgan y Tylor, gracias al acercamiento a la diversidad cultural que se genera con el auge del imperialismo. Pero no es sino con la obra de F. Boas y B. Malinowski, que se definen las bases de lo que será la etnografía científica. Franz Boas, alemán de nacimiento, se establece definitivamente en EUA, en 1898, donde ejerce su labor como antropólogo. Se le considera uno de los más importantes propulsores de la etnografía y de su consolidación como factor distintivo de la disciplina antropológica (Harris, 1985: 218). Con él la antropología perdió el componente especulativo que aún conservaba en la escuela evolucionista, para adquirir un carácter marcadamente empírico proporcionado por una rigurosa observación directa. Considera que la cultura es particular para cada grupo, de ahí su insistencia en el “conocimiento desde dentro” de las culturas (Gómez Pellón, 1995: 35 - 36) .

Después de la primera gran guerra, cobra fuerza la etnografía funcionalista, cuyos exponentes son Alfred Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski. Su concepto de sociedad responde al símil del organismo vivo, en el que la vida del mismo se supedita a la armonía de sus órganos. En consecuencia “cualquier costumbre, objeto, material, idea o creencia, desempeña una función vital, tiene una tarea que realizar y representa una parte indispensable en un todo operante” (Malinowski en Demarchi, 1986: 764). El estudio de cada aspecto demanda una perspectiva integral. Tampoco la economía se puede comprender desligada de la magia y su ritual (Malinowski, 1973: 8-10). En lo metodológico, la gran conquista de Malinowski fue la aplicación de un procedimiento para penetrar en la mentalidad de los nativos, consistente en la observación participante, a partir de la idea de que solo sumergiéndose en una cultura, y siendo uno más de los estudiados, el observador puede descubrir y analizar las relaciones entre los elementos que componen dicha cultura (Gómez Pellón, 1995: 37). “La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, aquello que le une a la vida” (...) “Cuando leamos el relato de estas costumbres remotas, quizá brote en nosotros un sentimiento de solidaridad con los empeños y ambiciones de estos indígenas” (Malinowski, 1973: 41-42). El legado de este autor conserva una fuerte vigencia actual.

Nuevas formas de etnografía

En la década de los sesenta surge al *etnociencia*, bajo el impulso inicial de Goodenough, S. Tyler, C. Frake y P. Kay. Se observa gran influencia de la lingüística. A partir de conceptos de K.Pike, estos autores hacen una distinción entre “etic”, perspectiva del observador, y “emic”, la cultura desde la perspectiva del observado (Gómez Pellón, 1995: 40).

Más tarde, la *antropología simbólica* estudia las culturas como sistemas significantes y significados compartidos. En esta línea se ubican Víctor Turner (1967), Mary Douglas (1970), Clifford Geertz (1973), quienes encuentran inspiración en la filosofía fenomenológica y en la hermenéutica. La concepción simbólica es una visión semiótica de la cultura. Para estos autores la cultura lleva un significado que es necesario desentrañar, considerando que solo tiene sentido en su propio contexto (Gómez Pellón, 1995: 41). Víctor Turner en su artículo “Niveles de clasificación de un ritual de vida y muerte” ofrece algunas claves de su método: “Las creencias y prácticas religiosas, dice este autor, son algo más que reflexiones o expresiones “grotescas” de las relaciones económicas, políticas y sociales; antes bien, se las empieza a considerar claves decisivas para comprender cómo piensa y siente la gente acerca de estas relaciones, así como sobre el entorno natural y social en el que actúan” (Turner, 1989: 26). Es importante mencionar el papel que este investigador da a los informantes, otorgándoles el papel de analistas del ritual y la sociedad, cuando plantea la exégesis indígena de los símbolos.

Geertz, siempre bajo la sombrilla de la antropología simbólica, es interpretativista. De acuerdo con este autor, cuando el etnógrafo estudia una cultura, lee un libro complejo, en el que la polisemia, la metáfora y la elipse copan el texto... Para poder comunicar el contenido del libro de la cultura, el antropólogo debe transcribirlo, esto es interpretarlo... (Gómez Pellón, 1995: 42) Eventos como las “peleas de gallos en Bali”, dejan de ser un juego trivial, para convertirse en un “juego profundo” que representa aspectos importantes de la sociedad balinesa. Geertz demuestra cómo es posible leer en un solo aspecto de la sociedad, un juego, en este caso, una densa cantidad de información correspondiente a la sociedad balinesa (Reynoso, 1992).

Con el arribo del post modernismo, cosa que ocurre a partir de Geertz, cobran especial importancia 1) la labor del antropólogo como escritor, 2) su función de intérprete de las culturas y 3) el problema de la verdad y la subjetividad (Reynoso, 1992: 15). Se da gran énfasis a la vivencia del etnógrafo: la etnografía adquiere un carácter reflexivo, se torna novelada y con comentarios del autor, no exenta a veces de un cierto protagonismo del etnógrafo, como ocurre, pienso, en algunos pasajes de “Cultura y Verdad” de Renato Rosaldo (1991). Cambia el concepto de verdad. Se subraya la importancia del etnógrafo como sujeto cognoscente y se exalta la importancia de la subjetividad y la intersubjetividad, y en algunos casos más connotados, como el de Rosaldo, se da un papel descollante a las emociones de los sujetos, en la generación de conocimiento. En algunos casos, la verdad es una construcción relativa, a la que se accede en una especie de negociación, “bases de comprensión comunes” con el informante (Rabinow, en Reynoso, 1992: 35) .

Llega a plantearse que la etnografía definitiva no existe, sino que dos estudios etnográficos pueden diferir entre sí en cuanto a resultados y esto es normal, porque la etnografía no es ni “subjetiva” ni “objetiva”, es interpretativa. La etnografía es un punto de encuentro entre “las diferentes tradiciones del etnógrafo, los grupos y las audiencias previstas”. En otras palabras, depende de la interacción del etnógrafo, el grupo estudiado y los posibles lectorados, lo que, dará como resultado productos etnográficos distintos (Agar, 1992). Cabe observar en esta breve síntesis histórica, de qué modo, la subjetividad ha ido asumiendo cada vez mayor importancia en la práctica de la etnografía. Al principio lo hacía tímidamente y tan solo del lado del sujeto observado. Ahora la subjetividad, se admite, es la esencia de la etnografía en tanto “mediación de marcos de significado”. Es un punto de encuentro entre diferentes ‘tradiciones’, diferentes culturas. Y el etnógrafo es el intérprete, mediador entre dos mundos, a través del suyo propio y sin despojarse de él.

Con la etnografía posmoderna se abren las puertas de la imaginación y la creatividad: Jeanne Fabret-Saada, construye el texto utilizando la retórica de la magia, modo discursivo y literario. Majnep y Bulmer, ofrecen un caso de autoría conjunta con los estudiados. Rabinow, plantea el tema del “sistema de símbolos compartidos entre

antropólogo e informante” y el establecimiento de “bases de comprensión comunes”. Crapanzano propone que hacer etnografía no es describir la realidad de otra cultura, sino hablar de una realidad negociada... donde el lector ayude en el proceso de interpretación: “el lector como mediador” (Reynoso, 1992: 36 – 39). La antropología posmoderna permite que se rompan esquemas, suscita experimentaciones que resquebrajan los viejos moldes positivistas y oxigenan la disciplina, en cierto sentido. Si bien vemos en ella una antropología de poses a veces excéntricas, que a Reynoso le parecen propias de una academia obesa y satisfecha de sí misma (Reynoso, 1992: 36 – 39), también, por otra parte, abre un ramillete de posibilidades para el mejor conocimiento de los grupos sociales y la diversidad cultural.

Es esa libertad expresiva e interpretativa la que, en cierto modo, hacemos nuestra en esta investigación.

TRABAJO DE CAMPO Y TÉCNICAS UTILIZADAS

Antes de iniciar el trabajo de campo se realizó una campaña de indagación bibliográfica, sobre aspectos tales como situación social y económica de la región, historia de los territorios indígenas, teorización de los conceptos de etnia, nación y estado - nación, relación etnia desarrollo, desarrollo sostenible, impacto ambiental, represas y comunidades indígenas y otros. También se entrevistó a conocedores de la comunidad, como parte de un proceso de preparación al trabajo de campo. El trabajo de campo se realizó de agosto de 1999 a Mayo del 2001, con una interrupción de 6 meses a inicios del 2 000. Esto significó en total 16 meses de trabajo de campo propiamente dicho. Durante este tiempo, el investigador estuvo frecuentando la comunidad en visitas de cuatro días, cada tres o cuatro semanas, dependiendo del tiempo requerido para la preparación de la próxima visita y para la sistematización del material de la anterior.

En ocasiones las visitas estuvieron determinadas por eventos de la comunidad tales como fiestas o asambleas de la Asociación de Desarrollo Integral. En un inicio se recopilaron historias de vida completas (aproximadamente veinte), a sabiendas de que esta estrategia nos iba a proporcionar una visión integral de la comunidad. Además de que haría posible la ubicación de los principales nudos problemáticos. Más tarde, de acuerdo a un plan de trabajo que, tal y como se estila en etnografía, se construyó “en el camino”, los testimonios orales se fueron focalizando hacia temas e informantes más específicos, por ejemplo, actividades laborales, diferentes tipos de artesanos, situación económica, migración, organización social, problemática de la mujer, aspectos políticos, conflictos internos, cultura y tradición, percepción en torno al Proyecto Hidroeléctrico Boruca, valoración del entorno geográfico, y otros aspectos de índole valorativa, incluidos los concernientes a la identidad étnica.

Más tarde, la dinámica de investigación demandó el uso de técnicas complementarias a la historia de vida. Fue así como determinamos la necesidad de hacer un censo para verificar cantidad de personas, distribución etárea, relación numérica entre indios, blancos y mestizos, y algo muy importante, las principales actividades económicas que dan soporte a la comunidad.

Posteriormente fue necesario realizar tres talleres o discusiones grupales sistematizadas, para generar una reflexión colectiva y conocer el pensamiento de sectores de la comunidad (varones, mujeres y jóvenes) en torno a su identidad étnica.

La observación participante se practicó en todo momento. Un ejemplo muy claro de aplicación, es el que se ilustra en nuestra descripción y análisis del Juego de los Diablitos (Cap. VII).

El uso de historias de vida.

La “historia de vida” como técnica de investigación consiste en utilizar narraciones biográficas como un recurso para “observar” la realidad social. La forma en que estas narraciones son obtenidas, el espacio de tiempo vital que abarquen, el número de informantes, así como el modo de utilizarlas, varía de una disciplina a otra (Saravia, 1985: 171). Nuestra experiencia en el uso de esta técnica se remonta a 1984 con análisis de historias de vida de campesinas (Amador y Jara, 1984), retornamos a ella posteriormente en nuestro análisis de historias de vida de tuneleros (Amador, 1991). Más tarde echamos a andar el “Programa de Testimonios Orales de Fundadores y Antiguos Funcionarios del ICE”, lo que generó la recopilación de gran cantidad de testimonios orales autobiográficos, los que se conservan en la oficina de Patrimonio Histórico y Tecnológico del ICE (Amador, 2002). En esta oportunidad, recurrimos nuevamente al uso de historias de vida, porque este recurso ofrece características que contribuyen intensamente a la práctica de la etnografía. Estos atributos son diacronía, subjetividad, totalidad y carácter testimonial.

Diacronía:

La historia de vida es una fuente de información cuya naturaleza es diacrónica. El tiempo es uno de sus elementos constitutivos más importantes. Como todo relato, la historia de vida narra una sucesión de acontecimientos ubicados en el tiempo. Su esencia es casualmente, el acontecer existencial de un narrador.

La Subjetividad como un valor deseado:

Nuestro cometido no son los hechos solamente, sino los hechos en tanto fenómenos vividos y subjetivados por el informante. En este sentido las historias de vida son un recurso idóneo, porque “nos hablan no únicamente de lo que la gente hizo, sino de lo que quisieron hacer, de lo que creyeron que estaban haciendo, de lo que ahora creen que hicieron” (Portelli, 1989:19). La subjetividad no es para nosotros “escoria”, ni pensamos que la verdad se oculta detrás de ella (Saltalamacchia, 1984). Por el contrario, “lo que el informante cree, ciertamente es un hecho histórico, tanto como lo que verdaderamente aconteció” (Portelli, 1989:20).

Totalidad:

La historia de vida es totalizadora. El narrador da cuenta, aun sin proponérselo, de gran cantidad de aspectos colaterales y diversos niveles de la realidad. Detrás de los hechos, una cultura y una época se hacen presentes, el clima social, y el ambiente, "lo que los norteamericanos llaman la atmósfera" (Joutard, 1989:11). Por la misma razón, la historia de vida no se queda al nivel de lo meramente individual, sino que "estas historias 'personales' no son más que un pretexto para describir un universo social desconocido..." (Bertaux, 1989:71). De lo que se trata entonces, es de "leer una sociedad a través de una biografía (Ferrarotti, 1989:89).

Carácter testimonial:

Al dar la palabra al hombre común, y otorgarle estatus de primera persona, su derecho a erigirse en "yo", actor principal, sujeto y narrador de un proceso histórico y productivo a la vez, la historia de vida subvierte un orden. El orden del anonimato y la instrumentalización de las minorías, el orden de su silencio. Ello exige un cambio de actitud, antes que nada, del investigador mismo, lo que significa "tratar al hombre común no como a un objeto de observación,... sino como a un informante,... mejor informado que el sociólogo" (Bertaux, 1989:73). De este modo surge un "testimonio", es decir, el manifiesto de un "testigo", (Randall, 1983:3).

Diacronía, subjetividad, totalidad y carácter testimonial, son pues, a nuestro juicio los cuatro atributos fundamentales de la historia de vida (Amador, 1991). Algunos autores consideran que la historia de vida puede ser considerada más allá de una simple técnica y hablan del "enfoque biográfico", como una estrategia de trabajo, que adoptan historiadores y sociólogos, y que se inspira en el método etnográfico. Desde esta perspectiva, "estas historias personales no son más que un pretexto para describir un universo social desconocido... la mirada 'auto-biográfica' se debe transformar en mirada etnográfica" (Bertaux, 1989: 71).

Recopilación y análisis de historias de vida.

De acuerdo a nuestra experiencia, el procedimiento de recopilación y análisis de historias de vida consta de cinco fases: A. Selección de informantes B. Recopilación de testimonios, C. Transcripción, D. análisis e interpretación y E. Comunicación de resultados (Para una descripción más detallada del método de recopilación y análisis de “historias de vida”, ver Amador 1991).

A) Selección de informantes.

Los testimonios de carácter autobiográfico se recopilaron al inicio de la investigación y fueron aproximadamente veinte. Nuestro primer contacto con la comunidad fue a través de los miembros de la Asociación de Desarrollo. Ellos fueron nuestros primeros entrevistados, o bien personas sugeridas por este grupo. Fue una buena entrada a la comunidad, por tratarse de personas mayores con un manejo de la visión global de la comunidad. Seguidamente recopilamos “historias de vida” de opositores a la Asociación, no indígenas radicados en la Reserva, jóvenes y mujeres. Con el tiempo algunos informantes fueron descollando por su habilidad y manejo en temas específicos.

B) Recopilación de testimonios.

Se realizó mediante el uso de grabadora. Se explicó a las personas la importancia de este recurso y cuál era la utilidad, lo que facilitó su aceptación. En una oportunidad se observó inhibición, por lo que la entrevista se suspendió momentáneamente. A los pocos días se retomó la entrevista por iniciativa del informante. Las entrevistas se realizaron en las viviendas, junto a la hamaca, a orillas de la carretera, en la cantina. Se utilizó un cuestionario o “guía para la elaboración de autobiografías”, que se incluye en Anexos al final de la tesis. Tal y como han observado los teóricos del enfoque biográfico (Bertaux, 1989) este cuestionario no es estático, sino que va evolucionando durante el proceso. A medida que fue madurando la investigación, ya no fue necesario recopilar historias de vida completas, sino que los testimonios orales se fueron orientando hacia temas específicos (artesanía, organización, otros). Hablamos entonces de “testimonios orales” y de “entrevistas a profundidad”. La metodología de análisis de estas entrevistas y la de autobiografías, fue la misma.

C) Transcripción de testimonios.

Se requiere la colaboración de digitadores, los que deberían ser profesionales para garantizar la calidad de los testimonios transcritos. A falta de presupuesto para este rubro, el autor se vio en la necesidad de contratar estudiantes y personas que no tenían la experiencia. Esto generó muchos errores en las transcripciones, lo que demandó meticulosas revisiones. Este fue uno de los mayores contratiempos que encontramos en la investigación.

D) Análisis e interpretación de testimonios autobiográficos.

El análisis se va dando durante el proceso. Al contrario de lo que ocurre con el uso de los cuestionarios convencionales, no se da aquí la clásica recolección de datos y el posterior análisis, sino que se reflexiona y genera conocimiento al momento de la entrevista y en todo el proceso subsiguiente. En palabras de Bertaux:

“El análisis continúa a lo largo de la investigación y consiste en construir progresivamente una representación del objeto sociológico (...) Es en la escogencia de los informantes, en la transformación de la entrevista de un informante a otro (al contrario del cuestionario estándar) en la habilidad para descubrir los índices que abren la vía hacia procesos hasta entonces desapercibidos y para organizar los elementos de información en una representación coherente, que se pone en juego la calidad del análisis. Cuando la representación se establece se concluye el análisis” (Bertaux, 1989: 69).

No obstante lo anterior, una vez transcritas las entrevistas, los textos son sometidos a un proceso de clasificación temática y de confrontación de unos con otros. Tal y como ha escrito Miguel Barnet, el autor de “Biografía de un cimarrón”: “luego de recopilado todo el material, que es la fase yo diría más excitante, viene la organización, clasificación, y redacción del mismo. La benedictina tarea de releer las anotaciones... Comienza el estudio. Esta es la parte engorrosa. El núcleo del trabajo” (Barnet, 1983: 39).

Para cada aspecto de nuestro análisis (aspectos económicos, organización social, descripción del poblado, actores políticos de la comunidad, etc.) se elaboraron listados de

temas y subtemas, cuyo objetivo fue servir de guía para clasificar temáticamente la información recopilada, y orientar el análisis y la redacción final. Con estas listas de temas y subtemas fue posible ubicar en los testimonios los párrafos correspondientes, imprimirlos y analizarlos conjuntamente. Existen programas de cómputo para la realización de este trabajo, pero se optó por hacerlo manualmente.

E) Comunicación de resultados.

El uso de testimonios orales permite al investigador, merced al tipo de destinatario, objetivos y naturaleza de la investigación, elegir entre dos modalidades de exposición: el tipo “analítico conceptual”, utilizado tradicionalmente en los informes científicos, u otro de índole eminentemente “testimonial”, elaborado a partir de la transcripción de los testimonios orales. Esta segunda forma de exposición es, por ejemplo, la que se utiliza en “Biografía de un Cimarrón” (Barnet, 1976). En la presente tesis, se recurre a una síntesis entre ambas posibilidades, la analítica y la testimonial. Nos valemos del recurso de entretener fragmentos testimoniales, para que sean los sujetos entrevistados, con su propia voz, léxico y giros idiomáticos, quienes intervengan, relaten, discutan y analicen. Sus participaciones son articuladas por el investigador, quien hace las veces de un guionista radiofónico, hilvanando y contrastando, hasta obtener una reflexión colectiva. “Se trata de un ciclo constante de descripción - análisis, en donde esperamos que el conocimiento concreto y vivencial del testimonio, y el conocimiento teórico y conceptual, se alimenten y recreen mutuamente” (Amador, 1991: 131).

ENCUESTA

Se requirió efectuar una encuesta capaz de dar una visión global de la comunidad. La información que se obtuvo fue la siguiente:

- En el ámbito social la encuesta aportó la población exacta de la comunidad, el número de viviendas, un listado con el nombre de los jefes de familia, la distribución por género y edad de la población, la distribución de las familias según origen étnico de los padres, esto es, familias de padres indígenas, familias de padres blancos y familias de padres mixtos.
- En el campo económico, esta encuesta informó acerca de tenencia de tierra de los jefes de familia, las principales actividades económicas y su peso dentro de la economía de la comunidad, principal fuente de ingreso familiar y fuentes complementarias de ingreso familiar.

Esta información nos permitió estructurar una imagen consistente de la realidad económica y social de Curré, y a partir de aquí, fue posible dar mayor profundidad al trabajo cualitativo que veníamos haciendo con historias de vida y testimonios orales. Por ejemplo, ahora comprendíamos la importancia de la artesanía o de la producción del plátano, dentro de la economía de Curré, y esto nos permitía interpretar mejor los testimonios orales, o bien, elaborar mejores entrevistas. Los resultados de este censo se analizan en los capítulos V y VI dedicados al análisis de “Aspectos de población y organización” y “Aspectos económicos”, respectivamente. El cuestionario utilizado se incluye en el Anexo.

Conviene resaltar el papel que desempeñó en este censo el joven Uriel Rojas de la comunidad de Curré, quien fungió como asistente. El señor Rojas, por iniciativa propia elaboró un mapa de la comunidad con la ubicación de cada vivienda (Ver Anexo). Además nos acompañó durante el recorrido presentándonos a muchos de los entrevistados. Esto nos facilitó abrir un espacio conversacional dentro de cada entrevista.

TALLERES SOBRE IDENTIDAD ÉTNICA

Mediante el uso de testimonios orales, habíamos comprobado la existencia de un pensamiento dominante y mayoritario que propone la defensa de la identidad indígena de Curré (Ver Cap. VII). Sin embargo, era necesario constatar cómo se experimentan los diferentes aspectos de la identidad en diversos sectores de la comunidad. Por tal motivo ideamos realizar varios talleres en los que pudiéramos focalizar, en cada sector, el tema de la identidad étnica de Curré en torno a circunstancias más concretas, a saber, la identidad ante el desarrollo, la identidad ante el cambio cultural, ante el enfrentamiento con otras etnias y con relación al mestizaje existente en Curré. Por la naturaleza de este tema, quisimos tener la percepción de sectores diversos, tanto en género como en edad.

Un aspecto a resolver era cómo convocar los talleres, bajo qué argumento. La oportunidad se nos ofreció cuando el Museo Nacional junto con la comunidad, diseñaron el programa de actividades para la celebración del Festival Cultural Indígena (celebración alternativa del 12 de octubre, que realiza anualmente la comunidad indígena). Aprovechando la ocasión propusimos la realización de estos talleres, como jornadas de reflexión colectiva, preparatorias al Festival, para lo que se contó con el apoyo de la ADI. La convocatoria se hizo mediante invitaciones personales, casa por casa. Las fechas de realización, según horarios sugeridos por la comunidad, fueron las siguientes:

Taller de Mujeres, viernes 6 de octubre del 2000 en la tarde.

Taller de Jóvenes, sábado 7 octubre, en la noche.

Taller de Varones, domingo 8 octubre, en la mañana.

No se impuso una edad límite para diferenciar a los jóvenes de los otros dos grupos, sino que se permitió que las personas optaran libremente. De este modo, si una joven madre decidía hacerlo, asistía al grupo de jóvenes o al de señoras según quisiera. Un líder del grupo de jóvenes, aun teniendo más edad podía asistir con su grupo.

CURSO TALLER DE IDENTIDAD ÉTNICA

Objetivos:

Primero:

Crear condiciones para la reflexión colectiva de los miembros de la comunidad de Curré, sobre los siguientes temas:

- identidad étnica.
- identidad y contraste con otras etnias.
- identidad y desarrollo.
- identidad y cambio cultural.
- identidad y mestizaje.

Segundo:

Ofrecer a la comunidad elementos conceptuales mínimos (nociones) para comprender mejor su situación de grupo étnico dentro de una sociedad pluriétnica y dentro de un Estado nación. Ofrecer elementos conceptuales para sobrellevar la tensión (individual y colectiva) que se genera entre identidad étnica y el cambio cultural que experimentan.

Temas y contenidos:1. Identidad étnica en Curré:

Qué es ser indio. ¿Somos indios en Curré?

2. Identidad, desarrollo y cambio cultural

¿Podemos cambiar y seguir siendo indios?

¿Podemos modernizarnos, usar nuevas tecnologías, modas y costumbres y seguir siendo indios?

3. Identidad y confrontación o contraste

Cómo nos ven los otros.

Qué nos diferencia de los otros.

¿Influyen los otros en nuestra visión de nosotros mismos?

4. Identidad y mestizaje:

¿Son indios los hijos de parejas mixtas?

¿Cómo queremos que esto ocurra en Curré?

METODOLOGÍA APLICADA EN LOS TALLERES

Se realizaron análisis de casos con el apoyo de técnicas de reflexión colectiva, como el trabajo en grupos y la lluvia de ideas, siguiendo, muy libremente, el programa que se

ofrece en el “Cuadro de Planificación del Taller” (Ver capítulo de Anexos). Los casos a analizar fueron los siguientes.

Casos a analizar en cada taller

Primer caso: El caso de Juana

Objetivos: Caracterizar los atributos que definen al indígena.
 Analizar la problemática del mestizo en torno a la identidad.

Juana nació en Curré y colabora con la ADI de Curré. Ella tiene un proyecto para aumentar la producción y venta de artesanía. Juana y su esposo saben historias de Cuasrán, del Dueño del Monte y del Dueño del Río y a veces las cuentan a sus niños. En los próximos días Juana se irá a trabajar a San José, pero vendrá en febrero a colaborar en la organización de la Fiesta de los Diablitos. Ella dice que este año deben estar todavía mejor que el año pasado. Por cierto, Juana es hija de madre curreseña y padre no indígena. La pregunta es **¿es Juana indígena o no?** En trabajo en grupo discutiremos: ¿Qué características se necesitan para ser indio? ¿Cuándo se deja de ser indio?

Segundo caso: El caso de Ronald

Objetivo: Analizar una experiencia de negación o manipulación de la identidad étnica frente al “otro”.

Ronald es un indígena de Curré. Tiene 16 años. Es un buen muchacho. En vista de la difícil situación económica de su familia ha decidido ir a San José a buscar trabajo. La otra tarde se montó a un bus y estuvo conversando con unas muchachas muy simpáticas. Cuando le preguntaron de dónde era, dijo que de Pérez Zeledón. No dijo que es de Curré. Tampoco dijo que es indio. Al final se sintió mal y se quedó pensando ¿hice bien o hice mal?. La pregunta es: ¿Por qué Ronald no dijo que era indio? ¿A qué tuvo temor? ¿Por qué las personas a veces cambian su identidad?

Tercer caso: El caso de Alfredo

Objetivo: El objetivo de este caso fue analizar la percepción hacia el cambio cultural y tecnológico, en torno al tema de la identidad étnica. Se toca también el tema de la migración.

Alfredo ha cambiado mucho. Nació en Curré, de padres indígenas. Es profesor de inglés y dirige un instituto de idiomas en San José. Vive bien. Tiene un buen carro y usa una computadora portátil para preparar sus lecciones. Usa pelo largo recogido en cola y un arete, y le gusta la música rock. Sin embargo, a Alfredo le gusta venir a Curré a ver a sus primos y sobrinos, bañarse en el río, tomar chicha y jugar bola. Aunque no vive aquí, últimamente anda muy preocupado con eso del Proyecto Boruca. Cada vez que puede trae gente para que conozcan la comunidad y se vive llevándoles artesanía y hablándoles de Curré y sus tradiciones. Aunque él salió de Curré, parece que Curré no salió de él. Realmente Alfredo se siente orgulloso de ser curreseño. La pregunta es **¿es Alfredo indígena o no?** Discutamos en grupo cuál de estas dos posiciones nos parece correcta y por qué.

El plan del trabajo que se ejecutó en estas sesiones, se sintetiza en el “cuadro de planificación” (Ver Anexos). El capítulo VIII ofrece el resultado de los talleres de identidad étnica y su análisis.

Capítulo IV

Por los caminos de Curré

Un acercamiento al poblado.

POR LOS CAMINOS DE CURRÉ

Un acercamiento al poblado.

1. PRESENTACIÓN

En este capítulo se hace un recorrido descriptivo por Curré Centro: edificaciones, sitios públicos, viviendas, solares, servicios y comunicaciones con otras comunidades. Así mismo, se indaga en torno a la valoración que hacen los curréseños acerca de su localidad. Se ofrece además una descripción del “clima social” existente al inicio de esta investigación.

Curré Centro, es la cabecera del Territorio Indígena de Curré. Es un pueblo lleno de verdor, que tiene sol, brisa y nombre de pájaro. En efecto, el curré es una especie de tucán, también llamado *srit* en lengua brunca. Todavía no hace mucho tiempo, al lugar se le llamaba Currés, así en plural, por la abundante presencia de aquellas aves, hoy prácticamente desaparecidas de la región. Otro nombre más antiguo, con el que los abuelos llamaban a Curré Centro es Yimba, y todavía hoy, cuando quieren enfatizar el ancestro indígena de su localidad, los curréseños le llaman Yimba o Curré - Yimba. Más recientemente, se ha utilizado el nombre de Rey Curré para referirse a todo el Territorio Indígena de Curré. Hay quienes aseguran que fueron los trabajadores de la Carretera Interamericana, los que asociaron el sitio de Curré con la existencia de algún rey. Por lo visto, este nombre no ha disgustado a los curréseños, y se utiliza incluso en documentos oficiales.

El Territorio de Curré, originalmente formó parte del Territorio de Boruca, de donde fue separado en 1985 mediante el Decreto Ejecutivo No. 16570 del 25-9-1985 (Chacón, 1998). Aunque en este trabajo eventualmente utilizamos el término “reserva”, para referirnos a los territorios indígenas, lo hacemos por concordancia con el uso que se hace en la Ley Indígena, a sabiendas de que este término es actualmente considerado incorrecto. “En nuestro país, el término reservas se tomó de la concepción norteamericana de trasladar Pueblos Indígenas a otros territorios, los cuales denominaron ‘reservaciones’. Esta concepción no corresponde precisamente a nuestra realidad, pues los indígenas asentados en nuestro país, siguen habitando los mismos territorios desde hace miles de años. Por eso el término correcto de denominación ha sido reconocido como TERRITORIOS INDÍGENAS” (Defensoría de los Habitantes, 1998: 5)

En efecto, los boruca son los pobladores originarios de la región y han permanecido en el territorio desde mucho antes de la conquista. El territorio de Curré tiene una extensión de 10. 620 ha. y comprende las localidades de Curré Centro, Zapotal, Las Vegas de Chánguena, Coquito, Santa Elena, Cajón Sur y Caña Blancal Sur (Chacón, 1998: 83). De acuerdo a la Ley Indígena, *“las Reservas Indígenas son inalienables e imprescriptibles, no transferibles y exclusivas para los que las habitan. Los no indígenas no podrán alquilar, arrendar, comprar o de cualquier otra manera adquirir terrenos o fincas comprendidas dentro de estas reservas. Los indígenas sólo podrán negociar sus tierras con otros indígenas. Todo traspaso o negociación de tierras o mejoras de éstas en las Reservas Indígenas, entre indígenas y no indígenas, es absolutamente nulo, con las consecuencias legales del caso...* (Artículo 3, Ley Indígena). A pesar de lo establecido por la ley, un estudio de 1995, informaba que el 65 % de las tierras de Curré estaban en poder de no indígenas y tan solo 33 % en manos de indígenas. Esta tendencia va en aumento (Morales, 1995).

2. CLIMA SOCIAL AL INICIO DE LA INVESTIGACIÓN

Llegué a Curré en agosto de 1999, momento en que se vivía un clima de tensión causado por el anuncio de la posible construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. Ya en 1978 se había hablado de este proyecto, pero en esa ocasión la idea se consideró inviable y fue archivada. La posibilidad de retomarla nuevamente, había reactivado una serie de contradicciones, intereses y temores en la comunidad y en toda la región.

Para Curré, la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca significaría la inundación de parte de su Territorio y la reubicación de Curré Centro, cabecera de la Reserva. Esta situación había creado zozobra en la población y alimentado diferencias entre los indígenas y grupos de no indígenas, interesados en la construcción de la represa. Al mismo tiempo, se habían reactivado viejas rencillas entre dos sectores antagónicos de la comunidad, uno de ellos ampliamente mayoritario, representado en la Asociación de Desarrollo Integral, defensor de la identidad étnica de la comunidad, y otro sector de oposición, mucho más pequeño, pero muy activo y con contactos políticos y oficiales, cuyo discurso promueve el desarrollo y la integración cultural a la nación.

El hecho de ser trabajador de la empresa eléctrica, generaba un clima nada propicio a mi intento de realizar una investigación etnográfica en la comunidad de Curré, que pudiera servirme de tesis para la maestría en Antropología Social. El asunto era, ¿cómo llegar a Curré a decirles que siendo funcionario del Instituto Costarricense de Electricidad, quería hacer una investigación antropológica en su comunidad?

Antes de esta investigación, laboraba en una dependencia del ICE no vinculada a los proyectos hidroeléctricos, concretamente en Recursos Humanos. La idea de realizar una investigación en Curré surgió de mi necesidad personal de encontrar un mecenas que auspiciara mi proyecto de tesis de maestría. Fue así como recurrí una dependencia del ICE denominada “Proceso de Planificación Ambiental”. Su jefatura me sugirió varios temas de su interés, entre los que yo escogí la etnografía en Curré. Desde un inicio me propuse que

mi trabajo estaría ubicado dentro del contexto propiciado por el Proyecto Hidroeléctrico, pero orientado éticamente en un marco de máximo respeto a la comunidad, pero ¿cómo explicar esto a Curré? Debo decir también que era mi primera investigación antropológica en una comunidad indígena y en un momento evidentemente delicado.

Documento estos hechos, porque constituyen el contexto social y profesional que sirvió de marco inicial a este proceso cognoscitivo. La investigación antropológica, especialmente la de carácter etnográfico, demanda una relación y un involucramiento del investigador con un grupo humano. Los resultados dependen, en gran medida, de la transferencia intersubjetiva que se logre, y son construidos en conjunto, mediante la participación activa del investigador, en interacción con los miembros de la comunidad. Para tal efecto, se requiere la existencia de un clima de disposición de parte de las comunidades y algún grado de empatía entre el investigador y las personas con las que trabaja. Es por eso importante conocer cuál es el clima social al inicio de la investigación, y las imágenes que se tienen en torno al investigador al inicio de la experiencia.

Tomé mucho tiempo antes de hacer contacto con Curré. Luego de un largo rodeo, en el que me dediqué a estudiar bibliográficamente la comunidad y la temática indígena, y asesorado por profesores y colegas, consideré que ya estaba preparado para presentarme ante los curreseños. En este proceso fue importante la participación del arqueólogo Francisco Corrales, persona que goza de mucho aprecio en Curré y que intercedió por mí ante los dirigentes de la comunidad. Sí me comentó el Dr. Corrales, que no fue bien recibida la noticia de que su recomendado trabajara en la empresa eléctrica.

Finalmente, solicité una cita a don Daniel Leiva, presidente de la Asociación de Desarrollo Integral de Curré, (ADI), esta reunión se daría fuera de Curré, en el local de Aradikes, en la ciudad de Buenos Aires. Fue aquí donde empecé a sentir el clima social que imperaba en Curré. El señor Leiva me escuchó atento y luego me dijo que su comunidad estaba molesta con el ICE, porque el ICE no estaba utilizando un procedimiento respetuoso para promover en su comunidad el proyecto hidroeléctrico. Según él, personeros del ICE habían participado en reuniones celebradas en la comunidad, sin el debido consentimiento

de sus representantes, concretamente la ADI, tal y como lo establece la legislación vigente, específicamente la Ley Indígena y el Convenio 169 de la OIT. Aseguraba no haber tenido información oficial sobre el proyecto hidroeléctrico.

Le propuse buscar una charla informativa, a lo que respondió que no: “la comunidad de Curré no es la interesada en construir una represa, ese es un objetivo del ICE”. Aseguró que Curré no tenía por qué ir a buscar al ICE, sino que el ICE tenía que buscar a Curré, porque “el buey que tiene sed, busca el agua”. Y agregó: “quienes crean que los indios no queremos el desarrollo se equivocan, pero exigimos respeto”.

En aquel momento, me costaba entender mucho de lo que ocurría. Más tarde comprendí que parte del malestar del Sr. Leiva y de los sectores que él representa, era que, a su juicio, los mayores contactos del ICE se producían con grupos que manejan un concepto de desarrollo y una visión de futuro de la región y la comunidad, diametralmente opuesto al propiciado por los líderes de Curré y por la comunidad (Ver Cap. V, IX y X). El hecho es que, finalmente, se me permitió iniciar la investigación.

Muchos meses después me enteré de que mi presencia en Curré había sido objeto de una discusión en el seno de la ADI. Fue necesario ir, poco a poco, construyendo un ambiente de confianza, primero en círculos reducidos que se fueron extendiendo a medida que pude entrar en contacto con otras personas. De hecho, todavía un año después, me presenté ante un grupo de señoras para invitarlas a un taller, y como noté su silencio, pregunté luego en confianza la causa, y se me contestó: es que usted trabaja en el ICE. No fue sino luego de un largo proceso que se fueron derrumbando algunos de estos obstáculos, finalmente pudimos trabajar juntos y echar por tierra buena parte de esos temores: los suyos como comunidad enfrentada al futuro y los míos como investigador, en un contexto nuevo y desconocido.

3. ACERCAMIENTO A CURRÉ

El primer día

Tenía que encontrar a Don Daniel en la pulpería, pero no pudo llegar a tiempo. Estuve “andaregueando” por el pueblo y finalmente me quedé en la pulpería mirando a Curré “pasar y pasar”. El “Pequeño Productor”, es uno de los sitios públicos más importantes. Aquí se encuentra el único teléfono de la comunidad. Es el principal centro de abastecimiento de víveres de Curré, tarea que comparte con la pulpería “La Central”, propiedad de una familia de no indígenas. Ambas pulperías están cerca, de modo que, el espacio circundante se convierte en sitio de reunión de los jóvenes y paso obligado para quienes llegan a comprar o a llamar por teléfono. La función social de este sitio se refuerza por la ausencia de espacios de entretenimiento. Aquella tarde, mientras esperaba, hice algunas anotaciones en mi libreta: “Niños y adultos mayores descalzos. Los adolescentes con pantalones anchos, colita y pelo rebajado en las sienes al estilo hongo. Muchachas y muchachos de buena estatura y bellas facciones”.

Pero mientras yo los observaba a ellos, ellos me observaban a mí. De algún modo se las ingeniaban para saber quién era yo y qué hacía. Ese primer día me llamó la atención ver a una señora blanca haciendo artesanía indígena. Conversamos un rato de cosas generales y a todo me contestó amablemente, pero al final me dijo: Ahora sí, ahora me toca preguntar a mí... ¿ Me permite? Qué está haciendo usted aquí. Un libro, señora. Estoy escribiendo un libro sobre Curré, le contesté. En realidad el Libro de Curré ya está escrito, es el libro de la vida diaria de los curreseños. El etnógrafo solo trata de entender ese libro y reescribirlo. Doña Elmida Araya, como muchos otros curreseños que fui conociendo, me han ayudado a comprender este Libro y a transcribirlo luego en estas páginas.

Cuando se presentó Daniel Leiva, ya lo traía todo resuelto: dónde iba a comer, dónde iba a dormir y quién me iba a guiar al día siguiente. Le comenté a don Daniel que quería entrevistar los diferentes actores políticos de la comunidad, pero me contestó de modo enfático, que tal vez no estaba yo enterado que de acuerdo a la Ley Indígena, la entidad representante de la comunidad era la Asociación de Desarrollo. Con esto debía

entender que no era bien visto que me reuniera con otros sectores. Evidentemente la tensión era alta en aquel momento y había gran sensibilidad y desconfianza hacia otros sectores... y hacia mí. Poco a poco fui entendiendo la lógica interna de la comunidad, pero con el tiempo, comprendieron ellos también, que para esta investigación, todos las voces eran necesarias, porque todos forman parte de una misma realidad. Son los colores del plumaje del “pájaro curré”.

Me condujeron al dispensario o Centro de Salud, y me presentaron mi dormitorio, que no era otro que el consultorio médico, y mi cama, que, por supuesto, no era otra que la camilla en la que son atendidos los pacientes. Con el tiempo este sitio resultó ser un lugar muy cómodo para trabajar, con una mesa, luz eléctrica, baño, y la posibilidad de hacer entrevistas y reuniones ahí mismo. Hasta la angosta camilla en la que dormía fue importante, porque me recordaba noche a noche que en Curré, era saludable mantener un sano equilibrio, entre los diversos grupos e intereses.

Con el paso del tiempo fui ganando la amistad y confianza de los currESEÑOS. Sin embargo, aquella primera noche, mientras intentaba conciliar el sueño, empecé a preguntarme si realmente sabía en qué me estaba metiendo.

En la noche de Curré, solo se oía el cuchicheo de los grillos y croar de los sapos, hasta que, finalmente, me quedé dormido.

Cómo es Curré...

Curré Centro o Rey Curré, como se le llama, es un pueblito ubicado junto a la Carretera Interamericana, o más bien atravesado por la cinta asfáltica. Es la cabecera del Territorio Indígena de Curré y se encuentra a 30 km. al Sureste de Buenos Aires, camino a Palmar Norte. Se extiende desde el puente del Río Campana al puente del Río Currés. En esos dos sitios el Río Térraba se acerca a la Carretera, pero en el espacio intermedio, se aleja dibujando una amplia curva, en cuyo interior se aloja el caserío de Curré y sus sembradíos de plátano (Ver croquis en Anexos).

Cuando el costarricense viaja por la Interamericana rumbo a Palmar Norte, difícilmente se percata de su paso por ese poblado indígena. Quizá repare en algunas casas a la orilla del camino, y puede ser que vea algunos chinamos, colmados plátanos y artesanías, pero usualmente transita sin imaginar que más allá, se esconden 86 casas y una población de unas 413 personas y 3. 000 años de historia, en medio del verde de sus cuadras y sembradíos.

Varias razones contribuyen a invisibilizar a Curré. Para empezar, no hay un elemento que indique claramente que aquella es una comunidad indígena. Un rótulo que decía Rey Curré, desapareció no hace mucho. Recientemente el Museo Nacional puso otro, que dice “Curré Yimba”, que es un nombre antiguo de Curré en lengua boruca, pero resulta poco elocuente para el transeúnte. Otra razón es la dispersión de las viviendas. Las casas se encuentran distribuidas en un orden caprichoso y rodeadas de follaje y árboles frutales, lo que le provee de un ambiente verde y agradable pese a que se ubica en una zona calurosa. Curré no tiene un centro claramente definido, a la usanza de las poblaciones de origen hispánico. Por el contrario plaza, escuela, iglesia, salón comunal, pulpería y cantina, están dispersos. Hasta hace poco las casas eran todavía más dispersas, llegando incluso hasta la parte baja aledaña al río, lo que permitió que un buen número de ellas fueran arrasadas por las inundaciones de 1988. Se construyeron entonces nuevas casas en la parte alta, más cerca de la carretera, y se prohibió habitar en la zona cercana a la rivera. Esto trajo como consecuencia una mayor cercanía de las viviendas en algunos sectores, aunque sin alcanzar la configuración convencional de urbanización o “ciudadela”, a la que los curréseños rehuyen enfáticamente. La dispersión de las viviendas ha sido una característica de Curré desde lejanos tiempos y ya Doris Stone en su etnografía de mediados del siglo pasado, expresaba que, aún comparándolo con Boruca, la comunidad madre, Curré era un asentamiento de casas dispersas (Stone, 1949).

Otra causa de la no visibilidad de esta comunidad indígena es ideológica, y responde a la desinformación del costarricense. Con no poca frecuencia el costarricense desconoce la existencia de los grupos indígenas, y cuando piensa en indios, los ubica en la

región atlántica de Talamanca. De manera tal, que a menudo viaja al depósito libre de Gofito, por ejemplo, sin imaginar que en su trayecto pasa por los Territorios Indígenas de Curré, Térraba y Boruca.⁶

Curré está *entre el río y la carretera*. Eso es cierto, pero no solo desde una perspectiva geográfica, sino también histórica y simbólicamente. El frente del pueblo está orientado hacia la Carretera Interamericana. Curré mira hacia afuera. Antiguamente este pueblo estuvo orientado hacia el Río. Los elementos arqueológicos que se han encontrado en este sitio, datan de hace 3.000 años y eran los de un pueblo de navegantes vuelto hacia el Térraba (Corrales, conversación personal). Hasta mediados del Siglo XX los curreseños, miraban hacia el río. Todavía hoy, su devenir se debate entre el río y la carretera. La construcción de la Carretera Interamericana, cuarenta años atrás, hace que el pueblo de Curré haya dado la espalda al río y se vuelva hacia la carretera, casi como una forma simbólica de transición, que viene de su pasado ligado al río como eje y vía de comunicación, y apunta ahora hacia la carretera, puerta abierta al cambio, al mundo externo y a la sociedad nacional. Pero lo cierto es que, aunque ya no se usen trajes tradicionales, ni se construyan los antiguos ranchos de palma, en la comunidad de Curré sigue viva su identidad indígena. El hecho es que Curré, tal y como será posible demostrar a lo largo de estas páginas, se concibe a sí misma como indígena y construye su presente y su futuro, en torno a esa identidad étnica.

En el frente del pueblo, una callesita de piedra corre paralela a la Carretera. Cuando el viajero baja de su vehículo, posiblemente detecte primero la pulpería, que se distingue por un rótulo, algunas casas, la cantina de doña Fidelia, y más allá, siguiendo siempre junto a la Interamericana, la escuela, un poco oculta, en un área que se ubica bajo el nivel de la carretera. Al otro lado de la calle algunas casas, el Salón Comunal que es un gran caserón casi vacío, a la par otro edificio que pertenece a la escuela, donde se dan clases de artesanía. También de ese lado de la vía, se mira la venta de periódicos y artesanía de don Cristino, y una o dos ovejas de doña Cruz, pastando.

⁶ Durante los últimos años, este desconocimiento de las comunidades indígenas ha ido disminuyendo paulatinamente y se observa el despuntar de una actitud cada vez más favorable y solidaria hacia ellas, por parte de la población no indígena, en general (Borge, 1998)

Entre semana, la mayor parte de los hombres están trabajando como peones de los terratenientes no indígenas o en la compañía bananera. Las señoras salen a la pulpería y regresan a sus casas. Por esa callesita de piedra transitan los niños hacia la escuela, de ahí sale el bus de colegiales que va para Palmar Norte, y en la madrugada el bus de los bananeros. Allí llegan las visitas, los funcionarios, las noticias y los cambios. Ese es, sin proponérselo, el centro del pueblo, un sitio de paso, la callejuela de piedra paralela a la Interamericana. Por allí pasa, casi todo lo que ocurre en Curré. Es el sitio de llegada y salida, el puerto de piedra y asfalto de Curré, un pueblito que vive entre el río y la carretera.

Un recorrido por Curré.

Al día siguiente bien temprano, don Humberto y don Santos, ambos de la Asociación de Desarrollo Integral, estaban listos para llevarme a hacer un recorrido por el pueblo. Curré tiene dos entradas, una por la pulpería “El pequeño productor” y otra por la escuela. Es posible entrar por cualquiera de ellas, recorrer el pueblo en círculo y salir por la otra. Los caminos internos son callejuelas de tierra y piedra de río, de modo que los días de lluvia, el barro hace difícil caminar.

Empezamos nuestro recorrido por la escuela. Este es un edificio de cuatro aulas, una de ellas aún sin terminar. Fue construido en 1997 - 1998, con un aporte importante de la embajada de Holanda a través de Aradikes. Al frente de la escuela luce un petroglifo o monolito precolombino de piedra labrada, que se mantiene en el sitio gracias a un acuerdo entre la comunidad y el Museo Nacional.

Continuamos nuestro camino por detrás de la escuela, mientras unos niños junto al maestro limpian con machete los alrededores de la plazoleta contigua al edificio escolar. Me cuentan que los niños han reforestado con naranjas injertadas y árboles diversos, un sector que está detrás de la escuela, cerca de la quebrada. Pasamos un grupo de casas que está cerca del Puesto de Salud y la Iglesia Evangélica. Estas casas, son de reciente construcción, la que se realizó en 1989 después de “la llena” causada por el huracán Juana.

El Centro de Salud, es una casa de habitación remodelada que se utiliza para que en ella médicos de la Caja Costarricense de Seguro Social y de Ministerio de Salud atiendan a la población de Curré en visitas mensuales. Este local tiene algunos muebles y electrodomésticos que el Comité de Salud, ha logrado conseguir. Actualmente este inmueble está siendo remodelado y se supone que, mediante un convenio pasará a depender de la Caja, en aras de brindar un mejor servicio a la comunidad de Curré. La Iglesia Evangélica, tiene la fachada de una casa de habitación y consta de un salón relativamente grande. El pastor es el Sr. Domingo Navas Rojas y viene de Boruca cada ocho días. Los días de culto son sábados en la noche y domingo a las 10 a.m. Regularmente asisten a las actividades unas 10 personas de Curré. El grupo opera desde hace unos 20 años (Marino Leiva, entrevista). Usualmente este local permanece vacío, como muchos otros en Curré. El camino que circunvala Curré sigue entre árboles, algún riachuelo y algunas casas que poco a poco se van haciendo menos, mientras nos adentramos por una zona de cultivos. Casualmente en esta parte no hay viviendas porque las que habían fueron arrasadas por “la llena”, lo que trajo como resultado la decisión de movilizar las viviendas hacia las partes más altas del poblado, cercanas a la carretera.

Nuestra caminata se internó por un territorio de cultivos y nuestra conversación también, centrándose en las bondades de esta parte del terreno, cultivado de maíz y especialmente de plátano. Esta zona de terrazas aluviales es inundada por el río cada cierto tiempo, lo que hace que sobre ella se descargue un enorme caudal de nutrientes que vienen a enriquecer el suelo. De camino recibí una detallada explicación del oficio del cultivador de plátanos, tipos de corte, métodos de siembra y deshija, etc., y es que tanto don Humberto como don Santos practican esta actividad. Ambos coinciden en que esta vega del río es uno de las regiones más fértiles de Curré. “Aquí un plátano puede ser sembrado desde hace 20 años y todavía el plátano es plátano. Echar abono aquí sería botar la plata”. Este es el sitio de más clara vocación agrícola en Curré, dado que en otras áreas es más bien de vocación forestal. “Arriba en la ladera la mayor parte es breñón, pero también se cultiva frijoles. Los blancos solo cultivan pastizales para el ganado” (ver Cap. VI).

Mis acompañantes conversan acerca de la difícil situación económica de Curré que obliga a que una gran cantidad de jóvenes se vean en la necesidad de emigrar. Fuera de la producción de plátano la situación no es nada halagüeña. Hace unos cinco años trabajaban con ayote y venían varios contenedores a cargar el producto, pero los precios se vinieron al suelo y dejó de ser rentable este producto como casi todo en agricultura. El Consejo compra barato y vende caro, dicen ellos. Los frijoles solo se producen para el gasto de la casa y el maíz solo para las gallinas. El río dejó de ser la fuente de alimento que era en el pasado, cuando en una hora se sacaban dos o tres peces para la casa: machaca, pargo, roncadador o guapote. Ahora el pescado hay que comprarlo y la nutrición del curreseño es pobre. “Hay gente que se mete con venenos al río, pichingas de veneno para sacar los pocos peces que quedan”. Don Humberto, al igual que otros indígenas en Curré, como don Cristino Lázaro, trabajan ad honorem en comités de vigilancia y defensa de los recursos naturales, los llamados “Covirenas”.

Algunas veces, la conversación se acaloraba. Discutían en torno a pugnas internas de la comunidad. Hablaban de supuestos líderes que se presentaban fuera de Curré como representantes de la comunidad, sin serlo. Aseguraban que aquellos respondían a los intereses de “los blancos” (Ver Cap. V). Pocas veces caminábamos en silencio. Entonces aprovechaba para escuchar los sonidos de Curré: el abrumador sonido de las aves y los insectos. A veces en las grabaciones que acompañaron esta investigación, en el fondo, se escuchaba el coro como un chillido. Y sobre ese telón de fondo, el rugido lejano, pero potente, de los furgones que pasan veloces por la Carretera Interamericana que divide a Curré en dos.

A nuestro paso, nuevamente empezaron a reaparecer las viviendas. Una de ellas perdida entre la zona de siembra es la de doña Gliseria. Es una señora sola, que “trabaja en el campo como un hombre y mantiene a su familia, una marimbita...” Más adelante ya en pleno caserío, nos detuvimos en la casa de don Rodolfo Rojas, también miembro de la Junta Directiva de la ADI. Como estaba ante tres personas de la Junta Directiva, decidí explicar nuevamente el propósito de mi investigación. Don Rodolfo Rojas, de voz clara y vibrante, es una de las personas de más aguda inteligencia en la comunidad. Más tarde me

daría a conocer sus magníficos escritos, todavía inéditos, sobre Curré, pero en aquel momento me cerró a preguntas sobre mi presencia y objetivos en la comunidad. Este tipo de preguntas, abiertas o disimuladas, fueron tema permanente de muchas de mis conversaciones con los curreseños durante los primeros meses de mis visitas a Curré. Las preguntas eran sobre las razones de mi presencia y mis objetivos, pero también sobre el proyecto hidroeléctrico y sobre su futuro personal y comunal. Había en ellos una mezcla de angustia y desazón, así como también malestar con el ICE a quien percibían como fuente de inestabilidad: “Ellos son más fuertes, creen que tienen derecho...” (Sobre percepción del Proyecto ver Cap. IX y X). Pocos fueron, sin embargo, tan directos en sus cuestionamientos, como don Rodolfo. Con el paso del tiempo, y a pesar de sus problemas de salud, se convertiría, junto con don Santos Rojas, en uno de mis orientadores y amigos en la comunidad.

Don Rodolfo nos llevó a ver “el muro”. La casa de don Rodolfo está construida sobre un montículo que tiene en uno de sus costados un muro de piedra de origen precolombino. “Este muro no estaba expuesto, estaba bajo un charral de cornizuelo. Arriba estaba un ranchito. Vivíamos en la casa sin sospechar que había un montículo. Hay quienes dicen que aquí eran las viviendas de los jefes...” Explica don Rodolfo. En efecto, a escasos metros de este sitio el Museo Nacional de Costa Rica realizó varias excavaciones y extrajo restos humanos y cerámicos. Según explica el arqueólogo Francisco Corrales, un rasgo muy interesante de Curré es este muro. Se cree que marca el límite de la ocupación del sitio y el inicio de las áreas de cultivo. Otra posibilidad es que fuera la base de la casa de la gente más importante, el cacique o el suquia. Corrales indica que este sitio estuvo habitado por grupos indígenas, por lo menos desde 1500 años antes de Cristo y continuó habitado después de la llegada de los españoles en el siglo XVI. “El rastro se pierde un poco durante la época colonial, en que solo se encuentran referencias de Boruca y Térraba, pero es posible que su ocupación haya continuado al margen de los principales centros poblacionales.” (Corrales, 1989). La disminución de vestigios arqueológicos en Curré y otros sitios aledaños durante la época colonial, parece ser el resultado de la acción militar de los españoles, quienes durante este periodo habían reducido a los indios de la región, otrora dispersos, confinándolos en el poblado de Boruca, que se funda en 1629 (Guevara y

Chacón, 1992: 110). De lo que no cabe la menor duda es de que toda esta región es territorio ancestral boruca. Antes de la invasión europea, explica Corrales, estas eran aldeas muy establecidas, habitadas por gente que conocía muy bien el trabajo en piedra y cerámica. Las piedras del río eran llevadas a una especie de taller donde fabricaban herramientas, raspadores, metates, manos, hachas, cuchillos. En la fase final, agrega Corrales, aparece la cerámica de colores que los arqueólogos llaman Buenos Aires Policromo y los curreseños actuales conocen como urabá. El porcentaje de este tipo de cerámica es tan alto que se cree que Curré era un centro fabricante y de intercambio con otros sitios que se especializaban en el cultivo o la extracción del oro. (Corrales, Charla a la comunidad de Curré, 13/10/2000).

Proseguimos nuestra caminata hasta la plaza de fútbol ubicada en un sitio distante, muy cerca del río. Con alguna frecuencia en este sitio suelen darse cita los practicantes del fútbol, durante las tardes de verano o los domingos, cuando no van a jugar a algún sitio cercano por Potrero Grande o Boruca. Es notoria la frecuencia en que, a medida en que nos acercamos al río, afloran sobre el piso fragmentos de cerámica de origen precolombino. En esta parte del poblado se encontró el monolito o escultura de piedra, con un dibujo en bajo relieve. El Museo Nacional y la comunidad llegaron al acuerdo de ponerlo en exhibición en un sitio adecuado para ello frente a la escuela de Curré junto a la Interamericana. También por acuerdo mutuo, se colocó la mitad de una piedra esférica en un sitio frente a la casa de don Rodolfo. Es evidente también el orgullo con que los curreseños muestran estos rasgos de sus antepasados.

Continuamos nuestro camino buscando la salida. Este es por cierto el recorrido típico que se le hace a los visitantes y que hacen “los diablitos”, en su periplo ritual por el pueblo, durante las fiestas tradicionales. El Juego de los Diablitos es una actividad anual en la que afloran la cultura y la identidad étnica de Curré (Ver Cap. VII). Salimos por un atajo directamente a la carretera y seguimos caminando hacia el norte sobre la cinta asfáltica, para visitar los caseríos que van paralelos a la Interamericana con dirección al noroeste.

La carretera nos ha traído ventajas y desventajas, comentó Santos, hoy no podemos tener los animalitos libres como los teníamos antes, ni las gallinas... Antes no había estudio, pero la cultura de nosotros se va perdiendo. El joven jamás se va a poner un canasto como nos poníamos nosotros; una jaba... Nos ha traído ventajas y desventajas. Más tarde comprendí que si ha habido un momento de ruptura cultural en la memoria de los curreseños, ese momento fue la construcción de la Interamericana. Sin embargo, el cambio cultural no ha significado una pérdida de la identidad, sino que más bien, algunas circunstancias de confrontación con la sociedad nacional agudizan el contraste y hacen más evidente la diferencia étnica y la identidad (Ver Cap. VIII).

Por esta parte y casi en las afueras del pueblo, en un sitio alto pero no muy visible por estar retirada de la carretera, se encuentra la Iglesia Católica de Curré. “En ese tiempo nadie sabía como se pegaba un block, como se pegaba una regla, qué era un block, qué era un centímetro. Entonces el presbítero, buscó un maestro de obras. Traíamos como las zompopas los materiales hasta aquí. Así se construyó esta iglesia”, comentó Santos. Eso fue en 1979. Su ubicación la aleja de los principales acontecimientos de la comunidad. La Iglesia es un antiguo edificio de materiales mixtos, con un zócalo de cemento hasta una altura de 1.40 m y el resto de las paredes de madera. Al frente del antiguo edificio se ha construido una ampliación de cemento que agrega unos 2.5 metros de longitud al inmueble. Esta ampliación está todavía sin terminar, en obra gris. Internamente el edificio está inconcluso, carece de cielo raso, por lo que se miran las cerchas. Las ventanas llevan puertas de madera, pero permanecen abiertas. Adentro se mira un modesto altar de madera, un crucifijo y una figura de Nuestra Señora de Fátima, patrona de Curré. El piso es de cemento, al parecer sin repellar. El sacerdote es el mismo de Palmar Norte y visita la comunidad cada 15 días. Cerca se levanta otro edificio también de la iglesia, que se utiliza para reuniones y organización de actividades. También está sin terminar.

Por este sector, y un poco afuera del poblado, pero al otro lado de la carretera, se encuentra la cantina de Senén. Es uno de los escasos sitios de reunión y tertulia del Curré. Posee un local bastante grande y una sola mesa de pul que nunca está desocupada. Es más concurrida los fines de semana y especialmente los días de pago en la Compañía Bananera.

No es frecuente ver muchachas, pero a veces llegan, generalmente acompañadas por su novio, esposo o hermanos. Este día no visitamos el caserío de Campana, ubicado un kilómetro más al Norte de Curré.

De regreso al centro de Curré llegamos al galerón que sirve de Salón Comunal. Este inmueble es un campo de mil batallas: es el sitio donde se reúne la asamblea de la Asociación de Desarrollo Integral y se dirimen las diferencias políticas que existen al interior de Curré. Es el sitio de reuniones importantes y de bailes. Pese a su importancia, la estructura física del edificio, que ya está demasiado viejo, es lamentable. Las paredes de unos tres metros de alto, son hasta un metro veinte de block, de ahí para arriba una estructura de madera con cedazo. El techo es de zinc sin cielo raso. El piso es de cemento y tiene diferentes niveles. En cierta parte del suelo se observan residuos de mezcla que alguien batió para cubrir antiguos agujeros del piso. Algunos insisten en que el Salón, construido en 1976, (Santos Rojas) lleva ya demasiados años encima y que debería mejorarse.

Ya una vez sobre la callejuela de piedra, por donde pasa todo en Curré, nos encontramos frente a la cantina de Doña Fidelia. Es bastante más pequeña que la de Senén, y aunque ambas se intercambian clientes, es más fácil encontrar aquí a los señores mayores que a los “chiquillos”, como a veces llaman a los muchachos en Curré.

A la par de la cantina, está la casa de doña Fidelia, y entre ambas estructuras, está la cocina. No sabría decir si este es un sitio público o privado, porque tiene el encanto de ser ambas cosas. La cocina de doña Fidelia es uno de los sitios más hermosos de Curré. Doña Fidelia es una señora infatigable y servicial, que lo mismo entra a la cantina a servir una cerveza, que sale a mover los tamales o a preparar un almuerzo. La cocina de doña Fidelia, a la par de su fogón y de la hamaca donde duerme su nieta o el parroquiano que tenga sueño, es uno de los sitios más acogedores de Curré, donde encontramos un café los fuereños, pero también los locales se sientan a conversar y tertuliar. Aquí se dan cita terratenientes no indígenas, peones, inspectores escolares, ingenieros de la carretera, funcionarios, estudiantes universitarios y todo aquel que quiera comer un pinto o probar las

sabrosas empanadas que prepara doña Fidelia. En este espacio, centro de tertulia y de reunión, y sitio de mi descanso, he compartido algunos de los momentos más enriquecedores de mi estancia en Curré.

Con la caminata terminó la conversación que nos llevó de la angustiante situación económica de Curré, y la falta de empleos, al problema de los mercados y la dificultad para colocar los productos; de la deforestación al envenenamiento de las aguas del río y el agotamiento de las tierras; de la posible construcción del proyecto hidroeléctrico a las acaloradas luchas internas que sacuden el tejido social de Curré. Aquellos asuntos fueron cobrando vida en nuestra plática andariega alrededor del pueblo, pero estaban allí, en bruto, como vetas de una mina sin excavar.

De regreso a mi centro de operaciones en el Centro de Salud, luego de una larga mañana de recorrido por el poblado y después de haber cumplida con la debida interacción biológica con las purrujas, tuve algo en claro: harían falta muchas caminatas y muchas pláticas para empezar a comprender Curré.

4. VIVIENDA

Nuestro trabajo de campo contabilizó 86 casas en Curré Centro, tal y como se ilustra en el croquis (Ver Anexos). También en el capítulo V se incluye la lista de todas las viviendas, identificadas con el nombre de cada jefe de familia. Para el análisis del aspecto vivienda, recurriremos, entre otras fuentes, al “Censo Residencial y Agropecuario” (ICE, 2000). Por algún motivo, este censo abordó tan solo 58 viviendas en Curré, esto es, un 67% del total. Sin embargo, para nuestros efectos, esta es una muestra estadística suficiente, que ofrece información general de utilidad, sobre la población y las viviendas.

Antiguamente imperó en Curré la vivienda de tipo tradicional, hecha de horcones de guachipelín, paredes de varillita de guatuso, a veces cubiertas de una mezcla de boñiga con arena, y techo de hojas de palma, entretejidas con bejuco negro (Santos Rojas, entrevista).

Actualmente, el aspecto de las casas es convencional y la gran mayoría de ellas son relativamente nuevas. En efecto, una encuesta reciente confirma que el 76 % de las viviendas de Curré tiene menos de 15 años de construidas (Censo ICE, 2000) Predominan paredes exteriores de bloques (34.48 %), y de núcleo de bambú (29.31 %), lo que significa un 64 % entre ambos materiales (Censo ICE, 2000). Durante nuestro recorrido por Curré, don Santos nos informa que las viviendas corresponden a diversos proyectos habitacionales, resultado de varios programas nacionales.

El primer programa fue en 1989, gestionado por el BANHVI, fueron en total 28 casas, 22 de ellas en Curré Centro, 1 en Las Vegas y 5 en Lagarto Este programa estaba ya aprobado, pero su ejecución tuvo que realizarse de emergencia, ante la inundación de varias viviendas por efecto del huracán Juana, que azotó en 1988. Las paredes de núcleo de bambú han resultado ser bastante fuertes y su apariencia externa es semejante a las de block. Don Santos relata el proceso en que la comunidad aprendió la técnica y construyó estas viviendas. Más tarde también se construyeron algunas casas con paredes de núcleo de caña blanca.

El segundo programa en 1994 fue de 24 casas, gestionado por PRONAVI. Existe un tercer programa realizado por un contratista (G. Leal) que consistió en 7 casas con techo de tejas. En la cercana comunidad de Campana, que se considera parte de Curré Centro, Cáritas de Costa Rica financió 5 viviendas en 1990 (Información aportada por Uriel Rojas).

El 93. % de las viviendas usa techo de zinc y solo un 5.17 % posee techo tradicional de palma real. De igual modo, el piso de las casas es en un 93. % de los casos de cemento o mosaico y solo un 6.9% tiene pisos de tierra (Censo ICE, 2000). Si acaso tres casas en todo Curré tienen techo de palma, opina don Santos. En uno de los casos, el señor es peón y la familia había salido a San Isidro a coger café, cuando repartieron casas. Por ese motivo viven en “una ranchita” en muy mal estado. El techo de la casa gotea (Entrevista).

En 1967 solo 2 viviendas tenían letrina, pero ya para 1972, todas las casas contaban con este recurso (Bozzoli, 1975: 77). Actualmente, un 30 % usa letrina, mientras que 68 % por ciento de la viviendas cuenta ya con tanque séptico. El 93 % de las viviendas tiene baño exclusivo, pero 3 casas (5 %) no tienen baño (Censo, ICE 2000).

Bozzoli informa que en 1972 la mayoría de las casas consistía tan solo de cuarto y cocina (Bozzoli, 1975). Hoy en cambio, las viviendas constan por lo general de dos cuartos, sala, cocina y baño. Las casas de núcleo de bambú tienen tres dormitorios y en algunas de ellas se ha cerrado el corredor, con lo que se obtiene un aposento más que se convierte en sala. Este patrón habitacional aparece a partir de la implantación de los programas de vivienda (Uriel Rojas, entrevista). Un informe del Ministerio de Salud (1999), consigna que el número de aposentos por vivienda es 5, así como también el promedio de habitantes es 5 por vivienda, lo que parece acorde con nuestros datos.

Construcciones adicionales

Es frecuente la existencia de construcciones adicionales o “agregados” que puede ser utilizado como área de cocina o descanso.

En la actualidad algunas personas construyen un agregado de madera para la cocina, aún cuando sea eléctrica. Se desea separar la cocina de la casa. Se come en la cocina.

Uriel Rojas, entrevista.

Ese agregado es en algunos casos un rancho de tipo tradicional, solo que este tipo de construcción ya no está al alcance de la mayoría:

Un rancho con hamacas para el calor, es un deseo de todos... Antes los ranchos los tenían todos, ahora solo los que tienen plata, es un lujo... Un rancho puede estar costando casi cien mil colones, lleva mucha mano de obra, es muy artesanal, tienen que ser personas especiales quienes lo hagan, hay que ir a buscar madera al monte, lo difícil es que la encuentres, se ocupa ayudantes. Sale más barato hacer un agregado de madera que un rancho.

Uriel Rojas, entrevista.

A principios de los años setenta eran frecuentes los chiqueros, gallineros o las trojas cerca de las casas. En la actualidad los gallineros son escasos, los chiqueros no se usan y las trojas han cambiado en uso y apariencia:

Troja ya no se usa, si se hace es de zinc no de palma, no es para tener maíz, arroz, o boñiga seca para quemar contra los insectos, (como antes), sino leña... La troja era un ranchito pequeñito como una bodega, a veces tenía un tabanquito para lo más delicado.

Uriel Rojas, entrevista.

Desaparición de la vivienda tradicional

A finales de la década de 1970, habían en Curré 75 viviendas, de las cuales 31 eran ranchos, 36 casas de madera y solo 8 eran de block (Gutiérrez, 1980). Actualmente se ha completado ya el ciclo de desaparición de la vivienda tradicional y finalmente, como resultado de los programas estatales de vivienda, se ha producido la desaparición de la vivienda tradicional.

Si bien el cambio de las casas tradicionales a las convencionales supone un mayor bienestar e higiene para los curreseños, la casa tradicional deja un vacío como símbolo cultural y referencia de identidad. Es nuestro parecer que la ADI, con apoyo del Ministerio de Cultura ó Aradikes, debería construir una casa que sirva de modelo y referencia a las nuevas generaciones, que se mantenga y se esté reconstruyendo, semejante al Usure de los bribris existente en Bribrí.

Problemática actual de vivienda.

Gracias a los programas de vivienda que se realizaron en los años 1989 y 1994, la situación de vivienda es bastante favorable para la comunidad de Curré. No solo se trata de viviendas relativamente nuevas, sino que en la actualidad no constituyen una deuda para los curreseños. Esto es importante porque, dentro de la difícil situación económica de esta comunidad, la vivienda no significa un desembolso más para el curreseño. Según el Censo ICE 2000, en la actualidad, solamente una persona paga alquiler por vivienda.

En cuanto a las condiciones de las viviendas, se ha señalado ya que en su mayoría, se trata de inmuebles relativamente nuevos. El Censo ICE 2000 indica que solo una de ellas está en condiciones de tugurio, aunque por observación, consideramos que el número de inmuebles bajo esa circunstancia podría ser mayor. No obstante lo anterior, ese no es el problema más serio de Curré en cuando a vivienda, sino el que se genera como resultado de la demanda que ejercen nuevas familias de parejas jóvenes. La Asociación de Desarrollo

Integral de Curré está impulsando un programa de vivienda para ofrecer solución al problema de más de veinte parejas y mujeres solas con hijos. De acuerdo a lo expresado por don Daniel Leiva, presidente de la ADI, existe fuerte presión al interior de las familias causada por parejas jóvenes que no tienen condiciones para construir su propia vivienda. Se ha venido trabajando en la consecución de recursos para que estas familias jóvenes construyan en los terrenos de sus padres. La solución, tiene el problema de que incrementaría la cercanía entre viviendas y reduciría la privacidad de las mismas, lo que no es contrario al gusto y la tradición cultural de los curreseños.

Muebles y objetos de la casa

En los últimos tiempos, la comunidad de Curré ha venido experimentando una serie de cambios culturales, que repercuten en el ámbito de la vida doméstica. Tal es el caso del cambio de la casa tradicional a la casa convencional, cuya velocidad se acelera en los años noventa, y la instalación de la corriente eléctrica, que data tan solo de 1996. No obstante, es posible observar que una serie de elementos del modo de vida tradicional siguen coexistiendo en la nueva estructura habitacional. La transición hacia el uso de determinados muebles de casa, por ejemplo, acordes con el diseño de las viviendas convencionales, se dificulta por razones culturales y también por limitaciones de carácter económico y adquisitivo. Esto ocurre por ejemplo en lo que atañe al uso de algunos muebles y objetos, y a la adopción de ciertos hábitos hogareños.

Hasta donde hemos podido observar, pocas familias utilizan muebles de sala, al tiempo que no todas poseen muebles de comedor: mesa y sillas o bancos. Como explica muy bien Uriel:

No en todas las casas hay muebles de sala, las familias de personas mayores no tienen. La etapa de transición llegó cuando ya no tenían vida (laboral) activa, había terminado, no tienen un salario... Algunos tienen muebles, los maestros, familias donde varios trabajan... Lo más frecuente es unos muebles de comedor, una mesa, con banquitos, sillas de madera hechas... En otros casos se almuerza, no en la mesa, sino sentados en sillones de sala, con los platos en la mano.

Y exclama, con sentido del humor, pero haciendo evidente el proceso de transición cultural que se vive, aun por parte de las nuevas generaciones:

Comí en guacales, ¿ no voy a comer (con el plato) en la mano?

Evidentemente, la funcionalidad de los espacios, y de los muebles es otra:

La comida es muy espontánea, podría caminar, conversar... Casi no se come todos juntos, o el mismo horario. Come el que tiene hambre. Algunos comen en la hamaca.

Uriel Rojas, entrevista.

Ante la ausencia de muebles de sala, hemos observado que con alguna frecuencia el corredor funciona como espacio social para la atención de las visitas, a las que se les ofrece un banco, mientras su interlocutor ocupa la hamaca. En otras ocasiones, cuando existen, el anfitrión recibe a las visitas en las sillas del comedor.

Se mencionó ya que la cocina se ubica a menudo en un espacio aparte. La mayoría de las personas (60 %) cocina con leña, 45 % tiene cocina de gas y un 21 % posee cocina eléctrica. Evidentemente se combinan diferentes fuentes de energía, el uso de la leña parece motivado por razones económicas pero también culturales, en función de la tradición todavía vigente. Las cocinas de leña son fogones contruidos de madera y tierra.

Llama la atención que de acuerdo al Censo del ICE (2. 000), solo el 58.6% de las familias tiene plancha eléctrica. La cifra pareciera baja, sin embargo es posible que no todas las familias aplanchen su ropa. Cabe recordar que la presencia de la corriente eléctrica es muy reciente y viene tan solo desde de 1996. La refrigeradora aparece en 29. 3 % de los hogares (Censo ICE, 2 000).

Un 31 % tiene televisor, lo que parece poco si se le compara con otras comunidades (Censo ICE, 2000). Esto se debe a problemas adquisitivos pero más aún al hecho de que la señal de las estaciones nacionales de televisión llega bastante debilitada.

Algunos intentan resolver este problema, aunque con escasos resultados, adquiriendo “boosters” (elevadores de señal), o bien, haciendo malabares con sus antenas, subiéndolas a los árboles, etc. Desde un punto de vista cultural y de participación de esta comunidad en la vida nacional, parecería de suma importancia que tuvieran acceso a la información de las televisoras nacionales.

Un 31 % de las familias tiene radio, 45 % grabadora y 24 % equipo de sonido (Censo ICE, Curré). Suponemos que en algunos casos estos datos se traslapan, sin embargo dan cuenta de que la comunidad posee con medios para mantener una fuerte comunicación con el entorno. La existencia de equipos de sonido ha dado como resultado un fuerte incremento del “ruido” ambiente de la comunidad, tal y como ocurre en otras partes del país, según lo hemos comprobado.

La cuadra, uso y valoración.

Solamente 4 casas, es decir, un 6.9 % de las viviendas, están en fila o contiguas, mientras que un 91 % están construidas de manera independiente, esto es rodeadas de huerta o jardín (ICE, 2000). Esto explica por qué cuando se habla de una posible reubicación, los curreseños de inmediato manifiestan su rechazo a las construcciones del tipo “urbanización”, puesto que la vivienda independiente es un rasgo cultural o de estilo de vida que los habitantes de Curré han logrado conservar y quieren mantener. Este rasgo, como señalamos antes, fue reportado por Stone desde mediados del siglo pasado (Stone, 1949). En los apuntes inéditos de Hernán Gutiérrez, se lee: En Curré dicen “lo suficiente como para que los gallos no peleen, ni las gallinas se vayan a poner a otras casas”. Otros dicen “lo suficiente como para aclarar conflictos sin que otros se enteren”. La privacidad es muy celosamente guardada... (Gutiérrez Hernán, 1980).⁷

⁷ Hernán Gutiérrez es Trabajador Social y laboró en la región a finales de la década de 1970. Nos aportó, desinteresadamente, valiosos apuntes inéditos sobre la comunidad de Curré.

El tamaño de las cuadras, como llaman a los terrenos en que se hallan ubicadas las viviendas, es variable, pero oscila de un cuarto a media hectárea. Esto ha empezado a variar porque con el crecimiento de las familias y la construcción de viviendas para los hijos, las casas tienden a estar más cerca entre sí y a generarse un relativo hacinamiento. Evidentemente estas cuadras anteriormente fueron todavía más grandes. En ellas, en su interior o en las cercas, suelen haber árboles frutales diversos: naranja, aguacate, nance, mamey, zapote, zonzapote, pejibaye, mandarina agria, pipa, aguacate, mango. Algunos vecinos siembran maíz, ayote. El plátano que se siembra en las cuadras se vende, pero también se consume familiarmente. Algunos obtienen algún ingreso de la venta de las frutas:

El que tiene, una media hectárea, lo tiene cultivado en plátanos, en árboles frutales, en eso se defiende. Por ejemplo al menos yo, eh, unas matitas ahí de aguacate y toda esa cosa digamos hago un ..., con eso me defiendo de cuando hay escasez.

Rodolfo Rojas, testimonio oral

Es apreciada la sombra de estos árboles, así como también el aroma de las flores que las señoras siembran junto a las casas. En la actualidad, a diferencia de lo que sucedía antes de la construcción de la carretera, existen restricciones a la tenencia de cerdos y gallinas, aunque algunas familias conservan algunos animales. Dentro de las transformaciones en el modo de vida que se producen a partir de la construcción de la carretera, este es uno de los aspectos que más frecuentemente citan los curreseños, la prohibición de tener sus “animalitos” libremente por el poblado.

5. SERVICIOS Y RELACIONES CON OTRAS COMUNIDADES

Electrificación

La electrificación de Curré se produjo en diciembre de 1995, tres casas y el resto del pueblo en enero de 1996. Nos cuenta Uriel Rojas, que anteriormente, los estudiantes de Curré que iban al Colegio de Palmar Norte, venían de su centro de estudio, sitio donde sí había iluminación eléctrica, y llegaban a Curré a realizar sus tareas a la luz de una vela. Actualmente prácticamente todas las casas están electrificadas, con excepción del caserío de Campana, ubicado en las afueras, donde no llega el tendido eléctrico. De acuerdo al Censo ICE 2 000, la mayoría de los pobladores se alumbran con corriente eléctrica (86. %) pero existe todavía un segmento de la población del 12 % que recurre a las candelas para alumbrarse.

La mayoría de las personas utiliza leña para cocinar (60 %), el gas es utilizado por un 45 % de las familias y solo un 21 % cocina con energía eléctrica. Algunos combinan diversas fuentes de energía. El uso de la leña se debe a tres razones, a saber: tradición comodidad y ahorro. El uso de la leña es tradicional dado que hasta hace poco no tenían corriente eléctrica y el uso de fogones está muy acendrado en su experiencia. Ofrece comodidad porque todavía se consigue leña en la orilla del río, aunque ya no es tan fácil como antes, sino que cada vez con mayor frecuencia se debe comprar. Genera un ahorro, porque sale relativamente más barato. La cocina con leña se usa a menudo para alimentos de cocción más lenta, como frijoles o tamales. La cocina de gas se valora por su rapidez y es muy apreciada por las señoras de los trabajadores bananeros, quienes se levantan de madrugada a preparar los desayunos de sus maridos.

La situación de Campana:

Campana es un caserío ubicado un kilómetro al norte de Curré, sobre la Carretera Interamericana. Se le considera parte de Curré Centro y está habitada por varias personas, en su mayoría de la familia Mavisca. No tiene ni servicio de agua corriente, ni electricidad. Don Margarito, doña Daysi Rueda y sus niños, son artesanos, y nos cuentan lo

difícil que resulta salir adelante con pedidos de gran volumen que demandan trabajo nocturno.

En tiempo de verano, para lograr completar un pedido tengo que trabajar hasta las 11 de la noche. Trabajamos todo el día de 7 a 4 de la tarde, y a veces para distraernos un poco vamos al pueblo a ver novelas, porque aquí no hay luz eléctrica. Vamos donde algún vecino que tenga televisor, y como a las 8 de la noche volvemos y seguimos hasta las 11, trabajando con candela. Si aquí hubiera luz eléctrica yo encantado de la vida.

Margarito Mavisca, testimonio oral.

Mi esposo hizo la solicitud de ver si nos traen la luz aquí, porque el problema es que mi hija cuando viene del colegio tiene que venir todo ese trayecto sola (desde Curre hasta Campana) y es muy oscuro. Ya por varias ocasiones le han parado carros malintencionados y es muy peligroso. Años atrás se nos quemó la galerita con la candela y perdimos todo, y una chiquita apareció muy quemada, dos meses internada, y estamos con ese temor siempre, de que los chiquillos son ... no como uno, de tener cuidado con las candelas, y ya él hizo la solicitud y aparentemente cabe la posibilidad de que la traigan (la corriente).

Doña Daysi Rueda, testimonio oral

La situación es paradójica, porque según explica doña Daysi: una de las razones por las que no ponen la corriente es porque la cantidad de personas es insuficiente, pero la gente se va de Campana por la falta de servicio eléctrico.

Servicio telefónico:

Desde 1992, un teléfono público administrado, ubicado en la pulpería de doña María Cedeño, sirve para atender las necesidades de comunicación telefónica de los más de 400 habitantes de Curré. En una comunidad que manifiesta una tasa tan alta de migración por razones laborales como esta, el teléfono es fundamental porque facilita el contacto de los que salen en busca de empleo con sus familias y su comunidad.

Para el pueblo (el teléfono) es muy importante, hay señoras que tienen las muchachas en San José, trabajando, las llaman y se comunican. También ellas, de allá, llaman a la mamá.

Se da el caso de familias enteras que viven fuera de Curré. Es por este medio que mantiene vivo el vínculo con los que han partido. Que cuándo vienen, que si van a estar con nosotros en la fiesta, que si van a traer a los niños, que en cuál bus los espero. Algunos muchachos que se aventuran fuera del país, tienen el teléfono como un recurso que les mantiene comunicados con sus familiares:

Las familias de afuera, los hijos... llaman a sus papás. Algún hijo en Estados Unidos... llama a su mamá...

En momentos de emergencia este único teléfono del pueblo, ha sido herramienta fundamental, como se ha demostrado cuando se han producido inundaciones en las Vegas del río y ha sido necesario evacuar a varias familias. En esos casos, las llamadas son constantes desde diversas partes del país, preguntando por los parientes. Es por eso que cuando el teléfono se daña, la comunidad se ve en aprietos, como por ejemplo cuando no hay cómo llamar una ambulancia para atender a una parturienta:

El teléfono es importante para las emergencias. Cuando no hay teléfono sufren las emergencias. Una muchacha que se iba a mejorar, la tuvieron que sacar en un carro.

Entre los usuarios frecuentes del teléfono figuran los estudiantes, en especial los que llevan cursos en instituciones de educación superior en Buenos Aires, y requieren coordinar con otros compañeros:

A los maestros les urge comunicarse con los compañeros, estudian en la Universidad y se pasan datos.

Este medio es la vía de que disponen los dirigentes y representantes comunales para comunicarse con oficinas del Estado, promover sus proyectos y agilizar los trámites. Es también el medio con que cuentan los artesanos para coordinar la venta de artesanía. Etc. En fin de él dependen una serie de actividades de Curré. Lastimosamente el teléfono de Curré presenta una serie de deficiencias funcionales. Por una parte la falta de privacidad, ya que está ubicado cerca del mostrador de la pulpería, donde los clientes se enteran de las conversaciones, por otra la saturación y finalmente la baja calidad técnica del servicio.

En ciertas horas y días la cantidad de llamadas salientes es tanta que no entran llamadas, de manera que personas que están fuera de Curré intentando llamar quizá desde un público, no lo logran en varias horas de intento. Es frecuente ver señoras esperando por largas horas a que se establezca una llamada de sus hijos o su marido, pero la llamada no se produce porque la cantidad de llamadas salientes no lo permite. Existe el problema adicional de la mala calidad del servicio, especialmente afectado por un alto nivel de ruido, lo que hace que algunas personas, especialmente las de edad, no puedan escuchar por este teléfono. Parece increíble pero varios informante aseguran que durante un tiempo las llamadas originadas en este teléfono, se estuvieron escuchando por la frecuencia de Radio Boruca. Entre los meses de abril y marzo del 2000, el teléfono estuvo sin timbrar, con el consiguiente perjuicio para las llamadas entrantes. El ruido en la línea, la saturación y la falta de privacidad, hacen que los domingos, algunas personas opten por salir a Paso Real o a Palmar Norte a hacer sus llamadas urgentes.

Servicio de acueducto.

Curré cuenta con un sistema de distribución de agua potable que abastece a 79 familias, y a los edificios públicos (escuela, iglesia, centro comunal, etc.). El acueducto posee una larga historia y ha demandado una fuerte participación de los vecinos. Antiguamente la población se abasteció de ríos y quebradas. Todavía está fresco el recuerdo de las jornadas hasta el río a traer agua en grandes jícaros llamados “tiquises”. El lavado de la ropa también se hacía en el río. Ahora aquellos tiempos se recuerdan con nostalgia, porque a pesar de la dura faena, se construían relaciones y se daba la tertulia de las mujeres, junto al río:

Sí, era bonito, porque nos íbamos al río, entonces ahí se reunían todas a lavar. Entonces era diferente... Ahora cada quién tiene su agua en su casa, entonces, uno es ya un poquito menos... Antes, pues se hacía en la mañana, a las siete ya todas íbamos al río, a las siete no, a veces a las seis, cinco y treinta, para que el sol no nos dañara mucho la piel. Ahora eso ha ido desapareciendo...

Luz Elmida Araya, Testimonio Oral.

El Lic. Hernán Gutiérrez, quien trabajó en la comunidad de Curré a finales de la década de 1970, se refiere a la tradición del lavado a la orilla de río:

La importancia de tal institución, reside en el hecho de que tal lugar representa el área de interacción social de la mujer en Curré. Bien saben ellas a qué hora y días llega cada una a su lugar.

Gutiérrez Hernán, 1980.

En 1970 se logró poner grifos en cuatro sitios de la comunidad para abastecer de agua para beber. Ya para 1975 algunas casas lograron tener agua dentro de la casa. Actualmente el acueducto de Curré se abastece de dos modos simultáneamente. Uno de ellos es mediante gravedad, el agua baja desde un tanque construido en los alrededores, y el otro es mediante un pozo, en este caso el agua se extrae por una bomba que se ubica cerca de la plaza de fútbol (Entrevista a Santos Rojas).

La eliminación de basura se realiza mediante quemado o enterramiento. Sin embargo áreas importantes de la comunidad, la callejuela de piedra al frente y otras de uso público, suelen verse con abundante cantidad de basura, bolsas y otros.

Comunicación con otras comunidades.

Buenos Aires y Palmar Norte son los dos centros urbanos a donde más frecuentemente viaja la gente de Curré. Curré está prácticamente en mitad del camino entre ambas ciudades. En los dos lugares el coste del pasaje es parecido, (algo más de trescientos ochenta y trescientos cincuenta colones respectivamente) pero hacia Palmar los buses pasan con más frecuencia.

La gente de Curré viaja a Buenos Aires y Palmar Norte. Son los dos lugares. A Buenos Aires va uno a veces a citas o va a alguna reunión a Aradikes, tan bien he ido a la municipalidad. En Palmar Norte, más que nada se va a hacer comprillas y a veces a retirar la pensión. Comprar, digamos, arroz y carne, verduras y así, cosas que se necesitan. Más aquí, la verdad, porque le sale más barato a uno comprar

allá que comprar las cosas aquí, sale más barato allá. En Buenos Aires también se compra.. Si uno hace un viaje a Buenos Aires, para lograr el viaje, uno aprovecha y hace la compra, también.

Francisco Mavisca, testimonio oral.

Todos los días sale un bus en la mañana y otro en la noche con un grupo de estudiantes hacia el Colegio de Palmar Norte. Los trabajadores bananeros laboran en fincas cercanas a Palmar Norte, eventualmente se quedan en ese centro urbano haciendo compras.

Don Francisco opina que a San José se viaja poco. Esto se debe a que no se viaja a San José por razones rutinarias, sin embargo, tal y como he podido comprobar, los curreseños se ven obligados a desplazarse a la capital con alguna frecuencia, a realizar gestiones, citas médicas con especialistas y diferentes tipos de trámites. Esta situación, en algunos casos esto provoca en ellos bastante tensión, porque en ocasiones careces del dinero para costearse el viaje. El importe ida y vuelta es de unos tres mil colones. Los dirigentes y representantes de la comunidad, miembros de los Comités de Salud, Comités de Mujeres y otros, con suma frecuencia deben viajar a representar su comunidad, gestionar recursos, coordinar, capacitarse, etc. En estos viajes a veces van sin viáticos y en ocasiones auto financiándose ellos mismos. Los jóvenes viajan con alguna frecuencia a visitar parientes a San José, algunos lo hacen en vacaciones del periodo lectivo.

¿Quiénes visitan Curré?

Bueno Curré la visitan mucha gente, principalmente cuando hay fiestas. De Boruca viene mucha gente, de Térraba, San Antonio, Palmar... de Palmar viene mucha gente cuando hay fiestas, cuando es la fiesta de la tradición de los diablitos.

Francisco Mavisca, Testimonio Oral

Ciertamente, cuando hay fiestas, Curré se trae un buen conjunto, y recibe gente de los lugares circunvecinos. En circunstancias normales, hemos podido observar que Curré es visitada por personas provenientes de Las Vegas y Lagarto.

Lo que más viene es a comprar un cerdo y algunas cositas, también vienen a comprar plátanos y alguna que otra cosa.

Francisco Mavisca, Testimonio Oral

Existe una relación permanente entre Curré y Boruca. Esta relación no se mide tanto por el flujo de personas como por su significado. Nosotros somos ramas, la raíz y el tronco quedó allá...”, me dijo Uriel un día. Además de la proveniencia, hay parentesco entre unos y otros, e incluso hay borucas que viven en Curré, o se han casado con personas de esta comunidad. La interacción cultural y étnica entre ambas comunidades no es siempre visible pero hay momentos en que se hace evidente de manera intensa, como durante la celebración de la fiesta tradicional de los diablitos en Curré, circunstancia en la que Boruca, aporta una serie de recursos culturales a Curré, como soporte a su celebración, y Curré, acepta y pide esta colaboración. Como dijera don Santos, si una reubicación nos separara de Boruca, “sería como que nos quitaran el brazo derecho”. Este es un aspecto que debe estudiarse con más detenimiento.

Radio y Televisión.

La ubicación de Curré hace difícil la recepción de algunas emisoras de radio y especialmente de televisión nacional. El domingo, por ejemplo, mientras unos ven el partido de fútbol en el corredor de la casa de Edixon, otros están afuera en el patio, tratando de ajustar la antena que pusieron en lo alto de un árbol de mango del jardín, a ver si acaso, entre la lluviosa interferencia de la pantalla, “la sele” logra meter un gol. Esta agobiante situación explica por qué, muchos curreseños se abstienen de adquirir un aparato de televisión:

Mire, aquí es muy malo para la televisión. Aquí prácticamente son pocos los canales que entran: Canal 7, Canal 4 hay que ponerle un punto demasiado especial para que entre. Casi siempre el que entra es Telemetro de Panamá y TVM Chiriquí. Por eso muchas personas no se preocupan por comprarse su tele, porque ya han comprado y no vale la pena. Hay se tiene y se pierde más que todo el dinero.

María Mora, testimonio oral.

Tenemos entendido que la forma en que el Canal 7 entra tampoco es muy efectiva. Con todas y sus otras desventajas, la presencia de la televisión nacional, contribuiría a llevar un mensaje más de participación de la comunidad en el todo nacional. No obstante, como vemos, es más fuerte la presencia de los canales panameños. Al parecer Canal 13, el canal cultural costarricense, no se detecta. En lo que concierne a la radio, los curreseños tienen un poco más de suerte.

Emisoras de radio sí, Omega entra en todo lado, porque ellos han tenido sus buenas torres. En noticias Monumental y Columbia , Radio San Isidro y Radio Sinaí, Boruca, todas esas. Los que son cristianos escuchan Radio Fides.

María Mora, testimonio oral.

Posteriormente, en la pulpería, una adolescente nos confirma lo anterior y agrega otras emisoras de su gusto:

Sí, entra Canal 7, Telemetro de Panamá y TVM Chiriquí. En radio, Omega, 103 y 911, que son de música joven. También radio Boruca.

Cruzando la calle, don Cristino Lázaro vende el periódico La Nación y Al Día, que llega todos los días desde temprana hora.

6. VALORACIÓN DE LA LOCALIDAD Y EL ENTORNO GEOGRÁFICO

¿Cómo valoran los curreseños su localidad y su entorno geográfico? Una encuesta reciente evidencia una valoración muy positiva del entorno geográfico por parte de los habitantes de Curré. Cuando se pregunta acerca de cuáles son los aspectos que más les gusta de la comunidad, los curreseños mencionan las tierras 97 %, los ríos 91 %, el clima 90 % y la vegetación 88 % (Censo ICE 2000). El entorno geográfico natural surge así como un elemento satisfactor de carácter fundamental. Este disfrute del entorno natural se pone en evidencia en su vigorosa defensa del patrón de vivienda con casas separadas, no contiguas, sino rodeadas de “cuadras” pobladas de follaje. Entre los aspectos considerados

como problema en la localidad, se quejan de la falta de fuentes de trabajo 97%, de la pobreza 59 %, pero también del alcoholismo 31 % y de la falta de caminos 26 %. Por estar ubicado a la par de la Carretera Interamericana, suponemos que se alude al mal estado de las callejuelas de piedra del poblado.

La libertad... en medio de la pobreza.

En los testimonios orales, los curreseños rescatan como uno de los valores de su comunidad, la libertad. Para explicar esto, doña María Mora, quien es una señora no indígena, casada y madre de indígenas, pone de ejemplo la libertad y la confianza en que se crían los niños, aun en medio de la pobreza que se vive en Curré.

Ellos nacen en la comunidad, viven en la comunidad, crecen en la comunidad con un estilo de libertad de... ¿cómo le dijera? Algo como muy lindo. No hay represión de nada, sino que se comen su comidita sencilla, - no se puede comer muy bien por la falta de recursos económicos -, pero se sustenta mucho, porque se vive muy libre, sí muy libre.

Porque ellos son libres como un pajarito. Uno los ve caminar, correr, jugar y a ellos no les importa si tienen zapatos o no los tienen. O tendrán sus zapatos y ni se los ponen, porque están acostumbrados desde chiquitillos a estar batiendo barriales, andar jugando, andar libres. Entonces yo veo que en sí hay mucho valor en la libertad.

María Mora. Testimonio Oral.

Ante la posibilidad de tener que cambiar hacia otro patrón de vivienda que no incluya el contexto natural y las “cuadras” o zonas de follaje entre las casas, doña María asegura que se perdería la libertad, y que este es el estilo de vida de las comunidades indígenas en general, como se puede apreciar también en Boruca:

Decir que vayan a coger la comunidad de Curré y la vayan a poner allá, donde haiga que tener apenas una acera de por medio o uno encima de otro... yo creo que difícilmente se podría vivir, porque están tan acostumbrados de vivir (como se vive) en las comunidades indígenas. Van a Boruca e igual se ve la gente: caminan descalzos, andan ahí hasta sin camisa, ellos se sienten como en su casa.

María Mora. Testimonio Oral.

Es la libertad de seguir siendo como son, o bien, como decía don Telésforo, de “tener nuestro estilo de vida y que no nos pase lo que le ha pasado a otros indios que perdieron su identidad”. Telésforo Lázaro, Testimonio Oral (Ver Cap. IX).

Valorización simbólica del espacio.

El espacio habitado de Curré se convierte en el último baluarte, el último bastión de un grupo humano y social que ha venido perdiendo muchos de los indicadores visibles de su identidad étnica boruca. Un grupo que experimenta dolor de lo perdido, que expresa el dolor de no tener su traje, ni su lengua tradicionales y ve en el territorio y en el recurso arqueológico, “lo único que nos queda”. No es de extrañar entonces encontrar el espacio geográfico convertido en espacio simbólico, representativo de su identidad indígena, así como tampoco el hecho de que se interprete que todo elemento que atente contra ese espacio, símbolo de identidad, sea percibido como pernicioso, como negativo y visto como una amenaza que debe ser enfrentada. Este es el caso del Proyecto Hidroeléctrico Boruca (Para más detalle ver Cap. IX).

En el discurso de los mayores, y especialmente en las palabras de don Cristino Lázaro, el carácter simbólico del espacio geográfico y del río, adquiere su máxima expresión cuando llega a adquirir el valor de espacio ancestral y sagrado, y toda amenaza contra este espacio trasciende incluso al nivel de pecado.

Lo más bello es el río, ante todo por principios tradicionales. El río viene desde el lado de las Cordilleras de Talamanca (...) ha sido habitado por los indígenas, desde su nacimiento, hasta llegar a la desembocadura (...) Es pecaminoso aceptar un proyecto de esa naturaleza.

Cristino Lázaro. Testimonio Oral.

El interés demostrado por el ICE, particularmente durante los últimos meses en la realización de un megaproyecto en la región, y el acercamiento un tanto conflictivo entre esta institución y Curré, han sensibilizado a la comunidad aun más en torno al espacio geográfico y la localidad, produciéndose una revalorización del espacio símbolo y reducto

de la comunidad y la identidad curreseñas. El hecho es que existe un vigoroso sentimiento de arraigo de parte de la comunidad, que no se puede desestimar y que se ve exacerbado por el Proyecto Hidroeléctrico. Así, cuando en una entrevista preguntamos a la maestra de la Curré, cual era su sueño para el futuro, contestó con las siguientes palabras:

... que nunca hicieran la represa aquí, y que no me tenga que ir de aquí. Ese es mi sueño... ¿Cómo yo me tengo que ir...? ¿Cómo? ¿por qué? Si esto es lo que más quiero, lo que tengo, lo que... ¿Cómo me lo van a quitar? (Se queda en silencio...).

Se seca las lágrimas y a veces se ríe, porque le da vergüenza llorar en público y prosigue dolida y molesta:

No me van a dar otro Curré. Sabe, ¿que me digan eso...? No es justo.

Victoria Lázaro. Testimonio Oral.

A nuestro modo de ver, la prolongación del conflicto sin llegar a un acuerdo preliminar con Curré, favorece la intervención de actores externos y la agudización de la controversia, lo que probablemente hará que se llegue a extremos de mayor arraigo y aumente la significación del territorio.

7. CONCLUSIONES

Primer acercamiento:

La localidad de Curré Centro, es la cabecera del Territorio Indígena de Rey Curré. La comunidad de Curré, tiene poco más de 400 habitantes y está ubicada a unos 30 Km. al sureste de Buenos Aires de Puntarenas. Pese a estar a la orilla de la carretera interamericana su existencia pasa a menudo inadvertida para los costarricenses. Una caminata por la localidad permite apreciar la dispersión de las viviendas, separadas entre sí por espacios de follaje o cuerdas. Consta de 86 viviendas en su mayoría de paredes de block o núcleo de bambú. Aún a pesar de su pobreza, la vivienda no es el principal problema de esta comunidad, donde casi todos cuentan con este recurso. En los últimos tiempos han empezado a presentarse problemas de vivienda con las parejas jóvenes pero en general, Curré tiene una situación muy ventajosa con respecto a otras comunidades pobres del resto del país.

Durante los últimos años se cerró el ciclo de transición de la vivienda tradicional indígena de pisos de tierra y techo de palma, por la vivienda convencional o moderna. También es muy reciente la electrificación de la comunidad que data apenas de 1996. Esto contribuye a que una serie de pautas culturales propias del mundo doméstico tradicional, aún persistan y convivan en espacios hogareños convencionales de diseño contemporáneo. Estos son entre otros el uso de la hamaca, el fogón de leña, la costumbre de comer con el plato en la mano o el eventualmente el uso de ropa sin aplanchar. Otras prácticas como la adquisición y uso de muebles de sala o el uso de la mesa de comedor, no están generalizadas.

Uno de los aspectos que sobreviven y que el curreseño aprecia de manera muy particular, son los espacios de vegetación alrededor de las viviendas. Estas “cuadras” o solares, cuya dimensión es de un cuarto a media hectárea, constituyen un elemento fundamental del patrón de vivienda. El ambiente natural provisto por la cuadra se convierte en un importante elemento satisfactor, porque además de servir para la producción de alimentos y plantas medicinales, genera frescura, sentido de libertad, independencia, privacidad, separación de los vecinos y relación con la naturaleza. La cuadra es para los mayores espacio de trabajo y de ocio productivo, lo mismo ocurre con las mujeres quienes siembran matas alrededor de la casa. El curreseño ha logrado tener una casa con características modernas, no siempre amueblada de manera acorde con las características de la vivienda, aunque en algunos casos dotada de electrodomésticos, pero- he aquí lo importante- en un entorno natural que le resulta satisfactorio.

Los principales edificaciones públicas se encuentran dispersas, lo que no favorece la integración de la comunidad y sus actividades. A excepción de la escuela, y del Centro de Salud que acaba de ser remodelado por la Caja Costarricense de Seguro Social, muchos de ellos lucen un grado importante de deterioro, tal es el caso del Salón Comunal o la Iglesia, cuyo proceso de remodelación, iniciado hace ya tiempo, se ha estancado, decayendo en abandono. Otros sitios públicos como la plaza de fútbol, las paradas de buses o el área que sirve de llegada e ingreso a la comunidad, parecieran requerir más atención y ornato del que actualmente reciben. Los caminos internos son callejuelas de piedra y en invierno se hace

difícil el desplazamiento. Se carece de espacios de entretenimiento para jóvenes y niños. El muro de piedra de origen precolombino, así como el monolito al frente de la escuela, son signos físicos de carácter arquitectónico altamente valorados por la comunidad de Curré, que se convierten en indicadores de identidad étnica.

Los curreseños tienen relaciones con las comunidades cercanas de Palmar Norte y Buenos Aires, a donde se viaja en busca de servicios, trabajo, contacto con entidades públicas, médicos, colegios, etc.. No se excluye la posibilidad de viajar a estos sitios por razones de entretenimiento, pero no resulta cómodo, ni económicamente accesible. Se produce entonces un aislamiento relativo fundamentado en causas sociales, como las dificultades económicas para desplazarse o para consumir en esos sitios. Esta situación de aislamiento se reforzada por el deficiente servicio telefónico que recibe la comunidad. Al parecer, Curré es menos visitado ahora que en otras épocas, aunque según estudios anteriores, en los años setenta Curré pudo haber sido un sitio visitado por vecinos de para otras comunidades pequeñas. Muchos curreseños prescinden de adquirir aparatos de televisión por la difícil recepción de la televisión nacional. En algunos casos se ve mejor la televisión panameña.

Este primer acercamiento a Curré nos ha llevado a mirar al curreseño en su localidad, y a preguntarnos acerca de la valoración que hace el curreseño por localidad y su entorno geográfico, y la respuesta es que existe una valoración muy positiva del entorno geográfico por parte de los habitantes de Curré, según se demuestra en encuestas y testimonios. Más allá de la valoración de tierras, ríos clima vegetación, los curreseños conciben su espacio como un símbolo de su identidad étnica, llegando en algunos casos a considerarlo territorio sagrado. La valoración del espacio geográfico aumenta con la confrontación social causada por el proyecto hidroeléctrico. La valorización del territorio como identificador de identidad, es mayor ante la ausencia de otros elementos, culturales o de otro tipo, que sirvan de referencia étnica a este para este grupo.

Este primer acercamiento nos permitió identificar algunos de los principales problemas de Curré, que se irán retomando en sucesivos capítulos: la escasez de fuentes de empleo, falta de mercados, deforestación, agotamiento de las tierras y las luchas internas, particularmente agudizadas ante la eventual construcción de una represa hidroeléctrica.

El ICE y Curré.

Curré es pobre, sus edificaciones son pobres, sus callejuelas son de piedra y no hay espacios de entretenimiento, o bien, podrían ser mejores. La pobreza es tal que la gente tiene que emigrar. Sin embargo las casas son de reciente construcción y la valoración del entorno es muy positiva. Los curreseños tienen un entorno geográfico que les parece bello y no lo cambian por nada. Curré se aferra a su lugar, como el musgo a las piedras del río.

A lo largo de su historia lo han perdido todo, y solo les queda Curré, con todo y su pobreza. Tienen serios problemas y quisieran resolverlos, pero no ven cómo pueden resolverlos, renunciando a lo único que tienen a ciencia cierta. Como dijo la maestra: “no me van a dar otro Curré”. Ya perdieron sus tierras, ya perdieron su lengua y buena parte de su cultura. Están aferrados a lo que tienen, a lo que les queda y no lo quieren perder. Tienen una clara certeza de haber perdido una y otra vez en el juego de la historia. Su espacio, el sitio donde están ahora se presenta como la única garantía de paz, de tranquilidad, de estabilidad. Es su reducto. Todo aquello que amenace con despojarles de ese reducto es visto como pernicioso, negativo, peligroso al futuro de la gente y de la identidad étnica de Curré.

Llegados a este punto me atrevería a decir que si el ICE tiene un interés legítimo en las tierras de Curré, amparado como se sabe, en una legislación nacional que le faculta y le responsabiliza de llevar adelante el desarrollo hidroeléctrico del país, y por otra parte Curré tiene a su haber una legislación nacional e internacional, que garantiza el respeto a sus tierras, será necesario establecer un proceso muy serio y respetuoso, de negociación, donde ambas partes puedan ver respetados sus intereses, necesidades y derechos. En lo que concierne a los intereses de Curré, será necesario hacer una oferta superior a lo que Curré vale para los curreseños.

La construcción de esa oferta es difícil, pero no imposible y tiene que ser paulatina y en conjunto con los curreseños. Esa tarea pasa por conocer respetuosamente a Curré, y profundizar en su ser y en su realidad. El ICE, al menos todavía hoy, no es una transnacional, sino una empresa estatal costarricense, que ha merecido a lo largo de la historia el aprecio de los ciudadanos, y Curré es una comunidad de costarricenses indígenas o de indígenas costarricenses, como se quiera. Lo cierto es que las posibilidades de diálogo y acercamiento están ahí.

Proseguimos entonces nuestro respetuoso acercamiento a Curré.

Capítulo V

Población y organización social

POBLACIÓN Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

PRESENTACIÓN

En este capítulo se pretende hacer un acercamiento a la población de Curré y a sus principales segmentos y grupos organizados. Se presentan datos de nuestro censo y se discute la situación de niños, jóvenes, mujeres y “mayores”, se trata de precisar su problemática, cómo piensan y qué papel juegan en la sociedad curreseña. Seguidamente se definen y analizan los principales grupos de influencia en la comunidad. Una de las organizaciones más importantes es la Asociación de Desarrollo Integral (ADI), se valora su importancia. Se analizan las luchas de poder entre la ADI y el “Grupo Opositor” y se hace un recuento de acciones de este enfrentamiento. Se indaga la posición de la comunidad frente a este conflicto. Adicionalmente se caracterizan otros grupos organizados como el Comité de Mujeres en Lucha, Comité de Salud, Acueductos, Pastoral Social, COOPESRIT y otros. En todo momento se discuten los problemas de participación con el ánimo de que esta información sirva a la comunidad de Curré en una optimización de su organización interna. Finalmente se ofrece un análisis de las principales contradicciones, algunas de ellas históricas, que se viven respecto a otros grupos de la región. Se pretende también que este análisis exhaustivo permita al ICE conocer la fisonomía de la sociedad curreseña y precisar las instancias más adecuadas, con las que corresponde llevar adelante los procesos de diálogo y negociación respetuosos con la comunidad de Curré.

1. POBLACIÓN

La población de Curré Centro, del Río Campana al Río Currés, asciende a los 413 habitantes, de estos 221 son hombres y 192 son mujeres, lo que da una relación de 53.5 % varones, frente a 46.5% mujeres. Esto es, un 7 % más de hombres que de mujeres (Censo del autor). Esta diferencia podría responder a la migración, fenómeno que afecta más intensamente a las mujeres. Los hombres encuentran algunos espacios laborales en la región, especialmente de peones agrícolas o peones ganaderos, mientras que para las mujeres estos espacios no existen, lo que las obliga a emigrar a las ciudades con los consiguientes perjuicios sociales, para ellas y para la comunidad. En algunos casos se da la migración de familias enteras. La distribución de población de Curré según edad y sexo, se describe en el Cuadro No. 1 y Gráfico No. 1. Llama la atención la estrechez de la base de la pirámide, lo que parece indicar disminución de la población infantil. Esto podría deberse a control de la natalidad, pero también a la migración de las mujeres en edad fértil. Este criterio es compartido también por el técnico en salud de la región, Sr. Arnulfo Marchena (Consulta personal).

Las familias

Nuestro censo arrojó la cifra de 90 familias en Curré Centro, alojadas en 86 viviendas. Más adelante incluimos una lista de todas las viviendas, con el nombre de un miembro de cada familia. Un año antes de nuestro censo, el Ministerio de Salud, había detectado tan solo 73 casas habitadas en Curré, y 22 casas desocupadas, fundamentalmente por migración de familias enteras, en su mayoría a las fincas bananeras de la Región Atlántica. La cifra de casas vacías pareciera elevada, pero en todo caso, el dato deja en claro la trascendencia del fenómeno migratorio (Datos del Ministerio de Salud, 1999).

El 64.3 % de las personas proviene de familias constituidas por padres indígenas y el 27.4 % pertenece a familias de padres mixtos (pareja de indio o mestizo con “blanco”). Ambos tipos de familia aportan, conjuntamente, en suma el 91.8 % de la población de Curré Centro, lo que los convierte en un grupo ampliamente mayoritario. En Curré, los mestizos son considerados indígenas, como se demuestra en talleres realizados con jóvenes,

mujeres y varones (Ver Cap. IX). La población originada de padres considerados “blancos” es tan solo de 8.2 % (Ver Cuadro No. 2, Gráfico No 2.) Estos datos no corresponden a identidad étnica de la población, sino a la procedencia étnica de los padres. La identidad étnica responde más bien a aspectos ideológicos y sentimientos de pertenencia e integración al grupo étnico (Un análisis de estos conceptos y de la identidad étnica en Curré, se ofrece en Cap. II y Cap. IX, respectivamente.)

En el campo económico, las familias de Curré dependen de jornaleros (24 %), de trabajadores bananeros (19 %), de agricultores en lo propio (16 %), de empleados, (11 %). La indagación etnográfica demuestra que la artesanía, aunque se menciona poco como actividad económica principal, (10%), es una actividad complementaria fundamental en la reproducción económica de las familias indígenas de Curré. El comercio y la ganadería alcanzan solo un 7 % entre ambos. En resumen, la mayoría de las familias depende de actividades inestables y de escasos ingresos (Ver Cap. VI, Aspectos Económicos).

En cuanto a estado civil, los jefes de familia, en un 81 % de los casos, están en relación de matrimonio o unión libre, frente a 19 % viudos o divorciados. La cantidad de jefes de familia en unión libre es de un 29 %. Los jefes de familia son mujeres en un 12 % de los casos (Censo ICE, 2000). Sobre la actitud de natural aceptación que existe hacia la unión libre, doña Elmida Araya, señora no indígena que ha vivido desde su infancia en la comunidad y guarda una intensa vinculación con ella, nos explica:

Para la gente indígena, el matrimonio es muy extraño, eso no va mucho con la persona indígena. No le dan mayor importancia, sencillamente nos juntamos y nos vamos, o sea que... como que los papeles, como que las cosas legales, no son muy fuertes. Sencillamente quiero al fulano y me quiere, y nos vamos. Los papás no intervienen, porque esos papás, a veces pasaron hasta veinte años juntados y ahora de último se casaron. Entonces es una cultura, yo siento.

Luz Elmida Araya, Testimonio Oral

*Lista de viviendas y nombre del jefe de familia*⁸

19/07/99

- | | | |
|---------------------------|----------------------------|---------------------------------|
| 1. Rudecindo Mavisca | 31. Eladio Caballero | 61. Carlos Rojas |
| 2. Arnulfo Mavisca | 32. Flora Rojas | 62. Francisco Delgado |
| 3. Natalio Mavisca | 33. Marino Leiva | 63. Luciano Mora |
| 4. David Mavisca | 34. Pedro Rojas | 64. Andrés Lázaro |
| 5. Margarito Mavisca | 35. Cornelio Mavisca | 65. Pedro Lázaro |
| 6. Humberto Mora | 36. Gilberth Borbón | 66. Domingo Leiva |
| 7. Rogelio Lázaro | 37. Vicente Lázaro | 67. Martín Lázaro |
| 8. José Angel Prado | 38. Benigno Leiva | 68. Jorge Araya |
| 9. Eusebio Lázaro | 39. Santos Rojas | 69. José A. Gamboa |
| 10. Senén Caballero | 40. Francisco Rojas | 70. Paulina Rojas |
| 11. Isidro Leiva | 41. Herminio Mavisca | 71. Nora Maroto |
| 12. Hipólito Leiva | 42. Sary Rojas | 72. Rafael Ortiz |
| 13. Rafael Morales | 43. Carlos Brenes | 73. Angela Rojas |
| 14. Cristino Lázaro | 44. María Mora | 74. Manuel Rojas |
| 15. José Cruz Lázaro | 45. Felix Rojas | 75. Leoncio Leiva |
| 16. Erlinda Lázaro | 46. Roberto Rojas | 76. Tite Fuente |
| 17. Julio Cedeño | 47. Catalino Rojas | 77. Róger Varela |
| 18. Carlos Cedeño | 48. Eliécer Zúñiga | 78. Dagoberto Jara |
| 19. Rigoberto Leiva | 49. Ángela Rojas | 79. Rigoberto Guerra |
| 20. Fidelia Morales | 50. Luzmilda Estrada | 80. Telésforo Lázaro |
| 21. (Pulpería la Central) | 51. Abraham Sánchez | 81. Hugo Lázaro |
| 22. Adrián Morales | 52. Glicería Mavisca | 82. Amado Prado |
| 23. Gladys Rodríguez | 53. Pedro Rojas | 83. Rafael Rojas (B°. La Vieja) |
| 24. José Domingo Lázaro | 54. Olman Rojas | 84. Gerardo Rojas |
| 25. Pedro Guerra | 55. Rodolfo Rojas | 85. Flory Leiva |
| 26. Florencia Leiva | 56. Senén Caballero (hijo) | 86. Catalino Mavisca. |
| 27. María Cedeño | 57. Valentín Lázaro | |
| 28. Mauricio Brenes | 58. Domingo Ovaes | |
| 29. Rafael González | 59. Miguel Rojas | |
| 30. Edixon Mora | 60. Albina Araya | |

Colaboración especial de Uriel Rojas.

⁸ Algunas vivienda tienen más de una familia, pero no se considera aquí.

NIÑEZ: DISFRUTE Y PERMISIVIDAD

La vida de los niños en Curré es apacible y risueña. Con poca rigurosidad y mucha libertad, la que se ve estimulada por el entorno rural. Al abordar este tema Mayela Rojas no pudo referirse a él, sin traer al discurso reminiscencias de su propia infancia:

Los niños son demasiado libres, son como un ave o un animalito suelto, - hace uno lo que quiera -, juegan al aire libre sin pensar en nada. Como no hay extraños, la mamá y el papá se confían. A mí me encantó mi niñez.

Mayela Rojas, entrevista.

La maestra de la escuela se queja de la excesiva permisividad con respecto a los niños:

En la reunión pasada les dije que ellos no saben... que son las tres, las cuatro de la tarde, como hoy que salimos a las doce y cuarenta, (pero) no se dan cuenta si el chiquito ya llegó, o donde está, qué se hizo y uno les ve en la calle (a los niños). (Los padres) le dejan la responsabilidad a uno.

Victoria Lázaro, Testimonio Oral

Los niños disfrutaban del espacio y de la relación con la naturaleza. Los padres actuales son poco severos y los castigos leves. Esta forma de trato contrasta con la referencia que tenemos de la forma en que fueron educados los “mayores”. Los abuelos de Curré, venidos de Boruca eran muy severos:

Eran muy severos para castigar, (nuestros padres) tenían una niñez muy dura... Mamá me contaba que tenían que levantarse muy temprano a cocinar, ir a buscar agua al río o a la quebrada. Dice que no tuvo niñez. A nosotros nos llevaban a cortar maíz, pero no era igual. A ellos les exigían más.

Mayela Rojas, entrevista.

La referencia a la rigurosidad de los abuelos está ampliamente ilustrada en los testimonios de los mayores. Tal parece que son dos extremos, y que se ha pasado de una rigurosidad excesiva a una gran permisividad y libertad amplias.

En el ámbito de la identidad étnica, los curreseños aseguran, que en medio de los cambios culturales que vive la comunidad, los niños mantienen su identidad indígena. Esto se debe a la influencia de los padres, de la escuela y del contexto social de la comunidad. Heida Lázaro cuenta haber visto cuando un niño rubio, hijo de madre mestiza y padre blanco, pronunció una palabra en lengua boruca y la madre le dijo: ¿qué te pasa, sos “cholo”? Y el niño contestó ingenuamente “No. Soy indio”. Es frecuente ver a los pequeños jugando “diablitos”, el juego tradicional boruca, especialmente los días posteriores a su celebración, utilizando para ello máscaras de cartón. Heida asegura que algunos más grandecitos van a las reuniones a intentar sin éxito que se les admita en el juego de los grandes.

ADOLESCENCIA Y JUVENTUD: DUDAS Y RETOS

El curreseño empieza a encontrar motivos de desencanto al arribo a la adolescencia y juventud, épocas en las que se surgen una serie de escollos, que van desde la falta de espacios laborales y opciones de realización personal, ausencia de espacios recreativos, una fuerte presión hacia el consumo que se estrella contra su miseria, tendencia a la migración y eventuales crisis personales. La carencia de metas, el poco control social y la ausencia de disciplina, no favorecen en nada su situación, sino que por el contrario, la agravan. Es posible que muchos de estos aspectos sean comunes a otras comunidades rurales, pero quizá la enumeración y análisis de algunos de ellos, pueda servir a las entidades correspondientes para su atención.

Espacios laborales y oportunidades.

La adolescencia y juventud es la edad de los sueños y la esperanza. Pero si no existen condiciones reales para fundar el futuro, se convierte en época de desesperanza. En nuestro capítulo dedicado a aspectos económicos se abordó ampliamente lo concerniente al panorama laboral de Curré y a la ausencia de fuentes de empleo en la región. Para los varones en Curré no se ofrece otra cosa que el trabajo de peón y para las muchachas ni

siquiera eso, por lo que la migración es en muchos casos la única salida. Algunos hacen frente al futuro jugándose la carta del estudio. Todos los días un autobús sale de Curré hacia Palmar Norte con 10 estudiantes de secundaria para el turno diurno y en la noche con 21 estudiantes para el nocturno. Hay quienes trabajan de día como peones en los platanares, para costearse los pases y los útiles. Algunos, por falta de recursos y condiciones de estudio terminan desertando. La falta de disciplina es otro factor que obstaculiza el trabajo académico. El ambiente no invita a estudiar, ni estimula al esfuerzo, sobre todo cuando la miseria es mucha, el ambiente es permisivo y otros muchachos de la misma edad, ya sea trabajando como peones o saliendo de Curré, visten más o menos a la moda y tienen algunos beneficios, que el estudiante no tiene.

Pocos terminan la secundaria son menos aún los que llegan a la Universidad. Algunos emigran intentando hacerlo y otros, sencillamente se dan por vencidos.

Bueno es que, por lo mismo eso es lo que pasa que, quedan a medio camino es por ese motivo... falta de lo económico. No hay, no hay ayuda, para ese joven o esa joven. Para que va a seguir adelante; para qué, sale del bachiller, se va a meter a la universidad. Porque diay, para meterse a una universidad, necesita más dinero. Entonces, si no es financiado por una beca, algo, qué sé yo de esas cosas...; pues es mentira que un... un indígena va a poder mantener un hijo o una hija, a decir: váyanse para la universidad. No podemos. Entonces, qué queda, por eso es que, que esta abundando solo asuntos de maestros. Porque se quedan ya ahí, entonces dicen: me, quedo, por ser maestros. Y hay montones ya ahorita, ya el gobierno está sacando muchos. Por eso, porque, no, no se puede más.

Santos Rojas. Testimonio Oral.

Aún así, un puñado de muchachos ha seguido en su intento de cursar estudios superiores. La mayoría de ellos en el campo de la educación, algunos siguen cursos en la UNED (Universidad Estatal a Distancia), uno se especializó en la Universidad San Isidro Labrador, de Buenos Aires. Actualmente una persona estudia derecho. Un joven de Boruca, residente en Curré, acaba de graduarse como ingeniero agrónomo en la EARTH.

El campo del entretenimiento.

Es bonito ir en las tardes a ver las mejengas a la plaza, especialmente los sábados en la tarde, cuando todos llegan, opina Heida Lázaro. Los niños hacen su mejenga aparte. Los adolescentes hacen barrillas y a veces van al río en la mañana, entre 10 y 11, en grupos. En la noche caminan, andan sin plata, solo van a ver. Dan y dan vueltas, se sientan a veces en la orilla de la Carretera Interamericana, en el filito del pavimento, o en una piedra debajo del higuerón al frente de donde doña María y ahí conversan, seguro que muchas veces el mismo tema, se imagina Heida, quien trabaja en la capital, pero no se olvida de Curré.

Conversar y vacilar, a veces no hay ni plata para divertirse... Ir a ver películas donde un amigo, se alquilan en Palmar... El domingo algunos van jugar fútbol o ven fútbol en televisión. En verano ir al río... irse a bañar, algunos llevan comida... Van los muchachos de Curré, casi solo varones... Casi no hay muchachas (muchas de ellas han emigrado), algunas niñas llegan con la mamá cuando estas llegan a lavar jícaros... También algunos pescan, lo hacen de noche, más por joder, casi no se pesca...

Uriel Rojas, entrevista.

Claro que hay cosas bonitas, todos se conocen y no se excluye a los mayores. Todos son amigos, hay mucha camaradería. Pero a veces la rutina y la falta de opciones los cansa, y es por eso que algunos piensan que:

Curré es un lugar aburrido para los jóvenes. No encuentran salida. Para el que no estudia es algo terrible. Cuando uno estudia las tareas lo apaciguan a uno... pero el que no, probablemente se pregunte, qué hago aquí... No hay entretenimiento...

Mayela Rojas, entrevista.

Además de dos cantinas, un futbolín y dos mesas de pul, que por lo general pasan bajo llave, por decisión de su dueño, Curré prácticamente no tiene espacios de entretenimiento. En las noches los muchachos van de la pulpería a la cantina, o se sientan en una piedra a conversar en medio de la oscuridad. Cuando llueve y la pulpería ya ha cerrado, algunos se quedan obstinadamente de pie, debajo del angosto alero de la pulpería, por no regresar a sus casas, o por no meterse a la cantina. Es curioso, porque existen varios espacios comunales, sin embargo no están pensados para los jóvenes, ni estos tienen una idea de cómo organizarse o hacer un mejor uso de su tiempo.

Para las muchachas las posibilidades de entretenimiento son aún menores: “Algunas ver televisión, novelas, o películas, hablar y comentar con la familia acerca del colegio, contarse algo, compartir con el novio, conversar con las hermanas, con una prima o vecina... A veces algunos muchachos son recibidos en la casa”, asegura Mayela. Uriel observa que las jóvenes “ayudan en la casa a limpiar o lavar, pero no en la cocina. Descansan, pero no salen en las tardes. Algunas trabajan en artesanía, pelan jícaros... En las noches algunas salen a las casas cercanas, conversando entre ellas”. En Curré hay pocas muchachas, según atestiguan los varones con escasa resignación. Algunas desertan del colegio y se van para San José u otro sitio. Esto hace a Curré menos atractivo para los varones. Ellas vienen a las fiestas, en esas ocasiones es evidente el cambio físico que han experimentado. Están en pleno desarrollo. Se ven más guapas. Ahora trabajan y se alimentan mejor. Traen mejor ropa, están a la moda, el pelo se ve más cuidado y es más bonito. Saben bailar los últimos ritmos. “Vienen a regar veneno”. (Conversaciones diversas y observación).

Hay quienes dan la voz de alarma con respecto a lo que consideran exceso de permisividad de parte de los padres, y observan cómo, con la migración, se pierde la autoridad paterna:

...falta de autoridad, hay demasiada permisividad. No se respeta. Pareciera que la virginidad ya no vale. Algunos padres cuidan a las adolescentes, pero ya no lo logran. Otros se hacen de la vista gorda, porque ya no los pueden manejar. En la salida a San José pierden la autoridad...

Mayela Rojas, entrevista.

Doña Luz Hermida considera que a veces las madres indígenas, tímidas y formadas bajo otros modelos, ven su autoridad flaquear ante los jóvenes de ahora.

... y sufren de ver que no pueden dominar, dominar, este..., los jóvenes de ahora, que tiene otra forma de ser y que no pueden..., porque que son muy tímidas..., cuando explotan en carácter son bravísimas.

Luz Hermida Araya, Testimonio Oral.

Tal parece que de poco les sirve ser “bravísimas”, si no tienen los mecanismos culturales para imponer su autoridad.

Indicios de descomposición social

En los días en que realizaba la investigación se produjo un robo en la pulpería, que tuvo todas las características de pillería de adolescentes. Se trata de un caso aislado, pero generó reflexión y preocupación en Curré por el aumento de muchachos desocupados merodeando. Así lo expresa la maestra de Curré:

Hubo un robo hubo hace poquito, lo que más me da miedo es a veces la vagancia. Hay muchos muchachitos ahí que yo no sé qué hacen. Yo no sé por qué no... cortan (sic)... la escoba o por lo menos botan la basura ahí, del frente... Yo siempre digo que en Curré hay mucha chusmería, y van y se sientan y hablar y hablar... Y yo digo por qué no vendrán, Victoria, ¿qué hay que hacer en la escuela?. ¿Qué libros hay que forrar? ¿Le arreglamos tal y tal cosa? ¿Chapeamos el lote...? Yo digo que eso es voluntad de cada uno pero no, por razones de que hay vagancia, ahora ya surgió eso de meterse a robar. Robaran cualquier cochinadilla, pero así se empieza, yo pienso que por la vagancia, Eso no se daba antes.

Victoria Lázaro, Testimonio oral.

Una entrevistada cuya identidad conservaremos se refería a lo preocupante de la situación y agregaba que algunos de los muchachos que no tienen un trabajo fijo y merodean por la comunidad, son jóvenes que han emigrado y luego han regresado a la comunidad. Este no es sin embargo el caso de todos ellos:

Tenemos un problema pero es momentáneo, no estaba antes... Usted encuentra una barra que se yo, de unos diez, unos ocho, que no están haciendo nada , están tranquilos sin trabajar, sin preocuparse, (...) ni siquiera estudiante, vea. Eso no pasaba antes, esos muchachos, (algunos) son muchos muchachos que pequeños emigraron de aquí y ahora regresaron. No es que se han pasado aquí la vida, no. Ellos ya se fueron un tiempo y ahora que están aquí, están así, o sea, es algo preocupante. A mí en lo personal me preocupa porque }... porque no son mis hijos, pero son indígenas y son gente que necesitan un poquito de atención ...

Entrevista No. 35

Juventud y participación.

Cuando se escucha las historias de vida de los curreseños mayores, de la impresión de que la sociedad boruca era una sociedad de adultos con muy pocos espacios para los jóvenes y los niños. Esta es una percepción que conviene afinar más, pero siempre noté un cambio en su semblante cuando les pedí hablar de sus juegos de niños: “no teníamos juegos de niños sino el trabajo, el machete”. En algunos casos, existe algún resentimiento y un recuerdo demasiado austero de “los mayores”, quienes al parecer mantenían una relación muy vertical y autoritaria con los jóvenes.

“... era bastante, bastante doloroso porque, diay, usted, sabe que un joven o una jovena, lo que se le aplicaba, era trabajo, nada más...”

Santos Rojas, Testimonio Oral.

Esta relación autoritaria y de minimización de la persona de los jóvenes, se observa en los relatos del noviazgo, las que eran prácticamente controladas por los mayores... al punto de que casi no había cortejo, y lo más frecuente era que al final, los varones terminaran raptando a las muchachas. Algunos testimonios sugieren marginación de las fiestas y tratamiento autoritario hasta los veintiún años de edad.

Esta tendencia a la infantilización y marginación de cargos y responsabilidades de los jóvenes de algún modo se sigue viviendo en Curré, aunque con otras características. Los jóvenes reaccionan con evasión, asumen una actitud irresponsable ante la problemática de la comunidad. Se dedican a su trabajo y a la diversión y son los mayores los que asumen las principales actividades comunales, desde la dirección hasta las operativas, en los diversos frentes que van desde la Asociación de Desarrollo Integral hasta los Comités de Salud, Acueducto, Pastoral y otros. Las funciones públicas en Curré están a cargo de personas a veces muy mayores. En momentos en que la complejidad de las discusiones requiere análisis muy complejos, los estudiantes no participan o participan muy poco. Es también un hecho que algunos de los señores mayores disponen de más flexibilidad en el uso del tiempo ya que son productores de plátano, o bien pensionados, sin embargo hay un

descuido y recargo evidente de parte de los jóvenes en la generación mayor. Lamentablemente es, por otra parte, una suerte de hedonismo muy similar al que existe en los adolescentes y jóvenes en el resto del país.

A esta situación se suma la tendencia a la migración, acicateada por la situación económica (Ver Cap. VI). La migración es una forma legítima de salir de los problemas, pero es también otra forma de evadir la problemática social y comunal que enfrenta Curré.

A manera de resumen, tal y como hemos visto, algunos aspectos que caracterizan a los jóvenes son la falta de espacios laborales y oportunidades de realización personal, ausencia de espacios recreativos, una fuerte presión hacia el consumo en contraste con escasas posibilidades reales de adquisición de bienes, tendencia a la migración y eventuales crisis personales. La carencia de metas, el poco control social y la ausencia de disciplina, son aspectos que agobian a los jóvenes. Pocos terminan la secundaria y son menos aún los que llegan a la universidad, algunos emigran para intentarlo. Hay poca actividad de animación y conducción de la capacidad organizativa de jóvenes, no se observa presencia del Estado en organización de jóvenes. La migración contribuye a la pérdida de la autoridad paterna, se carece de mecanismos culturales para imponer su autoridad, hay escasa participación y evasión de los jóvenes en las actividades comunales con recargo en los mayores. Pese a todos estos aspectos adversos un grupo de jóvenes lucha por su superación, estudiando en turnos diurnos y nocturnos del colegio de Palmar Norte, algunos trabajando para costearse los pases y los útiles. Se destacan las buenas relaciones entre los muchachos.

En definitiva la situación del joven es muy difícil, máxime si se considera que sobre él pesa el futuro de la etnia. Los mayores lo saben y le recriminan la adopción de modas y el joven, que es un muchacho como todos, quiere usar su cola y sus “jeans grandotes”, siente a veces que su identidad étnica es la causa de su pobreza y entra en dudas existenciales, pero sin embargo, cuando menos se espera, da la cara y responde como indígena, como lo hemos visto en algunos procesos internos dentro de la comunidad de Curré y en los talleres de etnicidad (Ver Cap. IX) En medio de tantas contradicciones, consideramos que el joven indígena, más que otros jóvenes, requiere talleres de encuentro

con sus destino personal y colectivo, reflexiones sistemáticas de autoafirmación y de esclarecimiento de su ubicación comunal e histórica. Es dueño de una hermosa identidad, pero como todo adolescente y como todo joven tiene dudas, y merece que se le ayude a profundizar acerca de sí mismo y acerca del papel de su etnia en el contexto nacional.

MUJERES: EL LENTO CAMINO DE LA SUMISIÓN A LA PARTICIPACIÓN

Uno de los acontecimientos más interesantes de los últimos meses ha sido la participación activa de las mujeres con respecto al Proyecto Hidroeléctrico Boruca, donde han asumido una posición beligerante en contra de su realización. Si se quiere, en este momento el grupo “Mujeres con Espíritu de Lucha” es el bastión más importante en la lucha de la comunidad contra el Proyecto. La Asociación Integral de Desarrollo, donde predominan los varones, ha recibido con muy buenos ojos lo que consideran un apoyo moral importante que da soporte a su causa.

El salto dado por este grupo es hasta cierto punto sorprendente. Se percibe en las historias de vida y en otros relatos orales que la sociedad boruca tradicional era una sociedad de preponderancia masculina. En los grandes eventos, en el ritual de los diablitos, en las chichadas, la figura dominante es el varón, sujeto esencial del acontecer boruca y la mujer es un apoyo: la que hace los tamales y la chicha (Este tema merece un análisis aparte con más espacio y tiempo, para no caer en estereotipos fáciles, sin embargo esta parece ser la tendencia).

Pese a lo anterior, actualmente en la comunidad de Curré, se ve más participación de las mujeres que de los jóvenes. Personas como doña Anita Rojas, gozan de gran estima por sus conocimientos y su vinculación con la cultura tradicional. En el campo organizativo algunas mujeres gozan de gran respeto y credibilidad. Desde una perspectiva de género, es importante observar que la comunidad acepta muy bien la participación pública de la mujer. Algunas señoras no - indígenas, casadas con indígenas, comparten la representación de la mujer indígena. Desde una perspectiva étnica es posible apreciar que en ocasiones, se

percibe una tendencia de la mujer indígena a dejar que otras asuman su representación. No sabemos si es en el hogar, donde puede haber una restricción, pero sí se detecta una tendencia a la autocontención de parte de la mujer india, que más bien parece de índole cultural, lo que permite que hasta ahora sean más participativas las blancas casadas con indios. Esto sin embargo también ha ido cambiando en los últimos meses. Pesa en todo caso el hecho de que muchas de las mujeres que quedan en Curré, son personas mayores, y una buena parte de las jóvenes han tenido que emigrar.

Las mujeres indias son más tímidas que las “blancas”, creen que tienen menos conocimiento, que no saben expresarse, que no saben pelear, piensan que lo que dicen está mal dicho. Además las más jóvenes tenemos que salir de Curré...

Heida Lázaro, entrevista

Dichosamente se trata de mujeres no indígenas, plenamente integradas y aceptadas por la comunidad indígena, residentes en Curré desde hace muchos años o desde la infancia, y con una actitud de estimular la participación de la mujer indígena, por lo que creemos que el futuro de la participación de la mujer en Curré es promisorio.

“Mujeres con espíritu de lucha”.

Grupo organizado de Curré, su origen.

Este ha sido una experiencia importante porque hizo un aporte significativo a la ruptura del esquema de sumisión. Al parecer, el comité y su gestión de oposición al Proyecto Hidroeléctrico Boruca, fue el resultado no planeado, de un proyecto oficial IMAS – INA orientado a elevar la autoestima de las mujeres. Parte del proyecto era un incentivo económico que estimulaba la participación de las señoras a un curso. Una vez consolidado el grupo de mujeres, ha sido uno de los pilares más importantes de Curré en la lucha ante el proyecto hidroeléctrico, pero también, en la consolidación de su identidad étnica. Una de las participantes se refiere así a la experiencia:

Le voy a decir por qué fue muy bueno, porque no se permitían hombres, y entonces mucha mujer que estaba en su casa, sin conocer sus derechos, muy marginada, pudo recoger algo de información. Porque el dinero que se les da puede hasta tomarlo el marido, si el lo quiere - porque la mujer esta acostumbrada a ser marginada - pero los conocimientos de ellas no. El curso termina pero el conocimiento adquirido no se termina. Entonces eso es muy valioso. Yo pienso que de todos los curso que se han impartido aquí este es el de más impacto, porque también era de valorar su autoestima Ese curso lo coordino el IMAS, lo dio el INA. El IMAS daba una beca de ¢15.000 a cada mujer que había ahí, mientras duraba el curso, entonces mucha mujer que nunca había participado en organizaciones comunales, que jamás había salido de su casa, salió...

Luz Elmida Araya, Testimonio Oral.

Otro resultado importante de ese evento ha sido el hecho de que motivadas por el curso varias señoras se matricularon en cursos a distancia de secundaria.

Imagínese que a raíz de eso han quedado cinco estudiantes (de secundaria), ya nos matriculamos en Pérez Zeledón, nos ayudaron con la matricula, tuvimos que comprar los libros...

Luz Hermida Araya, Testimonio Oral.

Todo parece indicar que el curso, originalmente orientado a proponer una reflexión acerca de la problemática de la mujer y a generar un proceso de desarrollo personal y autoestima, contribuyó a estimular la participación de la mujer en torno la problemática comunal del acerca del proyecto hidroeléctrico. El taller recogió una preocupación que las afectaba como madres de familia. Este grupo de mujeres ha sido uno de los segmentos de la población más participativos en las reuniones con el ICE y ha externado su posición respecto al P. H. Boruca en diferentes foros, especialmente en emisoras de radio y también mediante un pronunciamiento que se publicó en el periódico La Nación, el 11 de julio del 2000 (Ver Cap. X).

La problemática de la mujer

En Curré hay 221 hombres y 192 mujeres. Es a la mujer a la que golpea más la falta de empleo en Curré, obligándola a emigrar desde muy temprana edad fuera del ámbito protegido que ofrece la comunidad. Fuera de su hogar las jóvenes se convierten no pocas veces en importante ayuda para la familia.

Los pocos trabajos que hay en Curré son muy pesados para la mujer, si uno no se dedica a ver como hace uno un jícaro, dónde lo coloca, no hay otra cosa que hacer, porque solamente las tres educadoras que hay ocupan una empleada, ese oficio no hay aquí, entonces muchas muchachas truncan sus estudios, ¿y que hacen?, se van a servir a San José de empleada doméstica, porque es una fuente de ingreso para ellas y no solo para ellas, porque ellas siempre mandan de su sueldo para los que dejaron en su casa, eso es lo que a mi me llama profunda la atención.

Luz Hermida Araya, Testimonio Oral.

Con alguna frecuencia en esta aventura las muchachas resultan embarazadas, con el consiguiente perjuicio personal, moral y existencial para ellas, también, generando un problema adicional a las familias, que muchas veces asumen parte del sostenimiento de los padres especialmente si son mayores.

Y lo que muchas veces me duele, que una muchacha sale de aquí, más luego no esta preparada, tiene su mente muy limpia - no voy a decir todas, porque ya estos tiempos han cambiado- y llegan a San José y cualquier bandido les dice que las quiere, que las ama... Ellas creen en eso y ellas vienen para atrás, con un bebito, solas, desilusionadas, sin creer en la vida. Entonces, eso repercute mucho (económicamente) en la familia. Aquí sobre todo en la mujer indígena, porque sí yo he visto que ellas sí, ellas por mes mandan algo, a sus casas, a sus papas, cuanti más si están mayores, cosa que no hacen los hombres. No tengo nada contra ellos, pero uno lo nota, porque... porque ellos son más dados al cigarro, entonces la mujer tiene siempre sobre sus espaldas un gran una gran responsabilidad.

Luz Hermida Araya, Testimonio Oral.

LOS MAYORES: LOS PALONES DE LA CASA

Cuando hicimos un taller sobre identidad étnica, el día que asistieron los varones de mayor edad, Uriel elaboró un resumen de los principales enunciados y dijo luego en son de broma: Estas son “frases mayores”. La expresión era obviamente un juego de palabras porque se trataba de frases de gran contenido, pero también eran las frases *de los mayores*. En Curré se dice “los mayores” para referirse a los de mayor edad, pero también es sinónimo de respeto y de sabiduría. Algunos jóvenes pueden eventualmente ser parte del grupo de los mayores, cuando su aporte a la comunidad les hace verse como pares con ellos. La designación alude tanto a señores como a señoras de edad. Sin embargo en este apartado nos referiremos a los varones.

Son ellos los que de modo no exclusivo, pero sí con mayor frecuencia, ocupan los principales cargos de representación en la ADI, y en otros comités como el Comité de Salud o de Acueducto. Son también, se podría decir, los “guardianes de la cultura”. Los que velan por las tradiciones, y se preocupan más por una eventual pérdida de identidad indígena. De algún modo ellos son los hijos de los curreseños que vinieron de Boruca a principios del siglo pasado, y fundaron la actual población de Curré. Algunos todavía nacieron en Boruca y recuerdan cuando los mayores los llevaban a la comunidad madre en Navidad y al Juego de los Diablitos a fin de año.

Ellos saben que muchos de sus hijos e hijas han tenido que partir por falta de “un salario” y saben que la migración puede ser causa de la pérdida de la identidad. Y sienten que de algún modo, es a ellos, a quienes les toca enfrentar lo que venga sobre Curré, porque ellos son como los pilares, como los postes, los “palones” de las antiguos ranchos tradicionales que sostenían el edificio. Es por eso que urgen fuentes de empleo para que los hijos y los nietos regresen:

De ver qué forma buscar, un mecanismo, de cómo... cómo hacer un Curré que tenga movimiento de salario por lo menos. Para que los hijos vuelvan a llegar a las casa; para que los tenemos (sic) derredor, y sabemos cada, ... cada semana o cada quince que días tienen su (salario); como estos muchachos que están yendo aquí a la bananera, cada quince días.

Entonces, ¿qué tenemos que hacer nosotros los viejos? Yo creo, que... que como, como ya, como postes de..., de casas; cogerlos esos cuatros palones somos aquí, que somos... y ver qué podemos hacer. Y reclamarle al... al ICE; ...no sé a quién, a los..., los funcionarios a que... que nos busquen un mecanismo, de qué manera poder hacer, para sostener esta gente.

Santos Rojas, testimonio oral.

Los curreseños, especialmente “los mayores” y sus compañeras, el “grupo de mujeres”, han visto el proceso del proyecto hidroeléctrico como una lucha. Y esta lucha, asegura don Santos, la han dado los viejos, porque los más jóvenes están fuera de Curré y están fuera del problema.

Sí porque, imagínese que si usted me dice: “Santos reúna toda la juventud ahorita”, yo de una vez digo que no, porque no están, están en... , unos en banano, otros no están. Están allá afuera; otros que... están, están regados. Y por eso... desconocen los problemas.

Santos Rojas, testimonio oral.

Más adelante, con el desarrollo del proceso, se ha venido dando una mayor participación de los jóvenes, pero, como hemos mencionado anteriormente, se observa una tendencia de los jóvenes a recargar estas responsabilidades en los mayores.

2. ORGANIZACIÓN Y GRUPOS DE INFLUENCIA

GENERADORES DE OPINIÓN

Las personas con mayor influencia en la comunidad, aquellas “cuyas voces son más escuchadas y respetadas en Curré”, los generadores de opinión, son los que pertenecen al grupo de “los mayores”.

Cuando hay una reunión, la voz que es más escuchada es la de Cristino Lázaro, Daniel Leiva, Santos Rojas, Francisco Mavisca, don Rodolfo Rojas...

Flora Rojas, Testimonio Oral.

Otras personas mencionan diversos nombres, pero siempre de este mismo grupo:

Ellos pueden ser Daniel Leiva, Santos Rojas, don Leoncio, María Mora, Elmida Araya, nosotros aquí en la Cooperativa, Marino, Chanita, ...

Margarito Mavisca, Testimonio Oral.

Se empieza a observar el paulatino reconocimiento de autoridad y respeto hacia algunas personas más jóvenes como Hugo Lázaro, quien fuera gerente de ARADIKES, José Domingo Lázaro, director de la escuela, o Eusebio Lázaro, artesano. Son personas de mediana edad y su credibilidad crecerá dependiendo de la consistencia y continuidad de su participación.

Recientemente las dirigentes del Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha se han convertido en voces muy importante de la comunidad, abriendo un espacio que antes no tenían, y un liderazgo moral en la defensa del Territorio frente al Proyecto Hidroeléctrico. Es importante notar que algunas señoras no indígenas, pero casadas con indígenas, son nombradas a menudo, entre las personas cuyas palabras son “escuchadas” por la comunidad, especialmente doña María Mora y doña Elmida. Fuera de ellas dos y de doña Daysi Rueda, la comunidad es categórica: los no indígenas no tienen injerencia o liderazgo en la toma de decisiones en asuntos de la etnia.

¿No indígenas que tengan liderazgo en la comunidad...? No, aquí no.

Martín Lázaro, testimonio oral.

Esto no impide la existencia de buenas relaciones, especialmente con algunos no indígenas a quienes se menciona con afecto, como compañeros de camino en las tareas del desarrollo comunal:

Si claro esta Dago Jara, Carlos Brenes, por motivo de que ellos caminan con los indígenas, trabajan con ellos, en la escuela, en la iglesia, ellos siempre identificados con eso.

Margarito Mavisca, Testimonio Oral.

ASOCIACIÓN DE DESARROLLO INTEGRAL

La organización que goza del respeto y reconocimiento de la inmensa mayoría de las personas en Curré es la Asociación de Desarrollo Integral. Es evidente el papel preponderante que tiene la asociación de desarrollo en esta comunidad indígena, y la relevancia que adquiere en la vida del pueblo. Mucho más allá de ser una instancia de desarrollo, se convierte en una instancia política de representación étnica, gobierno local y lucha por la defensa de los intereses y la identidad indígena. Los testimonios lo expresan de manera clara y contundente:

La asociación es algo importante porque se puede decir que es la organización más fuerte que hay, y eso es lo que prácticamente lleva las cosas adelante de todo un pueblo, porque ahí se maneja todo lo que es vivienda, salud, de agua (?), todas las situaciones internas que hay en el pueblo. Ellos tienen que ver y manejarlo y también defender el territorio del pueblo. Son situaciones y organizaciones que en lo personal para mí son importantes. Nosotros desde que se constituyó la Asociación de Desarrollo hemos estado allí, hay que apoyarlo.

Margarito Mavisca, Testimonio Oral.

La ADI es vista como la entidad que ejerce la defensa de los intereses indígenas frente a las amenazas externas de los no indígenas. En este sentido la asociación defiende los intereses patrimoniales, culturales y arqueológicos, entre otros:

Sin la Asociación, estuviera hoy en día todo lo que es campos abiertos, lo que es cacería, lo que es la guaca, todo lo que es eso, estaría a campo abierto, si no fuera así, Yo lo digo porque yo conozco a la gente blanca y siempre las cosas del indígena van por el suelo...

Daysi Rueda, Testimonio Oral:

La Asociación de Desarrollo es la “máxima autoridad en el pueblo”, pero como hace ver doña María Mora, no todos la respetan, prueba de ello es que algunos venden ilegalmente sus tierras:

Yo pienso que (el grupo más influyente es) la Asociación de Desarrollo, porque es la máxima autoridad en el pueblo, ...tenemos que tomarle parecer en muchas cosas, ...sabemos que tenemos que respetarla, pero algunos ni se acuerdan de eso, ellos siempre hacen sus ventas de tierras aunque saben que es prohibido, siempre se vende tierra,...

María Mora, Testimonio Oral.

Importancia de las ADI en las comunidades indígenas.

En las comunidades indígenas, las Asociaciones de Desarrollo Integral tienen una importancia y dinámica diferentes a la que ostentan en otras comunidades del país. Su trascendencia, significado y función es distinta en estas comunidades. En la comunidad indígena, más allá de las responsabilidades de desarrollo con las que fueron creadas y funcionan en el resto del país, las ADI se encuentran con la necesidad de llevar adelante una serie de funciones de índole política, organización y coordinación, en tanto representación de una etnia o grupo étnico, dentro del Estado nación. Estas funciones, llegan incluso a asemejarse a las de un gobierno local.

Cuando se dictó la ley indígena, al referirse a la estructura administrativa de las comunidades indígenas, quedó establecido que “las Reservas serán regidas por los indígenas en sus estructuras comunitarias tradicionales o de las leyes de la República que los rijan,” y que “la población de cada una de las reservas será administrada por un consejo directivo representante de toda la población...” Art. 4. Pero no es sino hasta la reglamentación de la Ley, que el legislador precisó una estructura para cumplir con esta función, cuya naturaleza es, por cierto, altamente política. Entonces recurrió a una instancia ya existente en el repertorio de las comunidades: esta fue la Asociación de Desarrollo Integral. El artículo 3° del Reglamento a la Ley Indígena dice:

Para el ejercicio de los derechos y cumplimiento de las obligaciones a que se refiere el Artículo 2° de la Ley Indígena, las Comunidades Indígenas adoptarán la organización prevista en la Ley N°3859 de la Dirección Nacional de Asociaciones de Desarrollo de la Comunidad y su Reglamento.

Los derechos y obligaciones a los que alude el artículo 2° de la Ley Indígena, son los que atañen al carácter jurídico de las comunidades, su capacidad para adquirir derechos y contraer obligaciones de toda clase, la propiedad de los Territorios y la inscripción de las mismas en el Registro Público, tareas todas ellas que pasan a ser del resorte de las ADI.

Las ADI son consideradas por algunos observadores, como una imposición a las comunidades indígenas, e incluso se les acusa de no ofrecer representación a toda la comunidad y más aun, de haber acabado con las formas tradicionales de representación y de organización comunal. No obstante, nuestra percepción es que, en algunos casos, y Curré es uno de ellos, las comunidades indígenas se han “apropiado” de estas estructuras, y con los fundamentos legales que les otorga la Ley Indígena, las han convertido en su instrumento político organizativo para la defensa de los intereses comunales y étnicos. Tenemos claro que esto no ha sido siempre así, y que, en algunos periodos, la comunidad no se ha sentido bien representada en la ADI.

La doble función de la ADI, en tanto representación política de la comunidad étnica y entidad de desarrollo de la comunidad, genera contradicciones, dado que en algunos momentos los aspectos de desarrollo tienden a quedar relegados ante la necesidad de atender aspectos urgentes de carácter político y representativas, o bien, tareas de carácter reivindicativo. Es posible que, en algunas ocasiones, actividades de desarrollo tiendan a paralizarse a partir del entramamiento político de la ADI (Ver Comité de Salud, en este mismo capítulo.)

Otro aspecto que se explica solo desde la lógica de las comunidades indígenas es el hecho de que, en tanto representación política de la etnia, se evita que los no indígenas asuman cargos en la Asociación de Desarrollo. Esta circunstancia pone en una situación incómoda a los no indígenas que habitan los Territorios. Obviamente la legislación no consideró la presencia de no indígenas en los territorios indios, por la sencilla razón de que establece que éstos debían ser indemnizados, que las tierras son intransferibles y que “todo traspaso o negociación de tierras (...) es absolutamente nulo, con las consecuencias legales del caso.” Según reza el artículo 3 de la Ley Indígena.

El uso que se da a las Asociaciones de Desarrollo como instrumento legal y organizativo de las comunidades indígenas en defensa de sus intereses, territorio, identidad étnica, se ilustra hasta ahora en la utilización que de esta instancia han hecho los curreseños, dentro del proceso de enfrentamiento al Proyecto Hidroeléctrico. No está de más mencionar que este fenómeno no se ha dado en otras comunidades indígenas de la región en donde la ADI, ha caído en manos de sectores no necesariamente interesados en la continuidad étnica de sus representados.

3. Facciones y pugna interna

Uno de los aspectos más candentes de la vida de Curré, es la pugna que se vive al interior de la comunidad entre la mayoría de los curreseños, representados en la ADI, y un grupo que discrepa de sus líneas de pensamiento y de acción. Pese a su pequeñez numérica, su permanente cuestionamiento a la Junta Directiva de la ADI, ha desembocado, durante algunos periodos, en la absoluta paralización de las funciones de esta entidad, tan importante para los intereses de los curreseños. La situación adquiere especial trascendencia, puesto que los últimos meses han sido cruciales para Curré, dentro del marco de la eventual construcción de un Proyecto Hidroeléctrico en la región. De manera que cada vez que es cuestionada la Asociación de Desarrollo, la comunidad de Curré queda desprovista de la única instancia administrativa y política, que de acuerdo a la Ley Indígena, representa a la comunidad.

El análisis de este conflicto resulta de particular interés para nuestra misión etnográfica. Este interés se incrementa porque ambos grupos sostienen posiciones divergentes con respecto a la identidad étnica de la comunidad, relaciones con la sociedad nacional y tipo de desarrollo deseado (Ver Cap. VIII). Sin embargo, nos interesa aquí ver las dos facciones como tendencias sociales dentro de un grupo humano, y hasta donde sea posible, describir y comprender el fenómeno sin alimentar las diferencias existentes. Interesa el análisis social, no la personalización del conflicto. Para tal efecto, en este y otros temas de carácter conflictivo los nombres de los informantes y de los personajes aludidos han sido suprimidos.

ENFRENTAMIENTO ADI CURRÉ Y GRUPO OPOSITOR

Acciones.

Este enfrentamiento es de vieja data, pero un recuento de hechos recientes se inicia el 13 de octubre de 1999, cuando un grupo de indígenas opuestos a la ADI – Curré, presenta una denuncia ante DINADECO, porque la Junta Directiva de la ADI se negó a abrir el Salón Comunal el día 10 de octubre, para la realización de una reunión en la que habrían participado representantes del ICE, CONAI y no indígenas de la región. Los denunciantes solicitan además, una auditoría urgente por malos manejos, así como la remoción de toda la Junta Directiva.

En efecto, ya antes, el 1° de agosto de 1999, funcionarios del ICE, la Comisión Nacional para Asuntos Indígenas (CONAI) y un grupo de “blancos” de la región, se habían hecho presentes en Curré para efectuar una reunión de divulgación del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. Al decir de los curréseños, en esa oportunidad percibieron mucha presión de parte de los no indígenas por conocer la actitud de la ADI, CONAI y el ICE, con relación a la venta de tierras en el Territorio y aseguran haber enviado una nota de protesta el 7 de setiembre 1999, dirigida al Ing. Rafael Sequeira, entonces Presidente Ejecutivo del ICE, señalando lo que consideraron infracciones a la Ley Indígena y al Convenio 169 de la OIT. Es por eso que, al decir de los directivos de la ADI Curré, el 10 de octubre de 1999, temerosos de “que estas reuniones sirvieran de justificación para la construcción del

Proyecto Hidroeléctrico” impidieron la realización de una nueva reunión, argumentando ausencia del trámite ante la ADI para el uso del local y falta de respeto a la comunidad indígena. En opinión de la ADI, lo que procedía era una relación directa y exclusiva del ICE con la comunidad de Curré, sin la presencia de no indígenas (Entrevista personal a Daniel Leiva, presidente ADI Curré).

Tras una indagación, en noviembre de ese año, DINADECO dictó una resolución favorable a la Junta Directiva de la ADI Curré, en que se eximía a sus miembros de los cargos en su contra. El 12 de diciembre de 1999, la asamblea de afiliados a la ADI eligió una nueva Junta Directiva y reeligió al señor Daniel Leiva como presidente. Pero pocos días después, el 23 de diciembre, el “grupo opositor” apeló nuevamente ante DINADECO, argumentando no divulgación de la asamblea, falta de quorum y desactualización del padrón. DINADECO llama a las partes hasta el 8 de marzo de año 2000 y se produce un careo. En Mayo del ese mismo año, DINADECO ofrece una resolución a favor de la Junta Directiva de la ADI, lo que significa un nuevo revés para el “grupo opositor”, pero se contabilizan cinco largos meses de paralización de la Asociación de Desarrollo de Curré.

El 20 de julio del 2000 la Asamblea de ADI-Curré, acordó la desafiliación de los miembros de este grupo (cinco personas), acusándolos de atentar contra el buen nombre de la Asociación y de haber sido corresponsables de una denuncia sin fundamento, en contra de miembros de la Junta Directiva. En respuesta, el 28 de agosto de ese mismo año, el “grupo opositor” apeló la decisión de la Asamblea, argumentando que no ha habido el debido proceso y no se habían dado condiciones para la defensa. El 12 de octubre este grupo pone una denuncia de falso testimonio y calumnia, contra cada uno de los miembros de la ADI ante el Juzgado de Pérez Zeledón.

En noviembre el Juez llama a conciliación a ambas partes. El Grupo Opositor pide que los miembros de la Junta Directiva ADI Curré se retracten, abandonen su puesto, paguen ¢ 30. 000 (treinta mil colones) y vuelvan a integrar a cada uno de los cinco desafiliados. El 11 de enero del 2001, se produce una victoria para el grupo opositor, puesto que DINADECO falla a favor suyo, aduciendo que no ha habido debido proceso. Sin

embargo la victoria fue efímera porque ese mismo día en Sesión de Conciliación ante el Juez de Pérez Zeledón, el Grupo Opositor decide ir a juicio y es así como el 2 de marzo del 2001, el Juzgado de Pérez Zeledón consideró sin lugar la acusación penal contra los miembros de la ADI Curré, los declara absueltos por el delito de calumnia del que fueron acusados y condena a los querellantes (Grupo Opositor) al pago de las costas.

Percepción respecto al grupo opositor a la ADI

Una inmensa mayoría de las personas tiene una posición de respaldo a la ADI y de rechazo a las acciones de este grupo de oposición al que consideran identificado con intereses no indígenas, y al que acusan de recibir instrucciones y apoyo de los “terratenedores blancos”. Para unos el objetivo de este grupo es lograr que la ADI esté en manos de no indígenas, otros afirman que la pugna se mueve por intereses económicos índole personal. Finalmente algunos más magnánimos aseguran que los miembros de este grupo fueron en algún momento promotores de la cultura y los intereses indígenas, pero que finalmente optaron por asumir que la única salida a la difícil situación de Curré, era la integración a la cultura nacional. Quienes así opinan tampoco se adscriben al pensamiento de este pequeño grupo.

A juzgar por los testimonios, no solo hay un rechazo hacia las posiciones del grupo, sino que se observa algún grado de aislamiento o auto aislamiento de sus miembros. No se considera a sus miembros como integrados a las actividades y a la vida cotidiana de la comunidad, como tampoco aportando a la solución de los problemas comunales. Veamos:

Un día fui a escuchar una reunión, ahí por fuera porque no me gusta meterme. No estoy ni con aquel ni con este. Solo fui a orejear. Realmente no me gustó, son gentes que aquí en el pueblo usted no los ve comprando nada...(…) Son personas que nada que ver, ...pero para estar jodiendo sí. Vea usted, uno tiene un chiquito en la escuela, a él nunca lo veo en las reuniones. Ese otro señor de allá arriba, solo sale a sus fechorías, entonces no están ni haciendo el bien al pueblo ni nada.

Testimonio Oral No. 47

Según se aprecia en estos testimonios, las propuestas de este grupo son vistas como opuestas a los intereses y la voluntad de la comunidad y carecen del apoyo de los curreseños:

Siempre llega a las reuniones como por decir que él va a decir algo de importancia, (...), pero él llega nada más a escuchar qué dicen los demás, y si hay algo que a él no le parece, entonces comienza a brincar: que es como el dice y no como los demás dicen. Siempre, siempre en una asamblea, son tres personas que llegan juntas escuchando a ver qué no les parece. Entonces como no hacen las cosas como ellos dicen, no vuelven a la reunión o a esas asambleas. No goza de mucho apoyo. El te habla de maravillas, el te dice de reglamentos, te dice de proyectos, pero eso no lo práctica, no lo da a conocer a la comunidad, todo lo hace por lo contrario.

Testimonio Oral No. 45.

Se encuentra muy generalizada la opinión de que este grupo, o algunos de sus miembros, responden a intereses de los no indígenas y reciben instrucciones suyas:

Ahí el problema es que la idea como que no calza muy bien con la mayoría, pero es únicamente porque la mayoría piensa que apoya al no indígena; que apoya más las causas no indígenas que las indígenas, cosas así, que no se identifica del todo con el sector indígena, eso es lo que lo hace aislarse un poco.

Testimonio Oral No. 42.

Visiblemente molesta por lo que considera una deslealtad, una de las señoras consultadas comenta:

Pero no estoy de acuerdo que (en ese conflicto) tenga que estar metido un indio con un blanco. ¿Qué hace un indio dándole ideas a un blanco? Por qué no pelean un blanco con un blanco y un indio con un indio, a ver qué es lo que quieren. Pero no que estén un montón de indios ahí, (apoyando a los blancos...) Se reúnen en una casa y comienzan a decirles: hagan tal cosa, mire esto... Y viene un blanco y les dice: miren, ustedes tienen que hacer esto... Entonces vienen a la comunidad a pelear con la Asociación. Eso es lo que yo no quiero.

Testimonio Oral No. 39

La informante se indigna pensando que atrás de los indios tengan que haber blancos brindándoles asesoría, en el manejo de sus discrepancias internas:

Que aquí atrás no tenga que haber nadie, que sea indio, que te esté apoyando. Ellos son mero mero indios, pero ellos tienen su grupo de gente blanca, que se reúnen y que joden y que hablan... Yo estoy de acuerdo que sean dos blancos contra dos indios, y que nadie te esté diciendo lo que hay que hacer.

Testimonio Oral No. 39

Otro informante, un “mayor” de mucha edad, reitera el criterio de que líder del grupo opositor sigue líneas señaladas por no indígenas, quienes pretenden asumir el control de la Asociación de Desarrollo Integral de Curré. Concluye asegurando que los seguidores de este líder son los blancos, no los indios:

Es que a él le están (ayudando) un grupo grande de blancos y unos cuatro que tienen plata, le están ayudando para que ande este..., como de guía, este como de... como más sabio, como un... ¿cómo le dicen? un promotor, si... él se las da, que dice que él sabe leer y todo eso. Entonces como que hay mucho blancos, y los blancos... los blancos quieren agarrar el mando en la Asociación, porque saben que esta Asociación no les da pelota a ellos. Entonces él va a favor ellos (Menciona dos indígenas más y agrega), pero el que anda esto es él... El grupo de él, son los blancos, pero entonces no tiene grupo indígena, no tiene...

Testimonio Oral No. 38.

De igual parecer es el Informante No. 48 cuando afirma:

ese es la estrategia de ese señor, que eso es lo que quiere llegar a ese término él, terminar con lo que se llama la Asociación en manos de no in...en manos de no indígenas

Testimonio Oral No. 48.

Tal vez el más magnánimo en su análisis y su apreciación de este grupo y su trayectoria ha sido Domingo Lázaro, el director de escuela, quien ha hecho el siguiente comentario, que se inicia con una referencia a la identidad étnica de los curreseños:

Existe una fuerte presión de los blancos para que ya no seamos indígenas. La comunidad es indígena y lo siento especialmente en las reuniones de la Asociación. - Aunque admite- Cosa diferente puede ocurrir con algunos mestizos... Lo étnico se refuerza en el trabajo que se hace en la escuela, mediante la utilización de elementos culturales dentro del programa educativo. El grupo que ahora adversa la Asociación fueron en algún momento propulsores de la tradición, de la lucha que ahora sigue Curré. Son conjeturas mías, pero creo que llegaron a pensar que Curré no puede seguir así (Se refiere a la situación económica de la comunidad). Aquellos que iniciaron el proceso de la lucha, ahora están contra la lucha, lucharon por algo y después vieron que para ellos, no era. Se sumergieron en la cultura nacional para que Curré dejara de ser indígena. Vamos a luchar en contra, para que Curré sea igual que todas las comunidades... que deje de ser indígena, que los pobladores luchen por lo que tienen que luchar, cada uno por lo que tiene y que se la jueguen como puedan, que no exista organización.

Y agrega con preocupación:

En este momento la organización central en Curré la tienen paralizada.

José Domingo Lázaro, Entrevista.

En efecto, en el momento de realizarse esta conversación, la comunidad de Curré estaba nuevamente sin Asociación de Desarrollo, la que había sido impugnada por una acción del grupo opositor ante Dinadeco. En otras palabras, en medio del proceso de enfrentamiento a la problemática del Proyecto Hidroeléctrico Boruca, los indígenas de la comunidad de Curré, no disponían del instrumento legal que les ofrece el Estado costarricense para representar sus intereses, por que estaba impugnado por luchas intestinas. En esta oportunidad Dinadeco tardó cinco meses para resolver el caso y ofrecer una solución que al final fue favorable a la Junta Directiva de la ADI - Curré.

IDEARIO DEL GRUPO DE OPOSICIÓN A LA ADI

El ideario de la persona que lidera el grupo que adversa a la Asociación de Desarrollo Integral de Curré, se caracteriza por su oposición a la Ley Indígena, planteamiento de ruptura con la identidad étnica (Curré ya no es indígena) y su propuesta de integración a la cultura nacional (Ver Cap. VIII). En el Semanario Universidad, (29/2/2000) se informa que un grupo de indígenas, encabezados por esta persona, “presentó una acción de inconstitucionalidad en contra de la Ley Indígena, porque según ellos, viola sus libertades básicas”. El texto agrega que este grupo es asesorado por el diputado Otto Guevara, del Partido Libertario. Se critica entre otras cosas, el hecho de que en los territorios indígenas no se pueda vender las tierras y que a los no indígenas se les impida formar parte de las Asociaciones de Desarrollo (Universidad, 29 – 02 – 2.000).

Toma de posición de la Comunidad

En fecha 20 de agosto del 2.000 la Asamblea de la Asociación de Desarrollo Integral de Curré, en un dramático acto, acordó por unanimidad, desafiliar de su organización a este grupo de cinco personas. Durante el evento, que pudimos observar personalmente, hubo fuertes reclamos de la comunidad hacia este grupo, por lo que consideraron constantes entorpecimientos a la labor de la Asociación y a la buena marcha de los intereses de la comunidad. Posteriormente el grupo ha estado apelando para su reafiliación. En todo caso, para nuestros efectos interpretativos de las relaciones de poder

en Curré, lo único que nos interesa de esta asamblea ha sido detectar cual es la relación de la comunidad con respecto a este grupo y a sus planteamientos. Consideramos que la expulsión del grupo disidente, significó una toma de posición de la comunidad y un distanciamiento con respecto a sus planteamientos, al mismo tiempo que un fortalecimiento de la ADI y de las posiciones que propugnan sus líderes, entre las que destacan la defensa de la identidad étnica y la oposición al Proyecto Hidroeléctrico Boruca.

Evidentemente, en lo sucesivo, cualquier negociación con la comunidad tendrá que hacerse con la ADI, no solo porque así lo establece la ley # 6172, sino por razones de hecho, en tanto tal y como indican los testimonios y los acontecimientos, la entidad representativa y respetada en Curré es la ADI, y es con esta instancia y con ninguna otra, con la que procede y conviene realizar las negociaciones, especialmente en los concerniente a un proyecto hidroeléctrico y una eventual reubicación de la población.

4. OTROS GRUPOS ORGANIZADOS

Además de la Asociación Integral de Desarrollo, existen otros grupos organizados en la comunidad que merecen alguna mención. No tienen tanta importancia política, sino más bien funcional, en cuanto atienden necesidades específicas de la comunidad en Salud, acueductos, organización para el trabajo de la artesanía, activismo religioso, organización juvenil, defensa del ambiente, etc. Estos grupos son Comité de Salud, Comité de Acueductos, la cooperativa de artesanos Coopesrit, el Comité Pastoral, el Comité de Deportes, el Comité de Mujeres y el Comité de Vigilancia de Recursos Naturales, Covirena. Finalmente hacemos referencia a dos entidades externas de influencia en la comunidad, ARADIKES y CONAI.

COMITÉ DE SALUD

Tres “mayores” con cuero de lagarto...

El Comité de Salud está integrado a una asociación cantonal y opera con base en un reglamento. Una asamblea lo elige cada dos años y funciona en coordinación con la ADI - Curré. Según nos informa don Santos, tiene funciones que van desde labores de supervisión de aspectos de salud de la comunidad, mantenimiento del edificio del Centro de Salud, hasta servir de apoyo administrativo a los profesionales en salud que visitan periódicamente la comunidad.

... pareciera mentira pero las funciones del comité de salud es bastante delicada, como te dijera yo... tienen mucho trabajo.... Hay un reglamento igual que la Asociación de Desarrollo. Tenemos que velar por la comunidad: ver donde un solar está muy sucio, hay que ir donde esa señora y decirle: mire señora limpie este charral porque hay mucho mosco, hay mucho zancudo, qué se yo. Ver aquel desagüe que está muy oloroso, decirle mire hágale un drenajito a esto aquí...eh, cosas todo eso también tenemos que verlo nosotros.

Santos Rojas, Testimonio Oral

Los miembros del comité de salud se encargan de dar las citas a los pacientes, cobrar una suma de ₡ 300 (trescientos colones) que se utilizan para mantenimiento del local, llevar un archivo con expedientes, mantener limpias las camillas y limpiar y encerar el edificio, y preparar los alimentos que se ofrece al personal médico y de apoyo en sus visitas.

Los expedientes son llevados por el secretario, quien se encarga de los archivos. Las personas piden cita al secretario. Don Telésforo es el secretario, debe recibir los papeles y guardarlos. La limpieza y acomodo de camas lo hace el tesorero que es don Leoncio. En cuanto a la limpieza de la zona verde se turnan.

Bueno no, porque, nosotros nos reunimos y hicimos el acuerdo de que, cada cual nos manejamos en una cosa; yo no me meto con lo que es asunto de papelería... Es un respeto que nosotros tenemos, si me toca es nada más como coordinación

Santos Rojas, Testimonio Oral

Don Santos Rojas, quien es el presidente del Comité de Salud, explica:

Si usted me dice: Santos y ¿cuándo viene el médico? viene tal día, entonces le digo mañana, mañana viene, entonces un día antes se saca la cita...entonces usted viene, lo apuntan, entonces la secretaria busca, si usted en el archivero no aparece con expediente, hay que hacerle un expediente nuevo. Y ese expediente nuevo es donde nos da el problema también... El secretario da la cita, no yo.

Santos Rojas, Testimonio Oral

Don Santos Rojas es el presidente y ha venido haciendo una labor de relación con el Ministerio de Salud y con la Caja Costarricense de Seguro Social. Mediante un trabajo persistente y tesonero, ha sido el artífice del Centro de Salud, quien a lo largo de los años ha dado seguimiento crecimiento de este centro. El inmueble fue comprado hace nueve años al Sr. José Milton Caballero (no indígena) Se le pagó la suma de ₡ 249. 025. No tenía agua ni luz y se le fueron agregando estos servicios con la ayuda de CONAI y otras entidades.

Tiene como 9 años. Ya lo doctores dijeron: esto no puede quedar así, ustedes tienen que ir superándolo, esto no puede ser, por ahora venimos pero esto tienen que ir superándolo. Si, pero no tenía cañería adentro, no tenía luz adentro, y en ese tiempo ni existía, luz no había, servicio adentro ni lavatorio, nada de esas cosas.⁹ Ya en vista de que se ocupaba todas esas cosas, entonces yo... Nos reunimos nosotros parte del comité, nos reunimos, y ya pensé, hice una carta se la mandé a CONAI, y ya concerté con CONAI y accedió. Cuando esas épocas, tiene como,

⁹ La luz eléctrica se instaló en Curré a principios de 1996.

digamos que unos 8 años, todo el dinero se veía, se veía algo. Me dieron un monto de sesenta mil colones, con esos sesenta mil colones compramos tubo para meter, lo que es el servicio de agua adentro, la cañería.

Santos Rojas, Testimonio Oral

Don Santos cuenta con satisfacción cómo ha visto mejorar la modesta vivienda que se compró originalmente, cosa que se ha logrado con el esfuerzo suyo y de sus compañeros. Recupero este testimonio porque habla del trabajo silencioso que se hace en las comunidades:

Sí, la compró la Asociación de Desarrollo. Entonces gestionamos con la municipalidad, nos dio un aporte de unos 30 sacos de cemento, le pusimos un piso que al lado de atrás no tenía, le pusimos piso, una acerita aquí al frente, esta acerita no la tenía y la pusimos nosotros. No tenía ventanas de vidrio y ahí nosotros se la hemos puesto.

Santos Rojas, Testimonio Oral

Este edificio tiene una cocina provista de electrodomésticos que se compraron gracias a una donación de ARADIKES. Desdichadamente, para Curré, esta clase de esfuerzos comunales se han visto afectados por las pugnas internas que han experimenta Curré y alteran el trabajo de la Asociación de Desarrollo, eje centra de la comunidad. Don Santos afirma que esta es la causa por la que ha tenido que considerar el traspaso del inmueble a la Caja Costarricense de seguro Social.

... porque la casa (Centro de Salud) no estaba a nombre de la Caja, estaba aquí a nombre de la Asociación... pero en vista de que la Asociación se tienen problemas, si uno manda un proyecto y apelan la Asociación ¿qué hace uno con los proyectos, ahí vara'os? No puede hacer nada, entonces en vista de eso, fue que yo mejor pensé de que, para tener un desarrollo o ampliar esto más, inmediatamente más rápido, ¿no? era con la Caja.

Santos Rojas, Testimonio Oral

En efecto, el inmueble se traspasa mediante un contrato a la Caja Costarricense de Seguro Social:

Con la Caja ahorita estamos (firmando) un contrato, ya por 20 años; llegados los 20 años, ella entrega otra vez el inmueble. Hasta ahí llega, y si nosotros quisiéramos ampliarlo ya para una clínica o que fuera como fuera, hay que hacer nuevo contrato. Seguir con la Caja, y sino sería la comunidad o sería la misma Asociación, no sé.

De esa forma venimos trabajando nosotros... ha sido un proceso muy duro porque, hemos trabajado toda la vida... (sic)

LA ORGANIZACIÓN: UNA TAREA DE LOS MAYORES.

Tal y como hemos venido detectando y señalando a lo largo de esta investigación, la organización es una tarea que cae sobre los mayores, y de manera muy específica en un pequeño grupo de ellos, al punto de que a veces se sienten cansados de su responsabilidad de tantos años:

...yo me siento hasta como aburrido ya, porque se ha hecho tantos... elegimientos, es decir, cambios de comité y toda la vida todo se cambia y a mí me dejan otra vez. No don Santos, usted tiene que quedarse porque vos estás...llevás un proyecto y nosotros no lo conocemos eso, ándelo usted.

Si, eso es así, esos tres hemos sido. Yo les digo a los compañeros que nosotros tenemos cuero de lagarto, porque hay que aguantamos y aguantamos palo...

En este comité, como en otros de la comunidad de Curré, los integrantes activos son personas de más de cincuenta años.

COMITÉ DE ACUEDUCTO

Telésforo Lázaro es el presidente del Comité de Acueducto y es también el fontanero de Curré. Es frecuente topárselo en algún camino de Curré, cargando un tubo, una segueta o una llave de cañería. El único problema es que, como dice don Santos:

Yo lo veo andar solo allá para acá, solo él, no lleva nunca un solo miembro del comité. Entonces él me dice: Vea Santos, yo estoy solo. Él, una reunión le cuesta hacerla, porque todos le dicen que están ocupados.

Santos Rojas, Testimonio Oral

El mismo Santos Rojas nos explica que la función del comité es dar mantenimiento al sistema. Curré tiene dos fuentes, una que es de pozo y la que es de gravedad. La de pozo opera gracias a un sistema de bombeo que llena los tanques cada 24 horas y con una duración de llenado algo más de tres horas. Cada cierto tiempo, don Telésforo tiene que lavar los tanques. También le corresponde dar mantenimiento en las casas:

Si, claro, él tiene que estar para allá y para acá, porque aquí se... hay un escape de agua, se escopló un tubo (sic) y tiene que estar remendándolo. Llamar al técnico porque la bomba no arranca, tiene que llamar al técnico, que aquí ya se rompió, que pasó un carro una piedra al tubo y ya está explota'o ahí, ¡vieras qué problemas!

Santos Rojas, entrevista.

COMITÉ PASTORAL

El Comité Pastoral se encarga de llevar a cabo tareas de evangelización como la catequesis de jóvenes y niños, y la liturgia los domingos. También tiene funciones en el plano económico, ya que mediante la venta de comidas (tamales, empanadas, arroz con leche) café y refrescos, provee de dinero que se utiliza en la compra de utensilios para la iglesia tales como floreros, manteles y objetos de limpieza. Las comidas se venden a los feligreses a la salida de misa. Los domingos de mayor asistencia, van a misa unos 60 adultos y una cantidad semejante de niños. Los sábados el Comité Pastoral ofrece catequesis para los niños (Cornelio Mavisca, entrevista)

En “la pastoral” trabajan juntos indígenas y no indígenas. Como se puede ver, su actividad está más orientada a dar un soporte al sacerdote en las actividades propias del quehacer eclesial que hacia la problemática social y comunal. Es un comité poco autónomo que depende de las decisiones del párroco.

Si, la pastoral es el centro. Es un grupo de personas ya mayores, que ellos son los que dirigen lo que es en sí el grupo que trabaja en la iglesia. Lo que ellos hagan todo lo tiene que ver el sacerdote, si esta bien o esta mal, están limitados por él. Luego nosotros los catequistas, este... lo que nosotros hacemos tenemos que darlo a saber a la pastoral, porque la pastoral le comunica al sacerdote, si está bien o esta mal. Entonces así va la cadena. Él da el visto bueno, no podemos pasar por encima del sacerdote.

Hay que decir al sacerdote qué actividades puede haber en ellas, entonces él viene y dice a uno, pueden vender comidas, pueden hacer rifas, pueden hacer ventas, menos de licor, entonces no se extiende ventas de chicha, ni licor. No se puede meter licor, no. Tampoco nos permite hacer bailes. Ni venta de licor, ni bailes tampoco.

María Mora, Testimonio Oral.

Parece haber poca proyección social del comité y de la Iglesia en la comunidad. Algunos curreseños sienten que la pastoral se aleja mucho, y que el sacerdote no los deja integrarse en actividades de la comunidad, “porque en ellas se vende licor”.

Como que el pastoral se encierra muy solo... ya son cosas que sólo ellos... y hemos buscao el mecanismo, a ver de qué forma podemos... para unirnos, con más fuerza y todo, y no. Ellos no quieren, y dicen que no, que el padre dice que no podemos hacer una unidad, porque ...prohibido el guaro, prohibido la bebida y todas esas cosas, entonces no.

Santos Rojas, Testimonio Oral.

El aporte de la Iglesia, parece estar orientado al campo moral y espiritual, donde a no dudarlo, hay también una tarea importante.

Si tiene bastante influencia, pienso que si no fuera eso estaríamos peor todavía.

Daysi Rueda, Testimonio Oral.

Dentro de los objetivos de la pastoral, están las actividades para terminar la remodelación de la Iglesia y del local adyacente, pero ambos proyectos avanzan muy lentamente.

Tal vez vendiendo algo, recoger alguna contribución, ganados, cerdos, hacer algunas actividades, partidos, ventas...

Cornelio Mavisca, Entrevista Personal.

El sacerdote visita Curré cada quince días. No tiene un papel conductor u orientador en el plano social o comunal, pero tampoco ha habido una búsqueda de apoyo de parte de los curreseños en la Iglesia. Le he preguntado a uno de los líderes acerca de la relación con la Iglesia y me ha contestado: “nosotros no somos muy religiosos.” Al parecer ven este aspecto como un escollo para un trabajo político en relación con la Iglesia Católica. Es interesante notar que en una región tan cercana como Pérez Zeledón, las comunidades se apoyan en la Iglesia para la solución de problemas comunales de índole social y político, como ha ocurrido en fechas recientes con respecto hidroeléctrico Los Gemelos en la comunidad de Rivas de Pérez Zeledón. Al Respecto don Santos Rojas hace la siguiente reflexión:

Yo pienso que tal vez el sacerdote también no lo hemos sabido... a darle un buen convivir. Ninguno de nosotros ha ido a hacer un diálogo con él. Pedirle una audiencia un día, decirle: mirá nosotros estamos en esto, queremos su apoyo, o ¿qué dice usted de lo que estamos haciendo? ¿estará mal? ¿estará bien? para que

él estuviera un poquito más informado también, pero eso no se ha llega'o, nosotros hemos sido un poco atrasados por ese particular.

Pero yo pienso que no podemos culpar al sacerdote que no le importa nada, no. Tal vez somos nosotros...

Santos Rojas, Entrevista.

Algunos jóvenes aseguran haberse alejado de la Iglesia porque el sacerdote ha expresado que el Juego Tradicional de los Diablitos es de carácter diabólico. Esta versión es común a varios de ellos.

COMITÉ DE MUJERES

El Grupo o Comité de Mujeres con Espíritu de Lucha, está formado por veinticinco señoras, pero es capaz de movilizar a unas cincuenta. En la junta directiva se encuentran las señoras Enid Rojas, Tina Delgado, Flora Rojas y Mary Lázaro. Este comité surgió como resultado de un curso taller organizado por el IMAS y el IDA, acerca de la problemática de la mujer y orientado a elevar su autoestima. Por la coyuntura que ha venido viviendo la comunidad, la dinámica del taller evolucionó hacia la organización de un comité, cuya existencia se prolongó una vez finalizado el curso, y cuyo tema principal fue su oposición al Proyecto Hidroeléctrico Boruca. Este grupo se ha constituido en el principal bastión de la comunidad en esta tarea, conjuntamente con la Asociación de Desarrollo Integral (Ver en este capítulo, el subtítulo “Mujeres, el lento camino de la sumisión a la participación”. Su participación con respecto al proyecto hidroeléctrico se desarrolla en Cap. X).

COOPESRIT

En lengua boruca “srit” es el nombre del pájaro Curré. Coopesrit es una forma de decir Coope-Curré. Esta una “cooperativa autogestionaria, agrícola y artesanal”. En ella participan unas 16 personas, entre adultos mayores y jóvenes. Existen en el grupo seis muchachas de colegio. Según su presidente, Margarito Mavisca:

Si, todos los que están ahí, se puede decir que son artesanos. Todos, porque unos hacen tortugas, unos jícaros, unos tejidos, unos hilan, otros lavan jícaros. Hay varios tipos de trabajos (...) Nace a raíz de que en su mayoría son pobres, para tratar de trabajar y de ganar... y si hay oportunidad de trabajar en la campo agrícola también, para tener mas ingresos a la casa, esa es la idea.

Margarito Mavisca, Testimonio Oral.

El grupo se inició hace unos seis años como un grupo de mujeres promovido por funcionarios del Instituto de Fomento Cooperativo, (INFOCOOP):

Doña Mireya Ramírez Guerra, nos prometio de que si nosotros nos entendíamos podíamos lograr ser cooperativistas. Esa vez se fundó un grupo de mujeres, se llamaba Grupo de Mujeres, tuvimos como tres años trabajando muy unidas, todo colectivo, comenzamos vendiendo empanaditas. De actividades así pequeñas, logramos hacer como doscientos mil colones en efectivo, fuera de unos cerdos ya con cría y en agricultura también. Nos fue bastante bien, sembrábamos ayotes y maíz, en todo esto nos iba muy bien.

Daysi Rueda, Testimonio Oral.

Pese al promisorio inicio de la actividad, la fiebre porcina atacó los cerdos y el Grupo de Mujeres estuvo a punto de disolverse. Sin embargo, nuevamente se hizo presente INFOCOOP, esta vez con una donación de doscientos cincuenta mil colones para la compra la construcción de un local y esto reanimó la organización.

Estuvimos a punto ya de terminar pero lo que pasa es que doña Mireya nos había prometido una ayuda de doscientos cincuenta mil colones para que tuviéramos un localito porque no teníamos donde reunirnos, si lo hacíamos en las casas o debajo de ese Guanacaste que está a la par de la pulpería, de ahí nos reuníamos.

Daysi Rueda, Testimonio Oral.

En esta segunda oportunidad se acordó ampliar la actividad tanto a hombres como a mujeres, para darle más fuerza al grupo y para contar con el trabajo masculino en las labores agrícolas:

Entonces ella dijo que traía la plata para las mujeres que habían estado organizadas y que realmente habían luchado, ese día surgió ya lo que fue la cooperativa. Ella dijo: los que estén dispuestos ya de aquí en adelante a trabajar como cooperativa, pues bienvenidos sean todos, ahora en adelante va a ser un grupo mixto, mujer y varón. Porque en el tiempo que estuvimos trabajando con las mujeres, pues lo vimos bastante difícil, en el aspecto de trabajo agrícola. Necesitábamos ayuda de varón. Entonces ella dijo, vamos hacerlo mixto.

Daysi Rueda, Testimonio Oral.

La cooperativa ya cuenta con personería jurídica, y sus miembros saben que seis años después de su inicio, las razones que motivaron su existencia siguen siendo las mismas, el desempleo y la necesidad de promocionar fuentes de ingreso y en especial la artesanía:

Estamos luchando porque la razón de habernos formado como mujeres y como cooperativa, es por la misma causa: porque no hay fuente de empleo. La cooperativa se fundó con el nombre de Autogestionaria Agrícola y Artesanal, porque el artesano ve que cuesta mucho conseguir el mercadeo, pero en una forma organizada, en conjunto hay mas fuerza y muchas instituciones nos pueden ayudar.

Daysi Rueda, Testimonio Oral.

Esa es al menos la esperanza de los curreseños. Junto a la carrera, al puro frente de curré, se encuentra el pequeño local de Coopesrit, donde encontramos por lo general a uno de sus miembros haciendo guardia mientras trabaja su artesanía, en procura de un esperado comprador.

LA COMISIÓN NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS

Dos organizaciones están fuera de Curré, pero inciden en la vida comunal, ellas son CONAI y ARADIKES. La Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, (CONAI), fue creada en 1973. “Se le asignaron funciones asistencialistas en las comunidades indígenas, tales como la coordinación con entidades estatales, para llevar a cabo programas en las reservas indígenas, capacitación de indígenas en áreas de salud y educación, y otras de carácter más integracionista” (Guevara y Chacón, 1992: 59) De acuerdo al abogado y experto en asuntos indígenas Sr. Rubén Chacón, debe tenerse claro que la CONAI no es una entidad representativa de las comunidades, sino una entidad del Estado para coordinar con ellas (Conversación personal).

La percepción que se tiene en Curré con respecto a la CONAI, es poco favorable. Para unos es una entidad que en algún momento brindó aportes a Curré, pero desde hace tiempo ha dejado de hacerse sentir en la comunidad. Este distanciamiento se ha hecho mayor a partir de la creación de ARADIKES. Para otros, especialmente intelectuales y dirigentes, CONAI es una entidad perjudicial y amenazante para los intereses de la comunidad. El análisis de los testimonios orales ilustra las percepciones de los curréseños. Doña Flora Rojas, por ejemplo, es artesana, y nos cuenta que aprendió a tejer hace más de quince años, mediante un curso que se organizó gracias a la ayuda financiera que se obtuvo de CONAI:

Entonces nosotras nos organizamos y formamos el comité y pedimos una ayuda al CONAI para que CONAI nos diera el presupuesto, el dinero para pagar esas señora (las maestras tejedoras). Uuuuhh, yo tenía como doce o quince años más o menos, cuando esas señoras pidieron esa maestra, y ahora tengo ya 39.

Flora Rojas, testimonio Oral

Sin embargo, cuando se le consulta acerca de la participación reciente de CONAI en la Comunidad, su respuesta es la siguiente:

Nombres, CONAI hace tiempo se retiro de esta comunidad. No se ven ni vienen aquí, desde que hubo esta organización, Aradikes, no les cayó muy bien, entonces dejaron de venir.

Flora Rojas, testimonio oral.

Otro artesano, nos ofrece una respuesta semejante:

Se puede decir que contadas veces, nos ha ayudado. Al menos, CONAI hizo un convenio con la Caja del Seguro y a través de ese convenio algunos indígenas tienen seguro con el Estado, nada mas.... y tal vez algunas veces con problemas legales. Ellos venían y metían el hombro, pero la mayoría de las personas buscan apoyo en ARADIKES. Todavía tienen abogados (...) Pero ya en otros puestos se pierde totalmente.

Margarito Mavisca, testimonio oral

Algunas personas simplemente no saben qué pasó con CONAI:

¿CONAI? No tengo claro, qué puedo decir...

Martín Lázaro, Testimonio Oral

Para los dirigentes de Curré y para algunas personas de espíritu crítico, CONAI es una entidad al servicio del Gobierno, que defiende intereses perniciosos a los indígenas. Así por ejemplo, Daniel Leiva, presidente de la ADI Curré, en un discurso pronunciado ante diputado Róger Vílchez Cascante, de visita en la comunidad el 29 de octubre 1999, hacía las siguientes valoraciones a Conai, según pudimos verificar en nuestro trabajo de campo:

CONAI es el cuchillo que tiene el gobierno para despedazar a los indígenas.

CONAI carece de personería, pero el Gobierno se echa para atrás.

CONAI llama a la gente diciendo que no hay Reserva Indígena.

Le dan millones a CONAI para darle ropa usada a los indígenas, pero no le dan dinero par entregar las escrituras de sus tierras.

Daniel Leiva, Discurso 29 octubre 1999.

En la lucha de Curré contra el Proyecto Hidroeléctrico, a CONAI se le considera un aliado del ICE, del gobierno y de los no indígenas.

Usted me ve humilde, pero yo no soy demasiado corta de cerebro, (...) inclusive, el gobierno tiene de su lado, y el Proyecto Hidroeléctrico tienen de su lado a la CONAI, la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas, una de las partes más delicadas de los indios... ¿por qué motivo? porque diay, si Guido Rojas, (dirigente de CONAI) consigue la mayor parte de indios a favor de la represa, los otros pequeños van a tener que irse, quieran o no. Aunque no la quieran...

Luz Elmida Araya, Testimonio Oral

Existe la idea de que CONAI ha hecho proselitismo a favor del Proyecto Hidroeléctrico, y ha fomentado a la división interna de Curré:

Para mí, nada que ver. Lo que han hecho últimamente es perjudicar a la comunidad, allá, reuniéndose aparte y estar metiendo cizaña a algunas personas para que vengan a estar molestando, verdad, sin ningún sentido de unir a una comunidad.

Victoria Lázaro, testimonio oral.

Lo que más molesta es que la CONAI fue creada para coordinar con los indígenas, no para dividir.

Cristino Lázaro, testimonio Oral.

Algunos sectores de la dirigencia indígena regional tienen una actitud abiertamente crítica ante la CONAI. La página Webb del Centro para el Desarrollo Indígena (CEDIN), por ejemplo, cita a la Defensoría de los Habitantes, la que señala la necesidad de establecer

control sobre la actuación de esta entidad, porque no ha cumplido con el objetivo primordial de su creación, cual es servir de coordinador de estrategias de los programas y defensa de los intereses de las comunidades indígenas, sino que, por el contrario, se ha convertido en un mecanismo político de poder y división de las poblaciones indígenas, situación que, asegura, es palpable casi en todas las comunidades indígenas del país.

Agrega esta página de Internet, que durante largos periodos, la CONAI ha permanecido sin realizar Asambleas Generales, y que además, los puestos de directores de la Junta Directiva, han sido ocupados en forma alternativa por las mismas personas. Informa que desde el 14 de mayo de 1996, la CONAI tenía que convocar a una Asamblea General, pero ésta se realizó hasta el 11 de marzo del 2000, casi cuatro años después. En su apoyo cita el pronunciamiento de la Procuraduría General de la República, N° OJ-090-99, del 9 de agosto de 1999. (Página Webb Centro de Desarrollo Indígena, CEDIN, www.cedin.iwarp.com)

ASOCIACIÓN REGIONAL DEL DIKES

ARADIKES, es una organización no gubernamental creada en 1991. Según Jimmy González, gerente de ARADIKES, el origen de esta ONG, se vincula directamente con el mal funcionamiento de CONAI. Antes CONAI no estaba tan politizado, asegura este dirigente. Con el tiempo fue evidente su “incapacidad” y “desinterés” en dar respuesta a las comunidades indígenas. Se vendían tierras de las Reservas, las ADI hacían la denuncia y los abogados de CONAI no hacían nada: como resultado de las usurpaciones “se estaba perdiendo el Territorio”. También en el campo del desarrollo fue disminuyendo la injerencia de CONAI y no se vio interés en impulsar los cambios a la legislación que están requiriendo las comunidades indígenas, como por ejemplo el “proyecto de desarrollo autónomo de los pueblos indios”. Para González, lo más importante es que con ARADIKES se ha logrado avanzar en la integración de las comunidades y que los líderes se dieran cuenta que unidos podían solucionar sus problemas, porque son los mismos. ARADIKES tiene sus instalaciones (oficinas, auditorio, aulas, dormitorios y comedor) en Buenos Aires, cuenta con apoyo financiero holandés y su Junta Directiva está compuesta por representantes de las seis comunidades indígenas. Su secretario es el señor Daniel

Leiva, presidente de la ADI – CURRÉ. Su gerente es Jimmy González de la comunidad de Boruca (J. González, entrevista).

De acuerdo con los testimonios de los curreseños algunas personas consideran que el objetivo primordial de ARADIKES es contribuir a la unión de las seis comunidades indígenas, ubicadas en la región de Buenos Aires. Otros la perciben únicamente como entidad de desarrollo, y finalmente, hay quienes cuestionan su aporte en los últimos años y observan problemas financieros y organizativos, así como una disminución de su proyección hacia Curré. Para don Santos Rojas, vecino de Curré, ARADIKES surge como resultado de la unión que se produjo al cabo de la lucha conjunta de las comunidades indígenas, contra madereros que pretendían explotar madera ilegalmente en el territorio indígena de Boruca. Santos considera que la unión de ARADIKES se produjo cuando los dirigentes de tres territorios indios “fueron a la cárcel” e hicieron amistad. Su versión es la siguiente:

Entonces el señor siguió sacando madera y eso eran camionadas a cada rato, a cada rato, y cuando ya se dieron cuenta, (...) pues bueno, dijeron, de aquí no nos va pasar más. Entre Boruca con Térraba le bloquearon, no le dieron más pasada, y ¿qué pasó? que inmediatamente el carajo se fue a Buenos Aires, se trajo la guardia y se llevó a los miembros de la Asociación de Boruca, se los llevaron la guardia a la cárcel en Buenos Aires. Y en vista de eso, Térraba se compra el pleito también, y se van allá, también van a la cárcel. Y viene Curré y oiga la bulla, se van pa'llá y también van a la cárcel. Las tres Asociaciones se fueron a la cárcel, y entonces siguieron peliando.

En todo ese tiempo todavía no había problema con CONAI, llamaron inmediatamente a CONAI, y vino el abogado de CONAI y hizo las gestiones. Estuvieron veinticuatro horas detenidos, a las veinticuatro horas salieron libres todos, y para no cansarlo mucho con el cuento, el señor Piedra tuvo que bajar las tucas. Ahí, ahí las dejaron. Se fue con los camiones vacíos, perdió el pleito, y todo. De ahí para acá entonces comenzaron las Asociaciones a trabajar sólo juntos y

juntos, ¿qué se ha logra'o? Ese tal, ARADIKES ¿Por qué? porque entonces se fueron haciendo así, entonces por eso dice "Asociación del Diques", ¿qué quiere significar? que el río Térraba...que se juntaron todas las seis comunidades... Así fue como se produjo la unión, por ese motivo, de que esa gente fueron a la cárcel, y de ahí fue que se fueron conociendo y hicieron amistad y están como... como amigos.

Santos Rojas, testimonio oral.

La proyección de ARADIKES hacia las comunidades se orienta mucho al auspicio de proyectos de desarrollo. La escuela de Curré, por ejemplo, fue construida con un aporte importante del Gobierno de Holanda a través de ARADIKES.

Bueno, a ARADIKES yo le tengo que agradecer mucho, verdad, porque ella nos ayudo bastante a levantar la escuela, ...bastante, bastante.

Victoria Lázaro, maestra. Testimonio oral.

Bastante ha ayuda'o, ha ayuda'o bastante. Si ahí en esa escuela ha meti'o bastante plata ARADIKES.

Pedro Rojas. Testimonio oral.

Prestamos de dinero, y tal vez sí ha ayudado un poco más directamente al pueblo, escuelas, capacitaciones, convenios con el INA, nada más.

Margarito Mavisca. Testimonio oral.

Estas entrevistas se hicieron en un periodo de reorganización interna de esa entidad, quizá por ese motivo, se percibe que la comunidad considera que ha disminuido la proyección de ARADIKES hacia Curré. Se asegura además, que no toda la comunidad se ha beneficiado por igual.

En un tiempo estuvo , que dio un proyecto de viveros, los primeros años y de ahí no se oyó decir nada más, ahora no se oye de .

Flora Rojas. Testimonio Oral

Ha tenido buenos proyectos, pero no sé que será que no prosperan.

Martín Lázaro. Testimonio Oral.

Yo sé que en algunas partes tal vez no hizo mucho, pero en mí en lo personal, sí. Porque yo he escuchado a mucha gente que se ha expresado mal de ARADIKES, porque dicen que han presentado proyectos y no les han ayudado en nada, que hicieron algo para cinco nada más, para cuatro, o sea, no se distribuyó bien los beneficios, que fueron algunos pocos....

Testimonio Oral. Informante No. 39

La vez pasada tuvo mala imagen, y tanto así que eliminaron a buena parte de las personas que trabajaban ahí, pero por pura presión de los indígenas que veían numerosas personas trabajando ahí y todos ganando un salario, (...) mientras que en los pueblos nada, así que a raíz de eso se eliminaron a varias personas.

Testimonio Oral. Informante No. 42

Consultado acerca de una eventual pugna de Conaístas y Aradikeístas en Curré, don José Domingo Lázaro, director de la escuela, explica que esa diferencia no es tan fuertemente marcada en esta comunidad. Las diferencias entre ARADIKES y CONAI no son tan fuertes en Boruca, Térraba y Curré. Se dan más en los grupos del sector Norte, Cabagra, Ujarrás y Salitre (Conversación personal.)

5. CONTRADICCIONES SOCIALES EN LA REGIÓN

La Región de Buenos Aires de Puntarenas es una región pluriétnica y multicultural con contradicciones y tensiones interétnicas, que se alimentan de situaciones concretas, como las desavenencias por la tierra, y en donde existen desconfianzas, resentimientos y prejuicios forjados a lo largo de muchísimos años de historia. El estudio de estas contradicciones es importante porque la identidad étnica, es en buena medida el resultado de la confrontación de unos grupos con otros, en un juego de espejos (Ver Cap. IX) Esto es lo que Cardoso, (1992) ha llamado la “fricción interétnica”. Seguidamente se caracterizan los puntos de fricción y confrontación étnica y política, para el caso de Curré.

Primera contradicción:

Indios y blancos de la región de Buenos Aires.

Al hablar de “indios” y “blancos”, Carmack pone los términos entre comillas, indicando que son categorías culturales construidas por las sociedades. En realidad ni “blanco” es europeo, ni “indio” es necesariamente precolombino. Como explica este autor, son categorías clasificatorias que permiten hacer una diferenciación social interna de segmentos de la población. En el caso de Buenos Aires, por ejemplo, se trata de “una división racista que afecta cada aspecto de la vida en el cantón, especialmente en las zonas rurales” (Carmack, 1994: 185)

La contradicción entre “blancos” e “indios” es resultado de una confrontación histórica aún no resuelta. Se trata de dos grupos humanos con una génesis histórica distinta, visiones de mundo disímiles y cuya identificación con “la nación” o “lo nacional” es diferente. En la región de Buenos Aires se encuentran seis Territorios Indígenas pertenecientes a cuatro etnias: bribri, cabécar, térraba y boruca. Casi todos ellos habitan las mismas tierras ancestrales que ocuparon desde antes de la llegada de los europeos. Después de la “conquista” esta región vive varios siglos de relativo aislamiento del Valle Central, y

es hasta finales del siglo XIX cuando se inicia la apertura de la región. Da inicio entonces “una centuria de inmigración de cultivadores independientes y asalariados, no indígenas, muy gradual en la segunda mitad del siglo XIX, pero especialmente masiva a mediados del XX.” (Bozzoli 1985, 23).

Con el paso del tiempo empiezan a cobrar lugar las tensiones interétnicas especialmente por el acceso a la tierra y los recursos naturales como la madera. En efecto, ya desde finales del siglo pasado, se observa la concentración de la tierra en pocas manos. El sector sur del país, se constituyó en un área de gran propiedad, especialmente los sectores de Volcán, Térraba y Buenos Aires. Esta situación prevalece hasta el presente con la consolidación de grandes haciendas ganaderas, pertenecientes a familias que arribaron desde el periodo inicial de la colonización y otros que se establecieron después de 1950, especialmente familias provenientes de San Isidro, Santa Ana, San José y David, Chiriquí (Gutiérrez, 1983). Un nuevo proceso de acaparamiento de tierras, ocurre al inicio del trazado de la Carretera Interamericana (Sandner en Gutiérrez, 1983). Este proceso de colonización y acaparamiento de tierras, tiene repercusiones en las relaciones interétnicas. A juicio de Bozzoli, la tensión aumenta después de 1945, porque de 1860 a 1940, los diferentes grupos se acostumbran a interactuar; ya que todavía “no eran muchos indios ni muchos blancos”, pero después de 1945 la situación cambia y hay lucha entre las etnias por la tierra cultivable, hasta el presente (Bozzoli, 1985).

Actualmente, las diferencias entre indígenas y blancos persisten en la región, y hasta cierto punto se han profundizado, alimentadas por la competencia por el acceso a los recursos. Estas diferencias contribuyen a generar prejuicios mutuos. Los indígenas son percibidos por parte de los blancos como “inferiores”. “Creen que en general los indígenas son perezosos, atrasados, borrachos, resentidos, y péfidos” y que “su marginación se debe a su incapacidad para explotar los abundantes recursos de la tierra. Consideran que los indígenas constituyen un fuerte impedimento para el desarrollo...” (Carmack, 1994: 185) Los indígenas por su parte, a menudo “ven a los blancos como política y económicamente superiores pero inferiores en el aspecto moral. Los consideran crueles, explotadores, ladrones, violadores, injustos y en particular mezquinos. No encuentran en los blancos una

voluntad para compartir las riquezas y oportunidades. Consideran que los blancos siempre han podido organizarse contra los indígenas, por medio de mecanismos del Estado como el gobierno municipal. Sin embargo muchos indígenas desean un acuerdo que guarde el respeto mutuo entre los dos grupos, ...” (Carmack, 1994: 185). Signo del enfrentamiento interétnico que se produce en la región es el cuestionamiento que existe de parte de algunos sectores no indígenas, con respecto a la existencia de la Ley Indígena y que se manifiesta en intentos por derogar dicha ley (Guevara y Chacón, 1992).

Los blancos dan muestras de una mayor orientación hacia el Valle Central y constituyen el segmento dominante de esta población. Miembros de este grupo étnico a menudo ocupan los puestos de poder, partidos políticos y estructuras estatales, cargos públicos, obtienen acceso a los recursos y espacios de beneficio económico. Carmack, asegura que los ‘blancos’ dominan la economía de los Territorios Indígenas y ocupan la mayor parte de la tierra (Carmack, 1994: 27). Por su vinculación con el Valle Central, la actitud de este sector hacia los proyectos nacionales de desarrollo podría ser en principio favorables.

Los indígenas que habitan la Cuenca del Térraba, a cinco siglos de su primer contacto con los europeos, y pese a un intenso proceso de dominación y erosión de su cultura originaria, siguen siendo portadores de un modo de actuar y ver el mundo, que les caracteriza y les diferencia. Al compararlos con los colonos no indígenas, Bozzoli y Wing Ching (1979), observan que “en contraste con los demás campesinos, tendían a autoabastecerse, producir pocos excedentes para el mercado, y sentir poca lealtad a la Nación”. Cabe suponer que todavía subsisten rasgos “precapitalistas”, y la maximización del uso de los recursos, la racionalización del trabajo y la visión occidental del aprovechamiento de los recursos están lejanos. La visión “evolucionista” de hace algunas décadas, pretendió que esta forma de ser, poco funcional para el capitalismo, tenía que ser superada. Hoy, por el contrario, las corrientes en boga, de respeto a la diversidad cultural, consideran que cada grupo étnico dentro del Estado – nación, tiene derecho a su propia manera de ser, según su tradición.

Estas diferencias, entre uno y otro grupo, no impiden que pueda haber cooperación y buen entendimiento entre ambos sectores, pero cuando hay diferencias de intereses evidentes, las contradicciones entre ambos grupos étnicos tienden a aflorar, como parece haber ocurrido a propósito del Proyecto Hidroeléctrico Boruca (Ver Cap. X). Cabe recordar, además, que es en el contraste y en la fricción interétnica que se afirman y construyen las identidades étnicas (Cardoso, 1992), de modo que un planteamiento confrontativo tiende a exacerbar estas diferencias (Ver Cap. IX).

Segunda contradicción:

Indios de Curré y terratenientes blancos.

La segunda contradicción es la que se da entre el la comunidad de Curré y los blancos que radican dentro de su Territorio, como poseedores ilegales de tierra. La oleada de colonos no indígenas se inicia en Curré en la década de 1960, con la construcción de la Carretera Interamericana, que parte el poblado en dos. Este evento trajo como resultado:

- Ingreso de trabajadores y maquinaria.
- Ingreso de colonos que compran tierras y se afincan.
- Sustitución del río como medio de transporte.
- Alteración de patrones culturales.
- Mestizaje.
- Desestructuración del sistema tradicional de producción.
(Trabajo colectivo, mano vuelta, rotación de tierras).
- Deforestación.
- Apertura definitiva de la región.

En 1977 se dicta una Ley Indígena, que se fundamenta en legislación anterior, y que establece que “las Reservas Indígenas son inalienables e imprescriptibles, no transferibles y exclusivas para los que las habitan. Los no indígenas no podrán alquilar, arrendar, comprar...” Sin embargo nunca se dio contenido económico a esta ley, de tal modo que los

terratenientes “blancos” radicados dentro de los Territorios Indígenas, no han sido indemnizados para que desalojen y se haga efectiva la posesión por parte de los indios. Por el contrario, nuevos colonos han comprado ilegalmente tierras a los indígenas ante la mirada permisiva del Estado. Todavía hoy, 25 años después de haberse dictado la ley, la Asociación de Desarrollo de Curré, está haciendo un esfuerzo para que le sea entregada la escritura de su Territorio, por parte del Instituto de Desarrollo Agrario (IDA), según corresponde (Entrevista a D. Leiva).

Lo cierto es que existe un grupo de blancos usufructuando la tierra y conviviendo con las comunidades indígenas, lo que se convierte en causa de contradicción social:

Nos dicen que somos metiches, que vinimos..., que estamos violando la ley...

No indígena radicado en Curré. Testimonio Oral No. 6.

Es claro el dominio económico de los blancos, al interior del Territorio de Curré. Ellos son los “dueños” de la tierra, y muchos indígenas trabajan como peones en sus fincas. No obstante, existe un dominio político por parte de los indios, que se ejerce mediante el control de la Asociación de Desarrollo Integral, entidad que de acuerdo a la legislación vigente, representa judicial y extrajudicialmente a las comunidades indígenas (Reglamento a la ley Indígena, art.6). Es el presidente de la ADI quien tiene personería jurídica, puede representar legalmente a la comunidad, firmar acuerdos y adquirir compromisos a su nombre. Apoyados en la ley, los indígenas evitan la participación de los no indígenas en la ADI, la que se convierte en un bastión de poder indígena que se utiliza en la defensa de la etnia y del Territorio. Algunos blancos no comprenden por qué a ellos les está vedado participar en la ADI, se sienten relegados y molestos por esta restricción que limita su poder y encuentran en este punto una de las principales diferencias de criterio con los indígenas.

“Ellos han tenido todo el tiempo el mando y solo ellos, y con nosotros, quitarnos todo, todo a nosotros. Pongamos, ellos son aquí ... usted va a ver una Asociación que aquí, solamente hay una mujer blanca, sí es casada con un indígena, pero

solamente (así) ellos lo permiten. Uno va a querer afiliarse y, y, y no le... no lo quieren afiliarse ...”

No indígena radicado en Curré. Testimonio Oral No. 13.

“...pero nunca han querido que nos afiliemos, y no sé, tienen como un presentimiento... miedo, si nos afiliamos, y que tal vez vayamos a estar contra ellos”.

No indígena radicado en Curré. Testimonio Oral No. 6.

Existe además la convicción de los currESEÑOS, de que algunos blancos tratan de controlar la ADI, apoyándose en un sector de indígenas que ejerce oposición al sector que lidera la comunidad. Nos referiremos a este aspecto seguidamente.

Las contradicción social que se genera entre indígenas y no indígenas de Curré, no plantea un enfrentamiento abierto, sino una relación ambivalente. En el plano informal las relaciones son buenas. Algunas familias blancas se integran a la sociedad currESEÑA, los niños comparten la escuela, los jóvenes juegan fútbol y visten la camiseta de Curré, cuando el equipo sale a jugar a otras comunidades, los mayores comparten la fiesta y la cantina. Eventualmente existe cooperación para proyectos concretos y algunos se integran al trabajo comunitario en la escuela o la iglesia. Los problemas surgen cuando se habla de **tierra y poder**.

Tercera contradicción:

Comunidad de Curré y Grupo de Oposición.

Esta contradicción constituye el conflicto interno más importante que afecta la vida cotidiana de la comunidad. Un pequeño grupo de indígenas de Curré Centro, sostiene una posición antagónica con respecto a la perspectiva predominante en la comunidad, representada por la ADI. Durante los últimos dos años, las diferencias entre ambos bandos se han profundizado, al calor de una serie de emplazamientos administrativos y acusaciones judiciales del Grupo Opositor contra la dirigencia de la ADI, lo que ha logrado paralizar por

varios meses a este importante órgano de la comunidad, obstaculizando su gestión de cara a la eventual construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. La secuencia de este conflicto se ha descrito en este Capítulo (Ver además Cap. X).

Este conflicto tiene relación con las contradicciones interétnicas que se analizaron anteriormente. Múltiples testimonios confirman que la comunidad percibe a este grupo como cercano a los intereses de los blancos, de CONAI y de la Represa Hidroeléctrica y teme que mediante algún recurso, pueda tomar el control de la Asociación de Desarrollo y comprometer el futuro de Curré. En contraposición al pensamiento dominante en Curré, que aboga por la defensa de la cultura tradicional y la continuidad étnica, algunos miembros del Grupo de Oposición, consideran que la identidad étnica de Curré ya no existe, la lucha por la identidad no tiene sentido porque la comunidad ya está plenamente integrada a la sociedad y la cultura nacionales. El líder del grupo de oposición se opone a la ley indígena y aboga por la desaparición de los Territorios (Testimonio oral No. 3). Ha presentado junto con el diputado Otto Guevara, del Movimiento Libertario (neoliberal), un proyecto para la derogación de la Ley Indígena No. 6172 (Periódico Universidad, 23/02/00). Su posición militante en contra de la perspectiva étnica, lo pone en abierta contraposición al resto de la comunidad y su dirigencia. Un análisis detallado de ambas posiciones ideológicas, se ofrece en el capítulo denominado “Pensamiento étnico y pensamiento de ruptura en Curré” (Ver Cap. VIII).

Cuarta contradicción.

Indígenas de Curré y la CONAI

La Comisión Nacional de Asuntos Indígenas es una entidad del Estado creada con los objetivos de promover el mejoramiento social, económico y cultural de la población indígena; servir de instrumento de coordinación entre instituciones públicas obligadas a la prestación de servicios en beneficio de las comunidades y fomentar la divulgación de los asuntos indígenas. Sin embargo, paradójicamente, dentro de la comunidad es percibida, no como un aliado, sino como un oponente. En la lucha de Curré contra el Proyecto Hidroeléctrico, a CONAI se le considera un aliado del ICE, del gobierno y de los no

indígenas. Existe la idea de que ha hecho proselitismo a favor del Proyecto Hidroeléctrico, y fomentado la división interna de Curré. Este aspecto fue analizado anteriormente en este capítulo y surge nuevamente en el análisis de las relaciones ICE – Curré (Cap. X).

5. RESUMEN Y CONCLUSIONES

Curré Centro es una comunidad de 413 habitantes, de los cuales 221 son hombres y 192 mujeres. Viven en Curré unas 90 familias, alojadas en 86 viviendas. El 91.7 % de las personas proviene de familias indias y mixtas, lo que convierte a los indígenas en grupo mayoritario (En Curré los mestizos son considerados indios). La población originada de padres exclusivamente “blancos” es de tan solo 8.2 %. A menudo la población emigra por falta de empleo, este fenómeno afecta más tempranamente a las mujeres. En algunos casos se da la migración de familias enteras.

A diferencia de sus abuelos los niños se crían con poca rigurosidad y mucha libertad. La maestra de la escuela se queja de la excesiva permisividad con respecto a los niños. La adolescencia en cambio se presenta como una edad de dudas y retos, en la que se hacen presentes escollos que van desde la falta de espacios laborales y opciones de realización personal, ausencia de espacios recreativos, una fuerte presión hacia el consumo que se estrella contra su miseria, tendencia a la migración y eventuales crisis personales. La carencia de metas, el poco control social y la ausencia de disciplina, no favorecen en nada su situación, sino que por el contrario, la agravan. Con la migración, se pierde la autoridad paterna, las madres ven su autoridad flaquear ante “los jóvenes de ahora” y carecen de mecanismos culturales para imponer su autoridad. Algunos alertan acerca de lo que perciben como indicios de descomposición social. Los jóvenes asumen una actitud evasiva ante la problemática de la comunidad. Se dedican a su trabajo y a la diversión, y son

los mayores los que asumen las principales responsabilidades comunales. La migración es otra forma de evadir la problemática social y comunal que enfrenta Curré. Pocos muchachos terminan la secundaria y son menos aún los que llegan a la universidad, algunos emigran para intentarlo. Hay poca actividad de promoción de la capacidad organizativa de jóvenes, no se observa presencia del Estado en su apoyo. Pese a todos estos aspectos adversos, un grupo de jóvenes lucha por su superación, estudiando en turnos diurnos y nocturnos del colegio de Palmar Norte, algunos trabajan para costearse los pases y los útiles. Es de mencionar las buenas relaciones que existen entre los muchachos. Se requieren talleres y reflexiones sistemáticas de autoafirmación y de esclarecimiento de su ubicación comunal e histórica, que les permitan profundizar acerca de sí mismos y acerca del papel de su etnia en el contexto nacional.

Tradicionalmente el papel de las mujeres ha sido secundario, sin embargo durante el proceso de reacción frente al Proyecto Hidroeléctrico han asumido un papel protagónico. El grupo “Mujeres con Espíritu de Lucha”, es el bastión más importante en la lucha de la comunidad contra el Proyecto Hidroeléctrico. Si bien la ADI lidera el proceso, el grupo de mujeres, goza de gran autonomía. Esta experiencia ha sido un paso significativo hacia la ruptura del esquema de sumisión. Fue el resultado no planeado, de un proyecto oficial IMAS – INA orientado a elevar la autoestima de las mujeres. En Curré la comunidad acepta muy bien la participación pública de la mujer. Algunas mujeres gozan de gran estima por sus conocimientos tradicionales o por su participación en organizaciones. También algunas señoras no - indígenas, casadas con indígenas, comparten papeles de liderazgo. Al parecer las mujeres indias son más tímidas que las blancas. Es el sector femenino el más afectado por la problemática económica y social de Curré y por la falta de empleo, son ellas las que emigran más tempranamente, y con frecuencia regresan embarazadas con el perjuicio para sí mismas, la familia y la comunidad.

En Curré se usa el término “mayores” para referirse a los de mayor edad, lo que también a veces funciona como sinónimo de respeto y sabiduría. Estas personas ocupan los principales cargos de representación en la ADI y en otros comités como el de salud, acueducto, etc. Son ellos quienes velan por las tradiciones, y se preocupan más por una eventual pérdida de identidad indígena. Son también los hijos de los curreseños que vinieron de Boruca a principios del siglo pasado a fundar el actual Curré. Son también, los “guardianes de la cultura”. Ellos saben que muchos de sus hijos e hijas han tenido que partir por falta de “un salario” y saben que la migración puede ser causa de la pérdida de la identidad. Sienten que de algún modo, es a ellos, a quienes les toca enfrentar lo que venga sobre Curré, como postes o pilares de la sociedad curreseña, como “los palones” de los antiguos ranchos, y por eso han asumido, con sus mujeres, la tarea de enfrentar el Proyecto Hidroeléctrico.

Las voces más escuchadas de Curré, provienen de este grupo de los mayores entre los que se menciona a Cristino Lázaro, Daniel Leiva, Santos Rojas, Francisco Mavisca, Rodolfo Rojas, y también algunas señoras como María Mora, Elmida Araya o Anita Rojas. Algunos más jóvenes como Hugo Lázaro, Eusebio Lázaro, José Domingo Lázaro o Joel Mora, se perfilan como nuevos líderes.

La organización que goza del mayor respeto y reconocimiento de la inmensa mayoría de las personas en Curré es la Asociación de Desarrollo Integral. La ley indígena establece que la población de cada una de las Reservas ... será administrada por un consejo directivo representante de toda la población...” Art. 4, y el Reglamento a esta Ley, recurre a la figura de las Asociaciones de Desarrollo Integral para cumplir esta y otras funciones que atañen a la representación jurídica de los Territorios.

En algunas comunidades indígenas, la ADI es más que una instancia de desarrollo, y se convierte en una instancia política, de representación étnica y lucha por la defensa de los intereses y la identidad indígena. En Curré la ADI es vista como la entidad que ejerce la defensa de los intereses indígenas, frente a las amenazas externas de los no indígenas, y vela por los intereses patrimoniales, culturales y arqueológicos. Es tenida por la “máxima

autoridad en el pueblo”, representa a la etnia dentro del Estado nación. Estas funciones, sin serlo, llegan incluso a asemejarse a las de un gobierno local. Nuestra percepción es que en muchos casos, y Curré es uno de ellos, las comunidades indígenas se han “apropiado” de estas estructuras, y con los fundamentos legales que les otorga la Ley Indígena, las han convertido en su instrumento político organizativo para la defensa de los intereses comunales y étnicos. La doble función de la ADI, genera contradicciones y con frecuencia los aspectos de desarrollo tienden a quedar relegados, ante la necesidad de atender aspectos de carácter político o reivindicativo. En tanto representación política de la etnia, se evita que no indígenas asuman cargos en la Asociación de Desarrollo. El uso que se da a las Asociaciones de Desarrollo como instrumento político de las comunidades indígenas, se ilustra en la utilización que han hecho de esta instancia los curreseños, dentro del proceso de enfrentamiento al Proyecto Hidroeléctrico.

Uno de los aspectos más conflictivos de la vida de Curré, la pugna que se vive entre la mayoría de los curreseños, representados en la ADI, y un grupo que discrepa de sus líneas de pensamiento y de acción. Este grupo ha llevado a cabo una serie de acciones de cuestionamiento a los actuales miembros de la Junta Directiva de la ADI, lo que ha tenido como resultado periodos de entramamiento y en ocasiones la paralización de las funciones de esta entidad, durante el proceso en que la comunidad ha estado enfrentando la problemática del Proyecto Hidroeléctrico. Las acciones de enfrentamiento entre la ADI y el Grupo Opositor, van desde acusaciones de malos manejos hasta juicios por calumnia, en los cuales la ADI ha salido bien librada. Una inmensa mayoría de los curreseños tiene una posición de respaldo a la ADI y de rechazo a las acciones de este grupo de oposición al que consideran identificado con intereses no indígenas, y al que acusan de recibir instrucciones y apoyo de los terratenientes blancos. Para unos el objetivo de este grupo es lograr que la ADI esté en manos de no indígenas, otros afirman que la pugna se mueve por intereses económicos índole personal. La posición de la comunidad quedó clara el 20 de agosto del 2.000, cuando la asamblea de la Asociación de Desarrollo Integral de Curré, acordó por unanimidad, desafiliar de su organización a estas cinco personas.

El segundo grupo en importancia política en la comunidad es el Grupo de Mujeres en Lucha, del que ya hemos hablado aquí. Existen otros grupos organizados, dignos de mencionar por su importancia funcional, aunque no política dentro de la comunidad. Estos grupos atienden necesidades específicas de la comunidad en salud, acueductos, organización para el trabajo de la artesanía, activismo religioso, organización juvenil, defensa del ambiente, etc.

Dos organizaciones que están fuera de Curré pero que de algún modo inciden en la vida comunal, son CONAI y ARADIKES. La Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI), es una entidad del Estado para coordinar con las comunidades, no una entidad representativa de la voluntad de las comunidades. La percepción que se tiene en Curré con respecto a la ella es poco favorable y contraria a los intereses de las comunidades. En la lucha de Curré contra el Proyecto Hidroeléctrico, a CONAI se le considera un aliado del ICE, del gobierno y de los no indígenas. Existe la idea de que ha hecho proselitismo a favor del Proyecto Hidroeléctrico, y ha fomentado a la división interna de Curré:

ARADIKES, es una ONG creada en 1992. Su origen se achaca a la politización y mal funcionamiento de CONAI, y a su incapacidad para responder contra los usurpadores de tierras, implementar proyectos de desarrollo e impulsar los cambios en la legislación que los indígenas demandan. promueve el trabajo conjunto de las seis comunidades de la región. Cuenta con apoyo financiero holandés y su Junta Directiva está compuesta por representantes de cada comunidad. Los curreseños la perciben como entidad de desarrollo y reconocen sus aportes, pero señalan que en los últimos años ha tenido problemas organizativos y financieros, lo que ha debilitado su proyección hacia la comunidad.

Existen contradicciones históricas entre la comunidad de Curré y otros grupos de la región. La contradicción entre “blancos” e “indios” es resultado de una confrontación histórica aún no resuelta. Aunque ya desde finales del siglo pasado, se observa la

concentración de la tierra en pocas manos, lo que genera roces interétnicos, la tensión aumenta especialmente después de 1945 cuando se agudiza la competencia por la tierra cultivable y los recursos naturales como la madera. Estas diferencias contribuyen a generar prejuicios mutuos. Los indígenas son percibidos por parte de los blancos como “inferiores”. Los indígenas por su parte, “consideran que los blancos siempre han podido organizarse contra los indígenas, por medio de mecanismos del Estado como el gobierno municipal”.

Algunos blancos radican dentro del Territorio Indígena, como poseedores ilegales de tierra. La oleada de colonos no indígenas se inicia en Curré en la década de 1960, con la construcción de la Carretera Interamericana. Su dominio económico al interior del Territorio de Curré es claro. Ellos son los “dueños” de la tierra, y muchos indígenas trabajan como peones en sus fincas. No obstante, existe un dominio político por parte de los indios, que se ejerce mediante el control de la Asociación de Desarrollo Integral, entidad que de acuerdo a la legislación vigente, representa judicial y extrajudicialmente a las comunidades indígenas. Apoyados en la ley, los indígenas evitan la participación de los no indígenas en la ADI, la que se convierte en un bastión de poder indígena que se utiliza en la defensa de la etnia y del Territorio. Algunos blancos se sienten relegados y molestos por esta restricción que limita su poder. Otras contradicciones importantes son las que se establecen entre la Comunidad de Curré y el Grupo Interno de Oposición a la ADI, o bien, entre la comunidad indígena y la CONAI. Ambas tienen su propia dinámica, pero también se alimentan de las contradicciones interétnicas de la región y de la sociedad nacional.

El ICE y Curré.

Primeras observaciones.

En su acercamiento a la comunidad de Curré, el ICE debe hacer un esfuerzo por interpretar correctamente el entramado de contradicciones interétnicas históricamente existentes en la región. Es esencial una adecuada lectura de este contexto y una correcta identificación de los actores sociales y su significado para Curré, especialmente los blancos de la región, los blancos ubicados en el territorio, CONAI y el grupo interno de oposición.

Un error estratégico del ICE, que parece estarse dando, es el de hacerse acompañar de actores considerados por Curré como históricamente antagónicos (Ver detalles en Cap. X).

Cualquier negociación con la comunidad de Curré, (especialmente Curré Centro) tendrá que hacerse con la ADI, y no por otros canales. No solo porque así deriva de la ley # 6172, sino por razones de hecho, en tanto que, tal y como indican los acontecimientos, la entidad representativa y respetada en Curré es la ADI, y es con esta instancia y con ninguna otra, con la que procede y conviene realizar las negociaciones, especialmente en los concerniente a un proyecto hidroeléctrico y una eventual reubicación de la población.

Hasta el momento la relaciones ICE - Curré han sido confrontativas. Desde la perspectiva de la posible construcción de una represa esto es contraproducente, porque ante la eventual reubicación de la comunidad, debería estarse dando un trabajo conjunto ICE – Curré orientado a fortalecer el compromiso e involucramiento de la población en tareas de construcción y desarrollo comunal. Esto por cuanto aun con la participación de muchos otros sectores, tiene que ser la comunidad y no otro actor, quien con el apoyo institucional, ejecute una serie de tareas de desarrollo. Para tal efecto se requeriría forjar actitudes y destrezas en los currESEÑOS y en especial en los jóvenes, quienes son los llamados a asumir gran parte de esta tarea, pero también, a beneficiarse con ella. En consecuencia, el trabajo previo que debe hacerse, es muy fuerte en el campo cultural, formativo y organizativo. En todo caso, lo difícil no es obtener actitudes de entusiasmo y participación, tanto como hacerlas permanentes y sostenidas.

Lo cierto del caso es que, con Proyecto Hidroeléctrico o sin Proyecto Hidroeléctrico, la gente de Curré amerita una mayor atención, orientada a la generación de habilidades organizativas, laborales, empresariales y a la elevación de su autoestima. La experiencia del programa IMAS-IDA, con el grupo de mujeres, por ejemplo, es muy elocuente. Sin embargo el gran reto es, como convertir esta energía reivindicativa en trabajo organizado, que se concrete en mayor bienestar material y satisfacción moral para la gente de Curré.

Capítulo VI

Aspectos económicos de Curré

Aspectos económicos

— Introducción —

La pregunta de Delfín.

*A Delfín Rodríguez, de Curré,
que sabe hacer preguntas certeras.*

Una noche estábamos varias personas frente al negocio de doña Fidelia, sentados en unos troncos conversando animadamente a la luz de la luna, cuando se acercaron dos muchachos. Uno de ellos, visiblemente angustiado, planteó una pregunta y un razonamiento que me parecieron particularmente certeros, ¿usted se ha dado cuenta que en Curré hay familias que no se sabe de qué viven? ¿qué pasaría con ellas en caso de una reubicación? ¿qué pasará con ellas cuando ya no estén en este lugar? La preocupación de Delfín es totalmente válida, y ha sido una de mis inquietudes en Curré. En una región agobiada por el desempleo, yo también me he preguntado ¿cómo se las arreglan...? De algún modo han encontrado formas de adherirse a su tierra para sobrevivir, o a lo que les ha quedado de ella. ¿Pero cuáles son esas formas? ¿Cómo harían en caso de ser reubicados, para sobrevivir en otra región que no tenga las mismas características?

Tuve que decirle a Delfín, que tiene razón. **¿De qué viven los curréseños?** Es una pregunta esencial. Y le expliqué que eso es algo que he estado tratando de comprender en mi investigación. Intentaré responder algunas de sus preguntas en este capítulo.

ACTIVIDAD ECONÓMICA EN CURRÉ

Estrategias de sobrevivencia.

Importancia del aspecto económico.

El estudio de los aspectos económicos de una sociedad, ofrece elementos para comprender mejor las estrategias de las personas para sobrevivir, la trama de relaciones sociales y las interacciones con el medio. La comprensión de estos aspectos básicos facilita más tarde la comprensión de aspectos atinentes a visión de mundo y procesos ideológicos e identitarios. Por tal motivo en esta investigación se prestó especial atención a comprender cómo se las agencian las personas en Curré para sobrevivir.

Esta pregunta adquiere particular relevancia en el caso de una comunidad que eventualmente podría ser reubicada por efecto de la construcción de un megaproyecto infraestructural, como es la comunidad de Curré. El estudio de las estrategias de sobrevivencia y de la actividad económica en general, se torna especialmente importante porque la actividad económica es una forma de apropiación del medio, acción que se logra gracias a la elaboración de estrategias, y mecanismos culturales para tal efecto. Sin embargo, la reubicación en un espacio con características ambientales, económicas y sociales distintas, involucra la posibilidad de que el repertorio de valores, habilidades, conocimientos y posibilidades de adaptación de la comunidad, no sea apropiado para el nuevo contexto. Esta es otra razón más para preguntarse acerca de cuáles son esas estrategias y mecanismos de adaptación y sobrevivencia de la comunidad.

En este capítulo se detectan los principales actores económicos de Curré, estos son: jornaleros, peones bananeros, agricultores en lo propio, empleados, artesanos, (jicarero, mascareros, tejedoras), entre otros. Posteriormente se caracteriza la actividad y la problemática de cada uno de estos actores. Finalmente se incursiona en el análisis de la problemática socioeconómica de la comunidad, especialmente a partir del análisis del consumo y la migración.

Los actores económicos de Curré.

Hacía tiempo me venía haciendo la pregunta ¿de qué viven los curreseños? Esta fue también la interrogante que tan acertadamente planteó Delfín. Uno de los aspectos que más me intrigaba era que en su discurso, los curreseños se identifican siempre como agricultores, sin embargo los pobladores de Curré Centro son más bien una población con escaso acceso a la tierra. Me preguntaba entonces si la tendencia a mencionar la actividad agrícola y la vinculación a la tierra, no sería entonces más una reminiscencia cultural que una situación real. Una encuesta reciente (ICE, 2 000 a) señalaba que 56 % de los jefes de familia en Curré, se dedican a la agricultura, y 60. 37 % trabajan por cuenta propia. Estos datos tampoco resolvían mi inquietud, porque me preguntaba, ¿cómo podrían trabajar en lo propio, en agricultura, sin acceso a la tierra?

Las entrevistas a profundidad que veníamos haciendo podían informar acerca de casos particulares, pero tampoco eran suficientes, y más bien se requería una visión panorámica de la comunidad que permitiera establecer los diferentes sectores económicos y ocupacionales de Curré. Se planteó entonces la necesidad de hacer un censo casa por casa, para determinar la actividad económica concreta, e incluso conversar con las personas sobre su actividad económica. En esta encuesta se preguntó por “la principal fuente de ingreso familiar” y por “la segunda fuente de ingreso familiar”. Con esto se esperaba conocer la actividad en que se desempeñaba la persona que aporta el ingreso familiar de mayor magnitud, pero además, detectar si existían fuentes de ingreso complementarias. Los resultados de estas preguntas se exponen en los cuadros No. 3 y No. 4 y en los respectivos gráficos (Ver Anexos). Un vistazo a estos cuadros da a conocer esas fuentes de ingreso y perfila los principales actores económicos de la comunidad, a saber: jornaleros, peones bananeros, agricultores en lo propio, empleados, artesanos, pensionados, comerciantes y ganaderos. Me referiré rápidamente a cada uno de ellos.

Jornaleros.

La principal fuente de ingreso familiar de Curré es la que se genera a partir de la actividad de los jornaleros, con 24 % de las familias dependiendo de este rubro. Son empleados ocasionales que laboran por lo general en fincas ganaderas de no indígenas. A la inestabilidad laboral, se agrega el hecho de que perciben bajos salarios y carecen de garantías sociales, tales como pago de vacaciones, aguinaldo o seguro por enfermedad o accidentes laborales.

Peón bananero.

Es la segunda actividad que aparece mencionada como principal fuente de ingreso familiar. 19.3 % de las familias habían encontrado su principal fuente de ingreso en la actividad bananera. La bananera también fue mencionada entre las fuentes secundarias de ingreso familiar (8.1 %) lo que eleva su importancia. Las fincas bananeras fueron la fuente de ingreso más remunerativa para los curruseños durante los últimos meses. Su repercusión económica resultaba beneficiosa para la comunidad en general, la que vio su actividad económica ligeramente activada. Sin embargo a mediados de noviembre del 2000 una ola de despidos masivos en la actividad bananera del país, acabó con este sector laboral, afectando fuertemente a Curré.

Agricultores en lo propio. Esta actividad fue citada como principal fuente de ingreso en el 16 % de las familias. Es una situación económica y laboral parecida a la de los jornaleros en cuanto a pobreza e inestabilidad. En Curré se definen como agricultores en lo propio aquellos que practican la agricultura sin patrono, en terrenos alquilados o de su pertenencia, a menudo a muy baja escala e incluso en el mismo terreno, o cuadra, en que está construida su vivienda. Algunos de ellos son cultivadores de plátano, única producción comercial de Curré, la que aun así, es con frecuencia una forma precaria de subsistencia. En muchos casos son personas mayores que asisten su pequeña parcela de plátano, lo que apenas les da para pasar.

Empleados.

Esta categoría de “empleados” como principal fuente de ingreso familiar constituye el 11.3 %. En este rubro incluimos a los maestros, un chofer, un vendedor de pan, etc. Los maestros son tres y alcanzan el 3.4 %. En algunas familias mencionaron maestros como fuente secundaria de ingreso, en estos casos “secundario” no significó menor ingreso, sino que se trataba del ingreso de un hijo o de la esposa, de lo contrario este rubro sería ligeramente más elevado. Cabe apuntar que los maestros son los únicos profesionales en la comunidad.

Artesanos.

Uno de los aspectos más importantes que reveló esta encuesta, es el que tiene que ver con la artesanía. Esta actividad fue mencionada como principal fuente de ingreso familiar por tan solo un 10 % de los encuestados (Ver Cuadro No. 3). Sin embargo, cuando se indagó acerca de una segunda fuente de ingreso familiar, el 37.8 % de los que respondieron esta pregunta señalaron a la artesanía, lo que revela que funciona como la fuente complementaria de ingresos más importante. Nuestra posterior indagación etnográfica nos permitió profundizar este aspecto y comprobar que en realidad esta es una cifra conservadora, y son mucho más las familias que perciben ingresos de esta actividad, dado que muchos no se consideran a sí mismos artesanos pero perciben beneficios directos o indirectos de la actividad (Cuadro y gráfico No. 4).

Pensiones y ayudas.

Es importante destacar que un 10 % de la población dice depender, como principal ingreso familiar, de pensiones del Estado, en su mayoría paupérrimas (11.000 colones mensuales), pensiones familiares, ayudas familiares u otro tipo de ayudas, como principal fuente de ingreso familiar.

Comercio.

Esta es la principal fuente de ingresos para tan solo 3.4 % de las familias. Esto incluye dueños de una pulpería, una cantina y un artesano. Otros practican esta actividad, pero la consideran secundaria.

Ganadería.

Es el ingreso principal para 3 familias no indígenas de Curré Centro (3.4 %). Demanda mano de obra de peones indígenas que obtienen trabajo en estas u otras fincas de la región.

Los datos correspondientes a la “fuente secundaria de ingreso familiar” no en todos los casos se pudieron obtener. Aún así, este cuadro (No. 4) aporta información útil acerca de las actividades que realizan las familias para complementar la “principal fuente de ingreso”, cuando esta es insuficiente. La artesanía, se explicó ya, se constituyó de manera muy evidente en la principal fuente secundaria de ingresos, siendo el soporte para el 37 % de familias a las que se les consultó por este aspecto.

Estos datos cuantitativos arrojaron luz para entender mejor las líneas gruesas de la actividad económica en Curré. El censo nos permitió perfilar las principales actividades y determinar los actores económicos de Curré. Más tarde, para comprender mejor este panorama, se realizó un ciclo de entrevistas, orientadas a profundizar etnográficamente en la vivencia de cada uno de estos actores económicos, especialmente en los más significativos, a saber, los jornaleros, productores en lo propio, peones bananeros y artesanos. Con ello se pretendía conocer las condiciones de trabajo, salarios, interacciones de unas actividades con otras, aspectos culturales e identitarios, ligados a cada actividad laboral y actor económico en Curré.

LOS JORNALEROS

Su importancia

La actividad de peón o jornalero, es la que aparece como principal fuente de ingreso familiar en Curré. 21 hogares dependen de la actividad de jornalero, como principal fuente de ingreso, lo que significa un 23.9 % de las familias consultadas. Ver cuadro No. 3.

La principal característica del jornalero es su inestabilidad laboral, lo que repercute en su situación social y económica. Es por eso que la posición predominante que ocupa esta actividad, como principal fuente de ingreso familiar en Curré, demuestra la difícil situación imperante en esta comunidad. El jornalero es empleado solo de manera circunstancial, en una región de muy escasa demanda laboral, lo que lo convierte en un cuasi-desempleado. Es, en realidad, una categoría que encubre al desempleado, aquel que permanentemente “pulsea una chambita”, la que puede llegar o no llegar, y cuando la obtiene no goza de garantías sociales, ni de otras condiciones que garanticen su calidad de vida.

En Curré, el jornalero es, en definitiva, el indígena desposeído, convertido en asalariado de otro, generalmente un no indígena, que ha logrado adueñarse de una parcela dentro del territorio indígena. Como me dijera con pesar doña María Mora:

Han vendido sus tierras y ahorita también pertenecen a una cuadrilla, y en algunos casos, esos indígenas son peones en las mismas fincas donde ellos han vendido.

María Mora, testimonio oral.

Jornalear es, entonces, “trabajar por un jornal”, es decir, por el sustento de cada día, en aquellas tierras que antes pertenecieron al indígena, pero que, según sostiene la ley, son suyas de forma inalienable, imprescriptible, intransferible, y exclusivas para las comunidades indígenas que las habitan. Ley indígena, 1977 (Guevara y Chacón; 1992: 46).

Dadas las actuales condiciones de desempleo que presenta Curré y la región aledaña, la única vía que queda para estos desposeídos es la migración. Sin embargo

muchos de los peones son hombres de edad, muchachos jóvenes o padres de familia con hijos, personas no escolarizadas o sin experiencia, que no pueden abandonar la comunidad y desempeñarse fuera de ella, o bien, hacen un esfuerzo por no desarraigarse de Curré, llevándose a su familia.

Durante la realización de esta encuesta no se habían producido los despidos masivos de la bananera, ocurridos a inicios del 2001, lo que indica que el número de jornaleros y desempleados es hoy significativamente mayor del que demuestran nuestros datos y que la situación de Curré a esta fecha es abrumadora.

Jornaleros de carne y hueso

Don Pedro y Martín.

Un joven jornalero, casado y con hijos pequeños, aporta un testimonio que ilustra la situación de este amplio sector de curreseños:

Actualmente no tengo trabajo fijo. A veces aparece alguna chamba por ahí, contratillos que salen de vez en cuando. El ultimo trabajo que tuve como jornalero, fue chapeando potreros. Generalmente trabajo por destajo Se paga calculando el lote, por contrato.

Cuesta encontrar trabajo, cuesta mucho. Algunos finqueros tienen mucho trabajo, lo que pasa es que a veces no quieren pagar lo que vale el trabajo.

Martín Lázaro, Testimonio oral.

Las actividades que realizan los peones son chapea de potrero, (lo más frecuente), reparación de cercas, colocación de postes. Generalmente se trabaja en terrenos dedicados a la producción ganadera, y casi nunca en agricultura (Martín Lázaro). Ello se debe a que los no indígenas que han adquirido tierras dentro del Territorio, se dedican fundamentalmente a la ganadería (Rosa Rojas). Los empleadores más importantes en la región de Curré Centro son los señores Senén Caballero, Dago Jara, Adrián Morales y Tite Fuentes.

Don Pedro Rojas es un hombre de sesenta y seis años. Trabaja como peón en una finca ganadera perteneciente a un no indígena afincado en el Territorio indígena de Curré. Don Pedro se siente afortunado y agradecido de que el dueño lo contrate siempre a él, lo que lo pone en una situación mucho más favorable que la de la mayoría de los peones.

Yo tengo dieciséis años de trabajar en una sola finca, con un solo patrón. Nada más mantenimiento de la finca, chapias, cercas, alambre, rondas. – Y explica – Hacer rondas es limpiar las cercas. En una finca hay muchísimos colindantes por todas partes, y cercas para dividir los cortes, para meter el ganado un tiempo en una parte, otro tiempo en otro, otro tiempo en otro, todo eso tiene alambre así cruzao. Entonces hay que limpiar las cercas de alambre, uno o dos metros de cada lado, que el alambre esté limpio. Eso le llamamos ronda.

Condiciones laborales.

Preguntado acerca de las condiciones laborales, Seguro Social, vacaciones, aguinaldo, y otros, don Pedro Rojas contesta que:

No me están pagando seguro. Fijáte que, usted no me va a creer que, de los dieciséis años que tengo de trabajar con ese señor, nunca lo he molestado para un cinco ni para un... por lo menos una espinada, y nunca le faltó en el trabajo y nunca me he herido con nada. El me esté pagando digamos aguinaldo, él me ayuda siempre pa' final de año, sí me ayuda con algo de platilla...

Vacaciones no me paga. Él me paga días trabajados. Si no trabajo, no me paga. El me entrega los cortes por contrato. Chapia, también las rondas, también como son largas, son kilómetros. Todo eso lo hago yo por destajo, dice él, verdad.

Hemos observado que don Pedro padece de la vista y de fuertes dolores de estómago y, aunque goza de Seguro Social por el Estado, a veces no tiene dinero para trasladarse a Buenos Aires o Pérez Zeledón para ser atendido por un médico especialista. Estos aspectos no los menciona en su testimonio. Por otra parte, se desprende de su relato que el jornalero, merced a la naturaleza de su contratación, es quien compra sus herramientas:

Yo compro las herramientas de mi salario. ¿Cómo ve eso usted eso? (Risas) no que es preferible que el patrón le dé a uno la herramienta, lima, cuchillo, botas, por lo menos. Es justo, ¿verdad? que le den.

Y prosigue en una evidente racionalización de su nada ventajosa situación:

Nunca me falta la suerte, nunca me perjudicó... ¿que no tengo las herramientas? más bien me sobra cómo comprarlas, a veces, la lima, cuchillo, zapatos, todo... Yo llego 'onde él con las herramientas... y a veces me mete una burla él, "ah que fulano anda estrenando". Sí, le digo, porque estoy trabajando con un patrón..., usted tiene bastante ganao, le digo (bromeando).

Pedro Rojas, Testimonio oral.

Explotación y sumisión

El análisis de estos testimonios permite ver no solo las condiciones de explotación personal e inclusive familiar a que es sometido en peón, sino también las relaciones de sumisión y dependencia que eventualmente se establecen con el patrón, como lo demuestra el hecho de que éste, a su juicio, puede retener al peón parte del salario. Por eso dice uno de nuestros informantes:

El trabajo del peón es duro. Digamos, dice el patrón: mirá vamos a ver el potrero. Y tal vez me decía, te doy 15. 000 colones por éste ... y tal vez 15. 000 colones en 40 hectáreas ¿Se imagina cuánto valía cada hectárea? Había que pulsearla uno bastante, para poder uno sacar una ventaja. Me mataba y de último quedábamos apenas. Toda la familia, maltratándonos... (Por ejemplo), viene un señor de apellido (se omite)... este señor tiene un potrero. A veces me decía que fuera a hacerle algún trabajo ahí, tal vez por poca plata. Se maltrataba uno, caminar más de una hora (para llegar al sitio, y eso no se paga). Y a veces me pagaba una parte y otra no, había que esperar, otro día que le fuera ayudar otra vez, (para que me diera el resto). Si pagaban, pero así como le digo.

Testimonio Oral No. 46.

El salario del peón

El salario del peón es de doscientos cincuenta colones la hora, lo que en la práctica puede significar de nueve a diez mil colones por semana, cuando se tiene suerte de encontrar un trabajo que dure ese tiempo.

Lo están pagando ahorita a dos y medio la hora, (doscientos cincuenta colones) Eso si trabajan por hora... trabajan cinco o trabajan seis horas y el que quiere más plata trabaja las ocho horas. También sin Seguro Social. Económicamente su situación es muy alcanzada. Hay de todo: casados, con mujer o sin mujer, mayores y jóvenes.

Pedro Rojas, testimonio oral.

Martín Lázaro logra ganar unos nueve mil colones por semana, pero hay que guardar para la época de vacas flacas:

Trabajando toda la semana, hasta el sábado mediodía, puede uno salir como en nueve mil colones por semana. Depende de con quien vaya (a trabajar) empiezan a las seis de la mañana. Se gana un promedio de 1.500 colones por día. Pero se pasan periodos sin trabajo. Como decir ahora tengo dos semanas de estar sin trabajo, pasando ahí de lo poquito que se gana, uno va guardando para medio comer los frijolitos.

Durante los periodos de desempleo no queda más que apretarse la faja, porque...

Aquí funciona el crédito, (en la pulpería) pero uno no puede hacerse de mucho crédito, por ejemplo yo tengo mas de una semana de no trabajar, solo estar comiendo y no tener de dónde coger, nosotros no comemos mucho. No gastamos mucho, uno se pone a comer carne todos los días... entonces no va a alcanzar.

Don Pedro Rojas tiene otro problema adicional, que no es ajeno al de otros jornaleros de Curré: su edad y su salud le impiden trabajar la semana completa. Cuando tiene suerte logra sacar unos ocho mil colones por semana, que se van como agua...

Por contrato me sale más o menos unos dos rojitos (dos mil colones) por medio día. Ahora ya la salud ya no me deja trabajar todos los seis días, sino que diay... Me asoleo mucho o algo, ya me hace daño el trabajo, entonces diay, ya pierdo dos días... Trabajo cuatro días, por semana. Entonces ahí es 'onde tengo la baja del sueldo, pero no los trabajo. Me gano, digamos, ocho mil colones por semana, más o menos, solamente. Pero ¡qué va! Es una lamparita esos ocho mil pesos, porque va

uno a la pulpería y esos ocho mil pesos los traiba uno en una bolsa de comedera. Y ese sueldo es el único matadero que tenemos... De eso vivimos mi señora y yo. Sí... y la señora, aquí tenemos mucha familia y ¡ah! ella nunca le mezquina a nadie, a ninguna familia, de manera que... tenemos mucho gasto (Se refiere a sus hijos casados).

Escasez de empleo.

La falta de empleo para el peón se agrava todavía más, debido a que Curré, con excepción de la producción del plátano, prácticamente carece de actividad agrícola comercial. Ha dejado de ser el sitio de alta productividad que fue en el pasado y que recuerdan los curreseños en sus testimonios. No se cultiva ya el arroz, el maíz, los ayotes o las naranjas, y ello se debe en gran parte al comportamiento del mercado, a la conversión de los terrenos en potreros, al agotamiento de las tierras, pero también al cambio climático, que ha alargado los veranos.

Los meses en los que hay menos trabajo para el peón son febrero a marzo, (verano) antes si había buen trabajo porque había mucha agricultura en el mes de abril, 'hora no. Todavía en diciembre hay buen trabajo, ya en febrero y marzo no.

Pedro Rojas, testimonio oral.

Y es que como explica don Santos Rojas, el clima ha cambiado:

En antes los abuelos de nosotros, los papás... sembraban en abril, pero eran muy pocos los veranos que había porque había bastante montaña. Ahora, al nosotros destruir la montaña, los bosques, se plantan los veranos. Imagínese cómo estamos ahora, que el tiempo de aquí es para que esté lluvioso y esto está averana 'o desde en junio... entonces es un cambio total de lo que es el ambiente...

A ello se debe que abril, haya dejado de ser el mes de la siembra, y los jornaleros tampoco se vean favorecidos con esa actividad.

Resistencia a ser jornalero.

Aun en medio de la miseria, algunos, especialmente los muchachos jóvenes, se niegan a trabajar con esos salarios tan bajos. Esto explica la existencia de un pequeño grupo de desempleados que pululan por el poblado, a menudo en el sector de la pulpería y la carretera:

...Ellos dicen que para ganar poco, mejor no, mejor no trabajo, mejor estoy ahí de vago, pero no le doy la espalda a ninguno otro... Por otro lado, alrededor de esta comunidad, no hay lugares de trabajo, entonces ¿a 'onde van a ir? Los salarios son baratísimos y por unos días nada más, una semana o media semana, ya le dicen al patrón bueno se terminó, se terminó, no hay trabajo (Pedro Rojas, testimonio oral).

Jornaleros y desposeídos

El jornalero es un desposeído, su principal actividad económica es ser un asalariado que, cuando tiene suerte, encuentra trabajo en las fincas de los blancos que han adquirido sus tierras, las mismas que según la ley son de la pertenencia de su comunidad de manera inalienable, imprescriptible, intransferible y exclusiva. Es el príncipe mendigo, poseedor de más de 10 000 hectáreas, que están en un papel. Los peones bananeros, como ha dicho doña María Mora, son también jornaleros que trabajan en una empresa.

Romper este círculo vicioso solo es posible por la vía de la educación o escapando de Curré mediante la migración. Este sino está sellado por la venta ilegal de las tierras que hicieron los padres y los abuelos indígenas, y que pesa sobre las actuales generaciones de curreseños. El jornalero es la prueba viviente de un proceso de descomposición de las formas tradicionales de tenencia de la tierra, un proceso de desposesión y proletarización que aún está en marcha.

PEONES BANANEROS

Su importancia

Casi un 20 % de las familias encuestadas afirmaron que la actividad de la que obtenían su principal ingreso era la labor de “peón de finca bananera”. Algunos de estos trabajadores aparecen también ocupando un sitio como ingreso familiar secundario, pero esto no se debe a que sea un ingreso de segundo orden en magnitud o importancia, sino a que son hijos o yernos de otro bananero, como llaman en Curré a los peones de las fincas productoras de banano (Ver Gráfico No. 3).

Al momento de hacerse esta investigación, me interesó este grupo laboral porque parecía ser uno de los pocos sectores con buenos ingresos y estabilidad, en un contexto social de ingresos escasos e inestabilidad laboral, caracterizado por la situación de grandes grupos de población vulnerable como los jornaleros, los agricultores en lo propio, los pensionados o los artesanos, los que sumados sobrepasan el 50 % de la comunidad.

El número de peones bananeros que diariamente viajaban en un autobús especial de Curré a las plantaciones, era en octubre del 2000, de unas 24 personas, pudiendo haber sido más, varias semanas antes (Felix Rojas, testimonio oral). Se trataba entonces de un sector significativo de la población productiva de Curré, cuyo ingreso generaba un aporte económico importante a la comunidad.

Desafortunadamente para Curré, a mediados de noviembre una ola de despidos masivos prácticamente acabó con este sector laboral, convirtiéndolos en desempleados, por efecto de la crisis bananera que ha afectado a nuestro país, originada por la Unión Europea al eliminar la cuota de compra de banano que se le asignaba a Costa Rica (La Nación, 10 de octubre del 2 000 / 23A).

Aunque este grupo está prácticamente deshecho, sus testimonios quedaron recopilados y el siguiente análisis permite apreciar de qué modo un trabajo en apariencia estable, y salarios aceptables podían repercutir sobre la familia y la comunidad curreseña.

De algún modo, el conocimiento de esta experiencia podría servir para visualizar aspectos del impacto en Curré de un desarrollo planificado o de la posible inserción en la actividad laboral durante la eventual construcción de una represa hidroeléctrica.

Retorno a Curré

El reclutamiento de peones por la empresa frutera, trajo una serie de beneficios para Curré. El más inmediato fue el retorno de un grupo de curreseños que había tenido que emigrar a la Región Atlántica en busca de empleo. A mediados de 1999, el visitador técnico de salud de la región, informaba que un buen número de las casas de Curré estaban vacías, debido a la necesidad de sus habitantes por desplazarse a buscar trabajo en otros sitios especialmente en las bananeras (Arnulfo Marchena, comunicación personal). La apertura de empleos en plantaciones cercanas a Curré era entonces una excelente noticia que permitía a familias enteras como la de Carlos Rojas, volver con su esposa e hijos a la comunidad, después de varios años de trabajo en el Atlántico (Carlos Rojas, Testimonio Oral). Otro testimonio oral sobre este aspecto es el de Félix Rojas:

Estas fincas están en Palmar Sur. De Curré a Palmar Norte hay 28 kilómetros y de Palmar Norte a la finca son 8 kilómetros. Esta empresa se llama Fibasur, Coope - adelante. También está Finca 12 y Finca 11, son sociedades. Hay otras fincas, pero todos los compañeros estamos en Fibasur.

Mejora de la situación económica.

El regreso a Curré de los bananeros que habían partido a la región atlántica del país, y el ingreso de algunos otros a la actividad, ahora en las fincas de la región, trajo a las familias algunos beneficios y también a la localidad. No salió Curré de su pobreza, pero por lo menos algunas familias pudieron alimentarse algo mejor, o abastecerse de enseres electrodomésticos gracias a la apertura del crédito. El ingreso de este sector a la nueva actividad laboral, significó algún repunte en la escasa vida comercial de Curré, mejorando un poco el surtido de la pulpería. Era posible observar, por ejemplo, que el movimiento en la cantina dependía del día de pago en las fincas bananeras.

El aporte de esta actividad para la economía de Curré, se evidencia se manifiesta en el testimonio de la dueña de la pulpería del pueblo. Conversando acerca de la dura situación económica de Curré, Doña María explica la dificultad de la gente para comprar algo más que arroz, frijoles, azúcar, fideos, y a veces la imposibilidad de consumir carne. En ese contexto nuestra interlocutora subraya la importancia para Curré de la actividad frutera, como fuente de empleo.

Yo veo la situación económica mal aquí en Curré. Yo veo que la falta de empleo está bien mal aquí en Curré. Si no fuera por esa compañía no sé cómo viviría la gente porque... ahora fue que se vino un montón de gente para acá, que están trabajando ahí. Pero antes se había ido mucha gente para fuera, porque no había trabajo.

Y agrega, refiriéndose a la importancia de la bananera para su propio negocio:

Para todos nos sirve, para mí me sirve muchísimo, porque trabajo con ellos.

María Cedeño, testimonio oral.

De esta última aseveración se puede deducir la importancia del ingreso percibido por los bananeros, para la economía de la comunidad de Curré en general, incluido por supuesto el modesto negocio de doña María. A nivel personal, el ingreso a la actividad bananera significó para los curreseños un repunte en su nivel salarial.

El salario depende, en principio pagaban muy mal, pero ahora con un reajuste que hubo pagan mejor. Tal como yo estoy trabajando por tarea, por contrato, de acuerdo a lo que siembre. Tal vez unos 35.000 colones por quincena. Otras personas ganan mas, el acarreador, el conchador, el cortador. Trabajan por cuadrillas de tres, si esa cuadrilla en el día sacó quince viajes, tal vez de veinte racimos de bananos, se echan sus seis rojos, (seis mil colones diarios). Lo máximo que sacan son cincuenta mil por quincena, estos son los cortadores.

Pero la gran mayoría, se mantiene entonces en unos setenta mil colones por mes. Esto significa un importante salto si se compara con el salario, eventual del jornalero, ubicado en unos 9. 000 por semana, a 250 la hora (Martín Lázaro). Tal situación permitió alguna mejora en el estilo de vida de estos trabajadores, mediante la adquisición de bienes

generalmente al crédito, entre ellos televisores, vídeo casseteras y equipos de sonido, en algún caso que pudimos observar. Tener un salario fijo ya es una garantía de pago. Porque como afirma don Felix Rojas:

Todos los que han abierto un crédito... (cumplen, porque) cada quince días nos pagan, ¿ así es que quien fallaría? Y agrega: Tengo crédito en importadora Monge, pero no tengo otras deudas.

No todos los peones bananeros compran “el diario” en la pulpería de Curré. Su poder adquisitivo y el paso por Palmar Norte, les permite optar por otras fuentes de abastecimiento:

En la pulpería yo prefiero comprar al contado, que al crédito. La comida la estoy trayendo de Palmar (Norte) por quincena, se compra en un supermercado, se compra mas barato y nos hacen un buen precio.

Aquí en la casa habemos tres (peones bananeros), cada uno tiene su familia y lo que hacemos es que pagamos taxi entre los tres. Otros compañeros se quedan comprando un pedacillo de carne, traer pan y lo que es el diario lo compran aquí, en la pulpería.

De jornalero a bananero

Testimonio de don Félix Rojas.

La génesis del peón bananero se inicia con la pérdida de la tierra, y su conversión en jornalero. Don Félix Rojas es un peón bananero y su testimonio oral ilustra claramente la experiencia y situación de este sector de curreseños. Don Felix nos atendió varias veces en su casa. No siempre fue fácil entrevistar a los bananeros, porque su horario hace difícil que podamos localizarlos.

Antes de trabajar en la bananera don Felix... trabajaba aquí como jornalero. Como antes la gente de aquí cultivaba de todo, maíz, frijoles, yo trabajaba como jornalero cultivando aquí mismo. Pero paso el tiempo, ya lo que el maíz y frijoles, no daban, Entonces las personas que daban trabajo ya no podían dar trabajo. Solo daban trabajo las personas que tenían más medios para producir, como comprar abono para abonar las cosechas.

Según afirman los curreseños, Curré ha experimentado una disminución de la productividad de la tierra, originada entre otras cosas por la pérdida de fertilidad de las parcelas, incremento de las plagas y cambio climático. Como resultado de esta situación, aseveran, ya no se puede producir si no es con una fuerte inversión en abonos y pesticidas, lo que hace que esto no ya no sea rentable (Ver Productores de Plátano).

Don Felix también tuvo un pedacito de tierra, pero la vendió porque estaba al otro lado del río, lo que hacía difícil el transporte personal y de los productos. Ahí sembraba arroz, frijol y maíz. Con esa venta se inicia su vida como peón:

Después de esto seguí como peón y ayudándole a uno y otro. No tenía trabajo fijo, una semana le ayudaba a uno y otra semana a otro.

Más tarde la familia se ve en la necesidad de salir de Curré, en busca de sustento:

Cuando llega la época del café nos fuimos para San Isidro. Ahí nos fuimos acomodando, entre toda la familia recogíamos el café, y ya la semana salía por 40.000 colones, con este dinero (ganado entre todos) comprábamos la comida, el vestido.

Y fue entonces cuando surgió la posibilidad de laborar como peón bananero:

Yo estaba en las cogidas de café, y este trabajo (de bananero) apareció después del Huracán César. César destruyó todas esas fincas, todas esas bananeras. Entonces comenzaron de nuevo, la gente (de la bananera) comenzaron de nuevo, a levantar. No se conseguía gente, no se conseguía peones. Entonces los bananos estaban encharralados, los puentes caídos... Había que levantarlos, pero por la necesidad de peones se vieron en la necesidad de venir aquí; pensaron que Curré podía ayudarles, poniendo ellos el transporte.

Si ellos no tenían mano de obra... había partes que quedaron destruidas.

Ventajas de ser bananero.

El bananero compara su condición actual con su anterior experiencia de peón y concluye que está mejor en la empresa frutera:

Trabajando en la bananera me he sentido mejor. Aquí (en Curré, trabajando como peón) los trabajos son muy duros, hay que pulsearla mucho, caminar mucho, más de una hora (para llegar a los sitios de trabajo). Ya llega el sábado va uno por el paguito, digamos recogí 20.000 colones. Ya el patrón le dice tomá 15.000 y que después le da el resto. Y hay que andar detrás de su plata. En cuanto a esta empresa no, porque esta empresa cada quince días paga y asegurado.

En la empresa bananera el trabajador disfruta de beneficios sociales que no encuentra trabajando como peón en Curré:

Antes de trabajar en la compañía bananera tenía Seguro Social por el Estado, pero no es lo mismo. Me siento mejor ahora, porque si yo me enfermo, me dan una incapacidad y el seguro me lo va a pagar. Es una semana que no voy a perder, el Seguro me la va a pagar. (Asegurado) por el Estado, como estaba antes, me veían y me daban pastillitas y me regresaba otra vez, y si me internaba mi familia quedaba ahí, y no me pagaban nada.

Hace mucho me molestaba la espalda (...) me mandaron al INS y estuve ocho días de vago aquí (en la casa). Uno tiene una diferencia a lo de antes.

Don Félix se refiere al trato recibido en la compañía y asegura que ...

todo es dejarse llevar por el patrón, si uno es agresivo y malcriado, el patrón le pone... pero si uno es llevadero con el patrón...

En la impersonalidad de la empresa la condición de indígena desaparece, y don Félix asegura que no hay ningún tipo de marginación o trato diferente:

A todos nos tratan igual ahí, todos somos iguales.

Jornada diaria del bananero

Una de las particularidades del trabajo del peón bananero es lo pesado de su jornada diaria, especialmente por lo temprano que empieza el día, situación que también afecta a su compañera. El bus sale de madrugada y va llegando a Curré casi al anochecer.

Bueno yo siempre me levanto a las tres de la madrugada y tengo que estar en el bus a las tres y treinta. El bus llega a las cuatro y treinta a la finca. Empezamos a trabajar de cinco y treinta a seis. El bus sale temprano porque tiene que ir recogiendo gente de Lagarto, Cajón, Palmar, todo eso, tiene ese horario para no llegar contra tiempo.

Para almorzar los que están “en planta” cogen una hora, y uno si lo quiere coger el tiempo de almuerzo lo coge, o sigue trabajando. Es cosa de uno, porque nos pagan por tarea, por contrato. Ellos le pagan a uno lo que uno gana, si uno salió con 20,000 pesos la quincena eso es lo que le dan.

Como yo soy contratista (trabajo por tarea), ya a las tres de la tarde estoy parado, porque el bus ya a las cuatro de la tarde esta ahí. Pero si no ha salido la corta (del banano), no se puede venir uno. Porque hay compañeros que están en la corta, el bus tiene que esperar que salga la ultima persona. Normalmente a las cinco sale, a las 6 estamos aquí otra vez.

Vengo, como, veo televisión y me estoy acostando a las ocho y treinta de la noche.

Críticas de otros curreseños.

Algunos curreseños sostienen que este itinerario es muy sacrificado y creen que hay una inversión excesiva de horas que no se pagan, con gran perjuicio para la relación familiar del trabajador:

El problema, en la bananera, por el que dejé de trabajar ahí, es que hay que irse de aquí a las tres de la mañana. La señora tiene que levantarse a las dos de la mañana. Sacando cuentas de la hora que la señora se levanta y la hora que uno se desocupa, es cualquier cosa lo que se gana. No es muy rentable. Si aquí hubiera trabajo nadie iría hasta allá. (...) Lo duro como la mañaneada.

Claro que sí hay más estabilidad en la bananera. Lo que pasa es que hay que hacerse el ruso, porque si se pone a sacar cuentas de la hora que entrás a trabajar a la hora que salís,... para que no se aburra...

Martín Lázaro, Testimonio Oral.

El problema es, en resumen, que no les queda tiempo para su vida personal:

No hay tiempo para nada, ni para los chiquillos. Cuando uno llegaba ya estaban durmiendo y uno tan apegado a ellos, que por eso decidí salir.

Este informante asegura además que últimamente el trabajo en la bananera “estaba malísimo”

El trabajo estaba bastante mal, en la corta se ganaba un poquito bien, pero sólo había corta solo dos veces por semana. Si no había nada qué hacer lo mandaban a chapear. A veces no había nada qué hacer, y ahí pagan por lo que uno haga y si no hay qué hacer, no pagan.

Pero todo era flor de un día:

Los bananeros de Curré y la Unión Europea.

A principios de octubre los periódicos anunciaban una mala noticia, originada en un lejano sitio del mundo, pero que afectaría a Curré y a los bananeros. Los titulares decían que la Unión Europea eliminó cuota de compra de banano a Costa Rica y el Gobierno teme caos bananero que le costaría al país 150. 000 empleos (La Nación, 10 de octubre del 2 000 / 23A).

La noticia explicaba que hasta ahora el país gozaba de una cuota fija de compra de banano, pero que la Unión Europea reformaría su régimen para implantar un nuevo sistema denominado “primer llegado, primer servido”. Con el nuevo Régimen, ningún importador europeo está obligado a adquirir fruta en Costa Rica. Puede hacerlo en países con menores costos de producción como Ecuador. Según el periódico, en ese país le pagan entre \$2 y \$3 diarios a un trabajador, mientras aquí, el monto es de unos \$7. Se prevé que Costa Rica dejará de exportar 16 millones menos de cajas de bananos. Esta situación, explica el diario, ha traído como consecuencia la decisión de empresas como la Chiquita Brands, de no comprar fruta a los productores independientes entre octubre y diciembre de este año por no existir mercado suficiente. Como resultado de ello, para la fecha de la publicación (10 de octubre del 2 000), ya 214 trabajadores habían sido despedidos en tres fincas de la región de Sixaola, Limón.

Para finales de noviembre, en Curré solo ocho peones bananeros seguían laborando en las fincas de cerca de treinta peones iniciales. El resto había sido despedido. Al parecer, aprovechando la coyuntura estacional, algunos de ellos están yendo a trabajar en las fincas de Café de Pérez Zeledón (Santa Fe). Terminada la cosecha nadie sabe cuál podría ser su suerte, ni la de su familia... ni la de Curré.

Esto no significa otra cosa sino un retroceso para la comunidad. De un golpe se pierden las ventajas obtenidas por este grupo de trabajadores en lo concerniente su retorno a Curré, mejor salario, mejores condiciones laborales, adquisición de Seguro Social, pago de aguinaldo, vacaciones, acceso a crédito, acceso a ciertas comodidades en el hogar, una mejor dieta, estabilidad laboral y revitalización económica de la comunidad.

Con este despido en masa se confirman las palabras de doña María Mora, esposa de un bananero, cuando me hizo comprender que, después de todo, jornaleros son, por igual, los peones que trabajan en Curré, y los que trabajan en las compañías bananeras. El despido masivo no hace otra cosa más que demostrar la falsa estabilidad laboral de los peones bananeros, y los lanza otra vez a la arena de vulnerabilidad y miseria que viven los habitantes de Curré.

AGRICULTORES “EN LO PROPIO”

Productores de plátano

Su importancia:

Un 16 % de las familias de Curré señalaron que obtenían su principal ingreso trabajando “en lo propio”, esto es, de la agricultura en terrenos de su pertenencia o alquilados. En otras palabras, este sector vive, o sobrevive, de los escasos productos que obtiene de “la cuadra”, como llaman al lote sobre el que está construida su vivienda, usualmente frutales o algunas matas de plátano. En algunos casos, son productores de plátano, que han conservado parcelas dedicadas a este cultivo, generalmente en las vegas del río. Algunos alquilan para sembrar. Este es un sector de gente mayor, muy arraigada a la tierra, que a duras penas logra complementar su actividad agrícola en baja escala, con artesanía (Ver en este capítulo) o con alguna pensión del Estado.

De acuerdo con los testimonios, en el pasado, Curré comerciaba maíz, arroz, frijoles, naranjas, pero hoy el plátano es su único producto comercial. Hasta hace poco tiempo se producía también ayote, pero los precios bajaron y la actividad dejó de ser rentable. La producción de plátano es una de las pocas, quizá la única actividad agrícola comercial que aún queda en Curré. La producción y comercialización de plátano es un ingreso importante para algunas familias y para la comunidad de Curré en general. De esta actividad se benefician algunos productores indígenas, sus familias, algunos peones y los “chinameros”, que son quienes venden el producto.

El indígena se define como agricultor, sin embargo la suya es una situación ambigua. No existen ya las condiciones para una agricultura de subsistencia pero tampoco se practica una agricultura comercial. Decir que se vive “de lo propio” es en parte una respuesta cultural, un resabio de su tradición agrícola de subsistencia, con venta de excedentes. En la práctica, la agricultura de subsistencia no es autosuficiente y la agricultura comercial es una actividad en la que no pueden participar competitivamente. Es

por eso que consideran que la agricultura es “un juego muy peligroso” en el que se invierte mucho dinero y por lo general se pierde. La actividad agrícola comercial en Curré, se ha venido reduciendo a la producción de plátano y de algunos productos para el autoconsumo y el intercambio dentro de la comunidad. Sin embargo, esta endeble actividad agrícola, que quizá no resulte significativa para los tecnócratas desde una perspectiva global del mercado, es lo que permite la sobrevivencia de un importante número de familias en Curré, donde la tierra es además, cultura e identidad. La agricultura en lo propio como forma precaria de producción agrícola, en complemento con la artesanía y otras actividades semejantes, constituyen la economía de sobrevivencia que impera en Curré.

En este apartado nos ocuparemos de indagar las condiciones que caracterizan la producción agrícola en Curré y algunos aspectos concernientes a la producción de plátano. Para este tema nos hemos apoyado de manera especial en el testimonio de don Santos Rojas.

La agricultura: Un “juego peligroso”.

Durante años el indígena de Curré fue productor para su subsistencia pero también fue comerciante de sus excedentes. Múltiples testimonios orales y etnográficos se refieren a la producción de Curré, especialmente antes de la construcción de la carretera interamericana, la que se trasladaba, para su venta, en bote por el Río Grande de Térraba hasta el Pozo, hoy Puerto Cortés.

Bueno, uno tenía el bote y alistaba uno la carga, bien sea maíz, arroz, frijoles, naranjas o plátanos cualquier cosa y entonces uno cargaba el bote con 10 quintales...

Francisco Mavisca, Testimonio Oral.

El informante narra la larga travesía hasta Palmar Norte y asegura que la venta de sus productos, a diferencia de lo que hoy ocurre, era importante para su economía.

Pero se veía la plata porque uno vendía el plátano a 5 colones (...) y la naranja lo mismo, la manteca valía 18 colones la lata y el maíz a 7 colones el quintal y el arroz de aquí (...) se vendía a 25 colones el quintal y el frijol a 18 colones. Yo me traía todo lo que (podía)... y venía con plata.

Francisco Mavisca, Testimonio Oral.

Los mismos testimonios aseguran que a partir de cierto momento se ha producido una baja en la productividad de las tierras, éstas “no dan” y se hace necesario invertir agroquímicos para obtener una producción razonable, cosa que no se hace porque no se cuenta con recursos suficientes para ello. En efecto,

antes la gente de aquí cultivada de todo, maíz, frijoles, (...) pero paso el tiempo, ya lo que es maíz y frijoles, no daba, (había que) comprar abono para abonar las cosechas...

El arroz también se daba. Ahora se produce, pero primeramente hay que limpiar la tierra y cuando el arroz crece hay que abonarlo. Siempre se da, pero hay que tener los medios para mantenerlo. Antes se sembraba una cajuela de arroz y había que ver como crecía, unas grandes espigas. Y el frijol, se sembraba, ¡y había que ver! hasta que se caía la matita de la carga. Ahora siembra uno frijoles y solo son cinco o seis vainiquillas... Yo tengo la experiencia, al principio sembraba una libra de frijoles y recogía un quintal de frijol. Quiere decir que si sembraba seis libras de frijol eran seis quintales lo que recogía, y en un pedacillo. Ahora no, yo siembro dos kilos de frijol y si acaso se recoge un quintal y medio, si acaso.

Félix Rojas, Testimonio Oral.

En opinión de los entrevistados la presencia de plagas de insectos y otros animales es mayor en la actualidad, lo que dificulta gravemente la producción:

Antes no aparecían, (...) había que ver qué maizales, sin químicos, sin nada, no había maleza, también se desyerbaba solo una vez, y solo con eso el maíz crecía.

Félix Rojas, Testimonio Oral.

Solo algunos pocos siembran porque hay muchas plagas que hacen daño:

Cuando no es la babosa, es el venao, mucho daño tienen. El venao blanco, el grande, aparece allá arriba, bastante. El maíz tiene daño también, porque le caen los pizotes, no dejan nada, los chucullos, peor no dejan nada. Son pajarillos, más grandesitos que el perico. Por eso es que para vender casi no se siembra, ya casi no. Lo más delicado son los frijoles. El maíz no, porque el maíz tiene capullo, y se la juega.

Santos Rojas, Testimonio Oral.

Bajo estas circunstancias la agricultura es un albur, una especie de juego muy peligroso, donde se juega la suerte de los pocos recursos del indígena, con muy pocas probabilidades de éxito. Es una apuesta donde pesan en su contra el escaso acceso a la tierra, el incremento de plagas en un entorno ecológico alterado, y un mercado donde concurren productores tecnificados, organizados y competitivos. Incluso aquellos indígenas que aun poseen tierras, se encuentran en dificultades para competir bajo tales circunstancias, y deben hacer las cosas muy “bien medidas”, si es que se arriesgan a jugar el peligroso juego de la agricultura.

Nuestro informante lo plantea con toda la fuerza de su testimonio:

Si, pero ya ve. Él (se refiere a otro indígena) tiene buena tierra. Pero también, lo mismo: él hace medidas las cosas. Porque es que es muy caro el peón... Él tiene el terreno allá, (al otro lado del río) y no sirve... ¿cómo le digo? Imagínese que un peón... mandarlo allá y todo... Y es que la agricultura es un juego... ¿Por qué? Porque sí.

Y profundiza su analogía:

Imagínese, yo digo que voy a hacer unas cinco hectáreas con una idea, que es para vender. Viene cualquier cosa y lo siembro a principios de octubre y si le da la gana ya en noviembre es verano. Entonces todo lo que estaba floreado se quedó en nada, porque diay el verano lo jodió. O como que si también, viene... da buena cosecha y se planta un invierno... y es delicadísimo esa vara... Se perdió también. Entonces por eso es que ya todo mundo sabemos que lo que es la agricultura... es un juego muy peligroso.

Santos Rojas, Testimonio Oral.

Buena parte del cambio se debe a la deforestación de que ha sido objeto la región y a su deterioro ecológico.¹⁰ Los habitantes de Curré aseguran que ha habido un cambio climático que esto ha traído como resultado el alargamiento de los veranos. En consecuencia, uno de los periodos de siembra que utilizaron los abuelos se ha perdido: el veranero, como llaman a esta cosecha “ya no rinde”. Refiriéndose a la producción de plátanos Santos Rojas explica esta situación, que se presenta también con otros siembros como los frijoles:

En antes, los abuelos de nosotros, los papás... sembraban en abril, marzo, abril. Pero en ese tiempo eran muy pocos los veranos que había, porque había bastante montaña. Ahora al nosotros destruir la montaña, los bosques, se plantan los veranos.

Imagínese como estamos ahora (en agosto), que el tiempo de aquí es para que esté lluvioso, pero esto está averanao desde en junio... Entonces es un cambio total de lo que es el ambiente, así en esta forma, es decir, ahora.

Bueno lo sembraban en abril y lo venían cosechando en diciembre, los primeros frutos en diciembre, enero... Pero ahora, con el tiempo que ahora tenemos, se ha cambiao; si uno siembra en abril, ya en enero va están frutiando pero ya no llueve más. Entonces el plátano se queda... ¿cómo le dicen? gelao... No se puede vender, porque ya se queda chiquitito y flaquitos y se pierde. Hay que perderlos porque no tiene venta, no se puede vender a ninguna forma (Santos Rojas, Testimonio Oral).

La imposibilidad de sembrar en abril es mencionada por otros informantes (Pedro Rojas, Testimonio Oral).

Otro de los problemas que señalan los curreseños es el de la falta de mercados. Hasta hace poco tiempo estuvieron produciendo ayote y vendiendo con éxito pero merced a un sobreexceso de oferta los precios se vinieron abajo, malográndose las cosechas.

El ayote, esa producción es muy buena, y todo, digamos ese bajo, este bajo que tenemos nosotros aquí, (se refiere a las vegas del río) es bueno para esa...para esa clase de producto. Pero ya como le estoy diciendo, a la hora del mercao todo se hunde. Don Valentín ahorita tenía una hectárea ahí, dice que cosechó como 10 mil, como 10 mil kilos...y en estos momentos lo tiene embodega'o porque, nadie le quiere pagar más de 20 colones el kilo.

¹⁰ Varios autores señalan este problema (Gobierno de Costa Rica, 1995, Carmack, 1994; Bozzoli, 1985).

No hay salida, no hay mercado...y si hay, se lo quiere llevar un intermediario pero así, barato. Y cuando no hay vienen preguntando: ¿no tienen ayotes?, vengo pagando 80 colones el kilo. Diay entonces se emociona a uno, pero a la hora que diay.. Eso es lo que, digamos que nosotros para hacer un proyecto... tendríamos que tener ya fijo, un merca'o o un comerciante que venga, verdá, a cargarlo nada más...

Según este informante se han intentado proyectos con la participación de organismos estatales pero sin buenos resultados:

El MAG (ministerio de Agricultura y Ganadería) se compromete, dice: hagan, hagan siembren ayote, y yo les voy a buscar un mercao y al final... nada, que no sale nada, entonces eso no es seguro, no es seguro.

Santos Rojas, testimonio Oral.

Lo mismo pasa con las naranjas. Hay demasiada producción en la región y al final, nuevamente la comunidad de Curré, no tiene más remedio que vender a precios demasiado bajos o bien quedarse con el producto.

No es que no se produce naranja, sino que es la misma cosa. Vino tal proyecto de cítricos (...) y eso fue la cagada (...), que aquí nada más (muy cerca) por el lado del Potrero Grande, hay fincas que usted camina y solo naranjales. ¿Y qué pasa? Que diay, desde diciembre, desde comienzos de noviembre, usted comienza a ver los camiones que bajan, ¿ a dónde eso va? A Palmar, a Golfito y otra parte... y ahí, ¿qué hace uno con eso, con la producción de naranjas)?, ¿qué hace uno con lo de aquí Curré? Pues nada, porque uno va atrás allá y ya vendieron. No sirve... Imagínese que no quieren pagar más de dos colones, ¿ y entonces?

Santos Rojas, Testimonio Oral

Tierras que no se trabajan.

Algunas personas poseen parcelas y no las trabajan. Además de las circunstancias antes mencionadas existen razones adicionales que dificultan la actividad agrícola. Se preguntó a las personas si tenían tierra y en aquellos casos en que no la cultivaban, cuál era el motivo. Las respuestas señalaron varias causas entre ellas, carencia de recursos económicos o técnicos, distancia de los terrenos y dificultades de acceso, naturaleza poco propicia de la tierra, ausencia de condiciones sociales o familiares para producción agrícola. En muchos casos obviamente se trata de una combinación de todas ellas.

En lo que respecta a falta de recursos económicos, hubo aseveraciones como las siguientes: “No hay condiciones para sembrar, no es rentable.” Otra familia informó que “sí trabaja su parcela en tiempo de riego de frijoles, además una manzana se dedica al cultivo de plátanos, pero, agregó, no se hace más intensivamente porque eso requiere más inversión. En otros casos el problema fue la falta de comunicación y acceso a las tierras. “Tiene una parcela pero no la trabaja porque están muy alejadas de la casa. Actualmente se dificulta más por la edad de la mamá a quien tiene que cuidar”. Algunas de estas personas son ellos mismos personas de edad. En ocasiones los terrenos disponibles están a gran distancia del centro de Curré o en áreas muy irregulares.

Otro de los obstáculos es la naturaleza o vocación de la tierra. En una de las familias se nos informa que la tierra no se cultiva porque es tierra de pastos y además el jefe de familia está mayor, está inactivo (No queda claro si son pastos de potrero o de sabana natural, la que es muy frecuente en la zona). En otro caso no lo trabajan porque es de vocación forestal, lo que por ley impide su explotación: “es montaña, pasa una quebrada y no se puede apear”. La ausencia de condiciones sociales o familiares para la el trabajo agrícola es otro factor para que las tierras no se trabajen: en algún caso no se cultiva porque el jefe de familia está muy mayor, los hijos laboran en otras cosas, o bien, han emigrado, en otro caso se combinan varios factores: “tiene una hectárea pero está muy lejos del pueblo lo que hace casi imposible su explotación y el jefe de familia, en vista de las circunstancias, ahora está trabajando en la bananera”. Finalmente se da el caso de terrenos que han quedado en manos de mujeres solas. En algunos ocasiones esto no ha sido obstáculo y ellas mismas la trabajan, o bien, pagan quién se lo trabaje o combinan ambas posibilidades, pero aun así, se trata de bajos niveles de productividad.

El criterio de los técnicos.

El panorama que describen los curreseños, no es muy distinto en esencia, del que se obtiene en una conversación con el Ing. Virgilio Carballo, funcionario del Consejo Nacional de Producción (CNP), jefe de la Subregión Buenos Aires. En su opinión Curré no tiene las condiciones para ser competitivo en agricultura. Afirma que mientras en Curré se producen 9 quintales de frijoles por hectárea, en San Carlos se producen 35. En Curré se cosechan 30 quintales de maíz por hectárea, en otros sitios 90.

Esta misma desventaja se observa en el campo de la ganadería. Curré produce 0.75 cabezas por hectárea, contra 2 en otros sitios, y aún menos por parte de los indígenas. Este profesional señala que si se introducen pastos de variedades especiales no crecen debidamente porque “no hay base”. Por el contrario, hay deficiencia de nitrógeno, fósforo, calcio y elementos menores, así como también presencia de aluminio. Por este motivo el abono no causa el desarrollo. Adicionalmente, señala, existen otros problemas técnicos: debido a lo quebrado de los terrenos, aquí hay que trabajar con espeque, y no se puede usar maquinaria. Hay además problemas de acarreo.

El ayote, por ejemplo, agrega el Ing. Carballo, es apto para las condiciones existentes, pero hay mucha competencia en la misma región. La vocación de la tierra es forestal, podría darse recuperación del bosque, pero tardaría muchos años.¹¹ En su opinión Curré no es una zona de interés del Consejo Nacional de Producción porque, dice él, estamos en una época de globalización, donde los rendimientos deben ser competitivos.

Por nuestra parte, cabe agregar nuestro desconcierto ante este tipo de políticas institucionales, cuando vemos una comunidad indígena que hace esfuerzos por sobrevivir en condiciones tan adversas, qué sentido tiene pensar en la competitividad como único criterio de asistencia técnica.

A la luz de la información que hemos venido analizando etnográficamente, nos sentimos en la obligación de expresar nuestro desacuerdo con este tipo de políticas institucionales, que de espaldas a la realidad, se pliegan a un modelo económico, sin atender las circunstancias particulares de producción de nuestros pueblos, determinadas ecológica e históricamente. Cuando nos topamos con una comunidad indígena que hace esfuerzos denodados por sobrevivir en condiciones tan adversas, merced a una economía de sobrevivencia, es absurdo pensar en la competitividad como único criterio para brindar asistencia técnica.

¹¹ En este sentido cabe destacar el esfuerzo que han venido realizando los indígenas en la recuperación del bosque, mediante el trabajo de grupos de voluntarios (Cristino Lázaro, Testimonio Oral).

Cultura y sobrevivencia.

Tiene razón el técnico del CNP cuando afirma que la tierra de los curreseños es de vocación forestal y eso hace que las técnicas convencionales de producción no sean funcionales en Curré. Sin embargo no fue así en el pasado. Contrariamente a ello, los métodos tradicionales de agricultura que los curreseños utilizaban antes de la construcción del Carretera Interamericana sí funcionaban. Todavía a mediados del siglo XX antes de la construcción de la carretera, se utilizaba en Curré un sistema tradicional de clara reminiscencia precolombina, el sistema de agricultura itinerante de roza y quema, que consiste en “la explotación de una pequeña porción de terreno por un periodo limitado de tiempo, habiéndolo previamente limpiado mediante la utilización de diversas técnicas (fuego, en el caso que nos ocupa) para luego someterlo a determinados lapsos de descanso o barbecho” (Granados y Matarrita, 1981: 70). Como recuerda don Abelardo Mavisca:

Esa facultad la tenía cualquiera, que... íbamos aquí y, veían un lote bonito y decían: que bonito aquí para hacer un arrozal, vamos; vamos mañana a limpiar eso. Ya, y todo mundo... se metía (se trabajaba colectivamente). Ah sí, en cualquier parte. Y no había que hacer tanta área, porque usted tumbaba la montaña, la quemábamos; y usted sembraba la tierra, la tierra limpiecita. Y volvía a cosechar lo que quisiera frijoles o era maíz, o era arroz. Y volvía a sembrar otra vez, y usted no veía, no veía nada de suciedad en el monte. La segunda vez ya tenía que desmatonar un poquillo, ahí, pero era buena cosecha, sin ninguna clase de abono.

Abelardo Mavisca, testimonio oral.

Los testimonios insisten en la productividad de las tierras cultivadas tradicionalmente, si se les compara con la situación actual. En su libro inédito sobre la vida en Curré durante la primera parte del siglo XX, don Rodolfo Rojas aborda en este punto cuando afirma que:

La fertilidad de los suelos en el campo agrícola se debía al sistema rotativo de trabajo, pues no trabajaban un terreno consecutivamente; esto hacía que todo lo que se sembraba era muy productivo; aunque no se utilizaban ningún método moderno de siembra pues el método utilizado era el tradicional...

También en el ámbito teórico, autores como Varesse señalan que en efecto, el sistema de roza y quema es el más adecuado para la agricultura en terrenos de vocación forestal o selva tropical... (en Granados y Matarrita, 1981: 72). Varios factores causan la ruptura del sistema agrícola tradicional, con la apertura de la Carretera Interamericana se produce la mercantilización de la tierra, la que se convierte en un bien escaso lo que impide la libre rotación, (migración de los cultivos), desaparece el bosque, se inicia el uso intensivos en pastos y en ganado, lo que trae consigo la degradación de los suelos. En 1985, mientras los indígenas de Térraba Curré y Boruca luchaban contra los madereros que asolaban sus territorios, Ma. Eugenia Bozzoli, cuestionaba al periódico la Nación por el análisis simplista del tema y aportaba los siguientes razonamientos, en los que hace énfasis en el alto grado de deforestación y deterioro a que fueron sometidas las tierras en esta región del país y a su efecto pernicioso sobre la producción agrícola de los indígenas y los blancos pobres:

“Buenos Aires es el cantón con más altas tasas de deforestación en el pacífico Sur y con más baja proporción en tierras de labranza y cultivos permanentes (...) Por lo tanto, los indígenas y blancos pobres que habitan las reservas, lo que les queda para sembrar son suelos muy malos que para que produzcan algo hay que ponerlos periódicamente en descanso (en charral, tacotal, bosque secundario). Algunos Borucas, por ejemplo, para sacar la cosecha, tienen que dejar el terreno hasta diez años en barbecho”.

(Bozzoli, 1985)

Es por eso que hoy, frente a la realidad de esa tierra cansada y seca, no es el tiempo de hacer fríos razonamientos globalizadores, abandonar a los indígenas y decir que esta tierra no es del interés de entidades estatales como el CNP. El hecho es que la comunidad de Curré sigue viviendo de su tierra. El hecho es que su territorio es fuente de ingreso, de arraigo e identidad. El hecho es que para sobrevivir como comunidad étnica la tierra es fundamental. La vinculación de Curré con la actividad agrícola y con la tierra es económica, pero es también simbólica.

Se ha dicho en todo nuestro continente, y se repite en Curré, que un indio sin tierra es un indio muerto. Esto es cierto, no solo por razones prácticas - se cultiva para comer - , sino también por razones culturales, la cultura indígena se amarra a la tierra, y por razones

de identidad y arraigo, la comunidad indígena requiere de un territorio para ser. En estas líneas nuestras críticas no van al funcionario, sino contra toda una tendencia económica que hemos querido emplazar. La tierra y la agricultura para el indígena están más allá del mercado y de la globalización. Está en su cultura, en su mundo simbólico, pero también es una estrategia para arrimar un bocado más al plato, un cinco más al bolsillo. La agricultura forma parte de ese modo de ser que no ha olvidado el indígena, porque es al mismo tiempo cultura y economía de sobrevivencia. Y es que, como nos dijera una vez más don Santos Rojas:

Como que uno siempre, ... uno no olvida la cultura de la siembra de frijoles, maíz... la yuca, to'as esas cosas, lo hace uno, pero ya es para el consumo de uno nada más. Entonces no compra uno el frijol, no compra uno el plátano, no compra la yuca, no compra el maíz... incluso puede tener unas gallinas en el patio, no granja, sino que propio, pollas, y eso lo mantiene a uno ahí.

Nos parece que esta clase de producción que no es, ni tiene por qué ser competitiva, es fundamental para la sobrevivencia, y requiere urgentemente estímulo y asistencia técnica. Y continúa don Santos:

Como yo no tengo terreno, entonces yo alquilo una hectárea y ya con eso me la juego. Pero es que en el veranero no da rendimiento el frijol... una hectárea, por mucho que usted no pudiera agarrarle, son de diez a nueve... (quintales) eso es lo que agarra. Como tengo familia, entonces vienen de San José, algunos se llevan, les regalo una... Vendo unos cinco quintales y el resto lo voy dejando, calculando que me aguante para la otra cosecha. Son dos cosechas al año.

Santos Rojas, Testimonio Oral.

Es así, poco a poco, como vamos respondiendo la pregunta de Delfín. Cómo se sostienen esas familias, que nadie sabe de qué viven. Unos platanitos aquí, unos frijolitos allá... No es esta definitivamente la economía formal del mundo globalizado. No hay competitividad en Curré, ni aparece Curré en el mapa económico. Curré está al margen de los sistemas formales. Solo que ese margen, es su centro. Su mundo, su única opción, hoy. Es la economía de Curré. Una economía de sobrevivencia.

Productores de plátano

Algunos han logrado conservar, además de su cuadra, una parcela de una hectárea o más, en las inmediaciones del río. Es en estas parcelas donde se produce el plátano. Son terrenos de fértil suelo aluvial, arremetidos cada cierto tiempo por las aguas del Río Grande de Térraba. Curré está ubicado en una caprichosa curva del Río, de modo que con cierta regularidad el Diquís o Gran Agua como le llamaron los antiguos borucas, se sale de su cause e inunda la explanada destruyéndolo todo a su paso, pero trayendo consigo su tesoro de nutrientes, al menos para esta parte de la región.

Unas diez personas poseen de media a dos hectáreas, entre ellas doña Argentina Cedeño, don Andrés Lázaro, doña Cristina, don Leoncio Rojas, don Manuel Rojas, doña María Morales, don Santos Rojas, don Daniel Leiva, doña Flora Rojas, don Benigno Leiva Rojas, Don Catalino Rojas. Don Valentín Lázaro posee diez hectáreas y media dedicadas al cultivo del plátano. Uno de los mayores productores es el señor Senén Caballero, no indígena, con aproximadamente diez hectáreas. También hay algunos productores en el lado de Campana, la cooperativa Coopesrit y los hermanos Mavisca, entre ellos.

Algunas personas producen en su misma cuadra, esto es, en el lote en que se ubica su vivienda, es el caso de doña Albina Araya. Ella tiene su casa dentro de la misma cuadra y alrededor tiene su plátano... Algunas señoras que producen plátano, por lo general lo trabajan ellas mismas. “Son pedacitos, entonces ellas mismas lo trabajan, ellas lo limpian, lo producen” (Santos Rojas, Testimonio Oral).

La producción del plátano es una de las pocos ingresos constantes con los que cuenta la comunidad, siempre que se den las lluvias adecuadas. Según explica nuestro informante, en épocas de máxima producción se cosechan cada 22 días aproximadamente cinco mil dedos por hectárea, los que se venden a 12 colones el dedo, lo que equivale a sesenta mil colones. Eso representa, en su mejor momento, un ingreso de sesenta mil colones por hectárea, cada veintidós días, durante los meses de junio a diciembre.

A una hectárea yo lo que le saco, así sacándole sólo buenos racimos... se saca 5 mil dedos...en cabezas serían, son 40 cabezas...(ininteligible)

Durante los meses de cosecha este sector de la población y sus familias obtiene un ingreso significativo. Esto da algo de estabilidad e incluso la posibilidad de planificar y obtener algún crédito en el expendio local:

Yo digo que si es importante, porque aquí ya todos los que tenemos terreno, tenemos que... es la única manera de sostenernos, con eso, verdá... Hay salida (es decir, tiene mercado y se vende), y uno tiene cada veintidós días... (un ingreso). Si uno tiene fianza en una pulpería, uno dice voy a sacar una comedera, un diario para los veintidós días.

Se atiene uno a la cosecha, a la corta de plátano cada 22 días, como si estuviera yo yendo a la bananera, que yo sé que cada quince días me van a pagar.

Es como un salario, solo que desaparece varios meses al año. Tal y como me dijo don Santos en cierta oportunidad en que andaba mal de dinero: *“el plátano es mi único patrón. Me paga cada veintidós días, pero en verano no hay producción y entonces nadie me paga. Y ya viene fin de año y tengo la graduación de los niños, ... y...”*

Por supuesto que, como toda actividad productiva, la producción de plátano tiene costos y requiere inversión, esto involucra entre otras cosas la compra de herramientas: *“ Si no tenés el palín o la pala, tenés que comprarla, el cuchillo, la lima... y la inversión de mano de obra, que a menudo es familiar, pero que en ocasiones hay que contratarla.*

Meses de alta y baja.

Como si la naturaleza quisiera entrar en complicidad con nuestros ciclos sociales, es en diciembre cuando se alcanza la producción más alta y la mejor calidad del plátano, pero luego viene un prolongado periodo en que no hay producción. Este va desde enero hasta mayo o junio.

Si aquí fuera la lluvia permanente, aquí el plátano fuera toda la vida igual, pero eso es lo que pasa, siempre el verano nos molesta, verdá. Hay una baja de plátano en el verano (y esto se ha agudizado con las sequías de los últimos años).

Por enero comienza ya a bajar. Ya febrero, ya no hay... Hay plátano de finales de mayo a finales de diciembre. El plátano de diciembre es el plátano que le decimos, plátano de primera. Usted está vendiendo plátanos buenos. Más si usted lo corta cada veintidós días, casi viene con la primera mano madura. En diciembre todavía está fuerte...ya donde comienza a verse bajar es en enero.

Santos Rojas, Testimonio Oral.

Los meses de verano, son entonces meses duros para los productores de plátano y para muchos curreseños que dependen de sus ingresos. Son los “meses de baja”, y es aquí donde, la artesanía viene a cumplir con su importante función de complemento, o más bien, tabla de salvación de la economía de Curré:

En diciembre todavía está fuerte (la producción de plátano) ya ‘onde comienza a verse bajar es en enero. Entonces en los meses de febrero y marzo, está el turismo para allá y para acá... Se coge para hacer tejidos, para hacer máscaras, para hacer de todo lo que se pueda, poner, lo que se pueda...verdá, artesanías (Santos Rojas).

Comercialización del plátano.

Los chinameros.

En las cercanías de Curré, a orillas de la Carretera Interamericana, se levantan tres o cuatro ranchitos cuya función es la venta de productos, fundamentalmente artesanía y plátanos. Estos son los chinamos y aquí se realiza la comercialización del plátano que cosechan los productores de plátano de Curré. Como ha dicho Santos:

Nosotros vendemos a los chinameros, entonces ellos lo compran y lo venden al camionero. A nosotros nos lo pagan a doce colones el dedo y ellos lo revenden al camionero a quince o dieciséis colones. El camionero lo vende en San José. Tanto mercado que hay en San José, no sabemos adonde lo vende. Puede llevar al Mercado Borbón, puede llevar a Cartago (Santos Rojas, Testimonio Oral).

Los hermanos David y Margarito Mavisca son chinameros. Cada uno tiene su propio chinamo. Margarito es, además, uno de los más conocidos artesanos de Curré.

Cuando está la producción a todo dar pasan camiones y compran por cantidades por miles. Compran por racimo, se vende más maduro que verde.(...) Uno lo vende directamente a comerciantes de Pérez Zeledón o Cartago...

En épocas de máxima producción hay chinamos temporales, además de los permanentes. Según don Margarito los chinamos compran y venden plátano, frijoles, aguacate y zapallo. En opinión de David, tiene más venta el plátano que la artesanía:

Es lo que más se vende. Siempre la gente para más que todo por los plátanos. Entonces al ver un chinamo surtidito a ellos les gusta y por eso compran otras cosas, pero el plato fuerte para la gente de afuera son lo plátanos.

David Mavisca, testimonio oral.

Es menos frecuente, pero hemos podido observar camiones de carga entrando directamente hasta los terrenos de cultivo, o bien, en algún caso, el regateo de precios, cuando el camionero se encuentra con un productor en algún paraje de Curré.

ARTESANOS Y ARTESANAS

Su importancia.

La artesanía juega un papel esencial en la economía de Curré. En una región donde hay muy pocas fuentes de empleo, y donde estas son por su naturaleza propicias para los varones, dejando por fuera al sector femenino, esta actividad informal permite a mujeres, jóvenes y niños su participación y la obtención de un pequeño, pero vital ingreso económico.

La artesanía es lo que más ayuda actualmente al indígena. Mucha gente tiene que ir a otros lugares, pues como no hay trabajo, no tienen donde ganarse su salario y como la comunidad es pequeña, y no hay entradas de dinero, entonces los hombres, sobre todo lo que es varones y jóvenes, emigran a otros lugares y trabajan en las bananeras, pero las señoras en la casa se dedican a la artesanía. Unas tejen, otras hilan, otras, labran jícaras, hay también que hacen máscaras (...) Cuando una familia es grande se ayudan en esa forma: el esposo sale, la esposa se queda trabajando en artesanía.

María Mora, testimonio oral.

Esta aseveración sintetiza la situación económica de Curré y el papel que juega la artesanía. Papel esencial, pero no evidente para quienes estamos fuera de la comunidad. Cuando preguntamos por la principal fuente de ingreso familiar, la artesanía ocupó un modesto sexto lugar, con 10 % de las respuestas (Cuadro No. 3). Sin embargo, cuando hicimos una segunda pregunta, tendiente a detectar “qué otra actividad genera ingresos adicionales” en la casa, la artesanía se proyectó como principal actividad, ocupando el primer lugar, al ser mencionada por un 38 % de las familias que contestaron este ítem (Gráfico No. 4). Hoy sabemos que este porcentaje es más bien conservador. Son pocas las personas que viven exclusivamente de la artesanía, pero son muchos los hombres, mujeres y niños, que realizan alguna actividad vinculada a la artesanía y perciben un beneficio de ella.

Es una entrada demasiado importante, porque yo veo que la mayoría de personas se benefician con la artesanía, de una forma o de otra.

María Mora, testimonio oral

Esta actividad es practicada por muchas personas dentro de la comunidad, para sobrellevar la difícil situación económica que se vive en Curré. De esencial importancia en las finanzas domésticas, se realiza en el hogar, fundamentalmente por las mujeres, para complementar los salarios de sus maridos, así como también por un buen número de mujeres jefes de familia, para quienes es su único ingreso:

Los salarios de los maridos no alcanzan, apenas para medio comer un poco, entonces nosotros encontramos una ayudita más con esto, con artesanía, los jícaros, los tejidos, los bolsitos (Informante 45).

En Curré, hay más trabajo para el hombre que para la mujer, entonces pues la mujer se dedica a la artesanía. (...) Muchas de nosotras estamos pulseándola: buscando jícaros, comprando jícaros, haciendo jícaros, buscando quien llega a comprar. Llega la platilla, compramos lo que necesitamos, pagamos lo que debemos, pero por ejemplo, yo que estoy sola con mis hijos, me quedo, ayuda a pagar la luz y el agua, comprar la comedera. Aquí conmigo están seis, todos viviendo de la artesanía, porque los papás no quieren aflojar... (Informante 43).

El aporte de los niños también se hace presente, contribuyendo así a la unidad familiar:

La chiquita mía, ella hace artesanías, hace bolsitos, vende. Ella guarda, ella es económica, cuando ella quiere una cosa ella me dice: yo quiero tal cosa. Y no le miento, ya tenemos dos años que ella misma se viste. Con la artesanía compra zapatos, la ropa, el uniforme, todo el uniforme de la escuela. Ella tiene trece años, ya esta en sexto grado en la escuela, ella va en enero y compra todo, los uniformes, los zapatos escolar, los cuadernos, todo y le alcanza con la platita que ella hace. Desde cuarto grado se viste ella.

Rosa Rojas, testimonio Oral.

El carácter complementario de la artesanía es más evidente durante el verano, cuando la producción del plátano llega a su nivel más bajo. Entonces algunas familias salen a flote gracias a esta actividad, que incrementa sus beneficios merced a la afluencia de turistas que transitan por la Carretera Interamericana.

La producción y venta de la artesanía tiene una función distributiva en la comunidad. No solo muchas personas se dedican a esta actividad, sino que varias personas participan en la elaboración y comercialización de cada objeto. El caso más significativo es el de la producción de jícaros, donde en un solo objeto llegan a participar hasta cuatro o cinco individuos, según ilustraremos más adelante. Esto hace que múltiples personas obtengan algún beneficio, a veces muy pequeño, de la venta de cada objeto. Se trata entonces de una actividad informal, que cumple una función económica importante para la sobrevivencia de la comunidad y la reproducción de un sinnúmero de familias. En una región carente de espacios laborales, y una población que carece de tierra, capital, y calificación para insertarse al mercado laboral, la artesanía se convierte en una fuente precaria pero imprescindible para allegar “un huevito” al plato familiar, un cuaderno a la actividad escolar o los zapatos al colegial.

El muchacho mío está en el colegio en quinto año. El se concentra solo en eso en el estudio y yo hago el esfuerzo por ayudarlo porque en el colegio le piden libros y al no le gusta prestar (pedir) a otros compañeros. El quiere tener las cosas propio, de él. Tal vez vendo hilo a alguna artesana, lo ocupo (el dinero) en la cocina, pero yo sé que él ocupa el libro, entonces yo lo ayudo (Informante 45).

La necesidad económica, o mejor dicho, la miseria, ha sido el acicate que ha llevado recuperar las viejas tradiciones artesanales de las que se obtiene un precario beneficio económico, que se distribuye en muchas personas que participan de la actividad. Es una forma de sobrevivencia y complemento de los escuálidos salarios que se perciben en la región; y son las mujeres, las que, por lo general, con el tejido, el hilado y el labrado de jicaritos, inyectan algún dinero directamente a la empobrecida vena del hogar. Este dinero que ellas logran percibir, no se distrae en el pul o la cantina, como a veces ocurre con el salario de los varones, sino que se invierte íntegro en atender las necesidades básicas de la unidad familiar. Tal y como se ha señalado, la artesanía cumple una función económica esencial, pero además, cumple funciones culturales y de identidad étnica a las que nos referiremos más adelante (Ver Capítulo VII).

Producción y distribución de ganancias.

Algunos productos artesanales son producto del trabajo colectivo. Si bien la elaboración de artesanía es un proceso que se plantea como una tarea individual, lo cierto es que algunos de los productos son el resultado de la participación de varias personas. El caso más claro es el que atañe a la producción del jícaro. La producción de un jícaro labrado recorre varias fases, que van desde la cosecha, la selección de los mejores frutos, el lavado y preparación, el dibujo o rayado, el decorado o pelado, la elaboración del tapón de balsa y el mecate, hasta llegar finalmente a la comercialización. Cada uno de estas fases se explica en el capítulo de “aspectos culturales” (Ver Cap. VII). Doña Flora Rojas describe el proceso de trabajo artesanal del jícaro. En su testimonio, observamos que cada jícaro labrado es resultado de un proceso colectivo, en el que intervienen cuatro o cinco personas diferentes:

Los jícaros hay que comprarlos, y si no hay en Curré, entonces hay que ir a buscarlos largo. Se lo compro a una muchacha que a el marido le gusta ir a buscar jícaros, de Buenos Aires, Palmar Norte, Cortés, por ahí lo van a buscar. O mi hermana, que ella tiene muchos palitos de jícaro, ahí, entonces yo a veces le compro a ella. El jícaro me sale a cien colones. Después hay que lavarlos (Sacar la pulpa). Yo los rayo, pero a veces, para ayudarme, pago a un muchacho que se llama Toño. El dibuja muy bonito. El muchacho está cobrando 100 colones, por rayar cada jícaro.

La madera de balsa para hacer el tapón, voy a buscarla por allá, por la orilla del río. Pero el bejuco (para el mecate) hay que ir a sacarlo... Hay que ir a la montaña a buscar el palo ese, el peine'mico. Yo lo hago comprado, a un señor que vive por las Vegas. El lo saca y vende el rollo por kilo, cobra a 1000 pesos por kilo. También allá por campana hay una muchacha que vende el bejuco, a 20 colones o 25 colones por metro.

Flora Rojas, Testimonio Oral.

Como se puede apreciar, un solo jícaro es, a menudo, producto de la labor de varias personas. Uno lo consigue, otro lo lava, otro la raya, otro lo pela, unos hacen el tapón, otros elaboran el mecate, otro vende el jícaro y todos ganan una pequeñísima cantidad de dinero

en cada pieza. En cada jícaro, se cristaliza el trabajo de varios curreseños. Es un pequeño punto en donde se enlazan esfuerzos, intereses, saberes y tradiciones de la comunidad. Los ingresos que genera cada jícaro, se diluyen en la comunidad. En algunos casos, la producción de la artesanía es una actividad familiar en donde participa la pareja y los niños. Tal es el caso de la familia de don Margarito y doña Daysi. Como ha dicho don Margarito, “cada uno tiene su don”, y señalando a una de las niñas asevera: “en decorado ella es una experta, en calabazas.” Cada objeto es, entonces, un producto de la familia entera.

ESCASO BENEFICIO ECONÓMICO.

Doña Flora asegura que trabajando solamente jícaros, podría elaborar unos diez por semana, los que se venden a los chinameros a 500 colones cada uno, dependiendo del tamaño y el acabado. Esto equivale a unos cinco mil colones en total. Sin embargo, a ese monto hay que rebajarle lo que se ha invertido en su producción, mil colones de la compra de jícaro, mil colones del rayado y el precio de los mecates. En consecuencia, obtiene unos 3.000 por los 10 jícaros, lo que en opinión de los artesanos es poco dinero. Doña Flora se queja del escaso rendimiento económico de la actividad.

A veces entre nosotros nos ponemos a hacerle números, que a veces los hacemos como para no estar, así... de vagas, sin hacer nada. A veces lo vendemos bien, a veces no, y así.

Flora Rojas, Testimonio Oral.

Hiladoras y tejedoras.

Algo semejante ocurre con la producción de prendas tejidas. Unas artesanas producen el hilo y otras tejen. La elaboración del hilo es una tarea ardua y lenta. Según doña Rosa, una hiladora puede durar dos horas y media para elaborar una onza de hilo, cuyo valor es de unos 225 colones. Este tiempo incluye interrupciones para atender otras actividades hogareñas.

Yo agarro esto por ratos nada mas, lo que puede hacer en el día son dos onzas, pero por ratos. Por ejemplo en medio día o en la noche a veces, hasta las nueve o diez, yo lo saco, porque es mentiras que yo me siento de una vez, solo a eso (Doña Rosa alterna el hilado con las labores domésticas). En las tardes de una a cinco, (hago) una onza, onza y media, porque yo tengo calculado que son dos horas y media por onza. Setenta y cinco semillas son una onza mas o menos. Al menos aquí hay onza y media, esto lleno (señala el uso en el que trabaja) llega a cinco onzas, hasta por el borde. La onza la vendemos en doscientos veinticinco colones. Cuando yo tengo bastante, como quince o veinte onzas, lo vendo en Boruca.

Se desprende de la conversación que la ganancia de doña Rosa, alternando con las faenas domésticas, está en unos cuatrocientos cincuenta colones por día. Doña Flora también es tejedora. Es una mujer de unos cuarenta años de edad. De su trabajo y una pequeña pensión, viven ella, su madre y sus cuatro hijos. Nos recibe en su casa sentada en su hamaca, donde a menudo elabora sus productos. Nos explica que la producción de prendas tejidas comprende varias fases: cultivo y cosecha del algodón, hilado o elaboración del hilo, teñido, tejido y comercialización. Las tejedoras de Curré elaboran fundamentalmente bolsos, bolsillos, sombreros, manteles grandes e individuales. Doña Flora asegura que alternando el tejido con los oficios de la casa, logra producir cuatro bolsos tejidos a la semana, con una inversión de 5. 640 colones en hilos. Suponiendo que lograra venderlos a 3. 000 colones cada bolso, ello significaría una ganancia de apenas 6. 360 colones semanales. Tal y como se explica en el capítulo de aspectos culturales, actualmente muchas artesanas tejen con hilos industriales, los que son más baratos y más comprados por el público debido a sus colores vistosos (Cap. VII)

Comercialización de la artesanía.

Muchos artesanos de Curré, venden su producto a los chinameros, que son los que, desde sus puestos en la carretera, se encargan de comercializar el producto. Don Margarito y doña Daysi, quienes administran uno de los chinamos, aseguran que los nacionales aprecian y valoran la producción del indígena. También algunos compran el producto para revenderlo.

Además de los transeúntes, los chinameros a veces logran entroncar con compradores fijos en San José, San Isidro o Quepos, donde se venden periódicamente. En algunos casos se trata de tiendas y restaurantes. Algunos artesanos, especialmente mujeres, se han integrado en una cooperativa, Coopesrit, que también tiene un puesto fijo junto a la Carretera Interamericana.

Don Abelardo Mavisca tiene un puesto de venta de artesanía en la explanada de la Plaza de la Democracia en San José. Viaja cada cierto tiempo a Curré a comprar su producto a los artesanos y luego regresa con su preciada carga a la capital. En ocasiones los curreseños son invitados a ferias de artesanía y se desplazan a diferentes lugares del país con sus productos. Participan tanto señores como señoras.

Varias personas consideran que no se dedican más intensamente a la producción artesanal porque no tienen mercado suficiente dónde colocar el producto. Cabe pensar entonces en la importancia de desarrollar ese mercado. Se da también el hecho de que tal y como hemos observado en ferias de artesanía, los curreseños tienen poca habilidad para ofrecer al cliente su producto, promocionarlo y presentarlo.

Hasta donde hemos podido observar es mucho lo que se podría hacer para mejorar el negocio de la venta de artesanía. En nuestro criterio, los chinamos y las mesas en donde exponen sus productos, a menudo carecen de una presentación que haga resaltar el producto a efecto de que resulten más atractivos para los eventuales clientes. En ocasiones se pueden ver racimos de plátanos colgados delante del producto, de tal suerte que obstruyen la visibilidad de la artesanía. La disposición de los objetos tampoco es adecuada. Por lo general son objetos de diferentes personas, como todos quieren vender, los objetos se aglomeran y en consecuencia no se aprecian suficientemente. En las ferias, no hay información que identifique los productos, sus características o proveniencia. La timidez de los artesanos les impide ofrecer sus productos a los visitantes. Estos son aspectos que conviene trabajar por la importancia de esta actividad para la economía de la comunidad.

Es importante asociar artesanía con otras actividades atractivas de carácter turístico, cuando no educativo comercial. De ahí se desprende la idea de establecer una parada turística en Curré, donde el visitante pueda encontrar información sobre las comunidades indígenas, venta de camisetas, panfletos, calendarios, comidas y bebidas nacionales y tradicionales, servicios sanitarios y descanso.

Con excepción de algunos pocos, el artesano no está pensando en su arte ni en mejorar técnicas, sino en allegar recursos para cubrir sus necesidades básicas y urgentes. Sin embargo desde una perspectiva de mejoramiento de la situación de Curré, se hace necesario elevar el nivel técnico de los productos para lo cual el aporte organizativo y profesional de instituciones como el INA puede ser de particular importancia como lo ha sido para otras comunidades en determinados momentos.

La organización de los artesanos se perfila como una herramienta importante en el logro de mejores condiciones en la comercialización y colocación de productos, pero la misma competencia derivada de su precaria situación económica hace que sea difícil pensar en organizaciones complejas generadas por los mismos curreseños. Nuevamente el aporte de organizaciones externas vendría a prestar un impulso importante.

Finalmente cabe recordar que la artesanía cumple funciones culturales, de interacción social y tiene un carácter simbólico en la construcción de la identidad étnica de los curreseños, según analizaremos luego.

SITUACIÓN SOCIOECONÓMICA

La pulpería del pueblo.

¿Cuáles son los efectos sociales de la situación económica que hemos detectado? Existen varias formas de averiguarlo y una de ellas es intentar conocer el acceso de los curreseños a los bienes de consumo: la alimentación y el vestido entre otros. Hay en Curré solo dos expendios, estos son las dos pulperías del pueblo. “El pequeño productor” no es solo el principal expendio, propiedad de Doña María Cedeño, sino también uno de los sitios más importantes de Curré, centro de reunión, centro de información en cuyas paredes se pegan avisos importantes y sitio donde se ubica el único teléfono del pueblo. La conversación con doña María era importante para nosotros porque solo ella posee una serie de elementos de información concreta acerca de la realidad económica de la comunidad, capacidad de pago y de consumo de las familias, pero también por su percepción de situación socioeconómica que afronta la comunidad. Doña María trabaja en su pulpería de lunes a lunes, de ocho de la mañana a ocho de la noche. Accedió a atendernos una noche a la salida de su trabajo y en breves palabras trazó algunas líneas importantes para comprender la situación socioeconómica de Curré.

Luego de pensar un poco, en voz baja y pausada musitó:

Mal, yo veo la situación mal aquí en Curré. Yo veo que la falta de empleo está bien mal. Si no fuera por esa compañía (bananera) no sé cómo viviría la gente porque... diay, ahora fue que se vinieron un montón de gente para acá, que están trabajando ahí. Pero antes se había ido mucha gente para fuera, (especialmente a la Región Atlántica) porque no había trabajo.

Y continúa describiendo aspectos de la situación económica relacionados con el consumo de las familias según se desprende de su experiencia cotidiana en el expendio de víveres:

Mucha gente no come carne porque no hay dinero para comprarla. Si acaso consiguen para el arroz y esas cosas que es lo básico...Se come poca verdura... Lo que mas vendo es arroz, frijoles, azúcar, fideos, atunes... Ahorita como la gente está trabajando en la compañía bananera saca crédito y lleva más cosillas: atún, mortadela... Las verduras las compro solo el lunes y es muy poco lo que traigo... También influye que hay poca costumbre de comer verdura... (algunas personas cosechan de manera complementaria, especialmente yuca y ayote).

Como bien apunta doña María, lo que se le hace más difícil comprar a la gente es la carne, por que es lo más caro y lo más difícil de conseguir. Por lo general solo se consigue fuera de Curré en Palmar Norte o en Buenos Aires. La pulpería solo expende carne de pollo. El pescado y la carne roja son de difícil acceso en Curré. La total ausencia de cacería y el envenenamiento del río hacen que tampoco sea posible abastecerse de esta fuente de proteínas que utilizaron los antepasados. Rara vez recurren al río como fuente de alimentos, y solo la abuela Ángela, ya fallecida, por cuya memoria no pasaba el tiempo, se despertaba regañando a los nuevillos, que se habían olvidado de ir a sacar los camarones que de manera abundante viven debajo de las piedras del río. Pero no ya del Río Grande de Térraba, sino del río de sus recuerdos.

Los curreseños de hoy ya no cuentan con el entorno como fuente significativa de alimentos, aunque de vez en cuando arañan un plátano, algunos frijoles y ayotes (ver Agricultores en lo propio). Están obligados al intercambio en el mercado, para lo cual solo tienen su pulpería y sus escuálidos ingresos de peones o jicareros. Si a esto se le suman los problemas de alcoholismo se comprenderá que el “diario” y la dieta del curreseño sean también escuálidos:

El diario de una familia arroz, azúcar, frijoles, manteca, sal, fideos, Maggy, atuncitos, higiénicos, jabones (de baño trastos ...), toallas...

Tal y como hemos observado en el análisis de las principales fuentes de ingreso económico de las familias curreseños una de las principales características de su realidad económica es su inestabilidad laboral, lo que por supuesto repercute deteriorando su capacidad de adquisición de bienes y consumo.. Doña María describe el problema:

Yo pienso que hay gente que vive muy mal, tienen muchos chiquitos, y uno los ve que a veces solo compran un kilo de arroz porque no les alcanza para otra cosa. Son señores que no tienen trabajo fijo, hacen chapias... son familias grandes con cuatro o cinco chiquitos, hombres jóvenes,...

Ciertamente, tal y como se ilustró en el apartado sobre jornaleros, la compra de alimentos se torna difícil para estos trabajadores de contratación temporal, cuyo escaso salario debe durar incluso durante los días en que no consiguen trabajo. La situación se complica gravemente cuando esta gama de elementos se mezcla con el alcoholismo:

pero tienen vicios, a veces hasta se beben el diario de los niños, ...

El crédito...

El crédito en la pulpería es uno de los recursos de sobrevivencia a los que recurren los curreseños.

Los maestros trabajan conmigo por mes, los peones de la compañía bananera pagan por quincena. Piden primero la mercadería grande de 20 o 30 y después se van llevando cositas que se les van terminando hasta cuando ya tienen 40 o 50, entonces ya pagan. Tengo mucho crédito de 50, 60 y 80 por mes. La gente que ha quedado mal, esa gente siguen comprando, pero ya no se les da crédito.

Un peón confiesa que:

a veces difícil pagar esa cuenta (en especial) cuando me quitan los días por enfermedad...(ininteligible) naturalmente tiene que perjudicarme eso. Compró en la pulpería cada semana. Todo se compra aquí. Solamente la ropa y los zapatos se compran fuera de Curré.

informante 38

Algunas personas, especialmente algunos peones bananeros, aprovechando su mejor salario y su paso por Palmar Norte, compraban en esa población (Actualmente han perdido esa fuente laboral). Aun así, la información aportada por doña María da un importante información para tomarle el pulso de la vida económica en la comunidad.

Adquisición de ropa zapatos.

La ropa y los zapatos es lo que más cuesta adquirir al curreseño. Los precios de estos artículos se vuelven prohibitivos para ellos.

Lo que más cuesta comprar en la casa, tiene que ser las cosas más caras como la ropa, pantalones, zapatos, cosas muy caro que cuesta... Si porque de ahí para allá la comedera no... uno de cualquier manera lo compra. Pero digamos que, una comparancia: no tengo zapatos y quiero salir pa' una parte, (y no tengo zapatos) y estoy sabiendo que si voy a preguntar a algún negocio,... diay vale casi ocho mil, diez mil pesos vale unos zapato, y eso le cuesta a uno tenelo.

Una camisa vale cinco mil, cuatro mil, un pantalón...de cinco mil para arriba. Eso es lo que cuesta más a uno, vestirse, lo que más cuesta es vestirse. Yo no sé cómo hacen los demás, francamente yo no sé. Mis hijos zapatos y todo me dejan, ves. Tengo tiempo de no comprar directamente yo, nuevos así en las tiendas (no compro)...

Informante No. 38 , jornalero.

También un productor de plátano me confió que dependía de sus hijos que viven en San José para abastecerse de ropa. Pero este no es un problema solo de los mayores. Esta situación afecta a todas los pobladores por igual, sin embargo inmersos en una sociedad de consumo, los jóvenes son convocados a la adquisición de bienes que se escapan absolutamente de sus posibilidades y su realidad. Un adolescente, se refería a la dificultad para adquirir ropa entre las personas de Curré y mencionaba que “nos acostumbramos a vernos unos a otros por largo tiempo solo con la misma ropa.” La dificultad para comprarse “sus cositas” es mencionada como una de las causas de la migración por parte de los jóvenes y en especial de las muchachas.

... ellas quieren tener sus cositas y aquí no pueden.

Rosa Rojas Testimonio Oral

Migración y sobrevivencia

El escaso acceso a la tierra, el bajo nivel de escolaridad, las pocas fuentes de empleo en la región, los bajos salarios y la inestabilidad, perfilan una realidad de escasez y pobreza en Curré. Para muchos la migración es la única puerta que permite escapar de esta realidad.

Eso es muy cierto porque aquí no hay donde trabajar. No hay fuente de trabajo, como le digo, entonces, mucho joven busca donde ir...busca una mejor vida. Como toda persona no nos gusta vivir ahí... Entonces, aquí como no hay (empleo), algunos no tienen ni terreno donde dedicar su tiempo. Entonces ellos se van a buscar trabajo en otra parte.

María Mora, Testimonio Oral.

La salida temprana del grupo familiar y de Curré, en busca de empleo, se convierte en parte del ciclo vital del curreseño. Muchas veces ocurre con el apoyo de familiares que ya están en San José. Esta salida no se concibe como una negación o ruptura con la comunidad, sino que se ve como un “ir y venir”. No obstante, en muchos casos termina con el alejamiento y el desarraigo de la comunidad. Doña María Mora, una señora blanca, casada con un indígena y totalmente inmersa en la comunidad y su cultura, reflexiona así:

El indígena tiene un carisma de mucho cariño para sus hijos y ellos serian felices manteniendo su familia a su lado, pero dada su situación económica de sus hijos, ellos optan por salir a trabajar, por irse de la casa a trabajar, más que todo, pero ellos van, están un tiempo y regresan a su tierra natal. Ellos van, se están y se vienen otra vez, van y vienen.

La migración intensa es uno de los aspectos más importantes de deterioro de la cultura, de la pertenencia y de la identidad de Curré. Pese a que se da en un “ir y venir”, se convierte en una fuente de cambio cultural y desarraigo. Sin embargo, es un fenómeno tan cotidiano de la vida de la comunidad, que algunos no reparan en este fenómeno. Tal es el caso de don Pedro Rojas. Para él los muchachos no se han ido, porque están viniendo. Ellos, insiste, no se han ido: están trabajando. Esto revela que la migración no es, en principio, ruptura con la comunidad, sino estrategia de sobrevivencia. Don Pedro hace una diferencia entre salir en busca de trabajo e irse de Curré:

“(Han salido) por lo mismo, por falta de trabajo, pero muy pocos se... me parece, que muy pocos (se van). Están, pero trabajando, vea. (Están fuera), pero ellos vienen, están trabajado. Al menos yo tengo dos hijos pero ellos están mandado la plata para la familia.

Suena como una paradoja: para don Pedro, incluso aunque casi no vengán, no se han ido:

Es que ellos no vienen, algunos que están en San José, porque no es fácil. Se les hace muy complica'ó, porque no les dan permiso y hasta las vacaciones de diciembre, tienen del 22 de diciembre hasta el 2 de enero.

Es la paradoja de la pertenencia, aquella que hace que el curreseño que está afuera tenga siempre un sitio dónde volver. Un sitio que es suyo, entre todos los sitios. El sitio de su pueblo y su comunidad. El sitio de su identidad. Sin embargo algunos no vuelven más.

Las mujeres emigran primero.

Pero son las mujeres las que salen de Curré a más tierna edad:

Es frecuente que las muchachas salgan muy jóvenes a trabajar. Si tienen familia en San José, se van donde la familia. Aquí se quedan en las familias y ahí consiguen trabajo.

¿Porqué se van más jóvenes que los varones?

No sé, porque ellas quieren tener sus cositas y aquí no pueden. Salen de la escuela de 12 o 13 años, están dos años mas aquí y de 15 se van.

Rosa Rojas, Testimonio Oral.

Don Pedro acepta que las muchachas (que no se van, insiste) salen antes que los varones:

Eso sí es cierto, ¿ves? eso sí. Las chiquillas sí, se van en cualquier momento, desde que tienen catorce, quince años en adelante, se pierden (...) Pero diay a los días vuelven, a los diítas, vuelven buscando a la mamá.

Ciertamente, son las muchachas las que emigran primero. Esto se debe a que si es difícil encontrar trabajo para los hombres, más lo es para las mujeres, dado que los escasos empleos que aparecen en Curré son como peones en labores agrícolas y ganaderas. Por otra parte, un muchacho joven e inexperto no tiene mayores posibilidades de colocación en San José, mientras que las adolescentes encuentran empleo con relativa facilidad como empleadas domésticas. No es poco usual que una muchacha que se ha colocado en San José, recomiende a su prima o a su hermana. En ocasiones las familias interesadas se desplazan hasta Curré buscando una muchacha:

A veces vienen a buscarlas de san José. Se los llevaban de aquí las patronas, venían recomendadas directamente, el trabajo que ellas le querían dar... Si, es que en San José hay mucho trabajo...así para todo...sí. Y han venido aquí señoras, con todo marido, y señores, buscando dónde hay una empleada, dónde hay, que le digan dónde, que se vayan. Si no pueden en esos días, pues vienen (después). Están dispuestos, pero seguro... Y así han venido más de una señora buscando empleada.

Las muchachas no esperan...

En algunos casos la salida de Curré se da en forma armoniosa y la decisión se toma de manera conjunta con los padres de la joven. En otros se da en medio de la rebeldía y los conflictos de esta edad de transición. La maestra de Curré nos explica:

Las muchachas no esperan, cuando empiezan a jugar de novios a escondidas y qué sé yo. Se les llama la atención y entonces lo primero que hacen es irse. Hay casos que sí son conflictivos, les llamaron la atención (y se fueron). Hay otros casos que sí se fueron con el visto bueno de los padres, que sí se fueron a trabajar. Se van donde familiares, con amistades, con la hermana, o qué se yo, que están en San José. A veces lo decide la misma muchacha. La misma muchacha dice que se va. Yo lo veo así: yo me enojo, pero ya a los tres, cinco meses, cuando yo veo que a mi mamá ya se le pasó la cólera, vengo otra vez. Tantea para ver si la mamá esta brava y si no, viene otra vez. Uno busca a la mamá como un puente, que sea la mamá que hable con el papá.

Algunas de las muchachas que se van tienen la suerte de casarse o más bien juntarse, lo que es frecuente en Curré. Otras regresan “cargando un niño y con la vida rota”, como ha dicho Doña Luz Elmida Araya (Testimonio Oral).

Migración y cambio cultural.

Pese que se da en un “ir y venir”, la migración es una fuente de cambio cultural y desarraigo, no solo en el individuo que la experimenta sino que fomenta el cambio de costumbres y valores en la comunidad. En el caso de las mujeres el fenómeno se ve magnificado por ser ellas las culturizadoras y formadoras de las nuevas generaciones (Sobre migración e identidad ver Cap. IX). En este punto es pertinente el razonamiento de Edicson, joven organizador del equipo juvenil de fútbol. Según él, la pregunta es: a qué sitios de la ciudad de San José van los emigrantes y qué tipo de costumbres y valores adquieren y proyectan luego a la comunidad. El análisis que hace Edicson, nos hace recordar a Wright Mills, cuando decía que encontramos en las comunidades verdaderos sociólogos del pueblo:

Muchos jóvenes se van de aquí. Uno, dos, tres, cinco años y vuelven con un montón de vicios, de costumbres que no son de nosotros. ¿Qué vienen a hacer? A implantar esas costumbres, esas modas que traen de la ciudad. No voy a crítica la ciudad, pero desgraciadamente caen (a vivir en sitios) donde hay las malas influencias.

¿Es posible que un muchacho de la comunidad de Curré, de Boruca, de Térraba, que no tenga un estudio, se vaya a trabajar a un centro ... a un buen lugar, donde haya mucho dinero?

Lo que más se va es a los tugurios, porque aquí es más barato. ¿y qué hay en los tugurios? ¿qué hay en León XIII? Yo conozco el Area Metropolitana. Qué me van a decir a mí, y conozco León XIII, Concepción de Alajuelita. Yo conozco los Cuadros de Guadalupe, yo conozco por Higuito, por toda esa zona de por allí, ¿qué hay allí? Piedra, marihuana, licor, prostitutas, y ¿dónde van a caer nuestros muchachos? ¿Qué van aprender nuestros muchachos? ¡La pudrición de la ciudad!

Edicson, testimonio oral.

La reflexión de Edicson no podía ser más certera, ni más preocupante tampoco. Muchas de las costumbres y valores que los muchachos adquieren en su experiencia citadina les alejan drásticamente de su problemática su realidad y su comunidad indígena, y son luego traídos a la comunidad y emulados. Edicson, aboga porque los jóvenes no salgan de su comunidad. Según él, es mejor esforzarse trabajando en la bananera. Asegura que es el deseo de consumo, y muy especialmente de adquirir aparatos industriales (tecnológicos) lo que motiva la migración de los jóvenes. Pero lo peor, opina, es salir de la comunidad sin tener un proyecto y volver explotados, viejos y con las manos vacías.

Eso es lo que digo a ellos: mejor quédese aquí, podemos vivir también. Si quieres trabajar en la compañía bananera, te vas en la mañana y en la tarde estás en tu casa. Y trabajá con un objetivo, si te ganas el dinero, tu quincena de salario inviértela en comida, compra otra cosa, mejora tu casa. La tecnología nos pide que compremos lavadora, refrigeradora, desgraciadamente... Compremos un buen televisor a colores, son lujos verdad. Yo pienso que a pesar que la televisión nos enseña tantas cosas, por lo menos no es un lujo tan malo. Pero lo malo es que nos vayan a explotar allá, cinco, diez años en la ciudad, y nos manden ya viejos aquí.

Eso es lo que ganamos... un niño sin padre.

Pero si esto sucede a los varones es peor lo que le ocurre a las muchachas, quienes regresan también explotadas, pero además, opina Edicson, con un niño, como todo regalo para sus padres.

Eso es un problema en los hombres, (lo arriba expresado) En las muchachas lavar platos (es lo que queda), porque no son educadas. Porque una muchacha se va y viene de niña bonita y está lavando platos en San José, y de pago se trae un chiquito de regalo y ¿quien es el papá de ese niño? No se sabe. Pero eso es lo que nos ganamos. Le vuelvo a repetir, que no se vayan para allá. ¿Quién termina atendiendo a esos niños? El papá y la mamá y los hermanos que se quedaron aquí. Y eso es un problema a nivel indígena, no hablemos solo de Curré...

Edicson termina con una sentencia y una propuesta de solución:

Lo ideal es que los muchachos no salgan y el super-ideal sería que el gobierno se preocupe por el desarrollo de microempresas en estas comunidades.

Finalmente hay otra forma de romper con el círculo de pobreza de Curré y es el estudio. Es un camino arduo y difícil pero ha funcionado en algunos casos. El siguiente es uno de los ejemplos más hermosos de Curré, que nos enseña que la fuerza viene de dentro de uno mismo, y que de ahí pueden venir muchas de las soluciones a los problemas que agobian a Curré:

Quedé embarazada y yo con un hijo y me decía yo que las artesanías... no sé hacer esas cosas, solo una flor que no me queda bien, y ¿qué voy hacer yo? ¿de qué voy a mantener un hijo? Entonces lo único que me queda es estudiar y echarle pa' lante y fueron miles de sacrificios y épocas de hambre, y esto y lo otro, y todavía estoy estudiando, y hay muchas cosas que tengo que seguir para adelante. ¿Cómo te podría decir? De un error saqué fuerza.

Victoria Lázaro, Testimonio Oral.

ASPECTOS ECONÓMICOS:

Resumen y conclusiones

La mayoría no tiene tierra de cultivo. Apenas, un espacio de vivienda. No hay espacio para, qué se yo... la agricultura. En Curré no hay qué cazar. No hay qué pescar. Los ríos están envenenados y las aguas, bueno, en las aguas (del Río Grande de Térraba) vemos que los pececitos están muriéndose.

El que tiene su cuadra, (área donde está la vivienda) bueno, lo tiene cultivado en plátanos, en árboles frutales, en eso se defiende. Por ejemplo, al menos yo, eh, unas matitas ahí de aguacate y toda esa cosa, digamos hago un..., con eso me defiendo de cuando hay escasez. Viven de lo poco que pueden producir dentro de la mínima área que tienen.

La juventud, mucha ha emigrado, están qué se yo, empleadas ahí, domésticas, en San José. Otros este, muchos jóvenes están en la bananera; y así.

Rodolfo Rojas, testimonio oral.

Resumen

Curré es una comunidad de agricultores sin tierra. Predominan las actividades agropecuarias con muy escasa actividad comercial, no hay actividad industrial ni de servicios (Gráfico No. 3). Paradójicamente, aunque las personas se definen como agricultores, o ligados a la tierra, (algunos censos hablan de 56.2 % jefes de familia, ICE 2000) son en realidad personas sin tierra, lo que establece una relación carencial con este recurso. Es una comunidad de peones, cuya cultura, orientada hacia la tierra, queda en el vacío como resultado de la desposesión de que han sido objeto. Convertidos en proletarios no tienen otra opción que vender su fuerza de trabajo, en una región donde no hay fuentes de empleo. Acicateados por la pobreza y en vista de los bajos niveles de escolaridad que poseen, no queda más remedio que la migración, especialmente de los jóvenes, la que se produce de manera no permanente, sino en un “ir y venir”, aunque en ocasiones puede desembocar en la ruptura con la comunidad, cuyos efectos culturales e identitarios analizaremos más adelante.

La suya es una economía de sobrevivencia, caracterizada por empleos inestables y mal remunerados de peones, jornaleros y cultivadores “en lo propio”, por lo general a baja escala. La agricultura comercial con excepción del plátano, prácticamente no existe. Estas actividades económicas son en sí mismas insuficientes y por lo general las familias y aún los individuos, para poder subsistir, combinan dos o más actividades. La artesanía es la actividad complementaria por excelencia. Es un refugio económico al que se acoge el curreseño, cuando ya todo lo demás ha fallado, a sabiendas de que su aporte, en todo caso, es pequeño.

En Curré, las principales actividades económicas son jornalero, peón bananero, productor en lo propio y artesano. **Los jornaleros** constituyen la fuente principal de ingreso para el 21% de las familias en Curré. Trabajan generalmente para no indígenas en fincas ganaderas y realizan actividades como chapea de potrero, reparación de cercas y colocación de postes. Son indígenas sin tierra convertidos en mano de obra proletarizada, bajo condiciones de vulnerabilidad social e inestabilidad laboral. Carecen de seguro social y seguro del trabajo contra accidentes y enfermedades laborales, así como de otras garantías laborales. Compran ellos mismos sus herramientas. El salario que perciben, cuando logran conseguir trabajo, es de nueve a diez mil colones por semana. Este salario se ve disminuido porque cuando hay trabajo es necesario ahorrar para las semanas en que se carece de él. Cuando esto sucede se recurre al crédito que ofrece la pulpería, se reduce el consumo y se empobrece la dieta, mientras se consigue trabajo nuevamente. Un problema mayor se presenta a las personas de edad que ya no pueden trabajar todas las horas, por semana. La alteración del medio ha traído consigo sequía y con ello la desaparición de una de las temporadas anuales de siembra lo que redundará en menos posibilidades de contratación para esta mano de obra. Algunos ofrecen resistencia a trabajar como jornaleros y “poner la espalda” para otros. Esto ocurre fundamentalmente por parte de los más jóvenes. El jornalero es el príncipe mendigo, encarna al curreseño, poseedor ante la ley de miles de hectáreas de territorio indígena, y en la práctica un desposeído que ha perdido su tierra. Este sector constituye una fuente de candidatos a la migración.

Casi un 20 % de las familias obtienen su principal ingreso de la “**agricultura en lo propio**”, con este término se refieren al cultivo de terrenos alquilados o de su pertenencia, las más de las veces en la “cuadra” donde viven. Dentro de este rubro se producen para el autoconsumo, venta e intercambio a muy baja escala dentro de la comunidad, así como también productores de plátano. El curreseño se define como agricultor, pero, en realidad el plátano es la única actividad agrícola comercial que sobrevive aún en Curré. Entre los aspectos que obstaculizan la producción agrícola comercial se citan escasez de tierras disponibles, disminución de la fertilidad del suelo, incremento de plagas, cambios climáticos, requerimientos de más capital y tecnología para competir, falta de mercado y bajos precios. Técnicos consultados corroboran estas afirmaciones cuando aseveran que Curré no tiene condiciones para ser competitivo en agricultura (deficiencia de nitrógeno, fósforo, calcio, otros). No obstante lo anterior, la comunidad sigue aferrada a la tierra y practica una agricultura de subsistencia a baja escala, que no pretende sostener a las familias pero si complementar el ingreso familiar, sumándose a otros ingresos como los que genera la artesanía.

El plátano se cosecha en las cuadras, pero también en terrenos ubicados en las vegas del río. Estos son terrenos altamente fértiles donde se produce el plátano sin abono y con muy escasa inversión. Este producto genera un ingreso importante que puede alcanzar en algunos época del año, hasta veinte mil colones a la semana, por hectárea sembrada. Lo que equivale a contar con un salario y abre las posibilidades de obtener crédito en la pulpería. La naturaleza cíclica de la producción establece una “temporada alta” (junio a diciembre) y una “temporada baja” (enero a mayo). En esta última, las familias complementan ingresos provenientes de la artesanía. La comercialización del plátano se hace fundamentalmente por medio de los chinameros que lo venden a los camioneros, estos lo llevan a los mercados de San José, Pérez Zeledón o Cartago. También se vende a los viajeros a su paso por la Carretera Interamericana.

Al momento de realizarse nuestra investigación, un 16 % de las familias obtenía su principal ingreso económico de **peones bananeros**. A mediados de octubre del 2000 un bus salía todos los días de Curré a las 3: 30 a.m., llevando a unos 24 curreseños a laborar en las fincas bananeras de Palmar Sur. Su salario podían alcanzar en promedio la cifra de 70 000 colones mensuales. No solo eran buenos ingresos sino en apariencia estables y en un marco laboral ventajoso, si se le compara con los otros escenarios laborales posibles, que normalmente se le ofrecen al curreseño. No obstante a mediados de noviembre, y como resultado de la crisis bananera que el país ha vivido en este período, se produjo un despido masivo de estos trabajadores. Con este evento cesó una actividad económica que repercutía positivamente en la comunidad y que había traído como resultado que una cantidad importante de lugareños regresaran a Curré luego de haber emigrado a la región atlántica en busca de empleo. Esta actividad había propiciado cierta estabilidad económica, posibilidades de crédito, adquisición de electrodomésticos, mejora de la dieta y otros beneficios. Con el despido se evidencia que el peón bananero no es sino otro jornalero. Al igual que el jornalero es un desposeído que ha tenido que salir a vender su fuerza de trabajo. Los despidos masivos ponen al desnudo la falsa estabilidad de este trabajador. El duro golpe del despido masivo, ha sido paliado hasta ahora merced al trabajo en las haciendas cafetaleras en la región de Santa Fe de Pérez Zeledón. Sin embargo este es un trabajo temporal y su futuro es incierto.

La artesanía juega un papel de especial relevancia en la economía de Curré, mucho más importante de lo que parece a simple vista. En una región donde hay muy pocas fuentes de empleo, en su gran mayoría solo para hombres, esta actividad informal permite a mujeres y niños un pequeño pero vital ingreso. Cuando se indagó acerca del principal ingreso familiar la artesanía ocupó un modesto sexto lugar, al ser mencionado en un 10% de los casos. Sin embargo cuando preguntó por una segunda actividad que generara ingresos económicos, un 38 % de los que contestaron se refirieron a la artesanía. Creemos, no obstante, que el número de familias beneficiadas es considerablemente mayor. En realidad, son pocas las personas que viven exclusivamente de la artesanía, pero son muchas las familias que obtienen algún beneficio de esta actividad. Esto se debe a que es una

actividad complementaria practicada por los miembros de la familia mientras alguno de todos realiza labores en la actividad económica que genera el ingreso principal.

La practican mujeres y niños producen artesanía mientras el marido hace de jornalero, peón bananero o agricultor en lo propio, o bien, ellos mismos, la practican cuando están desempleados o en época de baja producción de plátano. Resulta entonces una actividad esencial para la sobrevivencia de la comunidad y la reproducción de la familia. En una región carente de espacios laborales y con una población que adolece de tierra, capital y calificación para insertarse competitivamente en un mercado laboral, esta actividad es una fuente precaria, pero única e imprescindible para aliviar las necesidades básicas. La miseria se ha convertido en un acicate para preservar esta tradición, que llena un espacio económico esencial, pero que además cumple funciones culturales y de identidad importantes. Los artesanos más frecuentes son los labradores de jícaras o jicareros, las tejedoras e hiladoras de algodón y los talladores de máscaras o mascareros. En cuanto a posibles ingresos por semana estos son los siguientes: elaboración de jícaras, 3 000 colones, tejido de bolsos 6. 360 colones, hilado de algodón 2.250 colones. Estos datos son muy relativos en vista de que esta actividad se realiza de modo inconstante, dependiendo en gran medida de la demanda de productos artesanales, la que puede ser, en ocasiones, muy baja o fluctuante.

CUADRO RESUMEN DE INGRESOS

<u>Actividad</u>	<u>Ingreso por semana</u>	<u>Estabilidad</u>
Jornaleros	9 000	inestable
Peones bananeros	17 000	aparentemente estable
Agricult. en propio	20. 000 por ha.	Solo en meses de alta.
Jicareros	3 000	Depende del mercado
Tejedoras	6 000	Depende del mercado
Hiladoras	2. 500	Depende del mercado

CONCLUSIONES

Vulnerabilidad económica y social.

El panorama económico de Curré ofrece un cuadro de precariedad, inestabilidad social y pobreza. La mayoría de las familias depende de actividades inestables de escasos ingresos. Si se suman las familias cuyo principal fuente de ingreso es el de jornaleros (23.9 %), agricultor en lo propio (15.9 %) y el rubro de pensiones y otras ayudas (11.4 %), se obtiene entonces que más de la mitad (51.2 % al menos) están en una situación de precariedad (Gráfico No. 3). Durante los últimos meses la situación de los peones bananeros se perfilaba como boyante, lo que daba un ligero respiro a la economía de la comunidad. La quiebra de la actividad bananera con el despido masivo de los peones de Curré, pone en evidencia la fragilidad de la situación económica de la comunidad. Actualmente este grupo se suma a los que pujan por un espacio laboral en la comunidad.

Bajo ingreso y complementariedad.

Casi todas las actividades analizadas, son temporales o estacionales y de bajo ingreso. En la vida diaria de las familias, estas actividades se alternan y complementan unas a las otras. Así por ejemplo, la producción de plátano decrece en verano y se complementa con la artesanía, que adquiere más relevancia en las épocas veraniegas de alto flujo turístico. La señora teje mientras el esposo trabaja de jornalero o peón bananero. El padre labora en agricultura de subsistencia y sus hijos son peones bananeros que generan ingreso en dinero. El pensionado trabaja como peón. Algunos bananeros, en ocasiones regresan a la artesanía o al peonaje en los periodos en que son liquidados. Y así sucesivamente.

Vinculación con la tierra y desposesión.

Las actividades que destacan como fuente de ingreso familiar, (jornaleros, peones bananeros, agricultores en lo propio, artesanos, etc.) evidencian fuerte vinculación de la población al quehacer agropecuario, con muy pocos empleos en el área de servicios y prácticamente ninguno en el campo industrial. Se trata de una población sin tierra que se define como agricultora. Esto ocurre en un contexto de desposesión y casi nulo control de la tierra por parte de los indígenas, los que se ven obligados a servir como asalariados de

los no indígenas. A pesar de ello, en medio de tal desposesión siguen atados a la tierra, con fuertes lazos culturales e identitarios, hacia este recurso, que es de su pertenencia solamente en el discurso legal y oficial.

Esta vinculación a la tierra es carencial. Incluso los “productores en lo propio” son realmente muy pequeños, casi de subsistencia, complementando su actividad con artesanía y con pensiones. El cultivo de plátanos es la única actividad agrícola comercial que aún queda en Curré. La producción de ayote, arroz, etc., ya no encuentra mercado y se considera en la comunidad que la agricultura comercial es un juego extremadamente peligroso para arriesgarse a él. Curré no califica como comunidad de interés para el CNP, cuya asistencia vendría a paliar un poco la situación económica. Si bien no existe una agricultura comercial, sí opera una agricultura de auto abastecimiento en muy baja escala, que tiene una función de complemento con otras actividades económicas, como la artesanía o el trabajo asalariado eventual.

Migración y ruptura del ciclo:

El ligamen a la tierra que determinan las condiciones económicas de Curré, son de un proletariado incipiente e inestable, altamente desventajoso, caracterizado por la actividad del peón, complementado con agricultura de subsistencia en muy baja escala, artesanía etc. Es por eso que algunos tratan de romper el ciclo. Son las personas de mayor edad los más ligados a la tierra, incluso atados a ella, bajo condiciones muy desventajosas. Los más jóvenes pueden ver en el estudio o en la migración, la opción para romper con este esquema. Esto da como resultado la tendencia a la migración. La ausencia de fuentes de empleo explica no solo la miseria de los hogares currereños, sino también la fuga de migratoria. Esto define dos poblaciones: una flotante y emigrada, con una fuerte cuota de jóvenes, y otra residente, donde predominan niños, adultos y mayores. Aunque en Curré residen jóvenes, se puede afirmar que existe una fuerza laboral envejecida. Es de suponer que un cambio beneficioso en la economía de Curré, traería como resultado el retorno de jóvenes emigrados y de algunas familias enteras, con el fortalecimiento de los aspectos culturales y étnicos de la comunidad.

La situación económica de Curré tiene repercusiones en el campo de la identidad étnica. La atadura a la tierra en condiciones desventajosas y la situación económica de Curré, puede aparecer ligada a la cuestión étnica, lo que genera una reacción del tipo: “rompo con mi identidad indígena para romper con la situación económica de miseria”. Lo inverso es también posible: al buscar la solución migratoria a la situación económica, se termina dejando de ser indígena por desarraigo. El tema migración e identidad étnica se retoma en detalle más adelante (Ver Cap. IX).

Problemática socioeconómica.

La situación económica actualmente existente en Curré, genera un escaso ingreso, un pobre consumo que gira por lo general en torno a la pulpería, una alimentación deficiente, pobre vestimenta, baja autoestima, lo que repercute en la visión de sí mismos y la identidad colectiva y étnica. Esta situación, en principio quizá no se diferencie de la de otras comunidades rurales, pero aquí adquiere matices especiales con respecto a la identidad étnica, los que se estudiarán más adelante (Ver Cap. IX)

La situación económica repercute en la dieta, al no haber cacería, no haber pesca, importantes formas tradicionales de obtención de proteínas, y al haber declinado la agricultura por disminución de la fertilidad y escasez de tierras, la única opción para la obtención de alimentos es mercantil: la pulpería. Sin embargo los bajos salarios y los empleos inestables, limitan la capacidad adquisitiva de la gente, lo que deriva en un empobrecimiento de la dieta, y en el escaso consumo de carne, entre otras cosas.

Algunos logran mantener un sistema de crédito en la pulpería, lo que ayuda a pasarla un poco menos duramente, otros ya lo han perdido por deudas. Para la mayoría, la compra de ropa y zapatos es muy difícil y para algunos, inalcanzable. Esto afecta de manera especial a los jóvenes, que tienen una fuerte presión de la sociedad de consumo.

La situación detectada, genera una problemática socioeconómica que induce fuertemente a la emigración especialmente de los más jóvenes. Para muchos la migración se abre como la única puerta para romper el ciclo de escasez y pobreza que se cierne sobre Curré. La migración no tiene por objetivo la ruptura con la comunidad, sino la búsqueda de una solución laboral al problema socioeconómico existente. Esto no impide sin embargo, que, en la práctica, se convierta al final en causa de desarraigo, aculturación y pérdida de identidad.

Ante la ausencia de puestos de trabajo femeninos, son las mujeres las que emigran primero y con frecuencia ya de trece a quince años de edad, las niñas están ya colocadas como empleadas domésticas en San José. Por lo general esta decisión se toma de manera conjunta entre los padres y la menor, pero también se dan casos de rebeldía, en que las muchachas deciden irse por su cuenta a casa de familiares radicados en la ciudad. Con no poca frecuencia la aventura culmina con un embarazo no deseado, que muchas veces termina convirtiéndose en un nuevo currereño.

La migración es a menudo fuente de cambio cultural y de importación de patrones de comportamiento ajenos y contradictorios con las costumbres de Curré. El ideal, opinan algunos, es que los muchachos no salgan, pero para ello se requieren importantes acciones de desarrollo, que cambien las condiciones de miseria imperantes actualmente en la comunidad. En los últimos tiempos nuevos fenómenos empiezan a manifestarse en Curré que dan indicios de descomposición social, como por ejemplo la formación de grupos de muchachos ociosos y el robo de pertenencias de los lugareños, así como la sustracción de bienes de la pulpería.

Este panorama se inscribe dentro del contexto de una región sumamente deprimida económicamente que se caracteriza por la falta de empleo (Gobierno de la República, 1996). Como nos dijera una señora indígena durante el censo cuando le preguntamos sobre fuentes de empleo para su hijo: “Si aquí hubiera trabajo saldría yo misma a buscarlo”.

Economía y contexto geográfico: la carretera y el río.

La cercanía de la carretera es importante para la comercialización de la artesanía y el plátano. La carretera es un medio de medio de transporte hacia las comunidades vecinas. Estas comunidades son fuentes de servicios, como salud, educación y otros, pero no de empleo.

La cercanía con el río es importante para la producción de plátano, única actividad agrícola comercial y únicas tierras suficientemente fértiles que aún quedan en su propiedad. Algunos curreseños tienen terrenos lejos o al otro lado del río. Son terrenos que poco mencionan porque los explotan en muy baja intensidad. La distancia y el difícil acceso a las parcelas fueron factores que impidieron su explotación.

A veces se habla con temor de una eventual reubicación asociándola con el ambiente y la actividad económica. Existe temor a encontrar condiciones productivas que no sepan manejar, como cuando se dicen “¿qué pasará mientras nos adaptamos a un nuevo cultivo a un nuevo clima, aun nuevo terreno?” Los jóvenes expresan temor a perder servicios. Una señora mayor me expresó su temor a “que nos dejen botados en un potrero”, lo cual revela desinformación.

Proletarización inconclusa.

Un comentario final.

La ambigua situación que se presenta con respecto a la tierra, (vinculación y desposesión), acusa elementos de un proceso de proletarización inconcluso. En el contexto del territorio indígena se enfrentan de manera contradictoria elementos capitalistas y no capitalistas. Esto es lo que ocurre por ejemplo cuando se confrontan, por una parte, la figura legal de excepción que garantiza a los indígenas sus tierras ancestrales de manera colectiva (Ley Indígena) y por otro lado, la práctica real y efectiva de acaparamiento privado de la tierra, por parte de un sector de colonos blancos, a lo que debe sumarse la explotación asalariada de la mano de obra indígena, por parte de los terratenientes no indígenas.

La Ley Indígena intenta poner la tierra fuera de la acción de las fuerzas del mercado. Al establecer que los territorios son inalienables, imprescriptibles, intransferibles, y exclusivos para las comunidades indígenas que los habitan, pretende inmovilizar la tierra y

“reservarla” como territorio patrimonial indígena, pero la realidad, y la complicidad de muchos, se encargan no solo de garantizar una explotación privada de las tierras, por parte de los no indígenas, sino además, una explotación de la mano de obra indígena en condiciones que les son desventajosas y que se de la misma realidad económica y cultural de los comunidades indias, que han permitido entre otras cosas, que muchos indios vendan por necesidad sus tierras de modo ilegal.

La protección que la Ley Indígena intenta dar a los territorios indios con respecto al libre juego de las fuerzas del mercado, hace que esta ley sea de muy poco agrado para los sectores neoliberales que se empeñan en derogarla, como cuando en una supuesta defensa de los indios, aseguran que “hay que volver a traer acá a este Plenario Legislativo, la Ley Indígena para replantear todo eso y que sean aquellos indígenas que quieran vivir bajo propiedad colectiva que lo vivan, pero usted no lo puede imponer a una persona que viva bajo un sistema de propiedad colectiva si esta no quiere” (Diputado Otto Guevara, en Vargas y Ureña, 2000).

Todo parece indicar que, efectivamente, la ley tiene que ser mejorada para que se creen condiciones que permitan un desarrollo económico social y cultural de las comunidades indias con calidad de vida, identidad y autodeterminación. Pero la simple derogación de su ley, o cualquier otra acción que permita dejar los territorios indígenas al libre juego del mercado, solo permitiría acelerar el proceso de despojo de sus tierras y el consiguiente proceso de proletarización, aculturación y pauperización, así como la disolución de los grupos étnicos con la automática pérdida de su identidad.

Capítulo VII

Cultura tradicional

El Juego de los Diablitos

1. Presentación

En este capítulo, nos abocamos a realizar un análisis de dos aspectos esenciales de la cultura tradicional en Curré: la artesanía y el juego ritual de los diablitos o *Cagrú' rójc*. Dedicamos especial atención a este último aspecto por considerar esta fiesta como uno de los elementos más representativos de la identidad y la cultura indígena en Curré. Por decirlo de algún modo, el Juego de los Diablitos, pone tanto en juego, que es mucho más que un juego.

Esta actividad demuestra la vigencia del pensamiento étnico y de la etnicidad como vivencia en Curré. Su realización año tras año, y la forma en que se vive, significa una respuesta que contradice a quienes proclaman el fin de la identidad indígena en esa comunidad. Debo admitir que durante las primeras visitas a Curré, no comprendía por qué, al referirse a una posible reubicación de la comunidad por efecto de la eventual construcción de una represa hidroeléctrica, algunos curreseños mencionaban con insistencia su temor a perder la tradición del Juego de los Diablitos. Fue necesario participar un par de veces consecutivas en esta fiesta anual y analizar su desarrollo y su significado, para darme cuenta de que este es un momento de renovación étnica, en que cada curreseño “renace” en su identidad boruca, no solo por su contenido simbólico, sino por la intensidad con que se vive como fenómeno colectivo. A nuestro juicio esta fiesta es un antiguo ritual de renovación, que con el tiempo logró convertirse para los borucas, en representación de su lucha contra los españoles y en metáfora de su reivindicación y su resistencia, aun frente a la derrota o la muerte.

Nuestro análisis se inicia con una descripción de cada uno de los tres días que dura el evento. Se subraya el carácter teatral del juego y se describen las nueve fases del argumento: la “nacencia”, aparición del toro, la lucha, la “tumbazón”, la huida del toro, la vuelta a la vida de los diablitos, la búsqueda, hallazgo y muerte del toro. Seguidamente se analiza el juego haciendo hincapié en sus aspectos lúdicos, simbólicos y rituales. Desde la perspectiva simbólica se analiza el Juego de los Diablitos como representación del enfrentamiento histórico de indios y españoles, como representación de la lucha actual de los pueblos indios, como representación de la lucha por la identidad étnica y como espacio de recuperación de elementos de la forma tradicional de vida. Finalmente se le asocia con los ritos de renovación étnica. Antes de iniciar esta tarea, ofreceremos una reflexión en torno al cambio cultural experimentado por Curré, y a la existencia de una serie de elementos de la cultura tradicional boruca que aún subsisten en la vida actual de Curré. Dentro de esta perspectiva, se analiza el significado social de las artesanías y se describe el proceso de trabajo del jícaro y el tejido tradicional.

2. CAMBIO CULTURAL EN CURRÉ

Un día de 1970, Cristino Lázaro regresa luego de estar una temporada fuera de Curré y encuentra grandes cambios. Según su testimonio, se había prohibido tener los animales libremente, la chicha había sido prácticamente sustituida por la cerveza y los frutos de los árboles del jícaro estaban caídos por el suelo, porque muy pocos habían seguido trabajando la artesanía del jícaro. Pero lo que más le dolió fue encontrar que el rancho suyo y de sus padres, construido de techo de palma, a la usanza tradicional, tenía ahora techo de zinc. Ese día sintió “un gran resentimiento”.

Las actividades de las chichadas que era lo nuestro, ya se cambió por el guaro y la cerveza. Cuando llegué aquí en el año setenta, nadie utilizaba el guacal, nadie tomaba chicha, nadie hacía tamales.

Y en cuanto al cambio en las viviendas:

Era la casa mía, y la de mi papá, y la de mi abuelo, y las de todo el mundo que estaban a la orilla de la carretera, estaban ya en eso. Entonces, fue un cambio total que a mí sí me resintió. Serían mis principios de tradición, que de verdad, hasta la vez no lo he cambiado, pero me incomodó mucho.

Años más tarde, cuando le toca ir con “los ingenieros” a verificar los límites de las “reservas”, toma conciencia de que el territorio está deforestado:

Entonces pensé: ¡pero, bueno! pero si eso es de nosotros (los indígenas) cómo es posible que eso se dé por toda las faldas, todo pelado, las laderas y unas filas. Cómo es posible que se encuentran matanzas de animales, (...) y eso me agarró un odio... 12

Cristino Lázaro, testimonio oral.

Ciertamente Curré experimenta un cambio dramático entre la década de los 60 y principios de los 70, como producto del contacto intenso de la comunidad con la sociedad nacional, y de la presencia de no indígenas en la región, lo que se acelera con la construcción de la Carretera Interamericana. Curré deja de ser un pueblo del río, para convertirse en un pueblo de la carretera. Bozzoli da cuenta de este vertiginoso proceso, en un estudio sobre el cambio y la persistencia cultural en Curré entre el periodo 49-72, recurriendo para ello a su propia experiencia de campo y contrastándola con la de Doris Stone, quien investigara en la región veinte años antes, en 1949. Aunque reconoce el hecho de que se trata de un proceso macro temporal de cambio, que abarca más de cuatro siglos de duración, Bozzoli admite la acelerada desaparición de rasgos indígenas que se observa en Curré, en un reducido período de pocos años:

“El fenómeno de pérdida cultural – abandono de rasgos indígenas -, aunque observable en periodos de pocos años como se ilustra con Currés, ha sido un proceso continuo por más de cuatro siglos...” (Bozzoli, 1975: 70)

¹² Actualmente don Cristino es un promotor importante en la recuperación y defensa de la riqueza ecológica de la región.

Varios factores han hecho de Curré el blanco de influencias culturales foráneas que han minado su cultura tradicional. Es posible citar entre ellos la construcción primero, y la operación después, de una vía tan importante como la Carretera Interamericana, que parte la comunidad en dos y se convierte en vitrina y promotor del cambio cultural. A ello se suma la cercanía con las regiones bananeras a escasos kilómetros de distancia, con su oferta de fuentes de trabajo y sus contingentes de trabajadores. La relativa distancia con respecto a Boruca, la comunidad madre, lo que la convierte en una zona marginal con respecto al principal núcleo étnico y cultural boruca. En los últimos tiempos, especialmente, la obligada migración de los jóvenes, tanto hombres como mujeres, que deben salir a buscar empleo a las ciudades, se ha convertido en un importante mecanismo de incorporación de pautas culturales ajenas, generalmente opuestas a los tradicionales. Sin embargo, es evidente a la luz de esta investigación que el cambio cultural y la sustitución de rasgos indígenas por rasgos de la sociedad nacional, no han significado en Curré, hasta ahora, la desaparición de la identidad indígena. Por el contrario, aun en medio del “dolor de lo perdido” que algunos experimentan ante la desaparición de ciertos marcadores culturales de identidad, como la lengua o el traje, hay quienes levantan su voz para proclamar su identidad y su resistencia.

Dichosamente somos bruncas, aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo, pero somos bruncas.

Daniel Leiva, Taller de Identidad Étnica (Cap. VIII).

En segundo término, es posible afirmar que pese a la violencia del cambio, subsisten en Curré una serie de rasgos culturales que son propios de su ancestro indígena, o bien, fueron “apropiados” por la cultura tradicional boruca a través de los siglos de contacto con otras culturas.¹³ Estos elementos sobreviven en la vida de la comunidad, algunos pasan de manera inadvertida hasta para los mismos curruseños. No es cultura para turistas, son

¹³ La apropiación consiste en la utilización de elementos culturales “ajenos”, pero con decisión, control e integración a la cultura propia (Bonfil, 1990). Tal es el caso del uso del acordeón, pieza fundamental del conjunto musical tradicional que acompaña el Juego de los Diablitos, y cuyo origen es europeo, pero es “apropiado” por los borucas, muy probablemente a través de los chiricano panameños y convertido en parte de su tradición.

hábitos y costumbres de la cotidianidad, como el gusto por construir sus viviendas en medio del follaje y las áreas verdes, y el temor a tener que vivir algún día en una “ciudadela”, como prescindir de algunos muebles, usar eventualmente la mano para comer, no comer en la mesa, comer con el plato en la mano, cocinar con leña, añorar un ranchito de palma a la orilla de la casa y construirlo cuando se puede, descansar en la hamaca y recibir a las visitas sentados en ella.

En el Capítulo IV se demostró que estos rasgos subsisten en medio de la modernización de las viviendas, modernización que al parecer no siempre fue acompañada por el cambio en algunas de estas costumbres tradicionales, asociadas al comportamiento doméstico y privado. En las comidas se observa la tendencia a comer carne, especialmente de cerdo, - cuando se puede, por supuesto -, así como el poco consumo de legumbres, (*“fueron los sikuas los que llegaron comiendo hojas...”*). Aunque ya casi no hay hablantes del brunka, llama la atención el uso eventual de frases y palabras en esta lengua, especialmente en contextos festivos y emotivos de carácter comunal, como la Fiesta de los Diablitos, así como también la permanente referencia a la lengua como rasgo de identidad y orgullo.¹⁴

En Curré, la cultura tradicional boruca asoma por los resquicios de la cultura nacional, que por supuesto, es también SU cultura. De modo que cuando estamos viendo el partido de fútbol por televisión en casa de Edicson, porque juega la selección nacional, su esposa nos ofrece un jarro con “chilate de maíz con leche”. Esto es maíz quebrado y cocido con leche y azúcar. Otros “chilates”, me explica doña Norma, son de banano maduro o bien de plátano maduro. El banano maduro o el plátano es cocinado y batido con un molinillo o con los dedos, a esta masa se agrega leche. Antes se hacía con agua. Dejándolo ralo se servía como fresco.

¹⁴ La comunidad de Curré considera la lengua brunka como un patrimonio cultural y un distintivo de identidad étnica. Al mismo tiempo experimenta una contradicción porque esta ya no se habla. Esta contradicción fue evidente en los “talleres de identidad étnica” que realizamos en la comunidad dentro de esta investigación. Ver Cap. VIII, especialmente en lo relativo al “dolor de lo perdido”.

El biringo, me explica doña Anita Rojas, es una especie de tamal banano o plátano maduro, revuelto con harina de plátano verde seco y molido. Esta harina se llama “mua xencá”. Doña Anita me lleva a la cocina donde está moliendo el plátano, seco como yeso. Pero no le digás biringo, me dice don Francisco Delgado, porque esa es palabra de la gente de La Cuesta y Potrero Grande, en nuestro idioma es *chari^v co^v*. Doña Zoraida, la esposa de don Santos, me ha ofrecido atol de nance, esto es, arroz molido y cocinado con pulpa de nance. En ocasiones especiales se elabora chicha. Existen varios tipos de chicha. La chicha denominada *tuij cha*, se elabora a partir de maíz nacido. La chicha que se llama *monsra*, se elabora a partir de una masa de maíz con levadura, esa masa se deja fermentar y se conserva en estado sólido, hasta que se va a usar, momento en el que se le adiciona agua. Si se desea, algo más fuerte, al *monsra* se le agrega dulce y agua, y se le pone a fermentar varios días más, de este modo se obtiene el “guarapo”.

Pero las reminiscencias de la cultura tradicional siguen asomándose a la vida cotidiana de Curré cuando menos se espera. Cuando alguien se enferma, probablemente vaya al médico, pero esto no le impedirá hacerse baños o tomar “agüitas” de diversas yerbas: albahaca para el dolor de cabeza, zacate de limón para el resfrío, o dormilona para el dolor de muela. Ya no se usan atuendos indígenas, pero doña Nora, que es maestra, observa que en la forma de peinar a las niñas que asisten a la escuela, existe una reminiscencia tradicional, en su mayoría usan trenzas y carrera al centro. Antiguamente se ponían una flor, hoy utilizan adornos industriales de colores (Nora Maroto, entrevista personal). También Bozzoli, en su estudio de finales de los años sesenta, se refería a este tipo de peinado como una reminiscencia cultural (Bozzoli, 1975).

Y si hay que cortar madera de balsa para tallar una máscara, o las jícaras para la artesanía, mejor hacerlo en luna menguante, dice Eusebio, el artesano, para que no se pique ni se raje, porque este también era el tiempo de cortar la palma para techar las casas, y el tiempo de castrar los animales. Y las señoras deben caminar bajo la luna llena, durante el embarazo, pero sin mirarla, dice doña Nora. Y doña Ángela, la curandera, ya está muy mayor, ya no asiste a las parturientas, pero todavía las aconseja y les da “agüitas”.

Ya nadie cree en encantos, es cierto, pero mejor no excederse con la pesca en el río, ni jugando en sus aguas por demasiado tiempo, porque a algunos “les han pasado cosas”. Y se ha dicho, entre broma y broma, que puede ser obra del “Dueño del Río”, ese personaje, que cuida los animales y las aguas del Térraba, y que los abuelos llamaban “Di^v sújra”. Ya nadie cree en estos encantos, de veras, y hasta doña Pola, la abuela, me lo dice: “Yo no creo en esas cosas”. Y lo hace enfáticamente como si no le fuera a creer. Y doña Flora, me cuenta que sus hijos ya no creen en los encantos, ni tienen miedo de los duendes que se roban a los niños, pero su papá sí los vio un día. Y así, entre crédulos e incrédulos, los encantos no mueren, al menos no para el imaginario colectivo de los boruca de Curré, que es donde interesa que sobrevivan, porque las identidades necesitan sueños y mitos. Y algún día, quizá, los artistas costarricenses descubran la riqueza de todos estos símbolos, que son el legado de la cultura boruca a nuestra nación y que todavía, sobreviven, a orillas del Térraba.

Todos estos aspectos se suman, y convierten a la comunidad curreseña en una comunidad específica, con un sentido de la vida, y con la certeza de ser distinta, dentro del coro cultural nacional. De todos estos aspectos uno de ellos es el más complejo, el que de una manera más intensa expresa el alma boruca de Curré: este es el juego de los diablitos. Otra actividad permanente, cargada de antiguos elementos de la cultura tradicional, es la producción de artesanías. Seguidamente nos abocaremos a ambos aspectos.

3. ARTESANÍA, CULTURA E IDENTIDAD

Introducción:

La artesanía es tenida por los curreseños en gran estima, como un aspecto esencial de su cultura y como manifestación de su identidad étnica. Nos referiremos aquí a su importancia como actividad que recoge una tradición, un cúmulo de técnicas y un “saber hacer” de lejanas reminiscencias precolombinas, que aún viven en el alma boruca de los curreseños. Nos ocuparemos concretamente del trabajo de los jicareros, las tejedoras y las hiladoras, dejando de lado por razones de tiempo el que hacer de los mascareros. La artesanía reviste también gran importancia si se le aborda desde una perspectiva económica, convirtiéndose en una especie de “refugio laboral” al que acuden los curreseños cuando resultan insuficientes las otras fuentes de ingreso, lo que ocurre con mucha frecuencia. Este aspecto se analizó en detalle en el Capítulo VI.

JÍCAROS Y JICAREROS

Importancia del Jícara:

El jícara es el rey de los productos artesanales de Curré, es el más frecuente, el más conocido y en cuya elaboración participa el mayor número personas. El jícara ha sido parte de la cotidianidad, de la vida y la cultura de Curré desde siempre. En su libro inédito sobre Curré durante la primera parte del siglo XX, don Rodolfo Rojas nos habla de aquel mundo existente a orillas de río Grande de Térraba, todavía no conquistado por los productos de la industria y aun dominado por la artesanía y por el jícara:

Todos se sentaban en el suelo a tomar sus alimentos que les eran dados en utensilios de jícaros, guacales y en cucharas donde se les echaba el arroz, frijoles y otros que eran preparados en ollas de barro (...)

Los hogares de los aborígenes lucían por su forma de orden, pues en ellos se encontraban por todos lados colgantes de diversos tipos y tamaños, jícaros, mochilas, pieles... (Rojas, Rodolfo. Inédito: 14)

De igual modo, la etnógrafa Doris Stone, que estudió a los boruca en los años cuarenta del siglo pasado observó que:

Usan los jícaros como coladores... Hacen maracas de jicaritas, haciéndole dibujos de animales (Stone, 1949).

Muchos curreseños de hoy todavía recuerdan con cariño esas imágenes de su historia reciente, en las que aparece el jícaro como invitado de honor y como sirviente en la vida doméstica. Conversando acerca del jícaro y sus usos, Don Margarito Mavisca y Doña Daysi Rueda, artesanos de Curré, acompañados de don Santos Rojas, comentaban animadamente:

Nuestros antepasados utilizaban el jícaro como utensilios de cocina, las cucharas, los guacales en vez de tazas, los tiquises en vez de galones... Tiquis son calabazas grandes con la boquita redonda. Eso mantiene el agua fresquita fresquita (Al principio) lo dejaban varios días en agua, le cambiaban el agua, hasta que el agua ya no tenía ningún sabor, entonces ya lo utilizaban. Quedaba completamente limpio para almacenar el agua que llevaban al trabajo o la chicha. El tapón lo hacían de olate de maíz (don Margarito y doña Daysi Rueda).

Estas referencias a los antepasados, a los abuelos, a los papases, a los “mayores”, se hacen siempre con mucho respeto. Y recordaba también don Santos, con ese gusto que siempre deja en las palabras viajar con la imaginación hasta la infancia:

Mi mamá me hacía de comer en un jicarito... tenía un mecatito para colgarlo en la mano para que no se le pierda a uno. También le poníamos los nombres para no perderlos, como éramos varios... El jicarón grande era para revolver el arroz y los frijoles... El jícaro era especial para todo... para comer cacao molido con dulce... eso era lo que tomaban en las mañanas...

Les comento que era como una vajilla de jícaros, y se ríen. Don Santos agrega:

Ah, bueno, el deporte sí, bola sí, también (...) Jugábamos con un jícaro, esa era la bola. Amontonábamos hasta diez jícaros porque, de tantas patadas, se quebraban. Era el jícaro seco (risas). Si y diay, como uno era descalzo, uno no usaba zapatos (risas...)

Y agrega doña Daysi:

Nosotros lo utilizamos todavía para sacar agua, usamos un jícaro grande para jalar el agua naciente de la quebrada

Y es que en Campana, esta parte de Curré donde ellos viven, no hay cañería. Como tampoco hay corriente eléctrica y, cuando hay “pedidos especiales” de sus productos, deben trabajar la artesanía de noche, a la luz de las velas. Pero siguen recordando los mil usos de los jícaros:

En el tiempo de la siembra del maíz, --dice don Margarito -- se usaba... nosotros le decimos sembradores... (un recipiente de jícaro donde) se echa la semilla y comienza uno a sembrar...

Y recuerda doña Daysi que antes había unos jícaros grandísimos, que llamábamos tulas y se usaban para hacer chicha. Doña Daysi y don Margarito forman una de las parejas más interesantes de Curré, ellos mismos son como recipientes de jícaro, portadores de la tradición artesanal. Solo que doña Daysi es una “blanca”, particularmente bella e inteligente, casada con don Margarito y enamorada de su esposo, de la artesanía y la cultura de Curré.¹⁵ Don Margarito nos cuenta cómo aprendió la artesanía del jícaro:

“Aprendimos de nuestros antepasados, de mis bisabuelos, de algunos vecinos que uno veía, cómo la gente utilizaba el jícaro en su hogar. Lo aprendimos como una forma de transmitir lo que uno le nace, lo que uno le gusta, y dejar grabado ahí en los jícaros, lo que prácticamente se ve en el pueblo, lo que hay en el pueblo, los recursos naturales... y ahora pues, también ayudarse uno, porque las personas lo compran y eso le ayuda a uno, como artesano, a seguir trabajando...”

Fases del trabajo del jícaro.

Según nos explican don Margarito y doña Daysi, los pasos que se utilizan en la elaboración de un jícaro labrado, son los siguientes:

Cosecha:

El jícaro es la fruta del árbol de jícaro (*Crescentia cujete*), su color es verde o café. Se cosecha en Curré, pero cuando la producción no alcanza se intenta conseguir en otros sitios. Especialmente en la zona que se extiende de Buenos Aires a Ciudad Neily. Todavía hay quienes obsequian los frutos a los indígenas, pero casi siempre son vendidos.

¹⁵ Doña Daysi no es la única mujer “blanca” casada con un indígena de Curré, que se ha integrado a la comunidad y a la cultura indígena, este es también el caso de doña María Mora y doña Elmida Araya.

Selección:

El jícaro para ser labrado, dice doña Daysi, preferiblemente tiene que estar verde y un poco sazón, no tener ningún defecto como choyaduras o cicatrices, tiene que estar en un estado bien presentable. Algunos jícaros son opacos, pero se prefieren de colores intensos, verde o café, “son colores que la gente aprecia”.

Lavado

Este paso consiste en quitarle la pulpa, “se le machaca todo por dentro”. Los antiguos lo hacían con una madera firme. Actualmente se usa una varilla de hierro de construcción. Después se le bota la pulpa y se le echan piedritas de construcción o de quebrada y se sacude bien fuerte hasta que queda bien lavado. Se procura que al pasar los dedos por dentro no se sienta resbaloso. Ello indica que la pulpa ha salido y solo queda el recipiente de fibra maderosa.

Dibujo o rayado.

Sobre la superficie brillante del jícaro se dibujan los motivos que serán luego labrados en el jícaro. Estos son motivos tomados de la flora, la fauna y seres humanos, generalmente en actividades asociadas a la vida tradicional de Curré.

Por ejemplo – explica don Margarito -- en el pueblo se ven muchos búhos, esos pájaros, esos búhos uno los va decorando, las iguanas que ahí hay, venados, de todo animalito que uno vea en el lugar, eso uno lo va haciendo, porque muchas veces el turista pide llevarse un recuerdo del mismo pueblo, imágenes de hombres, indígenas pilando, indígenas con algo (cargando) en la espalda, incluso tomando jícaro, así, variedad de dibujos según lo que uno vea en el pueblo.

Las imágenes que se ofrecen en los jícaros son una apelación a la memoria y a la tradición, que nos hablan de un Curré que ya está cambiando. Son muy significativos algunos dibujos de doña Cruz Ortiz Rivera, quien con una habilidad particular, hace una “etnografía de la memoria”, recuperando escenas de indígenas con vestidos tradicionales,

cargando sus jabas y mochilas a la espalda según la usanza antigua, mujeres embarazadas y otros por el estilo.¹⁶

Decorado o labrado.

Una vez trazado el dibujo, puede ser otra la persona que labra la superficie del jícaro. Este trabajo consiste en ir “sacando” (escariando) con una cuchilla, partes de la piel del jícaro, siguiendo los trazos del dibujo. Las partes que se sacan van quedando más claras. Se prefiere que el jícaro esté aún verde, para que no esté duro.

Nuestros informantes aseguraron que antes los jícaros no se labraban. Solo recuerdan jícaros utilitarios. “*Se lavaba bien lavadito con chumico, las hojas de chumico tienen como una lija, el guacalito quedaba blanquito blanquito.*” Aseguran que fue el turista quien empezó a solicitar que se labrara, como una forma de llevarse un recuerdo de Curré. Sin embargo, tal y como mencionáramos antes, Stone observa jícaros con dibujos de animales por lo menos desde mil novecientos cuarenta, mucho antes de la construcción de la Carretera Interamericana y de la llegada de turistas (Stone, 1949).

Herramientas

Las herramientas son también artesanales, explica don Margarito:

Las herramientas las hace uno mismo, al menos como este palito es de una sombrilla, entonces uno le saca filo, le pone el puñito. Y también los peladores, (instrumentos para labrar la piel del guacal) se hacen con pedazos de cegueta, se les pone cachita, (empuñadura), se les saca filo y uno va (con ellos) marcando el dibujo que a uno se le venga en mente.

Para sacar la pulpa se usan varillas de construcción.

tapón y mecate.

El jícaro lleva normalmente un tapón de madera de balsa y un cordel del que se cuelga. Cada uno de estos, es objeto de una elaboración artesanal aparte.

¹⁶ Por su calidad y su contenido, es de que algunos de estos dibujos fueran recopilados como un testimonio gráfico de valor histórico y cultural, para la posteridad. Además de un valor en sí misma, la cultura boruca es parte significativa del patrimonio cultural costarricense.

El tapón se talla de madera de balsa. El cordel o mecate se elabora a partir una fibra que se obtiene de las ramas del árbol que los curreseños llaman “peine’e mico”. Las ramas del árbol se echan en el agua del río hasta que estén suavécitas, esto tarda varios días. Se pone suave y baboso. Posteriormente esa baba hay que quitársela porque si no, el bejuco se queda tieso y no sirve. Se machuca, se pone a secar y se sacan tiras de corteza, de estas tiras se obtiene luego el cordelito o mecate.

“Entonces, explica doña Daysi, la fibra del peine’ mico se acolcha, se arrolla sobre el muslo, y luego se trenza con otro. Se hacen dos y ahí se obtiene el mecatito. Queda totalmente blanquito el bejuco, muy bonito. Estos bejucos se utilizaban en el pasado para hacer mochilas o hamacas muy durables”.

Cortar en luna menguante.

A todo esto don Santos nos recuerda que se debe cortar cuando la luna está en menguante:

Es mejor usar la fuerza de la luna en la menguante. ¿Para qué? Para sacar el bejuco, cortar el bejuco. Para cortar las ramas del peine’ mico. Para cortar el jícaro también y el balso para trabajar en máscaras.

Y explica:

Se cree que para que no se rajen, para que no se piquen, para que se haga blanquito.

El producto final.

Al final la jícara adquiere diferentes presentaciones, según la habilidad del artesano, las características del material y las exigencias del cliente: tiquises, maracas, tortugas, portalapiceros, maceteros, pascones, hueveras o los simples jicaritos labrados que de tanta acogida gozan.

HILADORAS Y TEJEDORAS

Doña Flora Rojas es tejedora. Es una mujer de unos cuarenta años de edad. De su trabajo y una pequeña pensión, viven ella, su madre y sus cuatro hijos. Según lo acordado, llegué a su casa a eso de las seis de la tarde, a conversar sobre su trabajo en artesanía. Estaba atardeciendo. Me acerqué a la vivienda y escuche un murmullo de voces en su interior. Eran doña Flora y sus hijos rezando el rosario. Me alejé respetuoso meditando en aquella tradición, que también fuera de los abuelos campesinos del Valle Central. Oscurecía. Aquellos rezos, y las candelillas, que volaban en la penumbra a poca altura sobre la yerba, daban un aspecto especial a todo aquel paraje. Regresé poco después y conversamos en medio del bullicioso juego de los chiquillos.

Me explicó que la producción de objetos tejidos comprende varias fases: cultivo y cosecha del algodón, hilado o elaboración del hilo, teñido, tejido y comercialización. Las tejedoras de Curré elaboran fundamentalmente bolsos, bolsillos, sombreros, manteles grandes e individuales. Doña Flora asegura que alternando el tejido con los oficios de la casa, logra producir cuatro bolsos tejidos a la semana, con una inversión de 5. 640 colones en hilos. Suponiendo que lograra venderlos a 3. 000 colones cada bolso, ello significaría una ganancia de apenas 6. 360 colones semanales.

Al igual que doña Flora, muchas señoras se dedican a esta actividad en Curré. La confección de tejidos de algodón, se realiza utilizando técnicas ancestrales, que tienen su origen en prácticas muy anteriores a la llegada de los europeos, las que se han mantenido hasta hoy gracias a la tradición cultural del pueblo boruca. Todavía en la primera mitad del siglo XX, los borucas utilizaban un traje típico, caracterizado por el uso de faldas en las mujeres y fajas en los hombres, elaboradas a base de tejido tradicional de algodón. Fue el choque cultural provocado por la Carretera Interamericana, lo que terminó de acabar con esta tradición. En su valioso trabajo aun inédito, sobre la vida de Curré a inicios del siglo XX, don Rodolfo Rojas, escritor oriundo de esa comunidad, relata que:

En las décadas del veinte y del cuarenta del siglo presente, todavía los más ancianos vestían mantas y cotonas. Las mantas eran producto de su propio trabajo, tejidos de algodón que ellos mismos cultivaban, hilaban y tejían. Las mantas eran de una sola pieza, sin costura, que se daban vuelta a la cintura y que se las ceñían con un látigo del mismo material. Muchas de ellas no las amarraban, sino se lo hacían prensado prácticamente (Rojas, Rodolfo, inédito).

Y don Francisco Mavisca, al echar a volar su memoria nos ha contado que:

Usaban enaguas que llamaban “manta” esas se la doblaban como decir aquí, y la agarraban aquí, (alrededor de la cintura) ... ¿usted ve un bolso de esos tejidos (que hacen las tejedoras todavía hoy)? Eran como ver un bolso de esos, pero más grueso, eran de hilo natural de algodón. La blusa era blanca y a la “manta” le ponían rayas, rayas horizontales (de colores).

(Francisco Mavisca, testimonio oral).

En su estudio de 1945, Doris Stone asegura que los boruca son los únicos indios de Costa Rica que hacen tejidos, para lo cual utilizan un “telar de correa”. Esta antropóloga observa que el huso y otros instrumentos para tejer se hacen con madera de pejibaye, chonta o caña agria y que practican un diseño horizontal, no visible por el reverso de la tela, desconocido por otras culturas centroamericanas, pero usado por los indios de Ecuador. Informa que por ese entonces solo había seis mujeres que tejían faldas y mantas, y solo una tejía cinturones o fajas para hombres, aunque todas las mujeres sabían cómo hilar (Stone, 1945).

Tal y como atestigua doña Flora, con el paso del tiempo los mismos curreseños se han preocupado por recuperar estas artes:

Yo aprendí desde que tenía como doce años, de una señora de boruca. Se llamaba Victoria González. Hace tiempo hace años, formamos un grupo de artesanos, nos organizamos y vimos que era muy interesante que nosotras aprendiéramos este tejido, porque el tejido natural existía que las abuelas antepasadas hacían eso. Las señoras de boruca fueron aprendidas de las abuelas, como ellas ya sabían, entonces vinieron para que nosotras aprendiéramos, en ese tiempo éramos como

diez, entonces esas señoras venían.¹⁷ Entonces nosotras nos organizamos y formamos el comité y pedimos una ayuda al CONAI, para que CONAI nos diera el presupuesto, el dinero para pagar esas señoras...

Flora Rojas, testimonio oral

Es justo mencionar también la labor de revalorización del legado ancestral indígena, que en los últimos años, ha venido haciendo el Ministerio de Educación Pública, mediante la contratación de maestros indígenas de artesanía que imparten lecciones a los niños en la escuela primaria.

Producción de algodón y elaboración del hilo:

Doña Rosa Rojas es otra artesana de Curré. Ella es hiladora de algodón. Doña Rosa lo siembra, lo cosecha y lo hila. El hilo que elabora es usado por otras artesanas tejedoras, o bien, por los niños que reciben lecciones de artesanía en la escuela:

En el patio mío, yo lo siembro y cada noviembre, diciembre, enero ya estoy cosechando los frutos y en febrero ya empiezan las clases aquí los chiquitos, y ¡córrale mijo! Que me venda un hilo, es que ellos ocupan para la escuela con la maestra (de artesanías tradicionales), siempre llegan a donde mí a comprar algodón. Adonde yo vivo, hay un pedacito, es un cuarto de manzana no más, ahí siembro el algodón.

(Rosa Rojas, testimonio oral)

Buena parte del algodón que hila doña Rosa, lo vende en Boruca.

A veces vienen (de Boruca a comprar). Pero como hay tiempos que no vienen, yo los hago, los guardo y cuando hay una oportunidad, que los muchachos van a jugar bola, entonces yo voy con ellos, a ver si vendo y aprovecho.

(Rosa Rojas, testimonio oral)

¹⁷ Otras fuentes atestiguan que en algún momento, personas de Boruca recurrieron a “abuelas” de Curré para

Doña Rosa es una de las pocas hiladoras que aún quedan en Curré. Ello se debe a que muchas de las artesanas, para rebajar costos, prefieren tejer con hilo producido industrialmente. La entronización del hilo industrial y la desaparición del hilado artesanal implicaría la desaparición de un saber ancestral de los antiguos borucas. Luz Elmida Araya, la niña blanca que se crió entre los curreseños, trae a su memoria lejanos recuerdos de las hilanderas de antaño:

Eva o abuela Cruz, era una indita ya bastante mayorcita, con su bordón y su java (...) Yo tenía unos 10 u 11 años. (...) A ella la vi hilar por primera vez, el hilo ese de algodón, entonces, cuando la abuela daba la vuelta y se iba a revolver el arroz, yo le robaba el huso. Pero claro, le daba vuelta y se caían de un solo. Entonces yo se lo ponía queditito...(risas de todos), cuando la oía que me decía: ¡Ahh já!... ¿qué pasó abuela...? Ya me tocaste el huso ¿verdad?. Porque a mí me llamaba profundamente la atención cuando la veía agarrar el algodón y hacer el hilo. Eso nunca lo había visto, y ella en los dedos hacía un bodoquito y hacia la Entonces yo le decía: abuela ¿qué vas a hacer con eso? Me decía: lo vendo a Boruca, por que ahí están las tejedoras más buenas de la historia, decía ella. Entonces yo le preguntaba... A veces me decía cosas, a veces no me decía, porque ellas son muy reservadas.

Luz E. Araya, Testimonio Oral

En efecto, todo parece indicar que “las abuelas” no siempre fueron muy comunicativas de sus técnicas y saberes tradicionales. Doña Rosa Rojas, en su testimonio oral, cuenta cómo fue que aprendió a hilar el algodón, sin preguntar.

Hace unos años mi abuelita estaba todavía viva, una viejita como de 75 años lo más y a ella le gustaba hilar. Sacaba 5 semillitas y lo hacía en una bandita y se ponía a hilar. Yo veía que ella hacía eso y yo no sabía nada. Entonces ella hilaba y cuando ya tenía eso lleno enrollado, se iba donde la vecina a vender el hilo. Cuando ella llegaba con jabón, con sal, con cositas así, yo le preguntaba ¿y el hilo? Y ella me decía: ya lo vendí, aquí está. Y me enseñaba las cositas. Entonces me puse a pensar: mi abuelita tan viejita y hace plata con eso y yo no sé hacer nada. Entonces yo no tenía esta cosa, fui a donde otra vecina que tenía algodón y le dije que me vendiera un kilo y comencé a aprender yo solita, hasta que pude aprender bien y ahora me ayudo con eso.

La elaboración del hilo es una tarea ardua y lenta. Stone menciona que las mujeres boruca “usan el huso para tejer hilos dándole vuelta al algodón encima de unas jícaras” (Stone, 1945). Según doña Rosa, una hiladora puede durar dos horas y media para elaborar una onza de hilo, cuyo valor es de unos 225 colones. En el capítulo VI se ofrece información acerca del ingreso que generan la artesanía.

En alguna época el conocimiento de estas técnicas era la única forma de confeccionar ropas, utensilios y herramientas. Hoy la artesanía se ha convertido en una especie de refugio laboral, una tabla de salvación que a duras penas sirve para medio arrimar un dinero a la escuálida economía familiar (Este aspecto se analiza en el Capítulo VI, de Aspectos Económicos). El hecho cierto es que la práctica de la artesanía, subsiste gracias a que los artesanos y las artesanas de Curré, han conservado un saber hacer de profundas raíces precolombinas. Este conocimiento es uno de los signos evidentes de identidad étnica a los que con frecuencia apelan los propios curreseños.

4. EL JUEGO DE LOS DIABLITOS

4.1 DESCRIPCIÓN NARRATIVA DEL EVENTO.

El estudio de los diablitos es por sí mismo tema para una tesis. Aporto todos los elementos descriptivos posibles porque este material puede servir para futuros análisis. Por otra parte pienso que los costarricenses deben conocer cada vez más esta fiesta, que es parte del acervo cultural de la nación.

PREPARATIVOS.

Hay que salir a buscar bombas, y alistar los caracoles,
los que tienen caracol, los que no, cachos de vaca.
Y su saco, si no tienen saco, busquen hojas de tallo,
que sean juertes, pa que sepan aguantar los tres días.

Paulina Leiva, (en Quesada, 1996: 105)

En Curré, la celebración de la Fiesta de los Diablitos tiene lugar el primer fin de semana de febrero, un mes después de su celebración en la Comunidad de Boruca. La fiesta dura tres días, inicia el jueves en la noche y concluye domingo en la tarde. Llegué a Curré desde el jueves en la tarde pensando hacer algunas entrevistas pero resultó imposible, había como una especie de electricidad en el ambiente, algo así como un rum rum flotando en el aire y todo el mundo estaba con la expectativa del inicio de la festividad. En la casa de don Felix, Toño y Delfín, con varillas, y sacos de gangoche, construían el toro que sería jugado al día siguiente. En la casa de doña Anita Rojas, así como donde don Pedro, don Catalino, don Valentín y doña Fidelia, se elaboraba la chicha de maíz para los próximos días.

Los preparativos llevaban ya varias semanas, y estos incluía desde conseguir financiamiento para el maíz y el dulce que requiere la chicha, hasta comprar la pólvora en San José y llevarla a la comunidad, convocar a los diablos y organizarlos, coordinar con las familias que elaboran la chicha y prestan sus patios para el juego, conseguir los tocadores de acordeón, pitos y tambor todos ellos de Boruca, la comunidad madre, que sigue

prestando este respaldo a Curré, de donde resulta que la actividad se convierte en una especie de reencuentro con aquella. También el Diablo Mayor viene de Boruca, aunque en ocasiones Curré tiene su propio Diablo Mayor, o participan ambos, si bien es evidente el respeto que se le tiene a don Nicanor, el Mayor de Boruca.

Tanto don Espíritu Santo Maroto, como su señora, doña Paulina Leiva, dejaron testimonios donde narran los preparativos que se realizaban antiguamente para la realización de la fiesta de los diablitos en Boruca (Quesada, 1996). Los abuelos de Curré guardan entre los más hermosos recuerdos de su infancia, aquellas fiestas de fin de año, cuando sus padres los llevaban a Boruca a participar en el Juego de los Diablitos. No es sino a partir de 1979, cuando un grupo de vecinos de Curré liderados por don Lucas Rojas, decidieron celebrar el Juego de los Diablitos en su comunidad. En su documento inédito, don Rodolfo Rojas lo explica así:

En estas fiestas como en las otras, la vecindad de Curré viajaba en forma total o sea toda la familia hacia Boruca, para formar gran familia en dicha participación. Este hecho seso (cesó) el año 1979, año en que por iniciativa de uno de los vecinos de los más viejos pobladores de esta era quien motivó y promovió la idea de tomar la decisión por partes de los pobladores de realizar esta fiesta directamente en el pueblo de Curré, debido a la distancia y al aumento de pobladores de la vecindad indígena, especialmente de la juventud... (...) estableciéndose así el acuerdo de independizarse del pueblo Madre, en cuanto a las celebraciones tradicionales de las fiestas.

Rodolfo Rojas, inédito

Tanto este documento como los testimonios orales, insisten en destacar el hecho de que esta decisión no ha pretendido generar competencia con Boruca, sino consolidar la cultura tradicional en la comunidad de Curré.

El hecho quedó claro que no indica distanciamiento de relaciones entre los pobladores nativos, ni menos establecer competencia de acción, sino más bien es con el propósito de fortalecer nuestras prácticas culturales tradicionales (...) debe realizarse intercambiando participación entre pobladores Boruca Curré o viceversa.

Rodolfo Rojas, inédito

Ciertamente Curré venía experimentando un acelerado proceso de aculturación que se había iniciado desde finales de la década de los sesenta con la construcción y puesta en operación de la Carretera Interamericana, la llegada de colonos blancos, el tránsito de foráneos por la vía y la fácil comunicación con los centros urbanos de Palmar Norte, Buenos Aires y Pérez Zeledón. La realización del Juego de los Diablitos en Curré, parece haber sido una sabia decisión de los abuelos en el rescate de su cultura.¹⁸

El Diablo Mayor es por lo general quien se encarga de convocar a la comunidad para la realización del evento, asume la organización previa, y se encarga de dirigir el evento durante los tres días de su realización. Es la autoridad sobre los diablitos y sobre el evento. Es una persona con autoridad, pero es además a menudo una especie de líder cultural respetado en la comunidad.

En Curré fue por muchos años fue don Lucas Rojas, quien desempeñó este cargo. Luego de su fallecimiento fue don Santos Rojas, su hijo quien asumió esta responsabilidad. En los últimos años, Don santos ha solicitado la ayuda de otra persona. Este año encontró la ayuda en el Señor Pedro Rojas, aunque también se contó con la colaboración del Diablo Mayor de Boruca, señor Nicanor Maroto, hijo de don Espíritu Santo, quien fuera por más de cincuenta años el Mayor de aquella comunidad.

La organización supone dos estructuras, la que se encarga de coordinar la actividad propiamente dicha de los diablitos, y otra denominada “Comisión de Fiestas” que con ocasión de la actividad tradicional, organiza bailes con orquesta o “discomóvil” y ventas de comida y cervezas, cuyas ganancias se utilizan para generar fondos y subsanar necesidades de la comunidad. Este año por ejemplo se invertirían en la escuela. La fiesta de los diablitos se inicia con “la nacencia”, momento en que nacen los diablitos. El juego consiste en una lucha entre el toro y los diablitos, dura tres días, y concluye con la muerte del toro a manos de los diablitos y la celebración de su victoria.

¹⁸ La primera vez que el juego se realizó en Curré, algunos sectores no muy distintos a los que hoy preconizan la ruptura con el pensamiento étnico, (ver Cap. VIII) se opusieron a su realización. Se asegura que durante la noche, apedrearon la casa donde se preparaba el evento (Anita Rojas y Santos Rojas, Conversación personal.)

La nacencia

¿Qué...? – preguntan los curreseños – ¿vas a nacer con nosotros?

Y es que el jueves en la noche, a las 12 en punto, en una loma cercana al poblado de Curré, nacen los diablitos. No se dice “salen” los diablos, como “salen” los payasos en el Valle Central. No se dice “empieza” o “arranca” el desfile. Se dice “nacen” los diablitos, o más bien “nacemos”. Y se pregunta: ¿vas a nacer con nosotros?

Ya desde las 8 de la noche empieza a oírse el sonido ronco del caracol o cambute, como también le llaman, convocando a los diablos y algunos muchachos están ya agrupados al frente de la casa de Felix, (otros años en la casa del Diablo Mayor), bebiendo chicha y haciendo chistes. No tarda en llegar un camión que viene de Boruca cargando una veintena de jóvenes y a los músicos, con lo que empieza a calentar el ambiente.

No ha empezado todavía el juego, pero ya el ambiente tiene un sabor inconfundible: guacalitos o recipientes plásticos llenos de chicha, pasan de mano en mano en mano y de boca en boca, el acordeón empieza a sonar con aires de origen panameño y gritos y salomares comienzan a llenar la noche. Dichos y palabras sueltas en lengua boruca, venidas de tiempos idos, salpican las conversaciones, los chistes y las bromas.

Faltando unos minutos inician la caminata hacia una cercana loma donde será la “nacencia” de los diablos. “Este año hicieron mucha bulla mientras subían”, me diría don Rodolfo más tarde. “Es que los muchachos de ahora no saben que se debe subir en silencio, porque los diablos no han nacido todavía. Solo se hace bulla después de las 12 de la noche, cuando suenan las bombetas y el Diablo Mayor anuncia con el sonido del cambute o el cuerno que han nacido ya los diablos. Antes no”. Entonces los muchachos bajan del cerro ataviados con sus ropas de diablo, sus vestidos de gangoche, sus coloridas máscaras talladas en madera de balsa, con fauces y cuernos de diablo, abrazados unos a otros, bufando y gruñendo como diablos y asustando a los niños y muchachas que se han

mantenido despiertos para verlos. Esa noche de la nacencia los diablos dan una vuelta a todo el pueblo, deteniéndose en algunos sitios previamente convenidos, a tomar chicha.

¿Y el toro? No, el toro no -- me explica Uriel --, el toro no aparece esta noche, porque al principio solo está “la etnia” (sic) Al principio solo está “la tribu”. El toro no aparece sino hasta el día siguiente y estará luchando con los diablos por tres días, hasta que acaba con ellos, incluso con el Diablo Mayor al que en ese momento algunos llaman “cacique”, pero seguidamente el toro huye y los diablos retornan a la vida, lo capturan y lo matan eufóricamente, lo queman y acaba el juego. Pero solo en apariencia, porque el juego nunca acaba: los diablos nacen cada año. Los diablos retornan. Y los curreseños dirán otra vez, esta noche “nacemos”, y estarán otra vez esa noche, como al principio, ¡solo los diablos!, porque los diablos son “la etnia, la tribu”, tomando chicha y comiendo tamales, cantando salomas entre la música del acordeón, los pitos y el tambor, hasta el amanecer.

Primer día:

A la mañana siguiente nuevamente el Diablo Mayor suena el caracol congregando a los diablos. Difícil tarea porque muchos casi no han dormido y probablemente han bebido demasiada chicha la noche anterior. Finalmente, “el Mayor” logra reunir un buen puñado de ellos e inicia el primer recorrido por el poblado. En la antigüedad el Diablo Mayor gozaba de la suficiente autoridad para castigar físicamente a los diablos que no estaban a tiempo, que se salían del juego o eran remolones para enfrentarse al toro. ¡El toro! En efecto, el toro aparece bufando. Se trata de una persona con una armazón recubierta de gangoche, portando al frente una enorme cabeza de toro, hecha de madera, con la que enviste a sus adversarios, los diablitos.

“La cabeza del toro (...) consiste en un trozo de madera que ha sido tallado cuidadosamente para que tenga forma de una cara de toro bravo, a la que se le ata una cachamenta de toro”.

(Rodolfo Rojas, 1995).

El “animal” no desperdicia oportunidad y bien pronto inicia su lucha contra los diablitos. Estos a ratos se le acercan en grupo, abrazados, pero los ataques son directos y cada uno se defiende como puede. De pronto un diablo salta al frente y empieza a retar al toro. Bien lo ha dicho reiteradamente doña Nora, la maestra de cultura: no es un baile, “es un juego”. El grito del diablo retador se escucha ahogado por la máscara de madera: “rupa, rupa, rúpalo, rrrrrrrrrrrúpalo”. Se trata al parecer de gritos y sonidos utilizados en el trabajo para dirigirse al ganado. Aquí funciona como un grito de reto al toro. Con frecuencia el toro se olvida del grupo y se va acosando a un solo diablo hasta que lo arrinconan. Se convierte entonces en una lucha individual, el diablo sigue gritando y haciendo poses retadoras, estatuas de breves instantes, golpea el suelo con chilillos, camina hacia atrás encorvando las piernas, riéndose y gritando tras su máscara, sin que podamos ver su rostro: rupa rupa, jesa toro, jesa torito, pero eso sí, siempre listo a correr o a evadir al toro al menor intento del “animal” por arremeter sobre él. El toro parece más lento por lo pesado del aparato y su máscara y a veces se deja ir con toda su fuerza y golpea al diablo, o bien, cae pesadamente sobre el suelo entre la risa de todos. El toro es representado por varios muchachos que se turnan.

Mientras esto ocurre, bajo el sol de Curré, el toc toc toc del tambor no para, y el acordeón suena insistentemente una melodía reiterativa como un mantra. De improviso el toro golpea un diablo y lo obliga a caer al suelo y no falta quién grite desde el público, pégalo, pégalo, invitándolo a golpear al diablillo que desde el suelo levanta los pies para protegerse.

Don Porfirio, toca el acordeón, el tamborero es su hijo, que siempre lo acompaña. Ambos son de Boruca. Don Porfirio tiene más de setenta años y es también pitero, como llaman a los tocadores de “pito” o flauta. La música de acordeón que entona es de influencia panameña. El acordeón fue comprado en Bocas del Toro hace ya muchos años y la música fue aprendida “por allá”, según nos cuenta. El juego puede ser acompañado por “pasillo, corrido o cumbia”. Las flautas solían ser de carrizo o caña, pero actualmente son plásticas del tipo comercial. Su sonido, lento melancólico y reiterativo, es probablemente

ancestral indígena. El tambor es de madera de balsa y cuero de zaíno, y su sonido es simple y monótono, siguiendo el ritmo impuesto por el acordeón.

Antiguamente los diablos y aún los espectadores conocían muy bien una especie de canto o grito de melodía improvisada y múltiples inflexiones, al parecer de origen chiricano panameño que se denomina salomas o “salomidos”.

No hablaban, ellos no hablaban, gritando, no hablaban. Era un salomido, era un canto también, una canción pero no hablado.

(Paulina Leiva en Quesada, 1996: 112).

La saloma, también practicada en la antigüedad por los chiricanos afincados en la región, era una forma tradicional de expresar los sentimientos de los antiguos borucas.

... salomar se le decía a lanzar gritos demostrando alegría; en sus gritos decían versos, muchos de sus versos los decían a alguna muchacha que era de su agrado, pues el salomo era practicado sólo por los hombres que bailaban descalzos, con sus pantalones arrollados hasta la rodilla,...

Rodolfo Rojas, inédito.

En la actualidad al parecer solo los mayores lo saben hacer bien, pero sin embargo los jóvenes acostumbran realizar un sonido particular que se deriva de aquellas antiguas salomas. El grito pasa de la voz entera al falsete, reiteradamente: Áua áua áua áua. Estos sonidos y gritos particulares circundan el ambiente en medio del bullicio de los diablos y los espectadores, que el primer día, viernes por cierto, no son muchos todavía, porque algunos curreseños trabajan en la bananera, otros vienen apenas llegando de San José, muchos de ellos acompañados sus familias. Pero ya llegarán y la fiesta ira poniéndose cada vez mejor.

Este día y los sucesivos, algunos diablos cambian su vestido de gangoche por fantásticos atuendos de follaje, a la antigua usanza. Hojas verdes de plátano, recortadas ahí

mismo u hojas secas que les hacen ver admirablemente, mágicos y feroces, con sus máscaras monstruosas.

El Mayor toca el cuerno y el séquito se pone en marcha. La comitiva inicia su primera vuelta al pueblo. Algunos diablos se quedan rezagados dando bromas por el camino, pero el arreador, sin máscara, vestido con su traje de gangoche, un pañuelo que le envuelve la cabeza y un chilillo en mano, con gran desplante de autoridad, les indica el camino. El grupo pasa entre casas y sembradíos sin que cesen los gritos ni la música, que se repite y se repite, hipnóticamente. Solo que, cuidado, en cualquier parte del camino el toro puede devolverse y arremeter contra los diablos.

El camino es polvoriento, a veces pasamos entre maizales. Los niños van, no sin miedo, entre los diablos, que ahora se dirigen hasta el próximo sitio de juego, generalmente el patio de una casa, donde se les espera con más chicha. La chicha es el motor de la actividad, es el regalo que cada familia hace al final del juego a toda la comitiva, diablos músicos y visitantes. El Diablo Mayor es el que decide donde detenerse nuevamente y por cuánto tiempo, y ordena: ¡Juguemos aquí!

Varias familias han aceptado que sus patios sirvan de sitio de parada a los diablos en su juego - lucha contra el toro. Una vez que llegan a la casa de don Catalino, los músicos, los diablos y el toro se ubican en una explanada debajo de un enorme palo de mango y ahí se entregan nuevamente al eterno juego del toro contra los diablos, en medio de la bulla y la algarabía de los asistentes, casi todos curreseños. Y es que esta es una actividad que no es para nadie. No está hecha para ser vista por un público ajeno. El que quiere viene, pero solo verá a los curreseños y borucas disfrutar de un juego entre sí. Divertirse enormemente de las emociones del juego y de la alegría, que al parecer, produce en estos días especialmente, el hecho de ser borucas y curreseños, y confirmarlo con su juego, su chicha, su música y su forma de ser así. ¡Jugar! Jugar los diablos, es como dicen. “Vamos a jugar los diablos”.

De pronto, de la casa de don Catalino, alguien sale con un ollón y empieza a repartir chicha. Por lo general es al Mayor y a los músicos, a quienes se ofrece primero la bebida. Algunos diablos se acercan a tomar chicha, pero el juego no para, porque el asedio del toro continúa bajo el gran árbol de mango. No faltan diablos que se alejen o se distraigan asustando niños o muchachas, pero si el “arreador” los ve, inmediatamente les ordena: ¡a jugar! y los golpea con su vara.

Nuevamente el diablo Mayor hace sonar su caracol y pone en marcha la comitiva entre los senderos de piedra y follaje de Curré, hasta un nuevo sitio bajo los árboles, donde se volverán a jugar los diablos. Tres o cuatro veces la comitiva da la vuelta al pueblo durante el día. Al principio van solamente el toro, los diablos, los músicos, y poco a poco se van sumando espectadores hasta que los últimos días, buena parte de la comunidad participa del momento climático de la “tumba” de los diablos y la muerte del toro.

Segundo día:

Una vez más se inicia el juego ritual del toro y los diablitos, y empieza a girar el círculo del juego: La llamada del caracol, la música de acordeón, la lucha entre el toro y los diablos, las reiteradas vueltas al pueblo. Círculos y repeticiones. Todo ello por supuesto entre la diversión y la algarabía de los diablos y de los visitantes que son cada día más. Han llegado más curreseños de San José y amigos que vienen de sitios cercanos como Lagarto, las Vegas, Caña Blancal. Un bus con estudiantes universitarios, amigos de la comunidad, representantes de otras comunidades indígenas, algunos turistas toman fotos y los diablos posan con poses bufas.

Surgen nuevos elementos: dos o tres muchachos venidos de Boruca aparecen con la cara pintada con betún negro, haciendo la pantomima de que son negros venidos de Limón, uno de ellos dicen ser de Camerún. ¿Su propósito? Divertirse y divertir, inventan diálogos y dichos y hacen bromas.¹⁹

¹⁹ Este elemento puede ser un resabio de la “danza de los negritos” que en la antigüedad se celebraba en Boruca el 8 de diciembre y donde se pintaban la cara con carbón, según refiere Rodolfo Rojas en su trabajo inédito (Rojas, R. inédito)

A estas alturas ya comienza a hablarse de la muerte del toro. La chicha empieza a ser llamada “sangre” de toro. Algunas personas del público actúan improvisadamente como compradores y en broma, empiezan a ofrecer dinero por el toro, o por partes del toro, cuando éste sea sacrificado. Es frecuente que ya en la tarde del sábado, alguien elabore una lista jocosa con las partes del toro según presuntas necesidades de los participantes. Todo esto es divertido y aquí se involucra a los visitantes, a los que se participa de las bromas. Para Carlos los cuernos, para Luis dos toneladas de lomo. En todos los casos los casos con picardía y doble sentido.

Esa noche por lo general culmina con un baile, que es uno de los acontecimientos más esperados en la comunidad. A estas alturas muchas familias se han reunido y han llegado ya las hermanas y hermanos, tías y tíos que trabajan lejos. La fiesta reúne a la familia y a la comunidad. Al menos esta es la tendencia, que no siempre se logra.

Tercer día:

El Domingo es el clímax y la apoteosis de la fiesta. Algunos que no se habían involucrado, este día se visten de diablos y se meten en el juego. Hay quien asegura que “el toro sabe que hoy lo matan y entonces anda más furioso que nunca”. Dos personajes más aparecen formando parte de la comitiva: es una pareja, un hombre y una mujer, que en realidad es otro hombre disfrazado. El chiste consiste en los celos y cuidados excesivos del varón por su pareja, y en sus reacciones cuando otro hombre finge interés en ella. Ambos son dos señores mayores.

El juego sigue de manera semejante a los días anteriores, pero en la tarde, durante la última vuelta al pueblo, se producen varios eventos esenciales para la comprensión del juego ritual de los diablitos. Estos son: la “tumba” de los diablos, la huida y la muerte del toro.

Tumba de los diablos y la huida del toro.

Es la última vuelta. El toro y los diablos enfrascados en su infatigable lucha han llegado hasta una plazoleta al frente de la casa de don Pedro. Los músicos se han sentado en el corredor de la casa. Del interior alguien ha salido con la infaltable olla de “sangre de toro” y todos saben que ha llegado la hora de “la tumba” de los diablos. Se aproxima el momento clímax de la actividad. Alrededor de la plazoleta se han reunido casi todos los vecinos de Curré. El toro ha logrado tumbar a uno de los diablos, pero a diferencia de los días anteriores este no se levanta, sino que se queda en el suelo “tumbado”. El toro tumba a otro y otro. Poco a poco el campo va quedando sembrado de diablos. El toro continúa luchando con los diablos restantes hasta que los derrota y los tumba a todos, uno por uno. Esto ocurre en un ambiente de enorme diversión donde más de un curreseño del público, puede ser investido por el toro y opta por quedarse entre los diablos tumbados. Toro, diablos, músicos y visitantes, a menudo están bajo los alegres efectos de la chicha. En el suelo siguen dando bromas y haciendo chistes. El toro enviste y tumba a los negros, a la pareja, y finalmente enviste y tumba al Diablo Mayor, emblema y autoridad de los diablitos. Me llama la atención que en medio de la euforia y la diversión alguien alertó al Diablo Mayor llamándolo “Cacique”, lo que tiene inmenso valor simbólico. Todos han caído. En este momento el toro ha derrotado a la colectividad y huye, lejos de los diablitos y su mundo, se esconde en la montaña, posiblemente el sitio a donde pertenece.

Aquí la expresión “tumba” de los diablos no es sinónimo de sepulcro, sino que la palabra tumba, se asocia con “tumbar”, botar. Es la conversión en sustantivo del verbo tumbar. Tumba es sinónimo de la tumbazón o la tumbada de los diablitos. No obstante para efectos de un análisis queda la duda: ¿Ha muerto la tribu o no? Algunos como Uriel Rojas dicen que no ha muerto. Que solo están “tumbados”. Otros, la mayoría aseguran que sí, los diablitos han muerto. Pero la muerte no es definitiva. Según doña Nora, señora boruca que da clases de cultura a los niños de Curré, siempre debe haber entre los diablitos una mujer (La tradición presenta un actor masculino vestido de mujer). Porque es la mujer, asegura ella, la única entidad capaz de hacer renacer a la etnia, frente al agresor. En su versión de los diablitos representada por niños, un varón vestido de mujer se sienta sobre

los diablitos muertos y les otorga la vida. Doña Nora asegura que la etnia “resucita”, por intermediación de la mujer. Este elemento que aporta doña Nora, bello y cargado de simbolismo, no está presente en las narraciones originales ni en otros testimonios consultados.

o cierto es que, tras la huida del toro, “El Mayor se levanta y suena su cambute, entonces todos los diablos lo siguen y se van a buscar al toro para matarlo” (Uriel Rojas, entrevista). Si bien durante todo el acontecimiento está claro el carácter lúdico, el disfrute, el gozo de los participantes, es especialmente en este último tramo de la fiesta, en que se hace más evidente el carácter teatral, histriónico, representacional del juego. Personas que estaban participando como espectadores, asumen espontáneamente la función de cuadrilla de búsqueda del toro, unos toman el papel de perros de caza, alguno consigue un mecate y amarran al perro. Empieza la cacería empieza y todos corren buscando al toro. Los diablos corren y también una o dos cuadrillas de cazadores con sus respectivos perros. Es asombrosa la manera en que los actores improvisados se sumergen en sus personajes. Los cazadores corren por el sendero gritando y dándole órdenes a los perros: búscalo; búscalo; Whisky, más abajo; más abajo; Corren a gran velocidad. El actor que hace de perro se tira al suelo, aulla, ladra, olfatea... Se levanta y sigue corriendo. Tanto en este momento, como en otros, da la impresión de que el público ya no importa, no interesa, solo queda el mero placer la actuación. Como cuando un niño juega con ramas que son armas o troncos que son carros. Por un momento, solo existe la ficción.

Captura y muerte del toro.

Finalmente el toro es encontrado. Aparece ataviado de hojas y ramas. Viene furioso, dicen. Las ramas refuerzan su carácter agreste y salvaje. En medio del atardecer las ramas lo vuelven iridiscente. Realmente es hermosa la forma en que mediante recursos elementales tomados del contexto se logra un efecto teatral. Los perros se abalanzan y lo muerden, los diablos lo golpean. No se sabe en qué momento el actor sale del “aparato” y todos se ensañan contra su armazón. En medio de una gran euforia, se prepara el ajusticiamiento del toro. Jabón, como le dicen a Erick, un muchacho de Boruca de

increíbles dotes histriónicas, se ha ubicado en un sitio evidente y desde ahí ha empezado a golpear su cuchillo contra unas piedras, sacando chispas, rítmicamente. Las chispas brillan en la noche. Otros empiezan a preparar la fogata donde se quemará el toro y otros jocosamente y a viva voz empiezan pregonar la repartición de las partes del toro:

“Y para Jimmy González, le dejamos la P... del torooo!!! A ver si acaso!!!”

Todo el pueblo se arremolina a ver la muerte del toro, y en la noche, como en todos estos días, la jornada culmina con un baile en el Salón Comunal.

Cuasrán estuvo aquí.

Mientras camino tras los diablos por las callejuelas de piedra y polvo de Curré, me encuentro a don Manuel Rojas, uno de los pocos indígenas de cabellera blanca en la comunidad. Siempre afable, don Manuel narra con toda convicción las historias tradicionales y me dice que Cuasrán, el personaje mítico de los borucas, que escapó de la conquista española y se refugió en los cerros, a menudo viene de incógnito a las fiestas y se divierte tomando chicha, comiendo tamales y viendo muchachas. Más tarde, mientras ceno en el improvisado comedor del turno, escucho a un joven contando que Cuasrán puede venir a jugar los diablos, y que quién sabe, como todos están enmascarados, cuando uno abraza un diablo durante el juego, éste puede ser Cuasrán. Cierto. Me cuenta otro muchacho, al día siguiente, que cuentan que Cuasrán puede llegar con una hermosa máscara plateada, y hasta bailar, pero solo habla en “el idioma”, y hasta después uno cae en la cuenta... ése, pudo ser Cuasrán.

A decir verdad, acabadas estas fiestas y viendo lo que disfrutaron los curreseños del juego, y de su encuentro consigo mismos y con su identidad étnica, yo también estoy por creer, que durante estos días, Cuasrán estuvo aquí.

CARÁCTER TEATRAL DEL EVENTO

- Fases del argumento.

Si uno observa solo por un momento al evento es difícil ir más allá de su carácter lúdico, pero si se sigue atentamente todo el proceso de tres días, es posible reconstruir entonces la historia que se narra teatralmente en los diablitos. Esta historia, y su representación, que tiene visos de ritual, posee varios momentos que pasamos a precisar:

1. La naciencia:

Los diablitos nacen en un sitio alto, alejado del pueblo. Nacen de noche y viven alegremente bailando, comiendo tamales y bebiendo chicha. Su actividad, es alegre y despreocupada pero están bajo la autoridad de un Diablo Mayor que los dirige.

2. Aparición del toro:

Con la luz del sol aparece el toro. El toro es la fuerza o personaje antagónico de los diablitos. Su objetivo es matarlos.

3. La lucha.

Durante tres días el toro lucha contra los diablitos, quienes son conducidos por el Diablo Mayor, hasta que finalmente los vence y los mata. Las luchas se dan en varias contiendas al día (Por lo general son tres). Cada una de estas contiendas es un viaje alrededor del espacio habitado por la comunidad.

4. La “tumba”.

Finalmente los diablitos son vencidos por su adversario y sus cuerpos quedan tendidos por el suelo. El último en caer es el Diablo Mayor a quien se le asocia con el cacique.

5. La Huida.

El toro huye y se refugia en el monte.

6. Vuelta a la vida.

Ante un llamado del Diablo Mayor y su caracol, los diablos vuelven a la vida y se desata la búsqueda del toro.²⁰

7. La búsqueda.

Por sí solos o con la ayuda de perros, los diablitos empiezan a buscar al toro. Es una búsqueda ansiosa para darle muerte y alcanzar la victoria sobre su adversario.

8. Hallazgo del toro.

El toro es finalmente hallado. Aparece furioso y ataviado de hojas y ramas.

9. La muerte del toro.

Los diablitos y la comunidad se ensañan contra el toro. La muerte del toro se repite una y otra vez.

10. Celebración del triunfo.

El “cadáver” es paseado por los alrededores. Sus pedazos son vendidos o regalados simbólicamente a los asistentes. Su sangre es la chicha de la que todos beben. Los restos del toro son quemados en una fogata. Todo termina en una fiesta con amplia participación del pueblo y los visitantes.

La fiesta finaliza pero en realidad este es un fin transitorio, porque al año siguiente, vuelven a nacer los diablitos y el toro y se repite una vez más su lucha. Más adelante nos referiremos al aspecto ritual de esta contienda y de la celebración en general.

²⁰ La circunstancia que permite el retorno a la vida no queda del todo clara en la explicación que dan los curreseños o en los textos consultados. En todo caso es la misma nacenencia que se da al principio de la narración y que se repite cíclicamente, ritualmente.

5. ANÁLISIS DEL JUEGO DE LOS DIABLITOS

Encuentros y desencuentros.

Acontecimiento en cuatro actos.

Primer acto:

El líder indígena explica que el 12 de octubre es un día de luto para los pueblos indígenas.

Segundo acto:

La Viceministra de Cultura dice que no, luto no: sino más bien “encuentro de culturas”.

Tercer acto:

Los niños de la escuela representan el “Juego de los Diablitos”: Vemos que el toro mata, uno a uno, a todos los diablitos...

Cuarto acto:

La “maestra de tradición” explica que esa fue una representación del “encuentro de culturas”. Pero agrega que al final, los boruca “resucitan” para seguir luchando.

*14 de octubre del 2000
Salón Comunal, Curré.*

INTRODUCCIÓN

La fiesta de los diablitos integra aspectos diversos y permite lecturas a varios niveles. En un primer nivel de acercamiento destaca su carácter lúdico: Los Diablitos son un juego. En un acercamiento más en detalle observamos que Los Diablitos son una representación teatral de carácter colectivo. En un nivel más profundo nos percatamos que es un rito. Como hecho social complejo, tiene una serie de repercusiones e implicaciones sobre la comunidad boruca, que van desde la dimensión cultural e ideológica, hasta la cosmogónica y política.

5.1 ASPECTO LÚDICO

Es el disfrute de la fiesta, el placer de la participación y el juego, lo que mantiene viva la Fiesta de los Diablitos. Los participantes no se hacen presentes por obligación de ningún tipo, ni religioso, ni cívico, ni étnico. Si bien interesan los valores culturales, el discurso respecto a su participación como forma de cuidado de tales valores se escucha más en los mayores, quienes asumen un papel de “guardianes de la cultura”. Los jóvenes que son los que encarnan los diablitos, comparten muchos de estos valores, pero a la hora de decidir su participación, se dejan llevar por el placer del juego como principal aliciente. Los diablitos son personajes pícaros, juguetones, hedonistas. Son diablos en el sentido de hacer travesuras, diabluras: jugar, beber chicha, “robar” tamales, molestar muchachas y burlar al toro.

Como ha señalado muy bien doña Nora, profesora de cultura en la escuela de Curré, no se trata de una danza, sino de un juego. El carácter lúdico del evento está presente en el lenguaje que se utiliza para referirse a él. “*Vamos a jugar diablos*”. O bien, cuando ordena el Diablo Mayor: “*Juguemos aquí*”. O el arreador, cuando algún diablo se rezaga: *¡A jugar! ¡A jugar!*

Marcos, muchacho joven y alegre, es uno de los más entusiastas jugadores de los diablitos. Una vez refiriéndose a este punto, me confesó: “No me interesa la cultura. Yo participo por chingar.” Como se sabe, en este contexto chingar es vacilar, molestar, divertirse. El comentario de Marcos, seguramente viene a propósito de la misión de “defensa de la tradición cultural” que asumen los mayores. En realidad, lo que la cultura necesita para existir, es que la gente la viva genuinamente. Y en ese sentido, Marcos es, a su modo lúdico, un genuino portador de la cultura boruca. Le comenté a Marcos que aunque no le interese la cultura, su forma de chingar es cultural. Y es que no hay muchachos de Tibás, de Guanacaste o de Limón, que “chinguen” jugando Los Diablitos. Ni siquiera existen indígenas de otra etnia que practiquen esta forma de “chingar”. De manera que cada vez que dos o más borucas se diviertan jugando los diablitos, aunque sea solo por “chingar”, estarán dando vida a su cultura. Quiéranlo o no, conscientes o no de ello, esta es una forma de diversión única y exclusiva de su cultura. Al jugar los diablitos se hace cultura Boruca.

El aspecto lúdico, la emoción del juego resulta del enfrentamiento con el toro, momento personal y único en que dos jugadores se encuentran y se miden en el terreno del juego, el reto, los gritos, el carácter estético de los trajes, la actividad colectiva, la interacción con la comunidad que en su totalidad está viviendo en esos días un tiempo de excepción y ... sí, por supuesto, el consumo de chicha, que fluye gratuitamente para todos y en especial para los diablitos. El consumo de chicha magnifica el carácter lúdico del juego. Como ha escrito don Rodolfo: *la chicha, (es la) bebida básica durante la fiesta, pues sin ella los diablitos no gozan de acción (y) participación dinámica en el juego* (Rojas, R. 1995, manuscrito).

La dramatización de la historia de los diablitos, desde la nacencia, la persecución por el toro, la muerte y regreso a la vida de los diablitos, la captura del toro, su muerte y el triunfo final de los diablitos, todo ello es un juego intenso, que ocurre en medio de la emoción de la que gozan participantes y espectadores. La comunidad en general se convierte en un espacio lúdico, la pólvora, los bailes, por las comidas, el retorno de hermanos y primos, las visitas y en general el ambiente de fiesta y camaradería que se recrea.

5.2 ASPECTOS SIMBÓLICOS

Los curreseños manejan dos interpretaciones de la Fiesta de los Diablitos. La primera, que es la que más se escucha, es la que considera la lucha del toro y los diablitos como representación de la lucha entre indios y españoles. La segunda interpretación se relaciona con la anterior y alude a la “nacencia” de la etnia, a su capacidad de renovarse tras la muerte y a seguir luchando perennemente contra el agresor.

A nuestro juicio, tal y como veremos más adelante, la Fiesta de los diablitos es en realidad un antiguo rito de renovación, semejante al de otras tribus y pueblos del mundo, mediante el cual, anualmente se renueva el mundo, y por supuesto se renueva y consolida la etnia, para seguir enfrentando la otredad y la adversidad.

Enfrentamiento de indios y españoles.

Esta forma de interpretar el juego, está ampliamente difundida en el discurso del curreseño común. Así mismo, está claro que data de mucho tiempo atrás, y que así lo conocieron e interpretaron los mayores de Curré desde que eran niños y viajaban con sus padres a participar de su celebración en la comunidad de Boruca.

Ya en los escritos y narraciones de don Espiritu Santo Maroto, intelectual boruca, quien fuera por más de cincuenta años, Diablo Mayor y promotor de la celebración de los diablitos en Boruca, aparece claramente documentada esta interpretación. Hacia el final de su “Historia de la guerra ente los borucas y los extranjeros”, don Espiritu Santo cuenta que:

... como los borucas por este medio los estaban venciendo, sus enemigos huyeron. Aquello mismo trata o narra la fiesta que hacen los borucas cada año los 31 de diciembre, 1 y 2 de enero. Bailan entonces 30 diablitos con un toro. Los diablos llevan caracoles que tienen que hacer sonar. El 31 de diciembre salen los jugadores a media noche. De día el toro y los diablitos se ponen a combatir. Los diablitos representan a los borucas y el toro a los extranjeros. El 2 de enero la fiesta termina; a las ocho de la noche el toro muere y los diablitos siguen viviendo.

E. S. Maroto (Constenla, 1979: 73).

En sus manuscritos, don Espiritu Santo Maroto escribe:

... “Los indios ganaron la pelea y los españoles se regresaron convencidos de no haber gozado el triunfo que con toda seguridad tenían de llevar todo el tesoro de los indios. Una vez que los indios se encontraron triunfantes en honor a eso (...) inventaron hacer el toro en representación de los españoles, ya que los españoles habían llegado tan valientes y bravos como un toro, y los humildes indios se representaron uniformados, vestidos con hojas de tallos “plátanos”, y disfrazados con máscaras de madera hechos por ellos mismos, y empezaron entre el toro y los diablitos a medir su poder o fuerzas, y llegaron al fin de que el toro a los tres días de pelear, salió huyendo, y los diablos, o indios, quedaron triunfantes, entonces en honor de sus triunfos, celebraron una gran fiesta, bailes, chichas, tamales y etc. (...) El que cuenta esta historia, tiene 52 años de encabezar o dirigir el famoso juego de los kagruv rójc, los diablitos.”

E. S. Maroto (Quesada, 1996: 113).

Agrega que su propósito con estas diligencias es que los jóvenes “no abandonen ni olviden esta tradición, como lo hicieron con el idioma o dialecto brunkaj” (Maroto en Quesada, 1996: 113). La versión de Espíritu Santo Maroto al parecer omite referirse a la muerte de los diablitos por causa del toro, cosa que sí ocurre en la representación, sino que pone énfasis en la muerte del toro y en la victoria de los diablitos, lo que suponemos responde a su afán reivindicativo. En la versión de su señora, doña Paulina Leiva, sí se hace referencia a la muerte o “tumba” de los diablitos, casi en los mismos términos en que me ha sido referida y se dramatiza en Curré:

Ya como a la una de la tarde se reunían en la calle, debajo de ese mango, ahíí se tumbaban, (...) el toro mataba los diablos, quedaban muertos ellos, entonces se juía el toro.

Paulina Leiva (Quesada, 1996: 110).

En 1995 don Rodolfo Rojas, a quien no le gusta que se le diga escritor, pero que evidentemente es un lúcido pensador curreseño, elaboró un documento dirigido a entidades del Gobierno, solicitando recursos para la celebración de la Fiesta de los Diablitos en Curré. En este documento, a modo de justificación de su petitoria, don Rodolfo hace una interpretación del significado de los diablitos, que conviene analizar porque alude al significado del juego y los elementos que en él intervienen. El texto que nos sirve de referencia es la copia del manuscrito de don Rodolfo, conservado gracias a la diligencia de don Santos Rojas, por muchos años Diablo Mayor de Curré. La belleza del documento me ha movido a no cambiar nada, ni siquiera aspectos ortográficos o de redacción, excepto pequeños ajustes en el caso extremo en que se dificultara su entendimiento. Para su análisis dividí el texto en cuatro aspectos, que se derivan de su lectura. Estas son: defensa de los valores étnicos, defensa de la forma tradicional de vida, lucha permanente y actual (interpretación política) y defensa de la identidad étnica.

Defensa de los valores étnicos.

Al igual que don Espíritu Santo Maroto, don Rodolfo Rojas interpreta el juego de los diablitos como “recordatorio permanente” de la lucha entre españoles y borucas, (“lamentable tragedia”) pero asegura que esa lucha contra la marginación de los aborígenes “aun persiste”. En esta lucha, el objetivo de los indígenas es la “defensa de los valores étnicos”: Dios Sibú, naturaleza y tierra, sobre los cuales se fundamenta la vida indígena. Un nuevo elemento aparece en esta interpretación y es la mujer, símbolo de la participación de todos en la lucha, sin distinción de género, ni edad. Las plumas, las pieles de animales y los instrumentos tradicionales como la flauta o el tambor, están ahí para simbolizar el modo de vida tradicional de la “tribu” antes del arribo de los españoles. Veamos la forma en que lo plantea don Rodolfo:

Todo ese preparativo anual, tiene su significado a saber: La realización de la fiesta cada año, significa, nuestro recordatorio permanente de la lucha colonial, pues a pesar de que han pasado más de 500 años, seguimos recordando esta lamentable tragedia que tuvieron nuestros antepasados, y que aun persiste el concepto de marginalización hacia a los pueblos nativos, por parte de la clase dominante. El toro representa a los españoles que en un gesto humillar agresivamente a los nativos (diablitos) y que esta actitud se refleja aun en el propósito de marginalización de los aborígenes. Los diablitos disfrazados simboliza, que a pesar de la humildad, luchaban en conjunto en defensa de los valores étnicos. La participación de la representación de la mujer, es que la lucha no fue solo de los hombres, sino también de las mujeres, nos invita a concientizarnos que unidos sin distinción de edad ni sexo, debemos defender nuestros valores, herencia de nuestros ancestros. La utilización de materiales, implementos y objetos propios de nuestra materia prima, como pieles, plumas, pitos y otros, nos manifiesta que nuestra tribu, antes de la colonización, solo (se) reconocía como valores étnicos; Dios Sibú, naturaleza y tierra, pues los valores naturales eran utilizados como materia prima de gran valor para la artesanía, por lo tanto debemos considerarlos y defenderlos como expresión material de nuestra cultura y la naturaleza como fundamento de toda nuestra vida indígena.

Rodolfo Rojas, Manuscrito: 1995

Defensa de la forma tradicional de vida

Con toda claridad, don Rodolfo Rojas nos descubre el sentido de esa lucha que dieron los abuelos. Se trata, dice el autor, del enfrentamiento de dos formas de vida. No eran solamente valores culturales abstractos los que defendían los ancestros en aquella lucha que hoy se representa en el juego de los diablitos, eran “nuestros medios de vida, nuestro ambiente y nuestros recursos”. El resultado de aquella lucha se está viviendo todavía hoy, y es la destrucción del sistema ecológico:

Todo el proceso de enfrentamiento que tuvieron nuestros tatarabuelos de ese entonces, además de ser en defensa de los valores culturales étnicos, se defendía también el tradicional sistema de vida de los aborígenes, su cultura, su forma de organización comunal; pues se sabía de antemano que la nueva ideología y metodología inspirada por los colonizadores, iba en total detrimento de nuestros medios de vida, nuestro ambiente y nuestros recursos originarios, como lo estamos hoy sufriendo nosotros los descendientes de esa población nativa; como lo son: la eliminación de nuestros bosques, reducción de nuestras aguas, extinción de nuestra fauna, extracción de nuestra arqueología, contaminación de las tierras y aguas, nuestro ambiente y ecología de nuestras poblaciones indígenas.

Rodolfo Rojas, Manuscrito: 1995

Lucha permanente y actual:

Una interpretación política.

Nuevamente el autor alude al carácter simbólico de la lucha entre el toro y los diablitos y se refiere a ella como una lucha que es incansable, y que continua en la actualidad, porque es una lucha que si bien agobió fuertemente a los ancestros, víctimas de la esclavitud y el robo, todavía hoy no ha terminado, sino que por el contrario, el aborígen sigue siendo menospreciado en su condición étnica y en su condición de clase. Poco tiene que agregar este investigador frente a palabras tan contundentes, en las que el autor plantea la interpretación política del Juego de los Diablitos:

... nuestra fiesta simbólica de origen poscolonial, (...) significa (la) lucha incansable entre los Españoles y nativos, pues los aborígenes no se rendían fácilmente a las imposiciones de los Españoles, pues estos obligaron a la Evangelización a cambio de los valores culturales de los nativos, como lo era el oro

y la tierra, fuente de vida de los pobladores, llevando así a la esclavitud de miles y miles de nuestros ancestros a la desaparición total de sus pueblos.

Al recordar estos lamentables hechos que como descendientes de esta generación víctima de los flagelos, y que actualmente la población nativa sigue sufriendo el menosprecio de los no indígenas que continúan desprestigiando a los nativos no solo por el hecho de ser pobres sino por ser indio, sobre todo cuando el nativo trata de defenderse protestando por las actitudes violentas presentadas por la clase dominante.

Rodolfo Rojas, Manuscrito: 1995

Hace rato que en el análisis de don Rodolfo, el Juego dejó de ser un juego, y nos revela que más allá de la epidermis lúdica del evento y de las fotos que el turista se lleva para su casa, con el sabor de la chicha y la alegría del momento, el Juego de los Diablitos representa el enfrentamiento entre dos formas de vida, dos pueblos, dos visiones de mundo antagónicas, enfrentamiento histórico que vivieron los abuelos y que de algún modo, el indígena sigue reeditando en su “recordatorio perenne”, en el ritual, esa especie de multimedia social, mezcla de música, juego, teatro, danza, mimo, chicha y canto, en que se dice, y nos dice, una y otra vez, que no están dispuestos a olvidar su identidad y su historia.

DEFENSA DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

Continúa el autor:

Pero a pesar de todas estas amenazas continuas a través de la historia, nuestra raíz indígena nos permite identificarnos como grupos particulares y luchar sin descanso por nuestros derechos, y evitar así una integración definitiva dentro de una sociedad no indígena. Por tal razón, cada año que transcurre, no queremos que estos hechos (las luchas indígenas) no sean considerados como algo que no tuvo ni tiene trascendencia para nosotros, los pobladores aborígenes de hoy, sino que consideramos dentro de nuestras obligaciones tradicionales, realizar con un mayor énfasis, esta muestra de aprecio a nuestros valores propios, herencia de nuestros ancestros.

Rodolfo Rojas, Manuscrito: 1995

Del párrafo anterior colegimos, que la realización de la Fiesta de los Diablitos, no es solamente una alegoría de las luchas que los indígenas han dado por sus derechos, sino que

es en sí misma, una manera concreta de enfatizar la identidad étnica y proseguir la lucha, “identificarnos como grupos particulares y luchar sin descanso por nuestros derechos”. El autor ve la actividad como una forma de resistencia cultural para no ser absorbidos por la sociedad nacional y conservar esa identidad. Para este guardián de la cultura, la celebración del juego de los diablitos se convierte en una “obligación tradicional”.

Como bien han señalado los teóricos del concepto de identidad étnica, no se es indígena en abstracto, sino en el enfrentamiento con el otro. Y es en ese contraste y enfrentamiento, doloroso muchas veces, que se descubre y se vive la identidad étnica, y en el mejor de los casos se valora y se respeta (Ver Discusión Teórica, Cap. II). El juego de los diablitos, reproduce ritual y lúdicamente el enfrentamiento étnico con la otredad. En el enfrentamiento con el toro, los diablitos, “nacen”, se constituyen como etnia. Ante la otredad ritual, en el contraste y el enfrentamiento, se fortalece la identidad brunka de Curré.

El segundo nivel de interpretación simbólico que percibimos en el juego de los diablitos es el de la “nacencia”, que corresponde al renacimiento o renovación de la etnia. A este aspecto nos referiremos seguidamente.

4.3 CARÁCTER RITUAL DEL JUEGO DE LOS DIABLITOS

Una serie de aspectos presentes en la celebración del juego de los diablitos dan indicio de su carácter ritual. Se entiende por rito, aquel “acto formal en el que los participantes realizan una serie de acciones relativamente estereotipadas y pronuncian declaraciones conforme a unas normas rígidas y minuciosas, prescritas en gran medida por la costumbre y aprobadas de antemano” (Microsoft Corporation, 1998). La reiteración es el aspecto que caracteriza y delata la existencia de un rito. Como explica Beals, (1971: 166) “el carácter repetitivo del ritual, (...) es lo que le da su significado (...) El ritual o aspecto repetitivo de este, indica que algo que ha ocurrido antes está próximo a ocurrir una vez más”.

Sabemos que el Juego de los Diablitos es un rito por la existencia comprobada de una rutina que se cumple acompañada de una serie de elementos que se repiten inexorablemente. Algunos elementos reiterativos son: el drama cíclico, los personajes, los objetos utilizados y la nacencia o renovación étnica.

Drama cíclico:

La actividad central de rito, enfrentamiento del toro y los diablitos, tiene lugar en torno a un drama de carácter cíclico, que consta siempre de las mismas fases o eventos:

- 1- Nacencia de los diablitos;
- 2- Aparición del toro;
- 3- Lucha del toro y los diablitos;
- 4- “Tumba” de los diablos;
- 5- Huida del toro;
- 6- Vuelta a la vida de los diablitos;
- 7- Persecución del toro;
- 8- Hallazgo del toro,
- 9- Muerte y quema del toro;
- 10- Victoria de los diablitos.

Otro aspecto invariable de la rutina, es la duración ritual del drama, que se prolonga por tres días. Cada día se realizan varios recorridos o rondas alrededor del pueblo, usualmente tres.

Personajes:

El grupo (cortejo o séquito) tiene una estructura social ritual encabezada por el Diablo Mayor. Esta comitiva pudo haber sido mayor en el pasado, pero actualmente contempla a los diablos, el toro, los músicos, los arreadores y al público. Eventualmente se integran otros personajes como la pareja, hombre y mujer, donde la mujer es un hombre disfrazado. En ocasiones aparece un hombre disfrazado de mujer, que también lucha contra los diablos y tiene un papel importante en el renacimiento de la etnia (Ver más adelante). La no

participación de mujeres reales en el cortejo parece ser otro elemento ritual del juego.²¹ Durante la persecución final del toro, actores improvisados asumen el papel de perros de cacería, vendedores de carne del toro y otros.

Objetos:

Existe una serie de objetos que se deben utilizar siempre en este juego ritual: máscaras, trajes de tallos o de gangoche, la máscara del toro, caracoles o cuernos, los instrumentos musicales han de ser preferiblemente caja, pito y acordeón. No se concibe el juego si estos elementos son alterados. Es también ritual el consumo de chicha y de tamales, así como el uso del fuego, al final de la lucha, para acabar con todo vestigio del toro. Nótese que el toro es el enemigo simbólico de la etnia, es despedazado y finalmente quemado, lo que significa su total extinción y la purificación de la etnia (y del mundo) con respecto a la otredad.

La nacencia:

Es el aspecto repetitivo más importante, porque delata el contenido y la naturaleza del rito, en tanto rito de renovación. Ella es el re – nacimiento de los diablitos. Todos estos elementos rituales cobran sentido dentro de una estructura cíclica que se auto engendra. La nacencia, re - nacimiento de los diablitos y re - inicio anual de la historia, es lo que pone en marcha el ciclo ritual, la lucha perenne que acabará una vez más con el triunfo de los diablitos y la consolidación de la etnia boruca. Dichosamente para nuestro análisis, la renovación étnica no requiere de una exégesis compleja del juego, sino que está explícita en la interpretación de los curreseños y borucas, cuando los participantes de la actividad repiten frases como “hoy nacen los diablos”, o bien “vamos a nacer”, e incluso, cuando han creado el término “nacencia”, y finalmente, porque en su interpretación del juego, se identifican a sí mismos, como, etnia con los diablitos.

²¹ La explicación de este aspecto responde a niveles de análisis simbólico que no podemos hacer aquí, pero no deja de llamar la atención que toda la actividad está centrada en jóvenes varones portadores de cuernos y caracoles, lo que alude a la fertilidad y la masculinidad, especialmente en el enfrentamiento con un toro. Por otra parte, también en el teatro griego, las mujeres eran representadas por hombres.

Ritos de renovación de la vitalidad étnica.

Los ritos de renovación o renacimiento anual de la etnia, han estado presentes en diversas culturas. Un caso semejante al que nos ocupa es la “Renovación de la Flecha Sagrada” de los cheyennes en las llanuras de Norte América. La dinámica es otra, pero el objetivo es el mismo: la renovación étnica. Toda la tribu cheyene se reúne para renovar su vitalidad. “Las flechas que han de renovarse simbolizan la existencia colectiva de la tribu. Con la renovación se garantiza el bienestar de la tribu” (Beals, 1971: 179)

La forma en que se celebran los diablitos, no es religiosa, sino lúdica. A veces, incluso, con visos bacanales, consumo de chicha y picardías sexuales en los chistes, o en las bromas de la pareja, etc. Sin embargo, esta clase de ritos supone un encuentro del hombre con lo sagrado, en tanto remiten a los orígenes de la etnia o del mundo y a las fuerzas primigenias o creadoras. El juego de los diablitos es una eterna creación (nacimiento) de la etnia y un regreso al momento primigenio donde la etnia nace y se renueva. El rito supone una salida del tiempo ordinario y un regreso al tiempo inicial mítico y sagrado de la creación. Este fenómeno ha sido ampliamente analizado por estudiosos de la talla de Mircea Eliade:

En cada fiesta periódica se reencuentra el mismo Tiempo sagrado, el mismo que se había manifestado en la fiesta del año precedente o en la fiesta de hace un siglo... (...) El Tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos.

(Eliade, 1983: 64)

El rito, la celebración de la fiesta, supone una ruptura en el tiempo ordinario, y un regreso al principio de los tiempos, al momento original de la etnia. Es una recuperación de la identidad y la vitalidad étnica. Y así sucede efectivamente para los curreseños: por un momento, tres días no más, varios siglos de historia se hacen a un lado y Curré se encuentra con su origen étnico y bebe de las aguas esenciales de su origen y su identidad. Los jóvenes

regresan de las fábricas de San José y de la Compañía Bananera en Palmar Norte, se despojan transitoriamente la cultura nacional para vestir sus máscaras de diablo, y para sumergirse en la etnia, y participar de aquel momento original en que los “diablos – boruca”, guiados por el Diablo Mayor fundan el mundo y lo rescatan de la adversidad. Y es que, como ha dicho Eliade:

... la duración temporal profana es susceptible de ser “detenida” periódicamente por la inserción, mediante ritos, de un Tiempo sagrado, no histórico (en el sentido que no pertenece al presente histórico).

(Eliade, 1983: 65)

En busca de un mito

La existencia del Juego Ritual de los Diablitos, hace suponer que antiguamente existió un mito asociado a éste, es decir, una explicación mitológica del rito, probablemente relacionada con el origen del mundo, o por lo menos de la etnia boruca, tal y como se infiere del juego. Si bien no conocemos ese mito original, dichosamente tal y como hemos sugerido antes, algunos elementos del significado original no se han perdido del todo, especialmente, en lo referente a la nacencia como representación cíclica de la génesis de la etnia. Sabemos entonces que se trata de un mito de renovación, y sabemos también que en este mito, hay un proceso creador y renovador que opera a partir de la lucha de dos entidades o fuerzas, tal y como se dramatiza en el juego ritual.

Mitos semejantes a este, en donde la lucha entre dos entidades primigenias dan origen al mundo y al hombre, se hallan presentes en diversas pueblos y culturas. Incluso en algunos de ellos, se hacen acompañar de ritos anuales en donde se representa la batalla entre las deidades, mediante dramatizaciones teatrales, al igual que lo hacen curreseños y borucas en el juego de los diablitos. Así por ejemplo, Eliade explica que en Babilonia, en las fiestas de fin de año, se recitaba un poema que conmemoraba el combate entre Marduk y el monstruo marino Tiamat, combate que tuvo lugar al origen del mundo y que había puesto fin al Caos, con la victoria del Dios. Marduk había creado el cosmos con el cuerpo desgarrado de Tiamat, y había creado al hombre.

... el combate entre Tiamat y Marduk era representado miméticamente por una lucha entre dos grupos de figurantes (actores), por un ceremonial que reaparece entre los hititas, siempre en el cuadro del escenario dramático del Año Nuevo, entre los egipcios y en Ras Shanra. La lucha entre los dos grupos de figurantes, repetía el tránsito del Caos al Cosmos, actualizaba la cosmogonía. El acontecimiento mítico volvía a hacerse presente. “¡Ojalá continúe venciendo a Tiamat y abreviando sus días!”, exclamaba el oficiante.

(Eliade, 1983: 67)

La celebración del Juego de los Diablitos en fechas de fin e inicio de año, no parece ser una casualidad, sino otro rasgo propio de los rituales de renovación. Bien podrían decir entonces los curreseños, parodiando al oficiante babilonio: ¡Ojalá continúen los diablitos venciendo al toro y abreviando sus días, para el renacer permanente de nuestra etnia;

Una versión post colonial del mito.

No se equivoca don Rodolfo Rojas cuando afirma en su manuscrito, que “los diablitos” es un juego de carácter post colonial (Rodolfo Rojas, Manuscrito: 1995). Aunque en realidad lo que es post colonial, es la versión que estamos viendo. Es de suponer que en algún momento, aquellas formas arcaicas del rito, representación de la lucha primigenia y del enfrentamiento original de la etnia con el adversario cósmico, sirvieran a los borucas para expresar, de manera metafórica, el enfrentamiento con su gran adversario histórico: el blanco, el español, el extranjero, la otredad, el sikua.

No conocemos las versiones primigenias del mito. Solo sabemos que son dos fuerzas antagónicas, como el toro y los diablitos. Una es la etnia, la otra es la no-etnia, el extraño, el extranjero, el sikua, la otredad. Es de suponer que “el español”, o “el toro”, animal no existente en el mundo precolombino, vinieran a encarnar esta fuerza, y con el paso del tiempo ocuparan su lugar de manera definitiva.

El mito originario es, como todos los mitos, una gran parábola, lo esencial es ese modelo básico de dos grandes fuerzas en dialéctico combate. A partir de ahí, los curreseños y los borucas podrán construir hermosas versiones del mito, que darán fuerza a sus proyectos de hoy y del futuro.

¿Pero, qué es el toro realmente?

El toro es todo aquello que se oponga a la continuidad étnica, al renacer permanente y constante de los diablitos, borucas, curreseños, de las Vegas, de Caña Blancal, de Lagarto, de San José, de donde sea. El toro es la fuerza etnocida, sea esta blanca o india, de dentro o de fuera, es el español, es Cristóbal Colón (dice don Santos) pero también puede ser el progreso sin sensibilidad social, como también podría serlo la desidia, la pereza, la pobreza, las migraciones, el alcoholismo y el abandono del compromiso con su futuro, de parte de los propios indígenas. Todo aquello que atente contra la etnia y su futuro, su nacencia y renacencia, es el toro.²²

Implicaciones sociales

Hemos analizado ya las implicaciones simbólicas de renovación étnica presentes en el Juego Ritual de los Diablitos. Sin embargo, más allá de este nivel, la realización del Juego activa una serie de mecanismos concretos de reproducción de la identidad comunal y étnica, y de fortalecimiento de los vínculos sociales entre los curreseños. Simultáneamente, la realización del evento, refuerza aspectos ideológicos de carácter identitario. En el plano organizativo, la celebración del Juego, pone en marcha al menos dos estructuras organizativas y una serie de cargos a su interior. Por una parte el grupo que organiza la “actividad cultural” propiamente dicha, y por otra el equipo que organiza los festejos comunales, bailes, turno etc. Ambos grupos tienen relaciones pero son independientes. Se supone que el segundo debe aportar recursos para el financiamiento de los Juegos.

En el plano de las relaciones, la actividad convoca a los jóvenes y parientes emigrados en general, los que se hacen presentes en alguna medida, pese a la distancia. La dinámica del Juego fortalece la relación entre los mayores, portadores y guardianes de la cultura tradicional, (Diablo Mayor, músicos y organizadores) y los más jóvenes, quienes

²² En uno de los momentos más agudos de la confrontación ICE – Curré (12 de octubre, 2001), se hizo una presentación de los diablitos por parte de los niños de la escuela, en donde se utilizó un toro de color amarillo y al final se explicó que representaba al ICE. Sobre esta confrontación ver Cap. X.

participan como diablitos.²³ Las relaciones con otras comunidades cercanas se fortalecen por la afluencia de visitantes, algunos de los cuales pernoctan en los hogares curreseños. Por estos días con alguna frecuencia se reciben indígenas de otras etnias, como una forma de compartir. Es evidente el orgullo de los curreseños por esta celebración y la tendencia a recibir amigos demostrar lo que consideran una de las manifestaciones más evidentes de su identidad.

La fiesta funciona como resocialización de valores étnicos, tanto en los jóvenes que participan como diablos, en los espectadores, como en los niños. En varias oportunidades hemos visto grupos de chiquillos jugando los diablitos, uno metido entre una caja de cartón y los otros con improvisadas máscaras del mismo material. Durante estos días la comunidad evoca su especificidad étnica, en algunas casas se elabora chicha o tamales para los invitados, y algunas otras manifestaciones culinarias tradicionales. Durante estos días Curré, refuerza sus relaciones con Boruca, material y simbólicamente. No solo los músicos y en ocasiones el Diablo Mayor, vienen de Boruca, sino que muchos jóvenes vienen a “jugar diablo”, a tomar chicha y “chingar” entre el público, y están entre los primeros a la hora de asumir personajes improvisados en los diferentes momentos en que el drama ritual lo permite. Los mismos curreseños permanentemente hacen referencia a las celebraciones de la actividad en la comunidad madre. Estos vínculos son esenciales para el fortalecimiento de la actividad étnica de Curré.

En resumen, la fiesta de los diablitos es, en la práctica social, un periodo donde se aglutinan elementos, materiales y simbólicos, propios de la cultura y de la identidad boruca y curreseña. Se refuerzan los sentimientos de localidad y comunidad. Se intensifica la identidad y el sentimiento de pertenencia y diferencia con el otro, no indígena e incluso no boruca.

²³ Hago notar que en otros ámbitos de la actividad comunal ambos sectores se distancian (Ver Cap. V)

El futuro del Juego de los Diablitos.

Fin o sobrevivencia de esta y otras prácticas culturales.

Alejandro Morales es ingeniero graduado en la Escuela de Agricultura de la Región del Trópico Húmedo (HEARTH). Es un joven boruca casado con una curreseña. Este año compró la pólvora, él la llevó hasta Curré, trabajó intensamente en los preparativos de la actividad, consiguió sacos de gangoche para los diablos, elaboró chicha, él mismo se vistió de diablo junto a su pequeño hijo Braian de 9 años. Alejandro está recién graduado y todavía no tiene trabajo. Una vez que se instale laboralmente y salga de Curré, ¿podrá seguir realizando estas actividades? ¿Podrán hacerlo otros jóvenes curreseños, que necesariamente abandonan su comunidad para ir a buscar empleo, ante la ausencia de fuentes laborales que existe en la región?

La desaparición de las formas tradicionales de entretenimiento, (el motivo fundamental de la participación en el Juego de los Diablitos es lúdico), no es una decisión de las personas sino que con frecuencia se produce ante la desarticulación de las condiciones sociales que permiten ese tipo de entretenimiento. No obstante la puesta en valor de estas actividades por parte de sus portadores sociales, la promoción y el trabajo consciente de diversos actores sociales contribuye a evitar el deterioro de tales prácticas.

La realización del Juego de los Diablitos en Curré, topa con ciertos inconvenientes. Algunos son inevitables y otros podrían solventarse para sobrevivencia y esplendor de la actividad. A diferencia de lo que ocurre en Boruca, donde Los Diablitos se realizan en las fiestas de Fin de Año, la actividad en Curré tiene lugar durante un fin de semana no feriado, lo que dificulta la participación de los curreseños, especialmente de aquellos que trabajan en empresas o vienen de lejos. La dependencia que existe con respecto a la comunidad de Boruca para la realización de los festejos, tiene aspectos positivos porque contribuye a reforzar lazos de fraternidad y a fortalecer la identidad étnica, pero podría convertirse eventualmente en un obstáculo para el futuro de la actividad.

Se requiere más organización interna. Los mismos curreseños hablan de la necesidad de formar una comisión permanente para organizar esta actividad y evitar la improvisación que por lo general la caracteriza. Los mayores se refieren a la conveniencia de instruir a los jóvenes en aspectos relativos al significado de la actividad o en el canto de salomas. La actividad cuenta con poco financiamiento, y en ocasiones se comenta que la Comisión de Fiestas, pierde de vista la importancia de brindar soporte financiero de manera prioritaria a la actividad cultural de los diablitos, que es la actividad esencial de este festejo. Se requiere más aporte para la manutención de los músicos traídos de Boruca, para la compra de pólvora y comida, así como también estímulos para que los diablitos mantengan una participación constante durante los tres días. Cabe mencionar que la afluencia de visitantes y la venta de artesanía podría ser mayor en estos días, lo que abriría espacios laborales durante la realización de estas fiestas con la consiguiente generación de ingresos.

El aporte del Estado es necesario. El Juego de los Diablitos es una actividad única, a la vez que exclusiva de la cultura brunca o boruca, lo que la hace más importante que muchos monumentos de piedra o de mármol, y que muchas manifestaciones efímeras de la cultura que reciben el apoyo oficial. Los Diablitos son una manifestación viva que sirve de fundamento a la identidad de una etnia y probablemente le ha acompañado desde tiempos inmemoriales. De igual modo, el Juego de los Diablitos, es también parte del repertorio cultural de la nación costarricense. Siendo responsabilidad del Estado velar por el fortalecimiento de la cultura y la identidad nacional, consideramos que debería difundirse entre los costarricenses, la existencia y el significado de este juego ritual, y promover dentro de la comunidad de Boruca y Curré su realización a efecto de que no llegue a desaparecer.

Dos cosas serían lamentables, la decadencia de la cultura popular por intromisión paternalista, o bien, la desaparición de manifestaciones culturales por miopía o ausentismo del Estado. La colaboración del Estado en la realización del Juego de los Diablitos en Curré, se hace necesaria. No debería ser nunca participación sustitutiva de la comunidad, como tampoco de conducción, sino de apoyo y promoción, orientada a fortalecer los mecanismos auto gestores de la comunidad.

6. CONCLUSIONES

El “Juego de los Diablitos” es praxis de la identidad, como también lo es la lucha contra el proyecto hidroeléctrico, ambos uno de manera ritual y otro de manera real, material y política, son enfrentamientos con la otredad.

Es lo local frente a lo global y frente a lo nacional, frente a lo externo. Es la confirmación de lo propio, de lo autóctono, de la identidad.

Es la construcción de su propia diferencia, y en un sentido amplio, esto es parte de la construcción de la nacionalidad si se acepta de una vez por todas, ya no en el discurso sino en la realidad, que la nación no es homogénea sino suma de diversidades y algo más. Solo en la consolidación de las diversidades se robustece el árbol de la nación.

Capítulo VIII

La máscara y los espejos.

Identidad étnica en Curré.

LA MÁSCARA Y LOS ESPEJOS.

Análisis de resultados de tres talleres de identidad étnica.

Entonces llega de la escuela y me dice,
mamá, ¿es cierto que soy cholo?

Testimonio Oral No. 35

PRESENTACIÓN

Curré es una comunidad indígena. La identidad étnica de Curré es una construcción dinámica, que está en permanente movimiento y tensión. Es el resultado de la pugna entre unas fuerzas ideológicas que luchan por la continuidad étnica y otras que tienden a la desaparición de esta identidad. La identidad de Curré emerge como resultado de esta lucha. Quienes quieran hallar en Curré la imagen inalterada y esencial del indígena, no la hallarán. La suya es una identidad en movimiento, se está haciendo todos los días en el fragor de la interacción dialéctica entre esas fuerzas. La identidad de Curré es como una máscara rota: una de esas máscaras del juego de los diablitos, que ha perdido partes de sí misma en su enfrentamiento con el toro, que representa a “la otredad”. No es absoluta o esencial, ha venido cambiando con el tiempo, se ha acomodado a través de la historia, pero existe, no porque no cambie, sino porque subsiste la “oposición” con el otro, el contraste, la distancia y la diferencia. Igual que en el juego de los diablitos, la identidad de la etnia radica en la oposición al toro (Ver Cap. IX. Juego ritual de los diablitos).

Estas fuerzas ideológicas en pugna se enfrentan tanto dentro de la comunidad como desde fuera de ella. En su interior, batallan las tendencias que proponen la “continuidad étnica”, contra la tendencia de “ruptura”, que proclama el fin de la identidad indígena y la integración a la sociedad nacional (Ver Cap. VII Pensamiento étnico y pensamiento de ruptura en Curré). Pero también desde fuera de la comunidad, actúan fuerzas que luchan conscientemente contra la Ley Indígena o contra la existencia de Territorios Indígenas, así como otros actores, que no son necesariamente conscientes, o deliberadamente opuestos a la identidad étnica de la comunidad, pero que encarnan procesos sociales o dinámicas estructurales con carácter de homogenización cultural, capaces de afectar drásticamente la identidad étnica, como ocurre con cierto tipo de desarrollo o cambio tecnológico.

La identidad étnica es una ideología que se produce en el seno del sistema interétnico y muy especialmente en el contraste o confrontación de unas etnias con otras. Es una forma de representación colectiva. En una región intercultural, (Buenos Aires de Puntarenas, por ejemplo), los diversos grupos reafirman sus identidades por medio de un sistema de referencias o categorías, construido como una ideología de relaciones intergrupales. Esta ideología está influida por las relaciones estructurales de la etnia en su articulación con la sociedad en general. Está embebida en la cultura de la sociedad mayor, de sus prejuicios y sus estereotipos (Cardoso, 1992: 39). La identidad surge del contacto interétnico, su esencia es el contraste y se hace más evidente ante la “fricción interétnica”. El individuo puede experimentar una afirmación positiva derivada de su identidad étnica, pero también puede ser víctima del *estigma* o del desprestigio, llegando incluso a experimentar “una dolorosa conciencia de identidad”.²⁴

²⁴ En esta investigación hemos partido del concepto de identidad étnica, planteado por Roberto Cardoso de Oliveira (1992). Ver Discusión Teórica (Cap. II).

En la vida diaria de los curreseños, las experiencias de confrontación con “el otro”, que dan paso a los procesos de conformación de su identidad étnica, tienen lugar en la interacción cotidiana con formas de ser o de pensar de la “otra sociedad”. Esto ocurre al defender sus derechos, leyes, Territorio, en la relación con los no indígenas que habitan la “Reserva”, en el colegio, durante la experiencia de la migración, en ámbito laboral, al viajar en bus, entrar a un restaurante, o en la interacción con los funcionarios estatales, así como frente a programas de desarrollo, que entrañan cambio cultural y tecnológico. La eventual realización del proyecto hidroeléctrico Boruca ha sido un claro ejemplo (Ver Cap. X).

Para profundizar en el conocimiento de esta dinámica de configuración de la identidad étnica, se propuso la realización de talleres con grupos específicos de la población de Curré, en dónde pudiéramos, mediante un trabajo colectivo, hacer el análisis de casos concretos. En este capítulo se ofrecen los resultados de tres talleres realizados con grupos de varones, mujeres y jóvenes de la comunidad. Los principales temas que se analizan son: Rasgos que caracterizan la identidad étnica, identidad y desarrollo, identidad y cambio cultural, identidad y mestizaje, manipulación o negación de la identidad frente a otras etnias. Identidad y resistencia. Otros temas que se abordan son: El cambio cultural y “el dolor de lo perdido”. Indígena: desprecio y pobreza. Manejo del rechazo y la segregación social. Sentimientos generados por el rechazo. Importancia de la autovaloración del indígena. Identidad y migración. Los hijos de los curreseños que han emigrado. El papel del entorno social en la formación de la identidad étnica. Indígenas tradicionales e indígenas modernos. Ignorancia de la sociedad nacional respecto a la sociedad indígena.

EL JUEGO DE LOS ESPEJOS: ¿QUIÉNES SOMOS?

A modo de preámbulo.

La identidad étnica es el resultado de la acción de una serie de actores sociales. En el juego de los espejos, la identidad étnica es lo que somos, pero también lo que creemos que somos, lo que los otros nos hacen creer que somos. Ella es un producto de la “auto atribución” y de la “atribución de los otros” (Cardoso, 1992: 23).

El curreseño se expone a un discurso cruelmente contradictorio. Por una parte, se le estigmatiza porque es indígena, por otra se le asegura que ya no lo es. En todo caso, es en el contraste con el otro, en el encuentro con la sociedad nacional “blanca”, donde descubre que “es diferente”, donde se hace evidente su “otredad”, a veces de modo doloroso:

Quando yo iba al colegio, a uno le decían que era cholo, verdad, y por lo general cuando a uno le dicen que es cholo, uno mismo se quita... como que siente... uno piensa lo que están diciendo de uno. Que es cholo, indio de la montaña y qué se yo, y viene aquí (a la ciudad) a ver qué hacen... Entonces uno mismo se arrincona. Porque yo tenía mi esquina, y de ahí, de esa esquina nadie me quitaba. Porque yo no sentía que yo era de ahí. Pero si yo hubiera pensado en ese tiempo como ahora... pero yo no sabía. Entonces yo pienso que sí, que en Costa Rica hay racismo, porque uno mismo lo vivió.

Testimonio oral N°. 39

El racismo es percibido al salir de Curré. Es aquí donde por primera vez se siente la discriminación, y al mismo tiempo, se toma conciencia de la identidad étnica, “dolorosa conciencia” de la diferencia étnica y del clasificador social que separa a los cholos de los que no lo son. Es fuera de la comunidad, en la confrontación con el otro, donde se descubre “indio” y aprende el sentido peyorativo de la palabra “cholo”, términos que antes desconocía:

No había sentido eso antes, porque nunca había salido de aquí, y aquí en Curré todo se ve bien, o sea se ve normal. Nunca me había sentido, que sé yo, humillada... Porque una vez una muchacha gorda y fea me dijo “es que usted es una chola”, me dijo así, pero antes yo no sabía qué era “cholo” y ni sabía qué era “indio”. Pero son cosas que uno con el tiempo va aprendiendo, como se define cada concepto.

Testimonio oral N°. 39

Por otra parte, el indígena de Curré enfrenta actores sociales empeñados en desconocer su identidad étnica.

“Hay una fuerte presión de parte de los blancos, para que no seamos indígenas...”

José Domingo Lázaro, Conversación Personal

En algunos casos se trata de una posición puramente ideológica de negación de la diferencia, pero en otros, existe un claro interés económico por negar al curreseño su condición de indígena, la que, según a la ley 6172, le garantiza (al menos en el papel), la posesión inalienable, imprescriptible, no transferible, y exclusiva, de todas las tierras de la “Reserva”. Este es el caso de los “blancos” que se han afincado en el Territorio, para quienes Curré ya no es indígena por efecto del cambio cultural, de la presencia de adelantos técnicos y por el mestizaje. Según este criterio, los curreseños ya no son indios: los indios son los que cocinan en piedras y viven como indios: ¡estos no!.

Diay es que, yo no sé... Yo conozco, la Reserva Indígena, pongamos, de los guaymíes, aquí por el lado de San Vito. Es un lugar donde solamente indígenas hay (sic). En Guaymí, esa Reserva, no permiten un solo blanco. Ahí, solamente indígenas. Ahí usted va a ver los indígenas, porque yo conozco verdad. Ahí usted, va a ver los indígenas que cocinan así en... en el suelo y, y de veras, como viven los indígenas. Pero tal como este lugar (Curré), ya usted conversa con un indígena y es como que si conversara conmigo. Y ya son gente más..., más distinta, más civilizada, más... más todo verdad. Ahora todo es distinto.

No indígena. Testimonio Oral No 6.

De acuerdo a su criterio, tampoco el territorio debería ser considerado “Reserva”, porque en su criterio, las “Reservas” no tienen adelantos como carreteras, teléfono y electricidad:

Yo no sé si la Reserva... parece que una Reserva no tiene que haber carreteras. No tiene que haber teléfono. No tiene que haber eso... que no puede haber, no sé si la ley es así. Pero resulta que aquí, aquí ya, aquí tenemos, y diay, teléfono, tenemos, eh..., electricidad. Tenemos todo eso. Entonces yo no sé cómo, cómo es esta, esta Reserva. Cómo tiene que ser una Reserva. Yo no me explico.

No indígena. Testimonio Oral No 6.

Finalmente, otro de los argumentos en que se fundamentan los sectores que niegan la identidad indígena de Curré, es en el mestizaje:

Es que vea, también hay aquí una cosa, ya le voy a decir algo. Resulta que, pongamos, como decir Curré, Curré no... Si, nos ponemos a hablar de mestizos, nosotros tenemos aquí, una mayoría de gente que tiene... es un cruce, totalmente. Quiere decir que si nos ponemos a pensar cuáles son los indios legítimos, entonces aquí hay un cruce. Aquí hay un cruce de una barbaridad. Aquí hay, cruces de panameños, y cruces de nosotros, los blancos.

No indígena. Testimonio Oral No 6.

Espejos múltiples y contradictorios:

Existen además otros discursos. Algunos exaltan al indígena: el discurso oficial, el discurso escolar, el de la tradición familiar y comunal. Como la amorosa madre blanca que le enseña a su hijo mestizo, que no tiene porqué sentir pena de ser indio, ¡todo lo contrario!:

Mamá, ¿es cierto que soy cholo? Y le digo yo: Sí, y siéntase muy orgulloso de que por sus venas corren dos sangres, dos culturas, dos personalidades, que lejos de ser menos que alguien, es más que alguien. Todos los conocimientos de su padre los tiene y los míos también. No tiene por qué sentirse mal por eso. Ah, bueno, contestó el niño. Y agrega la entrevistada: Si uno de niño, desde pequeño, se le enseña a esconderse, porque lo persiguen porque es cholo... eso es grave.

Luz Elmida Araya
Señora blanca casada con un indígena.
Testimonio Oral No. 35.

Es frente a este juego de espejos que los curreseños construyen su identidad étnica. Frente al empleado estatal que viene a cumplir un programa, pero se frustra porque esperaba encontrar “indios con taparrabo y una gran pluma” (José Domingo Lázaro). Frente a la ONG que tiene sus propias imágenes y sus propias expectativas de lo que es ser indio. Frente al Estado costarricense que celebra un Día del Indígena, y dicta una Ley Indígena en su beneficio, pero no la hace cumplir. Frente a los hermanos de otras etnias que sí tienen traje, lengua vernácula y otros marcadores étnicos que los curreseños ya no conservan. Frente al dolor de lo perdido, tierras, cultura, tradiciones. Frente a los promotores culturales que quizá esperaban que la cultura se conservara intacta. Frente a la necesidad de abandonar Curré en busca de fuentes de empleo. Frente a la necesidad de asumir la modernización y el desarrollo social para mejorar su condición de vida y salir de la miseria. Frente a “los mayores” que demandan el respeto a las tradiciones de los abuelos. Frente a un sistema educativo que por años desconoció la especificidad social y cultural del

indígena. Frente a los compañerillos del “cole”, que tanto “chingan”. Frente a los compañeros de trabajo, en San José, que nunca habían visto un indio. Frente a una nación costarricense que se construyó a sí misma con la imagen de ser una nación blanca sin indios, “la única nación blanca del Caribe”. Frente a corriente mundiales que reivindican las causas indígenas. Frente a los terrateniente blancos que usufructúan las tierras que por ley son de los indígenas, pero que compran mano de obra indígena y le ofrecen un ingreso, a veces el único posible en toda la región.

Curré, de pie frente a los espejos, construye su identidad con una argamasa de imágenes contradictorias. Frente a la tradición, frente a los ancestros, frente a los muertos nuevos y frente a los muertos viejos, cuyos huesos descansan junto al Río Térraba, frente a Cuasrán y frente a Sancragua, frente al Dueño del Monte y el Dueño del Río. Frente a la necesidad de adoptar nuevas tecnologías, la computadora, el Internet. Frente a la posibilidad marcharse para siempre de este pueblo y no saber más nada de Curré. Frente a la Empresa Eléctrica que pretende construir una empresa hidroeléctrica, inundar el valle y reubicar Curré.

Es frente a todos estos espejos, múltiples y contradictorios, que se construye día con día la identidad étnica de Curré. Espejos que ofrecen imágenes distintas, heroicas, pintorescas, oficiales, interesadas, académicas. Imágenes para el consumo de los funcionarios oficiales, imágenes para el trasiego de las entidades y los presupuestos internacionales, imágenes de la sociedad nacional, imágenes salidas de la ignorancia, del rechazo, de la mala fe, pero también de la esperanza y la solidaridad, imágenes que vienen de lejos en las voces de los abuelos, imágenes fraternales de las otras etnias, imágenes de la idealización, de la intelectualización, del oportunismo o del racismo. Frente a todas estas imágenes, en cada momento de su vida, en cada coyuntura concreta... el curréseño debe asumir una posición: ¿Quién es? ¿Es indígena o no lo es? ¿Qué es un indígena, hoy en Costa Rica y en el mundo?. Es frente a estos espejos, o a pesar de ellos, que Curré, sigue ahí, con su sol y con su brisa, con sus ventecitas de artesanía, con su realidad y su historia, entre la río y la carretera.

Es frente a los espejos ...

*Un niño de piel blanca, casi rubio, hijo de madre mestiza
y padre blanco, pronunció una palabra en lengua boruca.
Su madre sorprendida se volvió y le dijo:
--- Qué te pasa, ¿sos “cholo”?
--- No, contestó ingenuamente el niño. Soy indio.*

Anécdota relatada por Heida Lázaro.

POR QUÉ UN TALLER SOBRE IDENTIDAD ÉTNICA

Mediante un trabajo de campo basado en testimonios orales, habíamos comprobado la existencia de un pensamiento dominante y mayoritario que propone la defensa a toda costa de la identidad indígena de Curré, y la presencia de un sector, muy pequeño, que postula la ausencia de identidad indígena y la integración inmediata a la sociedad nacional (Ver Cap. IX). Sin embargo, nos parecía importante indagar en diferentes sectores de la comunidad, para profundizar acerca de cómo se viven los diferentes aspectos de la identidad.

Es por eso que ideamos realizar varios talleres en los que pudiéramos focalizar, en cada sector, el tema de la identidad étnica de Curré, en torno a circunstancias más concretas, a saber, la identidad ante el desarrollo, el cambio cultural, el enfrentamiento con otras etnias y con relación al mestizaje existente en Curré. Por la naturaleza de este tema, quisimos tener la percepción de sectores diversos, tanto en género como en edad. ¿Cómo se perciben los curreseños con relación a su identidad indígena? ¿Qué piensan los jóvenes? ¿Qué piensan los mayores? ¿Qué piensan las mujeres? ¿Cuál es la actitud hacia el cambio cultural? Hacia el desarrollo, hacia la invasión de modas... ¿Cómo afectan estos cambios la identidad?

Un aspecto a resolver era cómo convocar los talleres, bajo qué argumento. La oportunidad se nos ofreció cuando el Museo Nacional de Costa Rica, junto con la comunidad, diseñaron el programa de actividades para la celebración del Festival Cultural Indígena (celebración alternativa del 12 de octubre, que realiza anualmente la comunidad indígena). Aprovechando la ocasión propusimos la realización de estos talleres, como jornadas de reflexión colectiva, preparatorias al Festival, para lo que se contó con el apoyo de la ADI. La convocatoria se hizo mediante visitas personales, casa por casa. Las fechas de realización, según horarios sugeridos por la comunidad, fueron las siguientes:

Taller de Mujeres, viernes 6 de octubre del 2000 en la tarde.

Taller de Jóvenes, sábado 7 octubre, en la noche.

Taller de Varones, domingo 8 octubre, en la mañana

Para diferenciar a los jóvenes de los otros dos grupos no se impuso una edad límite, de modo que se permitió que las personas optaran libremente. De este modo, si una joven madre decidía hacerlo, asistía al grupo de jóvenes o al de señoras, según quisiera. Así en otros casos semejantes.

CURSO TALLER DE ETNICIDAD EN CURRÉ

Objetivos:

Primero:

Crear condiciones para la reflexión colectiva de la comunidad de Curré sobre los siguientes temas:

- identidad étnica
- identidad y contraste con otras etnias
- identidad y desarrollo
- identidad y cambio cultural
- identidad y mestizaje

Segundo:

Ofrecer a la comunidad elementos conceptuales mínimos (nociones) para comprender mejor su situación de grupo étnico dentro de una sociedad pluriétnica y dentro de un Estado nación. Ofrecer elementos conceptuales para sobrellevar la tensión (individual y colectiva) que se genera entre identidad étnica y el cambio cultural que experimentan.

Temas y contenidos:

5. Identidad étnica en Curré:

¿Qué es ser indio. ¿Somos indios en Curré?

6. Identidad, desarrollo y cambio cultural

¿Podemos cambiar y seguir siendo indios?

¿Podemos modernizarnos, usar nuevas tecnologías, modas y costumbres y seguir siendo indios?

7. Identidad y confrontación o contraste

¿Cómo nos ven los otros?

¿Qué nos diferencia de los otros?

¿Influyen los otros en nuestra visión de nosotros mismos?

8. Identidad y mestizaje:

¿Son indios los hijos de parejas mixtas?

¿Cómo queremos que esto ocurra en Curré?

METODOLOGÍA: ²⁵

Se realizaron análisis de casos con el apoyo de técnicas de reflexión colectiva, como el trabajo en grupos y la lluvia de ideas, siguiendo el programa que se ofrece en el “Cuadro de Planificación del Taller” (Ver Cap. III y Anexos). Los casos para analizar fueron los siguientes.

CASOS A ANALIZAR

Primer caso: El caso de Juana

Objetivos: Caracterizar los atributos del indígena
Analizar la problemática del mestizo en torno a la identidad.

Juana nació en Curré y colabora con la Asociación de Desarrollo de la Comunidad. Ella tiene un proyecto para aumentar la producción y venta de artesanía. Juana y su esposo saben historias de Cuasrán, del Dueño del Monte y del Dueño del Río y a veces las cuentan a sus niños. En los próximos días Juana se irá a trabajar a San José, pero vendrá en febrero a colaborar en la organización de la Fiesta de los Diablitos. Ella dice que este año deben estar todavía mejor que el año pasado. Por cierto, Juana es hija de madre curreseña y padre no indígena. La pregunta es **¿es Juana indígena o no?** En trabajo en grupo discutiremos: Qué características se necesitan para ser indio. Cuándo se deja de ser indio.

Segundo caso: El caso de Ronald

Objetivo: Analizar una experiencia de negación o manipulación de la identidad étnica frente al “otro”.

Ronald es un indígena de Curré. Tiene 16 años. Es un buen muchacho. En vista de la difícil situación económica de su familia ha decidido venir a San José a buscar trabajo. La otra tarde se montó a un bus y estuvo conversando con unas muchachas muy simpáticas. Cuando le preguntaron de dónde era, dijo que de Pérez Zeledón. No dijo que es de Curré. Tampoco dijo que es indio. Al final se sintió mal y se quedó pensando ¿hice bien o hice mal?. La pregunta es: ¿Por qué Ronald no dijo que era indio? ¿A qué tuvo temor? ¿Por qué las personas a veces cambian su identidad?

²⁵ Ver detalles en Aspectos Metodológicos. Cap. III.

Tercer caso: El caso de Alfredo

Objetivo: El objetivo de este caso fue analizar la percepción hacia el cambio cultural y tecnológico, en torno al tema de la identidad étnica. Se toca también el tema de la migración.

Alfredo ha cambiado mucho. Nació en Curré, de padres indígenas. Es profesor de inglés y dirige un instituto de idiomas en San José. Vive bien. Tiene un buen carro y usa una computadora portátil para preparar sus lecciones. Usa pelo largo recogido en cola y un arete, y le gusta la música rock. Sin embargo, a Alfredo le gusta venir a Curré a ver a sus primos y sobrinos, bañarse en el río, tomar chicha y jugar bola. Aunque no vive aquí, últimamente anda muy preocupado con eso del Proyecto Boruca. Cada vez que puede trae gente para que conozcan la comunidad y se vive llevándoles artesanía y hablándoles de Curré y sus tradiciones. Aunque él salió de Curré, parece que Curré no salió de él. Realmente Alfredo se siente orgulloso de ser curreseño. La pregunta es **¿es Alfredo indígena o no?** Discutamos en grupo cuál de estas dos posiciones nos parece correcta y porqué.

Resultado de los talleres

Los talleres fueron exitosos, cada uno a su manera. En los talleres de Jóvenes y Mujeres, los participantes tenían menos experiencia en el manejo de estos temas. En estos casos, ante la necesidad de información de los participantes en torno a temas básicos, el investigador optó por relegar a un segundo plano los intereses de la investigación y propiciar una labor reflexiva y participativa para beneficio de la comunidad. Por otra parte, las intervenciones fueron más cortas que en el Taller de Varones, lo que dio como resultado un volumen de información menor. Sin embargo, los problemas esenciales quedaron esbozados y las percepciones en torno a la identidad étnica y otros temas conexos suficientemente perfiladas para nuestro análisis. El grupo de varones por ser estos en su mayoría dirigentes, tiene una formación básica, lo que nos permitió entrar directamente a la discusión de los temas de fondo, con una mayor producción de información y análisis.

El Taller de Mujeres fue el más concurrido. En él participaron cerca de 40 señoras, casi todas ellas miembros del grupo denominado “Mujeres Indígenas con Espíritu de Lucha” que ha venido realizando acciones en contra el Proyecto Hidroeléctrico Boruca. Este grupo se formó a partir de un curso de desarrollo personal ofrecido por las instituciones estatales IMAS e INA. Su presencia por cerca de tres horas, muchas de ellas con niños, fue muy importante. Muchas de ellas son personas muy tímidas y reservadas, por lo que su aporte fue sumamente apreciado por nosotros. Sabemos que la experiencia resultó novedosa e interesante para muchas de ellas.

El grupo de jóvenes fue el más difícil de convocar, de modo que se inició, con una participación de unas 18 personas. Se generó un ambiente jovial y dinámico y se integraron juegos. Esto contribuyó a que el tiempo de trabajo fuera menor y los productos se redujeran. Ya en la actividad los jóvenes evidenciaron su interés en el tema. Es un aspecto del que quieren conocer y del que se les informa poco. Nuestra percepción es que la reflexión que se generó fue de gran importancia para los individuos y la comunidad. Estos son temas urgentes que debería abordar el Ministerio de Cultura o el Movimiento Nacional de Juventudes. Tanto con las mujeres como con los jóvenes, con quienes había tenido menos contacto hasta ese momento, estos talleres permitieron un acercamiento que favoreció nuestra relación con la comunidad y la realización de la investigación.

El taller con los varones permitió complementar, profundizar y esclarecer, algunos de los aportes que ya se habían sugerido en los talleres de las mujeres y los jóvenes, pero que habían quedado apenas esbozados. En ese sentido los tres talleres fueron una sola experiencia que culmina con el Taller de Varones. Varios factores contribuyeron al éxito de este taller. Los participantes son en su mayoría dirigentes comunales, el grupo fue relativamente pequeño (unas 10 personas), y casi todos eran conocidos del investigador. Adicionalmente, este fue el último de los talleres, por lo que habíamos acumulado experiencia en el manejo de las técnicas y los casos, e información aportada por los talleres

anteriores. El análisis de casos se usó muy fluidamente dentro de un solo proceso reflexivo. A juicio del investigador, el orden de los casos se alteró para hacer más fluido el proceso reflexivo. La forma en que resultó este taller nos motivó a rescatarlo casi íntegro, como una pieza de reflexión autóctona sobre la identidad étnica. Esta es la razón por la que se analiza primero los talleres de mujeres y jóvenes, y posteriormente el de varones.

Observará el lector que no se abordó el tema del Proyecto Hidroeléctrico, tópico particularmente rico para ser analizado desde la perspectiva de identidad étnica, por tratarse de un caso de confrontación interétnica. Esto se hizo deliberadamente, para evitar que al ser el investigador trabajador del ICE, se pudiera tergiversar el objetivo de la actividad y se entorpeciera el desarrollo del evento. Durante la realización de los talleres se contó con el apoyo logístico e intelectual del joven curreseño Uriel Rojas, a quien debo reconocer sus valiosos aportes. A continuación se desarrollan los núcleos temáticos más importantes del taller.

¿QUIÉN ES INDÍGENA?

Mestizaje e identidad étnica en Curré

Análisis del caso de Juana.

Objetivos: Caracterizar los atributos que definen al indígena y analizar la problemática del mestizo en torno a la identidad. El caso de Juana, en resumen, es el de una joven curreseña, que participa en todas las actividades comunales, disfruta contando leyendas tradicionales a sus hijos y organiza la fiesta tradicional de los diablitos, trabaja en artesanía, pero es hija de madre indígena y padre no indígena (Ver Diseño del Taller Cap. III). La pregunta es, Juana, ¿es indígena?

Respuestas por grupo:

¿Qué atributos definen la identidad indígena?

Grupo 1

Para ser indio se necesita:
Creencia en sus tradiciones.
Servir a la comunidad en todo momento.
Apreciar su cultura idioma artesanía.
Tener identidad, tomar chicha, tamales

Grupo 3

Juana es indígena
Representa su cultura
Participa y colabora en las fiestas tradicionales
No se pierde ser indio.

Grupo 2

Para ser indio se necesita:
Conservar nuestras tradiciones, comidas y bebidas
Conservar nuestras fiestas tradicionales
Conservar nuestras costumbres
“Ser indio” es reconocerse indígena.

Grupo 4

Para ser indio se necesita:
Ser hijos nativos de indígenas
Vivir la tradición dejada por nuestros ancestros.
Valorar los principios culturales
Conservar y respetar su identidad dentro y fuera de la comunidad.

Aspectos que caracterizan al indígena.

En resumen:

El indígena se caracteriza por:

- ❖ Tener ancestros indígenas
- ❖ Conservar su tradición
- ❖ Servir a su comunidad
- ❖ Tener presente su cultura: idioma²⁶, artesanía
- ❖ Valorar principios culturales
- ❖ Conservar y respetar su identidad dentro y fuera de su pueblo.

Estos aspectos guardan afinidad con la serie de aspectos que de acuerdo a Barth forman parte de la “definición consensual en antropología” de grupo étnico, la que designa una población que se autoperpetúa principalmente por medios biológicos, comparte valores fundamentales, posee un grupo de miembros que se identifican y son identificados, etc. (Cardoso, 1992: 20). Sin embargo, en esta definición elaborada a partir del trabajo del Taller de Mujeres, los atributos que confieren la identidad étnica, son planteados en una dimensión activa, de tal modo que no basta con pertenecer a una comunidad, se planteó, “servir” a la comunidad. No basta con tener una cultura, se propuso “valorar” principios

²⁶ Si bien la lengua brunka no se habla actualmente, se pronuncian palabras, los niños reciben lecciones y se valora como un bien cultural.

culturales. Esta particularidad se debe a que la identidad indígena en Curré, no parece ser solo un atributo pasivo sino una “actitud”, una adscripción de la cuál yo formo parte activa: soy apelado y respondo.

La dimensión activa de la identidad se verá todavía más acentuada al hablar de los mestizos donde, como diría un participante del taller de varones: “si una persona participa, se reconoce por la comunidad y acepta su sangre india, es india”. No basta la sangre india, debo también participar y aceptar, y se requiere además que se me reconozca por parte de la comunidad. Es posible que en el caso concreto de Curré, esta variable activa se intensifica más por la confrontación interétnica que ha estado viviendo la comunidad ante la posible construcción de una represa hidroeléctrica y ante los cuestionamientos a su identidad étnica provenientes de diversos sectores. La identidad étnica pasa a ser entonces causa y militancia. Si sos indígena estás con nosotros y actuás con nosotros.

Identidad y mestizaje: ¿Sangre o cultura?

Prosiguiendo con el análisis del “Caso de Juana”, las participantes al Taller de Mujeres, organizadas en grupos de trabajo, sostuvieron una discusión reflexiva sobre la identidad étnica de los mestizos. Reconstruimos aquí ese diálogo por su importancia para el estudio del tema que nos ocupa:

Expositora Grupo 1

*Juana es mestiza, no es indígena...
Si uno de los dos (padres) no es indígena, ella es mestiza.*

Expositora Grupo 2

Sí, es indígena. Juana tiene derecho, tiene libertad de ver que su padre es indígena y escoger la cultura... Si ella lo decide cuando sea joven, ella es indígena.

Expositora grupo 1

Bueno, no es que no es indígena (Se retracta). Yo estoy consciente y de acuerdo con lo que ella está explicando, que sí es indígena. Lo que le expliqué, fue que ella es indígena, pero está mezclada. Si el papá mío fuera blanco y mamá indígena, y si yo no quiero ser (indígena), porque a mí mucho me da vergüenza ser indígena y digo: no, yo soy blanca, pero llevo la parte indígena, entonces sí toma parte de eso. Yo no se lo expliqué pero sí, (es indígena). Si lleva la parte indígena, mezclada. No es indígena, legítima. Está mezclada.

Mientras esto ocurre, una señora mestiza se molesta porque se ha puesto en duda su identidad indígena. Algunas hacen comentarios entre ellas. Otra participante aboga por la identidad indígena de los mestizos, con los siguientes argumentos:

¡Un asunto es de sangre y otro es de cultura...!

Expositora Grupo 3.

Opinamos que sí es indígena, porque tiene madre indígena...

Expositora Grupo 4

Las compañeras dicen que sí, que Juana es indígena. Porque se identifica con la comunidad, y respeta su identidad.

Si no se identificara como indígena, como del pueblo, ella no se va para San José por necesidad a trabajar unos cuatro meses, se va para siempre. Cuando en San José se la topan ¿vos de dónde sos? De Guanacaste o de Limón, de Curré jamás.

Finalmente, se produjo un acuerdo en el sentido de que el aspecto “sangre” no es el único identificador étnico, sino que se plantean algunos otros, entre ellos, el más importante, es la voluntad del mestizo de pertenecer a la comunidad y a la etnia. El mestizo tiene derecho a escoger su identidad. Pero Juana es indígena, porque “se identifica y respeta”. En el caso del mestizo, la dimensión activa de la identidad étnica se incrementa: si no se identificara como indígena, ella se iría, diría ser oriunda de cualquier otra parte, de Curré jamás. Pero Juana se queda en Curré, asume su identidad y ejerce su derecho a optar, “se identifica y respeta”: Juana es indígena. Este caso no se analizó en el Taller de Jóvenes por limitación de tiempo, aunque sí se discutieron con ellos las principales conclusiones aportadas por las integrantes del Taller de Mujeres.

NEGACIÓN O MANIPULACIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

La identidad frente a “los otros”.

La identidad étnica puede ser positiva, como cuando un grupo decide reivindicar su ancestro indígena para garantizar el acceso a las tierras tradicionales, o disfrutar de estatus y prestigio, o bien, puede resultar negativa cuando de ello se deriva la carga de un “estigma”, llegándose incluso a experimentar lo que Cardoso llama “dolorosa conciencia de identidad”, cuando el peso del estigma sobre una minoría es excesivo y se convierte en una pesada carga existencial. En tales casos puede darse el fenómeno que Cardoso llama “cabocismo”. Esto ocurre especialmente en contextos de acendrado racismo, donde el indio se encuentra rodeado de una ideología que le anula, hasta el grado de que “se ve a sí mismo con ojos de blanco” y prefiere negar su identidad (Cardoso, 1992: 32 – 33)

Ocurre además que la identidad no es estática, sino que ante circunstancias adversas o extremas, puede ser modificada, ya sea por el grupo o por el individuo. Cardoso habla de identidad “manipulada” cuando los grupos o los individuos, determinan su identidad en términos de sus necesidades inmediatas. Explica que bajo determinadas condiciones, puede producirse una “renuncia” a la identidad. Estas fluctuaciones deben ser interpretadas, asegura el autor, como un esfuerzo, a veces dramático, del individuo o del grupo, para lograr su sobrevivencia social (Cardoso, 1992: 39). El caso que seguidamente se ofrece para su análisis, es la recreación de una anécdota conocida durante nuestro trabajo de campo en la comunidad.

El caso de Ronald.

Objetivo: Analizar una experiencia de negación o manipulación de la identidad étnica frente al “otro”.

Ronald es un joven indígena de Curré, de paso por San José. Estuvo conversando con unas muchachas que le preguntaron de dónde era, a lo que respondió ser de una comunidad no indígena. No dijo que era Curré, tampoco dijo que era indio. Los participantes al taller discuten ¿Por qué Ronald no dijo que era indio? (Ver Diseño del Taller, Cap. III).

La identidad frente a los otros.

Respuestas del Taller de Mujeres:

Ronald no dijo que era indio...

- Porque le dio vergüenza
- Porque no tenía clara su identidad
- Porque le dio vergüenza que las muchachas lo rechazaran.
- Por ignorancia al no reconocer su identidad.
- Por vergüenza y miedo ya que siempre hemos sido discriminados y por falta de conocimientos de nuestros propios valores.
- Le dio vergüenza decir que era indio. No se tuvo autoestima. No se valoró a sí mismo.

Ronald tuvo temor:

- A que se burlaran de él.
- Porque era la primera vez que salía de su pueblo y se sentía tímido.
- A tener represalias y ser burlado por considerar ser diferente...

Las personas a veces cambian su identidad,

- Por inseguridad, conveniencia o interés.
- Porque siempre se cree que el indígena es la persona menos preparada en todo sentido.

Una participante toma la palabra:

Ronald tuvo vergüenza a identificarse y tuvo miedo a la vez, porque lo iban a rechazar, porque era indígena y vivía en Curré. Él mintió... Sienten que una muchacha los va a despreciar por decir que soy indio y vivo en Curré... (que le van a decir) “estúpido”, o alguna cosa así, verdad? Las personas a veces cambian la identidad para aparentar lo que no son...

La identidad frente a los otros.

Respuestas del Taller de Jóvenes.

¿Por qué Ronald no dijo que era indígena?

- Por temor, Por vergüenza, Por vergüenza a ser indígena y ser rechazado.

¿A qué tuvo temor?

- A ser objeto de rechazo y burla, al sentirse una persona de segunda categoría.
- A que lo despreciaran.
- A sentirse marginado de los demás.

¿Por qué las personas a veces cambian su identidad?

- Por interés personal
- Porque piensan que somos menos que los demás.
- Para creerse más que un indígena.

Uno de los grupos agrega el comentario:

Ronald no ha valorado su cultura, sus tradiciones, dado a esto Ronald siente temor o vergüenza.

En la pizarra se concluye que Ronald dijo que no era indígena, por las siguientes causas:

- Vergüenza
- Baja autoestima
- Miedo al rechazo
- Temor a que lo marginaran
- Desconocía su valor cultural.

La identidad frente a los otros:

Inseguridad para expresarse.

Un comentario de doña Anita Rojas, relatora de Grupo 3 del Taller de Mujeres, se refiere a la inseguridad que sienten algunos indígenas para expresarse frente a personas que se supone, han estudiado:

Mis compañeras contestaron que Ronald tenía vergüenza, que no había valorado su autoestima, la autoestima de él mismo, de su cultura. A veces el temor de hablar con personas que son estudiados, a veces no tiene palabras para la seguridad de hablar, y a veces es cierto... por que, hasta yo misma me doy cuenta, que cuando no quiero hablar no hablo y nadie me hace hablar. Porque a veces digo palabras que tal vez voy a decirlas mal, pienso que no tuve más estudio, pienso que soy... no tengo esa... esa fuerza, como decir yo... sentirme que he estudiado, sentirme que soy una mujer que tengo capacidad para hablar, expresar palabras.

La manifestación de doña Anita adquiere mayor importancia por ser ella una de las mujeres más respetadas dentro y fuera de la comunidad, y por ser actualmente la presidenta del Comité de Mujeres de Curré.

La identidad frente a los otros.

Resumen.

La reflexión de ambos talleres arroja resultados bastante similares. Existe coincidencia en que Ronald manipuló su identidad:

- A) Por temor, miedo o vergüenza, para evitar el rechazo, la burla o el desprecio de parte del no indígena.
- B) Esto ocurrió por “sentirse una persona de segunda categoría”: supuso que “lo iban a rechazar porque era indígena y vivía en Curré”, porque los otros “piensan que somos menos que los demás”.
- C) En un segundo momento, de carácter autocrítico, los participantes al taller admiten que la negación de la identidad étnica es también producto de la “ignorancia, al no tener clara su identidad”, y ocurre por “desconocer sus valores culturales”, por no tener suficiente “autoestima” y no “valorarse a sí mismo”.

Observamos un sentimiento de marginación y subvaloración, asociado a la identidad étnica, lo que se produce como resultado de un efecto de espejo, derivado del contacto con la sociedad nacional y su percepción del indígena. Como indicara Cardoso (1992: 15) la identidad étnica se forja al interior del sistema interétnico y no solo de la etnia, como entidad aislada. La identidad étnica está “embebida” en la cultura de la sociedad mayor. Es influida por las relaciones estructurales de la etnia en su articulación con la sociedad en general y por la cultura de la sociedad nacional (Ver Cap. III).

Cambio cultural y tecnológico e identidad étnica

Uno de los aspectos que más preocupa a la sociedad curreseña es el de sus interacciones culturales con la sociedad nacional y la eventual pérdida de su identidad étnica, como resultado del cambio cultural y tecnológico. Este tema contiene varios aspectos, a saber: a) el cambio que se genera por la adquisición de pautas y valores foráneos de parte de los jóvenes residentes en la comunidad, b) la migración por causas laborales, fenómeno que acelera la adquisición de costumbres exógenas, c) necesidades de modernización de la comunidad de la comunidad. Este último punto es uno de los más controversiales dado que en medio de su miseria, en medio de su pobreza, Curré se plantea necesidades de modernización y a menudo se producen dudas y enfrentamientos, acerca de cómo integrar el cambio cultural y la tecnología, sin alterar su naturaleza indígena. Como me dijo una vez José Domingo Lázaro, maestro y director de la escuela, “cómo cambiarlo todo sin perder la identidad.” Cardoso de Oliveira afirma que en algunos casos el cambio cultural es posible sin que se produzca necesariamente la pérdida de identidad étnica, cosa que se observa claramente en grupos indígenas emigrados a las ciudades (Cardoso, 1992). Es en este contexto y para ahondar en esta problemática, que se planteó el caso que se analiza a continuación.

El caso de Alfredo.

Objetivo: El objetivo de este caso fue analizar la percepción hacia el cambio cultural y tecnológico, en torno al tema de la identidad étnica. Se toca también el tema de la migración.

El caso de Alfredo es el caso del indígena curreseño que ha salido de su comunidad, ha adquirido rasgos culturales de la sociedad no indígena, se ha integrado laboralmente, tiene acceso a la tecnología, pero mantiene vínculos emocionales con la comunidad y se presenta ante la sociedad no indígena orgulloso de su ancestro indígena. Las participantes al taller discuten entre otras cosas si Alfredo es aun indígena o no (Ver Diseño del Taller, Cap. III).

Cambio Cultural y Cambio Tecnológico.

Opiniones del Taller de Mujeres:

- Yo digo que Alfredo sí es indígena, porque él no abandona su pueblo, no pierde su cultura. El se identifica, él ama su comunidad. Trabaja allá (en San José) pero siempre está recordando su comunidad... Viene a participar con sus... (familiares). Porque él valora su... (comunidad). A pesar de que es estudiado, a pesar de que maneja su carro, él valora los (ininteligible) y a la gente.
- Sí es indígena, el pelo largo o los aretes no lo hacen cambiar su identidad, porque él manifiesta y se involucra en las actividades de (su comunidad).
- No ha olvidado lo que es, no ha olvidado la cultura de él.

Una participante del taller, asegura que sí interesa la tecnología y la educación, pero que los indígenas tienen sus cositas “que son de antes”, y pide se respete la cultura y la identidad indígena. Esto no significa tampoco, que se les limite, se les niegue el conocimiento, para de este modo poder manipularlos “para allá y para acá”:

Tal vez por la Interamericana, ha habido que cambiar la forma de vestir, porque se han cambiado las casas... No es que a uno le guste vivir lejos del progreso, pero tiene sus propias cosas... Hay muchas casas de madera de las que se han traído de otros lados, pero a la par está el rancho, están las cositas que son de antes. No es que ser indígena tiene que ser andar con taparrabo, andar detrás de lo que no es educación, de lo que no es tecnología, es otra cosa muy diferente. Es que nos respeten como indígenas, que nos respeten la cultura. No (es) que se nos quiera limitar: que no aprendan nada, que no digan nada, que no entiendan nada. Menos molestan, los gobiernos se han dado cuenta de que entre menos sepan... menos bronca verdá? menos bronca. Más rápido los hacemos para allá y para acá...

Otra de las asistentes plantea el problema de las diferencias intergeneracionales y se queja de la intolerancia de algunos jóvenes de Curré hacia los mayores, cuando estos quieren conservar sus gustos y tradiciones:

Los muchachos nos dicen anticuados por el tipo de música que nos gusta... Es que eso es lo que a mí me gusta, yo no entiendo nada, yo no hablo inglés, yo no le encuentro sentido a eso, a ese artista y da ahí una discuta, ahí en la casa. Él dice eso es anticuado, esa es música viejita... y ¿de qué me sirve ser anticuada? ¡No puedo cambiar mi modo de ser! soy lo que soy... A nosotros sí nos encanta esta música, déjennos escucharla por lo menos. Cosas que si nos ponemos a dialogar con ellos...

No se produce en el taller un cuestionamiento a las modas o al aspecto físico de los jóvenes, especialmente si estos mantienen lazos de afecto e identificación con la comunidad, sus creencias y sus costumbres. No obstante eso, las palabras de esta última participante del Taller de Mujeres, encierran una queja ante el irrespeto de algunos jóvenes hacia la forma de ser de los mayores.

Cambio cultural y tecnológico.

Opiniones Taller de Jóvenes.

En su trabajo en grupos los jóvenes consideraron que “Alfredo” sí es indígena porque

- Se interrelaciona con su cultura (tradicional).
- Resalta el valor cultural de su etnia a través de la artesanía que se lleva.
- Reconoce su identidad y se enorgullece de ella.
- A pesar de su profesión nunca se olvida de su pueblo y sus costumbres.

Otros agregaron en sus participaciones orales individuales, lo siguiente:

- Alfredo siempre vive lo que vive su comunidad, siempre lleva eso.
- Lo que se llevó nunca lo perdía.
- Lo llevó y lo comunica a otras personas.

Finalmente uno de los participantes expresó a modo de cierre:

Necesitaríamos de personas calificadas que conozcan y que nos puedan aclarar muchas dudas... como ahorita los jóvenes tenemos. Es muy claro que el ser indígena se pierde acá, en este proceso. Ahí es donde más peligro hay de que uno opte por otras culturas y otras tradiciones, tratando de ocultar lo nuestro...

Cambio Cultural y Cambio Tecnológico.

Resumen.

- a) Ni las mujeres ni los jóvenes cuestionan el cambio en las modas y el aspecto físico, que adquieren algunos indígenas (el caso de Alfredo) en su estancia fuera de Curré, como tampoco el uso de nuevas tecnologías.
- b) Es más relevante el hecho de que conservar una actitud de identificación y pertenencia con la comunidad, que se expresa en sus manifestaciones de carácter valorativo, en la declaración pública de su identidad y en mantener relaciones vivas y cordiales con los miembros de la comunidad.
- c) Estas actitudes son sancionadas positivamente, por los participantes al Taller, con frases como: no abandona su pueblo, se identifica, ama su comunidad, se involucra, no ha olvidado, se interrelaciona, reconoce, se enorgullece, lo que se llevó no lo ha perdido y lo comunica a otras personas.
- d) Es posible el cambio cultural y tecnológico, siempre que se respete la identidad indígena y no se pretenda su manipulación.
- e) Los mayores cuestionan la intolerancia de algunos jóvenes respecto a sus gustos y forma de ser.
- f) Los jóvenes, consideran como un valor el hecho de que “Alfredo” conserve su identidad indígena y mantenga viva su relación con la comunidad, aun en medio de la migración y el cambio cultural.
- g) Los jóvenes reconocen expresamente que tienen muchas dudas y necesitan la colaboración de “personas calificadas que nos puedan aclarar”.

TALLER DE VARONES

Resultados.

**“Dichosamente somos bruncas,
aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo,
pero somos bruncas”.**

Daniel Leiva.

En las siguientes páginas hemos tratado de rescatar, íntegro, el diálogo sostenido por los participantes al Taller de Varones. Se ha tomado esta decisión porque el taller tuvo las características de un diálogo continuo e intenso, donde se da a conocer de una manera vivaz, el pensamiento de este grupo de curreseños, sobre una serie de temas esenciales para esta investigación. En ellas se profundizan aspectos ya planteados en los Talleres de Jóvenes y Mujeres, sobre el tema de la identidad étnica en Curré, identidad y mestizaje, identidad y desarrollo, identidad y confrontación interétnica, y se proponen otros nuevos como identidad y resistencia:

¿Existe una identidad étnica en Curré?

- **El dolor de lo perdido.**

Apenas iniciábamos la reflexión sobre el concepto de identidad étnica en Curré, cuando Carlos Rojas y Marino Leiva, toman la iniciativa para plantear un tema que les preocupa y es la desaparición de la lengua tradicional, como signo de debilitamiento de su identidad étnica boruca. “Escuchemos” sus planteamientos:

Carlos Rojas:

En eso de (ser) Bruncas nosotros estamos muy quedados... conocimos un guaymí y se destapó a hablar... dice, esta es mi lengua. Ahora díganme el brunca ustedes. No, nosotros no sabemos nada (respondimos). ¡Entonces no tienen nada! (Contestó el guaymí).

Marino Leiva

Es como una indignación que se siente. No haya uno como justificar eso. Los guaymíes, mantienen su lengua, nosotros medio hablamos el español. Es algo lamentable. Siempre he dicho eso... ¿A quién echar la culpa, ahora, a estas alturas?

Uno de los rasgos presentes en el sentir de los curruseños es el “dolor de lo perdido”. Es el dolor, e incluso un cierto pudor, al sentirse desprovistos de algunos rasgos marcadores de su identidad indígena. Para algunos “mayores” es motivo de angustia, presentarse ante la sociedad nacional y ante otros grupos indígenas, sin portar consigo los distintivos culturales de la identidad. Ya en el Taller de Mujeres, una participante lo había planteado así:

Anita Rojas:

Yo he ido a San José... ¿Vos sos india? Sí, soy india... Diga algunas palabras netamente suyas, de ser indios (Se refiere al uso de la lengua Boruca). No sé muy bien, no puedo hablar así, decir las palabras que nuestros abuelos sabían muy perfectamente hablar su lengua, pero sí algunas palabras, más o menos, puedo decir en la lengua nuestra... Y eso a veces uno está segura de decir. Bueno, yo soy india, pero no puedo hablar como antes los abuelos hablaban, su... propiamente su... su identidad. Nadie les iba a entender lo que hablaban, lo que ellos decían, lo que ellos conversaban. Tal vez hasta hablaban de otra persona y no se daba cuenta uno. Esas cosas a mí, a veces me hacen sentirme mal, porque... porque no las tengo... y siendo india. Digo, soy india, claro, pero ...

El dolor de lo perdido, es el dolor de ser indio y no poder expresarlo con toda la fuerza de su cultura. Sentirse rechazados por ser indios, y sentirse rechazados y cuestionados por no tener el acervo cultural de sus mayores. Y sentir esto como una culpa. Estas intervenciones permiten ver la trascendencia que ha tenido en esta comunidad la pérdida de la lengua tradicional, y lo mucho que echan de menos este rasgo como identificador cultural. Este aspecto socava fuertemente la identidad. El comentario de Anita, expresa lo mucho que echan de menos algunos borucas de Curré, la vigencia de su lengua, como marcador de identidad.

Ya en otro momento Marino me había expresado su preocupación cuando, en su labor como artesano, se encuentra en diversos sitios con los guaymíes y en ese contacto con el “otro”, en este caso con otra etnia indígena, constata que Curré no tiene un traje tradicional que identifique su etnia, tal y como ocurre con los guaymíes.²⁷ Este mismo tema se tocó en el taller de mujeres, pero no se desarrolló en ese taller. Sigamos “escuchando” este diálogo aleccionador.

²⁷ Los “mayores” recuerdan cómo era el traje tradicional de los abuelos, y se han tenido conversaciones acerca de la posibilidad de confeccionar algunos ejemplares. El traje es caro porque lleva grandes piezas de algodón hilado y tejido a mano. Se requiere la colaboración de entidades como Aradikes o el Ministerio de Cultura,

Don Cristino:

La escuela ha tenido mucho que ver en la pérdida de la lengua, las leyes de educación pública. Yo no me avergüenzo porque no sé el idioma. Yo justifico por el modelo que se dio de parte del Gobierno... Yo me nivelé con lo que mi padre me enseñaba. Pero en este momento nada se ha perdido: todavía tengo una historia, todavía tengo raíces. Yo no tengo la culpa de que no la hablo.

Marino:

Estamos mal en ese campo de la identidad indígena. Estamos sobre dos vías de comunicación: el río Térraba y la carretera. Esta Interamericana nos ha traído cosas muy positivas y desventajosas... Se dejó de viajar por el Térraba y se ha perdido mucha identidad, en lo que es la cultura, en lo que es la tradición, el vestir. Con la Interamericana se dio el mestizaje, se cruzó la india con el blanco. No sé hasta dónde será cierto. ¿Qué influencia tuvo la Interamericana?

Daniel Leiva:

La resistencia como identidad.

En esta significativa reflexión, Daniel Leiva, uno de los más importantes líderes de Curré, plantea la resistencia como esencia misma de la identidad. No importa lo perdido: mientras Curré siga resistiendo, seguiremos siendo bruncas.

No culpemos a nadie (por lo que hemos perdido). Si nosotros reconocemos la identidad, tenemos un buen logro. Desde que llegaron los españoles han venido buscando muchas estrategias de cómo eliminarnos, y una de las estrategias es pasar la Carretera Interamericana en medio pueblo.

El ideal de la economía es ver al indio metido en una visión de desarrollo. Posiblemente nos ven en una economía totalmente atrasada... Creo que es una tentación que nos dan a nosotros. De ahí es donde viene que nos han acribillado, nos han bombardeado fuertemente con el desprecio. Y eso hizo creer a nuestros antepasados que lo que teníamos no era de valor. Es así que ahorita los que estamos aquí, pensando, los que estamos aquí ideando, no somos guerrilleros, pero estamos tratando, en como resistir y reconocer todas aquellas cosas que realmente se nos han ido...

Juventud y Deportes, no solo para financiarlo sino para impulsarlo y darle sentido dentro del acontecer de la comunidad indígena y nacional.

(Esas cosas, - tradición, cultura, lengua -) no se han ido por culpa de los pasados. La venida de Cristóbal Colón, llegó a aquí a hacer masacres. Y aquí ahorita hay masacres. Y en este momento la masacre de Cristóbal Colón está en Rey Curré, después de quinientos años. Son luchas que estamos dando. Ya nos quitaron una mano, pero somos indios. Nos están quitando el idioma, pero somos indios. Eso quiere decir que sí somos bruncas. Dichosamente somos bruncas, aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo, pero somos bruncas.

Don Cristino Lázaro:

¿Cómo voy a decir que si mi padre era Juan de la Cruz Lázaro, lo voy a odiar...? La identidad, entiendo, es todo lo que dice mi cédula: Que era Lázaro mi padre, que era Rojas mi madre, que era Lázaro mi abuelo... que eran Lázaro. Era toda una descendencia. Es que yo no caí aquí de... de... así en el aire. Entonces yo respeto, desde mis antepasados, muy antepasados, yo vengo de ahí. Yo llamo así a reflexionar. Nuestra cédula nos condena que no podemos cambiar, porque dice el apellido, dice quien es tu padre, dice... una serie de cosas.

Creemos que la respuesta a la preocupación inicial, en cuanto a si existe o no identidad étnica, pese a la pérdida de la lengua tradicional, está dada por Daniel Leiva, cuando interviene para decir: “no echemos la culpa a nadie, si reconocemos la identidad tenemos un buen logro (...). Dichosamente somos bruncas, aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo, pero somos bruncas”. Se plantea en esa participación uno de los elementos esenciales de la identidad étnica de Curré, que no estaba en nuestra perspectiva y es la resistencia indígena. “No somos gerrilleros pero estamos tratando en cómo resistir...” En el planteamiento de Cardoso este aspecto no está del todo ausente, porque propone que la confrontación interétnica es esencial de la identidad, pero aquí la resistencia tiene un carácter ontológico, luchar para no dejar de ser, y además político, enfrentar la dominación étnica y cultural, con la particularidad de que en ese enfrentar está el ser. Se resiste para ser, pero se es resistiendo. La resistencia asume visos de esencia de identidad. Esta particularidad de la identidad étnica se relaciona con la dimensión activa de la definición, que se dio en el Taller de Mujeres en donde ser indígena era una función verbal, no un atributo, ni una cualidad pasiva: no bastaba con ser curreseño, era necesario “servir” a la comunidad, no es suficiente ser portador de la cultura, se requiere “valorar” los principios culturales, y así sucesivamente.

Identidad y mestizaje en Curré.

Análisis del caso de Juana.

El caso de Juana (se expuso antes), es el de una joven curreseña, que participa en todas las actividades comunales, disfruta contando leyendas tradicionales a sus hijos y organiza la fiesta tradicional de los diablitos, trabaja en artesanía, pero es hija de madre indígena y padre no indígena. La pregunta es, Juana, ¿es indígena?

Reconozco mi sangre, reconozco mi tierra, reconozco mi hogar.

Uno de los participantes al taller es mestizo, toma la palabra y hace esta significativa reflexión:

Domingo Leiva:

La persona que tiene sangre indígena y no indígena, pero reconoce que lleva sangre indígena, me parece a mí que reconoce su propia sangre. Yo lo digo porque mamá es india legítima, pero yo tengo sangre indígena con otra sangre. Pero yo siempre reconozco mi sangre, en cualquier parte, porque yo llevo sangre indígena. No importa que yo lleve otra sangre. Reconozco mi sangre, reconozco mi tierra, reconozco mi hogar, donde yo nací. Porque yo pienso que la persona que lleva sangre no indígena, si reconoce que lleva sangre indígena, reconoce que es parte de los indígenas.

Yo he ido a trabajar afuera a otra parte y me han dicho, usted es nicaragüense?? Yo saco mi cédula, yo soy tico, soy indio. Yo reconozco que soy indio, crecí descalzo, anduve jalando una jabita, yo viví esa cultura y esa cultura no la puedo olvidar, siempre le digo a mi familia, a mis hijos: Es lindo cuando uno conoce la cultura de uno.

Rodolfo Rojas:

Considero que si una persona, mestiza, aunque no tiene una identidad propia, pero si se autorreconoce como indígena, defiende toda la tradición, que todas las costumbres, tradiciones, historias, tiene pertenencia, lo demuestra con hechos, con esfuerzo por la comunidad, no se avergüenza de nada, esa persona es india, se puede considerar india, aunque no lo sea propiamente.

Hasta este punto los participantes concuerdan en que una persona que viva en Curré, puede considerarse indígena, aún cuando uno de sus padres no sea indígena. El siguiente participante expone la tesis de que, es la sociedad en que se desarrolla la persona, la que define la identidad étnica del mestizo. La reflexión es la siguiente:

José Domingo Lázaro:

Yo supongo que si una persona tiene sangre india y vive en otra cultura que no sea india, posiblemente va a ser una persona no indígena. Es la sociedad quien hace que se forme esa persona. Si se forma en una sociedad indígena, probablemente sea un indígena más, pero si a Domingo el papá se lo hubiera llevado a vivir a la sociedad de ellos, probablemente sea un no indígena. Si se forma en una sociedad no indígena, posiblemente esa persona sea un no indígena más, pero si esa persona se queda en la comunidad va a ser indígena. La sociedad hace que uno se forme en el ambiente en que uno está.

Daniel Leiva:

Pone el ejemplo de varios mestizos de Curré y Boruca que promueven la cultura indígena y concluye que:

Si una persona participa, se reconoce por la comunidad y acepta su sangre india, (aunque sea mestiza) es india...

Cristino Lázaro:

Hay que incluir una mirada y una reflexión al pasado, pero no vamos a vivir en esto. Hay que mirar al pasado para ordenar el futuro.

Hasta dónde puede continuar el cambio cultural, sin que este se convierta en cambio de identidad. Esa es la pregunta que plantea Hugo Lázaro:

Hugo Lázaro:

Pensando a futuro. La sociedad curreseña ahorita está en una etapa de transición, bombardeada por montones de elementos, campaña publicitaria, las modas, los pantalones anchos, la faja colgando, el arete, el pelo corto, que eso no le resta mérito a la cultura. Siempre tomo por ejemplo a los gitanos, no tienen ni tierra, pero donde hay un gitano se acabó, nadie lo niega. Un solo gitano (ha Curré han venido), se reconoce, tiene los elementos propios de la identidad...

El problema es a futuro. Mi pregunta es: si dado que todo está cambiando, yo puedo tener dos carros, un helicóptero, una casa de dos pisos, Internet, televisores y otras vanidades materiales y dentro de mí seguir siendo indígena, comportándome como un indígena, trabajando por la causa indígena, y trabajando con los compañeros de la comunidad. Yo me imagino que una persona así, sigue siendo indígena. Ahora bien, que pasaría si no una, sino todas las personas, se elevan a ese mismo nivel. Si llega el desarrollo material y todo va cambiando. Cuando las condiciones sean diferentes y todos tengamos una forma de vida diferente a la actual, pero sigamos creyendo que somos indígenas... la pregunta es ¿seremos indígenas en ese momento?

En resumen:

Nuevamente la respuesta de la comunidad ha sido categórica con respecto a los mestizos: son ellos los que deciden su identidad. La comunidad los acepta. Como dijera don Domingo Leiva, soy indio porque “reconozco mi sangre, reconozco mi tierra, reconozco mi hogar” y solo basta que la persona participe de la comunidad y sus valores, sea reconocida por los demás y acepte su sangre, para ser india. Un nuevo factor se ha puesto sobre el tapete en este taller: Es la sociedad donde la persona se forma, la que con más fuerza orienta la definición de identidad étnica del mestizo. La pregunta que ha planteado Hugo confronta el desarrollo y la identidad étnica, tema que se profundizará durante el análisis del siguiente caso.

Identidad, desarrollo y cambio tecnológico.

¿Es esto posible?

- **Análisis del caso de Alfredo.**

El caso de Alfredo es el caso del indígena curreseño que ha salido de su comunidad, ha adquirido rasgos culturales de la sociedad no indígena, se ha integrado laboralmente, tiene acceso a la tecnología, pero mantiene vínculos emocionales con la comunidad y se presenta ante la sociedad no indígena orgulloso de su ancestro indígena. Los participantes al taller discuten entre otras cosas, si Alfredo es aun indígena o no.

José Domingo Lázaro

Es en la infancia cuando se adquieren las bases de una sólida identidad étnica:

El problema de estar conviviendo con las dos sociedades... la no indígena y la indígena. Una cosa muy importante es que desde niños, si no existe una formación familiar... Si yo al chiquito lo crezco en una forma en que (aprecie su cultura). Entonces probablemente ese niño, aunque tenga contacto con otra cultura, ...es indígena de por vida.

Ya cuando somos adultos es más difícil. Si no tenemos una formación desde pequeños, quiénes somos en ese momento, ya en la juventud nos va a costar decidir, ya ahí va por necesidad, cuál es el que me favorece más. ¿Para dónde cojo yo?

Porque necesito irme para donde me pegue más el sol. Pero si desde pequeño, la formación familiar... aunque sea un 75 % de sangre no indígena, ese niño va a crecer todo el tiempo siendo indígena. Si la formación cultural del muchacho es la de reconocer el valor cultural de ser indígena, a donde esté, siempre va a ser indígena, aunque sea un profesional. Veamos un ejemplo clarísimo: Franklin Chan Díaz, esté donde esté, esté en el espacio o en Marte, es costarricense, él manifiesta su identidad costarricense.

Si a él le hubieran enseñado que ser indígena era algo vergonzoso, no sería igual. Todo el tiempo va a estar con la vergüenza de ser indígena.

Daniel Leiva:

Comunidad e identidad étnica: vivir la comunidad, sentir la comunidad.

Hay dos cosas que me preocupan, de ese ejemplo del indígena que vive fuera de la comunidad (Caso de Alfredo). Si estamos tocando el futuro, a futuro eso trae consecuencias, porque si no vivimos en la comunidad no podemos sentir. Un hijo de un profesional curreseño, en Estados Unidos, siendo indio, si no vive la comunidad, no puede sentir las necesidades de un Territorio y de un pueblo, va a ser de otro ambiente. En su proceso, esa identidad se va a perder como indio.

Esta intervención está tocando un aspecto medular. Difícilmente puede prosperar la identidad por más de una generación, si no hay una comunidad que sirva de apoyo: “sin una comunidad no podemos sentir...” Este es un problema que tiene mar de fondo en el caso de Curré, comunidad que experimenta una migración acentuada. ¿Qué pasa con los muchachos que se tienen que ir de Curré ante la ausencia de empleo en la región? Especialmente qué pasa con sus hijos, cuya formación se da fuera de la comunidad indígena.

Hugo Lázaro:

Un Curré con desarrollo tecnológico, es posible.

Se ocupa pueblo, la gente y se ocupa territorio, vínculo para establecer una forma de vida, una cultura. Volviendo al ejemplo del muchacho, pienso que Alfredo sí es indio, se siente perteneciendo a esa comunidad. Lo vemos raro porque está solo. Pero si hubieran cincuenta igual que él, se hace la comunidad ahí mismo. Si fueran varios se haría la comunidad.

Podría ser un Curré diferente con desarrollo tecnológico. Yo defiendiendo la tesis de que la identidad no se pierde con el desarrollo. La cultura y el desarrollo pueden ir de la mano. Me gustaría erradicar eso, que la gente piense que para ser indio hay que andar en taparrabo. Que para ser indio hay que andar borracho, ... estar solo en la hamaca. Son rasgos sí, y son debilidades algunas, y otros son valores muy fuertes, pero debemos ir seleccionando lo que nos conviene y cultivando lo que le conviene a la comunidad.

Daniel Leiva:

Cambio cultural sin perder la identidad. Un caso.

Estoy de acuerdo con Hugo en que la comunidad puede desarrollarse, pero ya una persona que sale de aquí, se va, que es el ejemplo, (caso de Alfredo) Yo creo que la comunidad va a perder. Ese es el cuestionamiento que yo hice. Pero con respecto a tener un Curré como el que dice Hugo... En el año 1985 tuve la oportunidad de visitar una reserva indígena estadounidense, esos carajos eran mechudos, aretudos, calzonudos, (bromas y risas de todos) pero tenían una universidad, los profesores eran indígenas, practicaban sus cultos, actos culturales, salían de clase en carro... se quitaban la corbata y se ponían los trajes tradicionales, y se ponían a compartir con los alumnos y sus papás, la ceremonia que se estaba haciendo.

Santos Rojas:

Los curreseños emigrados y la identidad étnica de sus hijos.

Yo tengo mi ejemplo con mis hijos. Yo no comparto la leyenda del joven (Alfredo). Para mí, es como que más bien está humillando a los compañeros. Porque yo tengo un hijo de treinta y tres años, ya tiene dos niñas, y cuando este año me dijo a mí que la chiquita le está pidiendo computadoras, cosas así, cosas nacionales, ¿verdad?... Y mi hijo se fue muy pequeño, no compartió nada con nosotros aquí, y ¿cuál es el ejemplo que él le puede enseñar a las hijas? Vean esto, porque viven en la capital. Si las llegan a traer aquí, a ver Curré, más bien lo que hacen es que se pueden asustar, las niñas. Porque dicen: ¿papá qué es esto? Entonces yo no comparto ese joven Alfredo, del ejemplo, que tiene su carro, computadora, etc. Bienvenido, pero ya no comparte, como indio...

Cuando mi abuelo... los hijos de nosotros pedían una muñeca y lo que se les daba era un pedazo de balsa y ellos jugaban tranquilos. Y si eran niños se les daba un botecito de balsa. Y por qué esta mi nieta, que es de un hijo mío, está en la capital, y está pidiendo una computadora. ¿Eso va a creer que viene a compartir aquí ...? Para eso tiene que estar y vivir aquí. Por eso yo digo, que en mi conciencia, yo no comparto con lo que está diciendo eso (Se refiere al ejemplo de Alfredo).

Carlos Rojas:

Los niños que crecen aquí, aprecian más la tradición.

Yo pienso que esto es un proceso que hoy damos como iniciado. Tengo una experiencia propia. Estuve diez años afuera. Tengo varios hijos de diferente tamaño y hago una comparación entre los que están mayores y los que están en la escuela, aquí. Me enorgullece mucho los chiquillos, los menores... Les interesa bastante la artesanía, se han mentido bastante en la lengua materna. Hay que agradecer a los maestros... Hago una comparación de los cuatro chiquillos con los otros tres, que se me desarrollaron allá.

Hugo Lázaro:

Podemos cambiar sin dejar de ser indígenas.

No me mal interpreten cuando digo que un indio con muchas comodidades, puede seguir siendo indio, sin desprenderse de sus valores culturales, de su identidad. No me mal interpreten que yo estoy diciendo que hay que cambiar la sociedad. Las sociedades van cambiando de acuerdo a sus necesidades, de acuerdo a todo el ambiente. Decíamos que hace 500 años aquí no se conocía el arroz. Bueno, ya conocimos el arroz y ya es nuestro. Dentro de 100 años la computadora va a ser una máquina vieja, obsoleta, que no sirve para nada, y ya nosotros más bien la botamos, como indios. Ya más bien estaremos pensando en una nave extraterrestre, seguro. Pero mientras sigamos siendo indios, mientras estemos como ahora, mi pregunta es: ¿es que es malo que cada uno venga en su Pathfinder, lo deja ahí y se va para su rancho, a contar sus cuentos, oír su música tradicional, tomar su chicha... ¿solo porque se montó en un carro deja de ser indio?? Yo creo que no.

Yo sostengo la tesis de que el desarrollo y el indigenismo (se refieres a la identidad étnica) no chocan. El problema es cuando nos imponen cosas. Cuando yo la uso (la computadora) porque la ocupo para trabajar, cuando yo la ocupo para vivir bien, está bien... pero cuando me la imponen, ahí sí estamos mal.

Domingo Lázaro:

Algunos indígenas se hacen profesionales y no rompen su nexos con la comunidad.

Probablemente él las crió con esos valores. En el ejemplo que pone Santos, probablemente no han compartido, no se ha llevado el proceso que debería llevarse... Otro ejemplo más claro, Severiano Fernández, bribí y cabécar, habla las dos lenguas, es director de un departamento del Ministerio de Educación Pública, profesor de la UCR profesor de la UNA, casado con una profesora de la

UCR, ha enseñado a su familia a respetar su tradición a “respetar los dos mundos” dice él. Entonces las hijas ya hablan el bribri... Ellas le pidieron que les enseñara... vienen y conversan en cabécar con las abuelitas. Les hace falta, sí, el elemento importante que es la tradición, pero ese elemento se puede incorporar después, conforme se logre que se tenga la pertenencia. Porque los muchachos que se van dejan de pertenecer a la comunidad, olvidan la comunidad.... tenemos un ejemplo claro... R.. es un muchacho que se fue de aquí, nunca más en la vida volvió a la comunidad. Perdió la comunidad, se desintegró de la comunidad totalmente. Tenemos muchos ejemplos y sigo insistiendo. Si no hay formación en el seno de la familia, acerca de qué somos y qué tenemos que compartir, no hay nada ...

Marino Leiva:

Dos tipos de indígena: el legítimo y el moderno.

Realmente debemos hacer dos grupos, en cierto caso: eso se da en todas partes. El legítimo pueblo indígena, muy indígena, muy común, como yo. (...) Una cosa es un indígena pobre... hay que pedir la definición, qué es un pueblo indígena, y otra definición de un indígena estudiante. Desde luego que el indígena estudiante, como hay muchos aquí que han salido ya, promueven el sistema moderno, computadoras. Etc etc. Pero hablemos de dos tipos de indígenas. El indígena real boruca, nuestro, aquí, y el indígena que anda en otras cosas, metiéndose en lo moderno y otras cosas. Yo pienso que tienen que ser dos grupos. Una cosa es que usted le pregunte a un indígena que está aquí en la comunidad y conviva sus cosas y otra cosa es que le pregunte a un indígena que está ahí afuera. En lo moderno, en lo que es computación, en lo que es avance. Entonces, quiere decir que es un asunto tan complicado, que debemos definir en dos partes: el verdadero indígena autónomo y el indígena que anda allá, navegando allá,... en lo moderno.

Daniel:

No dividir

Quieren dividir dos grupos: indio profesional e indio que no es profesional. Yo creo que no, en esa línea debemos ser todos indios. Que hay diferencias es cierto. Diferencias en cómo queremos desarrollarnos.

Identidad desarrollo y cambio tecnológico:

Resumen.

Algunos participantes son de la idea de que la identidad no se pierde con el desarrollo. “Podemos cambiar sin necesidad de dejar de ser indígenas”. “Es posible un Curré con desarrollo tecnológico.” Se pone el ejemplo de grupos étnicos norteamericanos que pese a disfrutar de educación y adelantos tecnológicos no pierden sus tradiciones. Un concepto que se plantea aquí, y que nos parece importante para quienes realizan trabajos de cambio cultural en comunidades indígenas es el de que “las sociedades van cambiando de acuerdo a las necesidades” pero “el problema es cuando nos imponen cosas”.

Por lo que hemos percibido en esta comunidad, uno de los obstáculos más serios a cualquier cambio es lo que ellos llaman el “irrespeto” y consiste casualmente en la realización de cualquier evento sin el consentimiento de la comunidad. La dificultad para lograr este consentimiento estriba, casualmente, en que no existe una visión única, hasta el punto de que alguno de los participantes, habló de dos tipos de indígena: el legítimo y el moderno, o bien, como sugirió otro en un afán conciliador, estas son “diferencias en cómo queremos desarrollarnos”, esto es, diferentes actitudes hacia el desarrollo.

Identidad y migración

Del análisis de este caso de “Alfredo”, se han derivado también algunas conclusiones y apreciaciones respecto al tema “identidad y migración”. Se admite que algunos indígenas se hacen profesionales, salen de sus comunidades y no rompen su nexo con estas. Esto ocurre cuando en la infancia se adquieren bases muy sólidas de identidad étnica: Si no tenemos una formación desde pequeños, la decisión de qué camino seguir se toma por conveniencia. Sin embargo, la identidad étnica de los emigrados es difícil de garantizar, porque “si no vivimos en la comunidad no podemos sentir ...” y la persona se pierde como indio. Este riesgo lo corren especialmente los hijos de los emigrados, porque si sus padres salieron muy jóvenes de Curré, ¿qué les van a enseñar a las nuevas generaciones que crecen en “la otra sociedad”? En una misma familia, los niños que crecen aquí aprecian más la tradición y demuestran más identificación, que los que han pasado tiempo fuera de ella.

Negación o manipulación de la identidad étnica

La identidad frente a “los otros”. El caso de Ronald.

Este caso, relata lo acontecido a un joven curreseño de 16 años recién llegado a San José, quien conoce a unas muchachas en un bus, y cuando estas le preguntan de dónde es, contesta que de Pérez Zeledón, negando su comunidad y su identidad étnica. La pregunta es: Por qué actuó de ese modo (Ver Diseño del Taller, Cap. III). Las reacciones del grupo fueron las siguientes:

Hugo Lázaro:

Desconocimiento y falta de formación, son la base del problema.

¿Qué es la vergüenza? ¿Por qué ese temor al desprecio, al rechazo a ser indio? Yo conozco muchachos de boruca que andan con el pelo largo y en San José les preguntan de dónde son y dicen, de Boruca y de una vez: ¿Cuándo va a “jugar diablo” con nosotros? Es que es diferente la mentalidad. Han sido formados, han sido crecidos en otro ambiente. Su familia, su tradición, su forma de vida la ha traspasado, no le ha ocultado que es indio y que cultive su forma de vida, sino más bien lo ha incentivado a prosperarlo cada vez más... Pienso que una persona debidamente formada, educada, profesional, con menos razón debería esconder su raíz, su identidad. Tal vez se encubre por desconocimiento, por falta de formación. Algunos tratan de camuflar su identidad tratando de pasar como de otra cultura. En esto hay un problema de formación. Tengo mi chiquita, yo incluso le traigo ropas de Guaymí... (Y dice riendo) Si no le gustó, de una vez póngaselo, para que sepa adónde está metida. Ah, pero igual puedo llegar a comprar una ropita de... de otro tipo, ¿verdad? Formar la persona para que ponga los pies en la tierra. Sepa donde está ¿verdad? No tenga vergüenza y ande en la calle después negando su propia identidad.

Daniel Leiva:

Son dos cosas: el desprecio y la pobreza.

Lo que le pasó a Ronald se debe a dos cosas: por la situación socioeconómica y por la situación de desprecio de la sociedad. Entonces desde ahí hay que evaluar... Esto, lo de Ronald, nosotros lo vivimos porque nos están exigiendo, nos apenan. Nos acompleja la situación económica, creemos que somos inferiores. Compañeros, si un indio es pobre, un blanco es pobre. Yo he visto blancos, ser pobres pero pobres... Yo he visto un blanco más pobre que yo. Más pobre que yo. Yo debo pensar si yo me valoro, en la situación que estoy y hacia adónde voy y qué quiero ser.

José Domingo Lázaro:

No separemos tradicionales y “modernos”.

Marino nos está dividiendo el pueblo. Los tradicionales y los otros. Siento como que nos seguimos retrasando nosotros, más bien. Mantenemos solo lo que es autóctono de aquí y los que andan allá, que hagan su mundo aparte: yo siento que no. Me metí yo ahí... Significa que si yo soy un profesional, posiblemente yo ando “navegando” aparte y la comunidad tengo que dejarla quedita, ¿verdad? No van a compartir por mi parte la formación que yo obtuve. ¿Verdad? Y no, más bien es al contrario, en este momento más bien, estoy devolviendo muchas cosas que la comunidad me dio a mí. Para mí es más bien alentador saber que estoy compartiendo muchos conocimientos que adquirí en otra sociedad, muy diferente a la de aquí, y que un señor que sea autóctono de aquí, sienta cuáles, algunos otros problemas de aquella otra sociedad que le enseñe o comparta uno, para que el día de mañana no le pasen a él también, precisamente para que se defienda, y con más orgullo diga, soy de Curré. Entonces yo siento que es mejor no dividir, sino aprovechar a las personas que quieren ayudar, sacar ese conocimiento para que la población comparta y viva y conozca aquel otro mundo, que tal vez no conocemos.

Marino Leiva:

El indígena “informado” conserva mejor su identidad.

El indígena desinformado regresa negando su identidad.

Una cosa es un indígena informado y otra cosa es un indígena desinformado. El gran problema es que cuando un indígena de aquí salga, esté desinformado. Pienso que este tipo de talleres es muy importante dentro de las comunidades. El indígena muy informado, que ha estado en talleres, etc., puede irse para estados Unidos, o para cualquier ciudad, y viene siempre como indígena. Desgraciadamente el indígena que sale de aquí, se va desinformado. Se va a San José y cuando viene, con pantalones llegando a la rodilla, con aretes, con un montón de cosas ... Hago entonces la diferencia entre el indígena informado y el desinformado. Va a venir con otra apariencia y negando incluso su identidad.

Hugo Lázaro:

Aprendamos a vivir con el rechazo.

El caso de Ronald está marcado porque la sociedad expulsa a quienes no son de ella. El indígena probablemente rechace al blanco. El blanco probablemente rechace al indio. De ahí que Ronald sienta vergüenza de aceptar que es indio. Pero eso lo encontramos todos los días. Cuando uno sale, cuando ustedes salen, cuando las señoras y las muchachas salen, les da pena.

Yo conozco muchachas de aquí, indígenas muy bonitas, pero que cuando salen a Buenos Aires andan escondidas, andan... indias. Yo les digo: ríase, usted se ríe bonito, ¡hable! ¿No va a comer a un restaurante porque se le cae el tenedor de la vergüenza? No. ¡Coma! ¿Se le cae el tenedor? Se echa una risa y recoge el tenedor.

Yo, cuando viajo a San Isidro todas las semanas, yo siento el rechazo. Pero le saco el lado positivo. Yo voy en el bus y digo: ¡la ventaja de ser indio! entonces me tocan dos asientos a mí, por que nadie se sienta conmigo (Risas de todos) Solo que vaya muy lleno entonces se sientan. Hay que sacar el lado positivo al rechazo.

José Domingo Lázaro:

La sociedad “blanca” está mal informada.

No solo nosotros estamos mal informados, es toda la sociedad la que está mal informada.

José Domingo, quien es Director de la Escuela de Curré, cuenta una anécdota. Un funcionario del Ministerio de Educación entra a una oficina, donde se le había informado que había unos indios, los encuentra y pregunta: ¿Adónde están los indios?. José Domingo explica:

Habíamos ocho indígenas presentes. Seguro esperaba vernos con taparrabo y una pluma grande. Y agrega: La otra sociedad está más mal informada que nosotros.

Negación de la identidad étnica frente a “los otros”.

Resumen

Las causas de la negación de la identidad étnica frente a “los otros” son tres: el rechazo de la sociedad nacional hacia el indio, pobreza de las comunidades indígenas y falta de formación y valoración de su propia cultura por parte de los indígenas. “Nos sentimos apenados por la situación socioeconómica y por la situación de desprecio de la sociedad. Nos acompleja la situación económica, creemos que somos inferiores”. Pero se admite que “una persona debidamente formada, (...) con menos razón debería esconder su raíz.” El indígena que no se ha formado debidamente sale de su comunidad y regresa “con otra apariencia y negando incluso su identidad”. Es por eso, aseguran, que hay que formar a las personas de modo “que cada uno ponga los pies sobre la tierra y sepa donde está”. Aseguran que es mejor aprender a vivir con el rechazo porque la sociedad siempre expulsa

a que quienes no son de ella. Es por eso que los indígenas sienten rechazo y reaccionan con vergüenza. Consideran que no solo algunos indígenas, sino también la sociedad “blanca” está mal informada. Algunos esperan vernos con taparrabo y una pluma grande. “La otra sociedad está más mal informada que nosotros”.

Se subraya la importancia de no crear divisiones entre los indígenas tradicionales y los que han estudiado, porque de este modo “nos seguimos retrasando”. Es mejor dar la oportunidad para que estos indígenas puedan devolver a las comunidades lo que la comunidad les ha dado y puedan compartir la formación que han obtenido. Ellos pueden contribuir a que la comunidad indígena conozca mejor refiriéndose a la sociedad nacional.

Las reiteradas referencias a “la otra sociedad” o a “aquel otro mundo” para referirse a la sociedad nacional, hacen evidente su conciencia de otredad, de sociedad dentro de “otra” sociedad, de nación dentro de un Estado nación. Esta certeza que a veces asoma en el discurso, de manera más o menos consciente, está en la base de todo su llamado al respeto y a su consideración de “pueblo primero”, lo que no le impide ser parte de la sociedad nacional pluricultural y multiétnica.

TERRITORIO E IDENTIDAD

Una lección importante, de las muchas que nos aportaron estos talleres, fue la siguiente: A partir del listado de “Aspectos que caracterizan al indígena”, construido en el Taller de Mujeres, nos pareció factible plantear que algunos de los elementos que dan soporte a la identidad étnica, son:

- A) Ancestro común
- B) comunidad
- C) tradición o cultura
- D) sentido de pertenencia y
- E) reconocimiento por parte de los otros

Cuando más tarde, sometimos esta idea al criterio del Taller de Varones, se nos hizo ver que estaba faltando un elemento esencial: el *Territorio*.

Para el indígena el territorio es una fuerza que alimenta en todo momento su identidad.

Daniel Leiva.

El Territorio es fundamental para la existencia de la etnia. Este significativo aporte del presidente de la ADI Curré, salido no de la teoría, sino de la experiencia cotidiana de un dirigente indígena, nos hizo recordar inmediatamente las palabras de Cardoso cuando afirma:

Estoy convencido de que, para que los grupos étnicos persistan como tales, es indispensable un territorio... La situación de 'reservación indígena', por ejemplo, puede ser considerada como una condición "límite" para que el grupo étnico permanezca como un "tipo de organización".

(Cardoso, 1992: 69)

En otras palabras, el territorio asignado de manera exclusiva a la etnia, tal y como lo garantiza la Ley Indígena para el caso costarricense, es una condición *sine quanon* para la continuidad étnica. La desposesión del territorio es el principio del fin de la etnia. Ello explica la insistencia de los curreseños en este punto y su preocupación de que el Proyecto Hidroeléctrico pueda afectar de algún modo lo establecido al respecto. Este temor se agudiza ante la insistencia de sectores que plantean abiertamente su intención de cambiar la legislación indígena, bajo el argumento de querer ayudar a los indígenas, entre los que se incluyen algunos diputados:

A mi juicio, una de las razones por las cuales las comunidades indígenas son las poblaciones más pobres del país, (...) tiene que ver con algo que los no indígenas le impusimos a los indígenas en los 70, que es obligarlos bajo un sistema de propiedad colectiva, (...) Yo creo, que efectivamente, hay que volver a traer acá a este Plenario Legislativo, la ley indígena para replantear todo eso...

*Diputado Otto Guevara, en Comisión Mixta para la Reforma del ICE.
Informe Representantes de la Pastoral Social, Sesión del 24/8/2000*

En este mismo informe, los representantes de la Pastoral Social ante la Comisión Mixta para la Reforma del ICE, alertan a la Iglesia Católica, acerca de las intenciones de diversos grupos por cambiar la Ley Indígena, lo que redundaría en perjuicio de la continuidad étnica de estos grupos.

Hemos notado en la Asamblea Legislativa (así como en otras instancias) que existe una enorme presión sobre los recursos naturales que están en territorios indígenas, (hidroeléctricas, petróleo, minería) presión que se expresa en manifestaciones como las de don Otto, y que reflejan el interés de romper con la legislación que protege estas tierras para supervivencia de estas comunidades”.

Y agregan:

Una ley sobre materia energética, tendrá directamente efectos sobre la cosmovisión indígena de la vida comunitaria, sobre sus nexos vitales de pertenencia y tenencia de la tierra, su arraigo cultural... en dos palabras su supervivencia cultural (Subrayado en el original)

Informe Representantes de la Pastoral Social, Sesión del 24/8/2000

Consultada al respecto la conocida antropóloga Ma. Eugenia Bozzoli añade lo siguiente:

Aquí esta el meollo del asunto, si se varia la Ley, será fácil aprovecharse de esos recursos sin beneficio alguno para los indígenas y obviamente, con sistemas absolutamente privados, los indígenas dejan de serlo. Por eso estas decisiones hay que comentarlas mucho con ellos, explicarles bien lo que sucede cuando ya no están juntos, ni tienen tierra, y que tengan claras las consecuencias de pasar a ser proletarios en el sistema nacional.

María Eugenia Bozzoli, correo electrónico.

Talleres de identidad étnica - curré

Resumen de conclusiones.

Es que yo no caí aquí así, en el aire. Entonces yo respeto, desde mis antepasados muy antepasados, yo vengo de ahí.

Cristino Lázaro

Identidad étnica.

Los rasgos que caracterizan al indígena son: ▶ tener ancestros indígenas, ▶ conservar su tradición, ▶ servir a su comunidad, ▶ tener presente su cultura: idioma, artesanía, etc., ▶ valorar sus principios culturales, ▶ conservar y respetar su identidad dentro y fuera de su pueblo (Trabajo colectivo participantes del Taller de Mujeres).

Todos estos aspectos fueron planteados en una “dimensión activa”, de tal modo que no basta con pertenecer a una comunidad, sino que se planteó: “servir” a la comunidad, “tener presente” la cultura y así sucesivamente. Esta particularidad se debe a que la identidad indígena no parece ser un atributo pasivo, sino una “actitud”, una adscripción activa del individuo: soy apelado y respondo. La identidad no es un dato o un atributo, es una posición comprometida. Cierta beligerancia que se percibe en la identidad étnica de Curré, puede estar en este momento acentuada por el clima de rechazo al proyecto hidroeléctrico y por la presencia de grupos que objetan la identidad étnica y el control de la comunidad (ver Cap. IX y X).

Entre los elementos que sirven de soporte o condición a la identidad étnica, destacan: ▶ Ancestro común, ▶ Comunidad, ▶ Pertenencia, ▶ Reconocimiento por parte de los otros, ▶ tradición o cultura y ▶ Territorio. Este último aspecto fue ampliamente defendido por los participantes (Taller de Varones) como uno de los aspectos fundamentales para la sobrevivencia de la etnia y la identidad. Dicho criterio coincide con la posición de teóricos, que establecen que el territorio es indispensable para que los grupos étnicos persistan y consideran las “reservaciones indígenas” como condición límite para que el grupo étnico permanezca... (Cardoso, 1992)

Uno de los momentos más intensos del taller fue el planteamiento del “dolor de lo perdido”. No dudan los participantes acerca de la identidad indígena de Curré. Sin embargo, algunos de ellos expresan un fuerte sentimiento de dolor, al constatar que no cuentan ya con algunos rasgos culturales que podrían funcionar como indicadores de su identidad étnica, tales como la lengua o el traje tradicionales. La ausencia de estos rasgos se manifiesta especialmente en situaciones de contacto con otros grupos indígenas o bien cuando son interpelados por personas de la sociedad nacional, que suponen que rasgos tales deberían estar presentes.

Se menciona la “resistencia” como el camino para recobrar “todas aquellas cosas que se nos han ido”. El llamado es el siguiente: “No culpemos a nadie (por lo perdido). Si reconocemos la identidad tenemos un buen logro. Desde que llegaron los españoles han venido buscando (...) cómo eliminarnos. Nos han acribillado, nos han bombardeado fuertemente con el desprecio. No somos guerrilleros, pero estamos tratando en cómo resistir. Dichosamente somos bruncas. Aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo, pero somos bruncas” (D. Leiva). La resistencia se convierte en acción política frente al “otro” dominante y en un aspecto de la identidad étnica. Este rasgo de beligerancia, explica el carácter activo (casi militante), de la caracterización del indígena, (“Aspectos que caracterizan al indígena”) que se construyó al inicio del taller.

IDENTIDAD Y MESTIZAJE

En Curré el mestizo es considerado indígena. El aspecto “sangre” (ancestro indígena) no es el único identificador étnico, sino que se plantean otros, pero el más importante, es la voluntad del mestizo de pertenecer a la comunidad y a la etnia. Los mestizos son considerados indios cuando se identifican y respetan su comunidad, historia y valores: “Si una persona participa, se reconoce por la comunidad y acepta su sangre india, esa persona es india”. En palabras de un mestizo participante del taller: Soy indio porque “reconozco mi sangre, reconozco mi tierra, reconozco mi hogar”. A juicio de los participantes, es la sociedad donde se forma la persona, la que con más fuerza orienta la definición de identidad étnica del mestizo. Este producto del trabajo colectivo del taller es

importante en vista de que uno de los argumentos de los sectores que cuestionan la identidad étnica en Curré, es la presencia de mestizos en la comunidad, los que ocupan un espacio importante dado que las parejas de padres mixtos suman el 27 % del total de familias. Sin embargo, como vemos, el criterio de filiación étnico incluye a los mestizos como parte de la comunidad indígena.

IDENTIDAD Y MIGRACIÓN

Se admite que algunos indígenas se hacen profesionales, salen de sus comunidades y no rompen su nexo con estas. Esto ocurre cuando en la infancia se adquieren bases muy sólidas de identidad étnica: “Si no tenemos una formación desde pequeños, la decisión de qué camino seguir se toma por conveniencia”. Sin embargo, la identidad étnica de los emigrados es difícil de garantizar porque “si no vivimos en la comunidad no podemos sentir ...” y “la persona se pierde como indio.” Este riesgo lo corren especialmente los hijos de los emigrados, porque si sus padres salieron muy jóvenes de Curré, ¿qué les van a enseñar a las nuevas generaciones que crecen en “la otra sociedad”? En una misma familia, se observa que los niños que crecen en la comunidad, aprecian más la tradición y demuestran más identificación, que los que han pasado tiempo fuera de ella (Ver también Cap. VI, al final: “situación socioeconómica”).

Manipulación de la identidad frente al otro.

Las causas de la negación de la identidad étnica frente a “los otros” son tres: el rechazo de la sociedad nacional hacia el indio, la pobreza de las comunidades y la falta de formación y valoración de su propia cultura por parte de los indígenas.

- 1) *El rechazo de la sociedad nacional*: las personas pueden negar la identidad étnica por temor, miedo o vergüenza y para evitar el rechazo, la burla o el desprecio de parte del “otro”. Esto ocurre por “sentirse una persona de segunda categoría”, porque “lo iban a rechazar porque era indígena y vivía en Curré”, porque los otros “piensan que somos menos que los demás”, creen que el indígena “es la persona menos preparada en todo sentido”.

- 2) *Pobreza de las comunidades indígenas*: “Nos sentimos apenados por la situación socioeconómica y por la situación de desprecio de la sociedad. Nos acompleja la situación económica, creemos que somos inferiores”.
- 3) *Falta de formación*: la negación de la identidad étnica ocurre “por ignorancia, al no tener clara su identidad”, por “desconocer sus valores culturales”, por no tener suficiente “autoestima” y no “valorarse a sí mismo”. Se admite que “una persona debidamente formada, (...) con menos razón debería esconder su raíz.” El indígena que no se ha formado debidamente sale de su comunidad y regresa “con otra apariencia y negando incluso su identidad”. Hay que formar a las personas de modo “que cada uno ponga los pies sobre la tierra y sepa donde está”.

Se observa la existencia de un sentimiento de marginación y subvaloración asociado a la identidad étnica. Este sentimiento es resultado de un efecto de espejo, que proyecta sobre la etnia la percepción existente en la sociedad nacional. Cabe subrayar el papel del “otro”, como configurador de identidad. Queda claro, entonces, que la identidad étnica no existe de manera independiente, sino que está influenciada por la cultura de la “sociedad mayor”, en una relación de dominación y subordinación (Aspectos Teóricos, Cap. III).

Rechazo y desinformación de “la otra sociedad”.

Los participantes aseguran que es mejor aprender a vivir con el rechazo porque la sociedad siempre expulsa a quienes no son de ella. Es por eso que los indígenas sienten el rechazo y reaccionan con vergüenza. Consideran que no solo algunos indígenas, sino también la sociedad “blanca” está mal informada. Algunos esperan vernos con taparrabo y una pluma grande. “La otra sociedad está más mal informada que nosotros”.

Una sociedad dentro de otra.

Las reiteradas referencias a “la otra sociedad” o a “aquel otro mundo” para referirse a la sociedad nacional, hacen evidente su conciencia de otredad, de sociedad dentro de “otra” sociedad, de nación dentro de un Estado nación. Esta certeza que a veces asoma en el discurso, de manera más o menos consciente, está en la base de todo su llamado al respeto y a su consideración de “pueblo primero”, lo que no le impide ser parte de la sociedad nacional pluricultural y multiétnica.

No dividir indígenas tradicionales de indígenas estudiantes.

Se subraya la importancia de no crear divisiones entre los indígenas tradicionales y los que han estudiado porque de este modo “nos seguimos retrasando”. Es mejor dar la oportunidad para que estos indígenas puedan devolver a las comunidades lo que la comunidad les ha dado y puedan compartir la formación que han obtenido. Ellos pueden contribuir a que la comunidad indígena conozca mejor “la otra sociedad”, refiriéndose a la sociedad nacional.

DESARROLLO, CAMBIO CULTURAL Y TECNOLÓGICO

Algunos participantes son de la idea de que la identidad no se pierde con el desarrollo. “Podemos cambiar sin necesidad de dejar de ser indígenas”. “Es posible un Curré con desarrollo tecnológico.” Se pone el ejemplo de grupos étnicos norteamericanos que pese a disfrutar de educación y adelantos tecnológicos no pierden sus tradiciones. Se admite que “las sociedades van cambiando de acuerdo a las necesidades” pero “el problema es cuando nos imponen cosas”. Se afirma que es posible el cambio cultural y tecnológico, siempre que se respete la identidad indígena y no se pretenda su manipulación.

Por lo que hemos percibido, uno de los obstáculos más serios a cualquier cambio en Curré, es el temor a ser víctima de “el irrespeto”, esto es, la realización de cualquier evento sin una adecuada consulta a la comunidad. La dificultad para lograr este consentimiento podría estribar en que no siempre existe una visión única, hasta el punto de que alguno de los participantes, habló de dos tipos de indígena: el “legítimo o tradicional y el moderno”, o bien, como sugirió otro en un afán conciliador, existen “diferencias en cómo queremos desarrollarnos”, esto es, diferentes actitudes hacia el desarrollo.

Las modas y la identidad étnica

Ni las mujeres, ni los jóvenes, cuestionaron el cambio en las modas y el aspecto físico, en los jóvenes que salen de Curré, como tampoco el uso de nuevas tecnologías. Fue más relevante el hecho de que estos conserven una actitud de identificación y pertenencia con la comunidad, que se exprese en sus manifestaciones y valoraciones, en la declaración pública de su identidad indígena, y en mantener relaciones vivas y cordiales con los

miembros de la comunidad. Estas actitudes fueron sancionadas positivamente por los participantes al Taller, con frases como: no abandona su pueblo, se identifica, ama su comunidad, se involucra, no ha olvidado, se interrelaciona, reconoce, se enorgullece, lo que se llevó no lo ha perdido y lo comunica a otras personas. Pese a lo anterior, las mujeres, en especial las mayores, cuestionaron la intolerancia de algunos jóvenes respecto a sus gustos y forma de ser (Este tema queda abierto y debe ser tratado con más detalle. En nuestro trabajo de campo hemos percibido cierta tensión en este sentido).

Actitud de los jóvenes.

Los jóvenes, consideran como un valor el hecho de que aquellos que salen de la comunidad conserven su identidad indígena y mantengan viva su relación con la comunidad, aun en medio de la migración y el cambio cultural. Fueron categóricos al reconocer que tienen muchas dudas y necesitan la ayuda de “personas calificadas que nos puedan aclarar”.

La identidad en movimiento, la máscara rota y los espejos

Apreciaciones finales.

Hemos analizado en otro sitio (Cap. IX), la existencia en Curré de dos tendencias, una de “pensamiento étnico” que lucha por la continuidad étnica y otra de “pensamiento de ruptura” que asegura que la identidad étnica de Curré ya no existe.

La primera tendencia, cuyo principal representante es la ADI, es dominante y mayoritaria, propone la defensa a toda costa de la identidad indígena de Curré, el patrimonio cultural y arqueológico, la Ley indígena y el Territorio, valora el desarrollo pero da prioridad a la identidad. La segunda tendencia “pensamiento de ruptura”, argumenta que Curré ya no es indígena, como lo demuestra el mestizaje y la pérdida de rasgos culturales, principalmente la lengua. Ve la Ley Indígena como una atadura y considera que la “Reserva” no tiene razón de ser. Esta segunda tendencia es poco representativa y su ideario

no encuentra eco en la población. Pese a ello nos ha servido como contrapunto, para conocer mejor el pensamiento étnico, dominante en Curré. Otro de los sectores que cuestionan la identidad indígena de Curré son algunos “blancos” presentes en la comunidad. Según estos la comunidad ya no es indígena por el mestizaje, porque los indios ya no viven como indios, (otros indios cocinan en piedras) y porque hay adelantos como teléfono y carretera.

Con la realización de este taller, pudimos fundamentar aun más nuestra perspectiva. Este acercamiento nos ha permitido precisar mejor el pensamiento de los curreseños en torno a su identidad. Como suele suceder, a este grado de cercanía empiezan a verse los poros y las fisuras, las verrugas y las contradicciones: en fin los detalles propios de todo aquello que es real y existe. Pero también hemos podido comprender mejor el tema de la identidad étnica en Curré.

La identidad no es estática, es un proceso.

La identidad no es estática. Es un proceso. La identidad es una construcción que se está haciendo todos los días. No es un atributo. Ser indígena para los curreseños es estar siendo, pero también es el riesgo de dejar de serlo. Es por eso que cuando en el Taller de Mujeres se pidió mencionar las características que definen al indígena, no se aportaron cualidades estáticas sino dinámicas, propuestas en infinitivo. No dijeron tradición, cultura o comunidad, sino “conservar la tradición”, “tener presente la cultura”, “conservar y respetar su identidad dentro y fuera de su pueblo” y así sucesivamente. Eso es ser indio en Curré. Es una identidad en acción, tensión, en lucha. Es un pulso entre ser y dejar de ser, entre lo propio y ajeno, o bien, para decirlo metafóricamente en términos del ritual boruca, es la lucha entre los diablitos y el toro, entre lo propio y lo ajeno, entre la etnia y los “otros”.

Desde esta perspectiva, la confrontación interna entre el “pensamiento étnico” y “pensamiento de ruptura” que se vive en Curré, es parte de este proceso dialéctico de construcción permanente de la identidad. Dicho conflicto es la manifestación social de la colectividad pensando, reflexionando, discerniendo su identidad.

La identidad se construye frente a los otros: El juego de los espejos.

Pero la identidad no la construye la etnia por sí sola. El curruseño se encuentra frente a una serie de espejos, algunos de estos espejos están dentro de la comunidad y otros están fuera. Tanto dentro como fuera, algunos espejos se empeñan en recordarle su rostro indígena, pero otros le atribuyen estereotipos de los más variados, o se complacen en evidenciar los indicadores de identidad perdidos (la lengua, el traje, las costumbres que ya no están) y aseguran que Curré ya no es indígena y que ha sido atrapada por “la corriente integracionista mundial” (Testimonio Oral No. 7). Frente a esos espejos se construye la identidad, a base de resignación, o a base de resistencia, en medio de manipulaciones y ajustes. Sobre este particular ha dicho Cardoso, “la identidad étnica viene ya embebida en un prejuicio cultural, se trata de una corteza de prejuicios y estereotipos, que existen en una forma difusa en la ‘cultura de contacto’, producidos por los ‘civilizados’ y consumidos igualmente por indios y blancos...” (Cardoso 1992: 56)

Resistencia y voluntad étnica.

Nos hemos guiado a lo largo de este recorrido por el instrumental teórico propuesto por Cardoso. Este autor plantea una gama de ideas conexas entre sí: identidad, ideología, fricción étnica, contraste cultural, cultura de contacto, y en la base de todo ello las relaciones sociales interétnicas y económicas que les dan origen. Sin embargo, nos parece que en el marco teórico del autor, el concepto de identidad étnica queda muy subordinado a la cultura dominante. El modelo que el autor aporta, y que nos ha sido tan útil a lo largo de la investigación, no pondera suficientemente el potencial ideológico de los grupos étnicos propiamente dichos y su capacidad de resistencia. **A nuestro juicio, ambos cuerpos ideológicos se enfrentan, el dominante y el de los grupos étnicos, y de esta interacción dialéctica surge la identidad étnica, como hemos dicho antes, siempre en tensión y movimiento.** Lo increíble es que aún en el marco del sistema interétnico dominado ideológicamente por la sociedad global, la ideología étnica todavía siga en pie. Esta visión de identidad en tensión y movimiento, como producto del enfrentamiento de ambas ideologías, es la que interpretamos a la luz de los procesos que hemos venido observando en Curré, en su lucha contra la represa hidroeléctrica, o bien, cuando un dirigente indígena participante del taller, dice:

Desde que llegaron los españoles han venido buscando muchas estrategias de cómo eliminarnos.(...) No somos guerrilleros, pero estamos tratando, en como resistir (...) La venida de Cristóbal Colón, llegó a aquí a hacer masacres. Y en este momento la masacre de Cristóbal Colón está en Rey Curré, después de quinientos años. Son luchas que estamos dando. Ya nos quitaron una mano, pero somos indios. Nos están quitando el idioma, pero somos indios. Eso quiere decir que sí somos bruncas. Dichosamente somos bruncas, aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo, pero somos bruncas.

Daniel Leiva, presidente de la ADI, Curré.

La máscara rota.

El día de mi cumpleaños llegó Uriel, sin avisar, con una bolsa en cuyo interior traía una máscara de las que se usan en Curré para “jugar los diablitos”, el juego ritual boruca. Era el regalo suyo y de su hermano Marcos, y me dijo: esta máscara está rota, pero vale más porque está jugada. En efecto, los golpes dados por el toro le habían arrancado varios dientes, y por cierto, alguien le había dibujado unas esvásticas y un símbolo chino del yin yan, en la frente. Por supuesto que esta máscara rota tiene más valor que una máscara nueva. Enfrentó al toro, recibió sus ataques y los sorteó, una y otra vez. Pero también recibió cornadas y exhibe sus cicatrices. Es uno de esos objetos que vale por su historia acumulada.

Con algunos dientes menos, y con la piel marcada por otras etnias y por otras culturas, *Curré es como esa máscara rota*. Vale más porque está jugada, porque ha perdido pedazos de su ser en los enfrentamiento contra el toro, ese que, como sabemos, representa al “otro”, al blanco, al sikua. Y en esa lucha perenne, donde Curré siempre muere, igual que “los diablitos” en su juego ritual, renace Curré una y otra vez, para renovar su identidad étnica.

Una y otra vez, pese al dolor de lo perdido.

Capítulo IX

Pensamiento étnico y pensamiento de ruptura en Curré

Pensamiento étnico y pensamiento de ruptura en Curré

INTRODUCCIÓN

Tal y como se ha podido constatar a lo largo de esta investigación y muy especialmente en el capítulo anterior (Cap. VIII), predomina en Curré una fuerte adscripción a la identidad étnica indígena y un sentimiento que promueve la continuidad étnica de la comunidad. Sin embargo, algunas personas — realmente pocas en Curré Centro —, sostienen que esta comunidad ya no es indígena y abogan por su total integración a la sociedad nacional. Pese a ser este un grupo pequeño, e incluso tan solo una o dos personas manejan de manera consistente el discurso de la ruptura, hemos optado por hacer un análisis comparado de las dos líneas de pensamiento, porque consideramos que es este un recurso particularmente útil para comprender los procesos de construcción de identidad y para precisar aún más el pensamiento étnico, mayoritario y dominante en Curré.

El pensamiento étnico, es defendido por la Asociación de Desarrollo Integral (ADI), organización que por ley representa jurídica y administrativamente a la comunidad indígena. El pensamiento de ruptura, es sustentado por el líder del grupo de oposición a la ADI, que los curruseños identifican como cercano a los intereses de sectores no indígenas

(Ver Cap. V). Ambas posiciones, igualmente importantes desde la perspectiva de nuestra investigación, son diametralmente opuestas entre sí, en lo que respecta al Proyecto Hidroeléctrico Boruca. Los que sustentan la línea de pensamiento étnico perciben la represa como una amenaza para la continuidad étnica, porque a su juicio destruye terruño, naturaleza, espacio geográfico (físico y simbólico) y legado arqueológico, al tiempo que pone en peligro la figura legal de la Reserva y el modo de vida actual. Por el contrario, los que sustentan la línea de ruptura miran el Proyecto Hidroeléctrico como una opción de desarrollo que debe ser aprovechada por la comunidad. Si bien este grupo posee muy pocos adeptos en Curré Centro, goza de apoyo de sectores externos, lo que lo convierte en un actor políticamente significativo (Ver Cap. X).

LINEA DE PENSAMIENTO ÉTNICO

La lucha por la identidad indígena.

Esta línea de pensamiento es sustentada por el grueso de la población de Curré, encabezado por la Asociación de Desarrollo Integral. En los últimos meses se ha fortalecido con el apoyo del Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha. Defiende la continuidad étnica de la comunidad de Curré, aboga por la Ley Indígena y la defensa del Territorio. Su posición se ha consolidado ante la posible construcción de una Planta Hidroeléctrica. Percibe la represa como una amenaza capaz de romper la continuidad étnica, acabar con la localidad, destruir el entorno ecológico, los restos de sus ancestros precolombinos y de sus ancestros recientes, el modo de vida y el patrón de asentamiento disperso de Curré. Temen perder el Territorio Indígena, base material de la continuidad étnica y fundamento de la expectativa de recuperar algún día las tierras de la “reserva” que permanecen aún en manos de los no indígenas y que por ley les pertenecen, previa indemnización del gobierno. Saben que la represa es una posibilidad de desarrollo, pero temen que al final los beneficios no sean tantos, pero el golpe sobre la continuidad étnica sea fatal. A partir de los testimonios

orales de los curreseños, profundizaremos seguidamente en esta línea de pensamiento.

CONTINUIDAD ÉTNICA

Importancia de la tierra y el Territorio:

Una de las características de la comunidad de Curré, y de este sector en particular, es su determinación por dar continuidad a la etnia, y consecuentemente el temor a su desaparición:

*Hay que cuidarnos porque si no seremos eliminados, como otros pueblos, como está Palmar, como está China Kichá, no quedaron nada, porque nunca lo quisieron preservar*²⁸ (Testimonio Oral No 21).

La tierra se presenta como el recurso material para la sobrevivencia de la etnia, fundamento de la cultura y la manera de ser:

*No es porque nuestra tierra dé un capital. Sino porque aquí hemos vivido por años. Siglos han vivido nuestros antepasados, solamente **viviendo** (enfatisa esta palabra) nunca nadie salió de pobreza. Pero antes que el dinero, preferimos nuestra cultura, nuestra manera de ser* (Testimonio Oral No 21).

Ante la posibilidad de ser reubicados por efecto de la construcción de una planta hidroeléctrica, existe el temor a desperdigarse y causar con ello la disolución del pueblo y la etnia. Es por eso que se plantea que, en tal caso, la reubicación sea colectiva y se produzca la declaración del nuevo sitio como Territorio Indígena. La figura legal de la “Reserva” es sinónimo de protección, sentido de grupo y colectividad. Algunos lo plantean de manera sencilla diciendo simplemente “que estemos juntos”. Otros van más allá...

Lo importante es mantener nuestra integridad como indígena, como reserva, porque tampoco nada haríamos si yo defiendo mi integridad como indígena sin la reserva indígena, territorial... nada tendríamos de todas maneras. Si quitaran la reserva indígena no tendríamos nada, seríamos unos indios muertos.

Testimonio Oral No 21

²⁸ En 1982 China Kichá perdió su estatus de Reserva Indígena. (Guevara y Chacón, 1992). Recientemente un decreto volvió a crear esta Reserva. (Decreto No. 29447 – G del 21 de marzo del 2001).

Un entrevistado reflexiona así:

Una reserva es un área destinada para los indígenas. Es importante cuando hablamos de una vida colectiva, porque entonces ahí permanecemos y podemos (...) preservar nuestra cultura, lo poco que nos queda. Pero fuera de la "Reserva Indígena no lo vamos a poder lograr... Dentro de la reserva si lo podemos lograr.

Testimonio Oral No 21

Sobre la identidad

Esta determinación de luchar por la continuidad étnica es obviamente el resultado de un hecho, la aceptación de la identidad indígena como un valor positivo.

¿Y quiénes son los indios? les pregunto tentando a las palabras:

Los indios son los que se identifican con su propia identidad de indígena.

Testimonio Oral No. 1.

La respuesta sorprende por precisa. Las discusiones teóricas plantean la identidad como una adscripción y una asignación (Baud, 1996). En un caso como el de Curré, donde los rasgos culturales específicos no son tan evidentes, la etnicidad se torna un asunto de identificación e identidad; indígena es el que es percibido por los otros y por sí mismo como tal. Esto explica por qué hay mestizos que siguen siendo indios, e indios que ya no son indios y han perdido su identidad étnica. Esto explica también por qué siguen siendo considerados indígenas por los curreseños. Esto explica también el caso de pueblos enteros que recuperan, o "reinventan" su identidad, cuando deciden en un gesto espontáneo y natural reencontrarse *con su propia identidad indígena*. La respuesta parece tautológica, y quizá lo sea, como tantas cosas en el campo de la cultura, ámbito simbólico donde los significados son arbitrariamente asignados, aunque socialmente. La identidad es un constructo social, histórico y cultural que se alimenta a sí mismo. Los que se identifican con su propia identidad indígena, esos son indios. Los que niegan su propia identidad indígena, empiezan a dejar de serlo. Ser indígena es también un acto de decisión personal. Al cabo de una intensa reflexión, una maestra indígena replantea su identidad étnica como algo existencial:

Necesito ser indígena para saber de dónde vengo y a dónde voy.

Testimonio Oral No. 23.

Y un artesano afirma con apasionamiento, que si llegan a construir la represa:

“El sitio va a morir (pero no mi identidad) porque la identidad, a donde yo vaya ahí la voy a llevar”

(Testimonio Oral No. 20).

COMUNIDAD Y LOCALIDAD

De los testimonios y las entrevistas se desprende que la comunidad en tanto colectividad, es en sí misma un factor esencial en la configuración de la identidad curreseña. No importa donde esté el curreseño, “aunque estuviera en Europa”, la comunidad es un lugar social a donde volver. Una especie de reducto acogedor para el que retorna.

Yo tengo tres hermanos en San José, ellos vivieron aquí, ellos se vienen de aquí y llegan aquí, ellos saben que aquí nacieron, aquí crecieron y por circunstancias de empleo por cuestiones personales, tuvieron que migrar, pero ellos llegan aquí, y saben que aquí está su pueblo (Testimonio Oral No. 20).

En su discurso, la localidad de Curré no es un sitio de residencia únicamente, es un sitio ancestral, que se vincula a la identidad y a la génesis étnica. Desde su perspectiva estas tierras son testimonio de un pasado histórico y soporte de la identidad curreseña.

Yo me quedo dentro de las tierras cercanas al sitio aunque sea solo yo y mi familia, yo me quedo, hago mi mundo ahí. Yo no puedo irme (...) prefiero quedarme dentro del sitio que para mi es sagrado, para mi este sitio es sagrado, no es simplemente un sitio de vivienda, yo a veces me pongo a pensar que aquí existió hace cientos de años gente, que por aquí pasaron... Aquí arriba hay un cementerio (precolombino) y he estado ahí contemplando todo esas cosas que sacaron y por eso ahora me duele, yo me acuerdo que cuando sacaron unas piezas de este tamaño y por eso digo que ahora me siento comprometido a dar la lucha desde cualquier ángulo... (Testimonio Oral No. 20).

EL RÍO TÉRRABA

El Río Térraba merece especial atención como elemento de la historia, la cotidianidad y la vida en Curré. El Térraba y sus fértiles orillas fueron el sitio acogedor que escogieron los abuelos venidos de Boruca para asentar sus hogares, dando así origen al caserío de Curré. Cada vez que solicitamos a un curreseño que nos hablara de la historia de su comunidad empezaron las aguas del Térraba a fluir en sus narraciones. El río “era nuestra Interamericana”, era el medio para viajar a Puertos Cortés a vender granos y comprar tela para hacer sus ropas. Los testimonios hacen alusión a las travesías en bote, las aventuras, el peligro de un volconazo con todo y la pérdida de la mercadería. La etnografía de Boruca y Curré es rica en referencias al río en donde se mencionan viajes a la costa, muchas veces para elaborar sal y recolectar pigmentos naturales (Stone, 1949, Carmack, 1994, entre otros). Los borucas fueron famosos como constructores y conductores de botes. Don Leoncio Rojas nos ha narrado acerca de su experiencia en la actividad de construcción de botes. Por tales razones, para algunos el río es un elemento significativo del entorno, que se asocia, gratamente, con otras épocas de la historia de Curré:

Tradicionalmente el río ha sido nuestro medio de comunicación. Al ubicarnos en otro sector, que no contemos con ese medio, aunque no lo utilicemos ya, pero para nosotros es un recuerdo muy grato, que además ha servido muchos años para, digamos, medio de transporte, para obtener los recursos que podemos tener.

Testimonio Oral No. 5.

Como elemento del entorno es parte de los recursos con los que se teje la vida y la cultura del curreseño, como fuente de riqueza, de materia prima y de entretenimiento, como espacio de vida y cotidianidad:

Nosotros al menos, unas de las tradiciones que nosotros tenemos aquí este por fines de año... aquí consumimos la carne de iguana. Los fines de año hay en abundancia. Entonces aquí hacemos chichadas y nos vamos al playón del río. Yo tengo tres hermanos en San José, ellos vienen aquí los fines de año, y nos llevamos unos galones de chicha al río, y nos divertimos atrás del reptil ese. Nos interesa comerlo, claro a nosotros nos gusta, pero lo que nos interesa más es divertirnos ahí en el río: bañarnos, jugar y es algo que si esto viene, (la represa, entonces) ¿dónde lo vamos a encontrar? Yo pienso que esto es una tradición, eso es cultura, ya un poco cambiada, pero es así.

Testimonio Oral No. 20

La pobreza de las tierras de Curré, bajas en productividad y altamente quebradas, lo que impide el uso de maquinaria y dificulta el acarreo, es compensada por la enorme riqueza de las riberas del río, en donde al decir de los curreseños, crece el plátano casi milagrosamente (Testimonio 21). Cada cierto tiempo las aguas invaden las tierras de Curré asolando los caseríos y los siembros, pero llenando las terrazas de benéfico aluvión. En el área de Curré Centro unos doce agricultores entre indígenas y no indígenas poseen tierras en sus márgenes (Ver Cap. VI).

Para efectos de nuestro análisis, interesa subrayar que para los sectores que favorecen la continuidad étnica de Curré, el río es un símbolo y se suma al conjunto de elementos que contribuyen a dar soporte a la identidad. El Térraba es un sitio ancestral:

Lo más bello es el río ante todo, por principios tradicionales, el río viene desde el lado de las Cordilleras de Talamanca y es un hecho abusivo querer hacer una construcción de esa naturaleza en un río que prácticamente ha sido habitado por los indígenas, desde sus orígenes hasta llegar a la desembocadura. Si nos vamos a Punta Mala, encontramos indios, de ahí para acá encontramos indios en todas las márgenes de lado a lado del río. Es pecaminoso aceptar un proyecto de esa naturaleza, y no sé hasta dónde iremos a llegar... (Testimonio Oral No. 4).

Se rescata también su valor ecológico:

¿Por qué dejaríamos que pongan un obstáculo a algo que no le ha costado a nadie y que a la naturaleza sí le ha servido mucho? (Testimonio Oral No. 4).

LA REPRESA HIDROELÉCTRICA COMO UNA AMENAZA

Desde la perspectiva del grupo que defiende la sobrevivencia étnica de Curré, la represa es vista como una amenaza que se cierne sobre el futuro de la comunidad de Curré y su continuidad en la historia. Esta percepción negativa se ve estimulada por la falta de comunicación del ICE con la comunidad indígena. Un joven dirigente de Curré nos cuenta una imagen acuñada en su infancia con respecto al ICE y la represa. Esta imagen de ayer, quizá no sea la de los niños de hoy, pero puede que aporte alguna referencia acerca de cómo se construyen las representaciones colectivas:

Entonces yo definitivamente le dije que no, que (acerca de) la represa, de mi parte, yo no iba a negociar nada, estaba claro que yo no la quería. Sí, sí, ¿porqué? Porque yo estaba muy niño cuando vinieron los primeros estudios, cuando se instaló el campamento, y en ese tiempo estaba las noticias que salían muy a menudo, era la Guerra de Nicaragua... Y yo niño no entendía como era que... como se hacía eso, cómo se hacían estas represas. Yo entendía que de pronto hacían las represas y uno tenía que ver para donde se iba a vivir. Entonces yo en mis fantasías infantiles, este, decía: bueno yo, “yo me dan un poquito de tiempo, yo me crezco y me voy a buscar los Sandinistas” -- que en ese tiempo eran los héroes – “yo voy a buscar los Sandinistas y se los echo al ICE, para que no hagan la Represa.” Y yo entonces de ahí oí mucho ese problema. Hay jóvenes que por su indiferencia, o quizás que sus propios padres no comentaban, no discutían de esta problemática, no tienen la visión de cómo nos íbamos de ir aquí, yo al menos no lo entiendo, sí lo entiendo, pero no quisiera que eso sucediera.

Testimonio Oral No. 20

Para finalizar este recorrido por el pensamiento de los sectores que reivindican la lucha por la identidad étnica en Curré, conviene cerrar con el testimonio de un curreseño de cuarenta y tantos años. Es trabajador bananero. Nos recibe en su casa, un domingo en la mañana, donde nos habla lentamente y con aplomo, escéptico, sin levantarse ni un instante de su hamaca. En resumen, sostiene que la represa destruye la naturaleza, el terruño, a los curreseños, a los ancestros. Antes no entendíamos estas cosas, por eso, asegura, “hemos venido hablando, y lo que es el pueblo, no esta de acuerdo con esa reubicación, ni con esa tal represa.” Vale la pena prestar atención a su rica y extensa reflexión:

Bueno, en ese año (1980) la gente del ICE llegaron aquí haciendo encuestas, censos, sobre toda la población, entonces, diay (explicando) qué es el trabajo de una represa, qué iban a hacer y qué... Bueno, nos llegaron hablando bonito, de que ellos iban hacer represa y que nos iban a reubicar en una parte donde nosotros queríamos. Pero cuando en eso, verdad, nosotros estábamos lejos de otros conocimientos, como ha sido el Museo... (se refiere a la valorización del Patrimonio Cultural).

Pero entonces nosotros no queremos la reubicación y no queremos la represa tampoco, porque al cabo del tiempo que hemos estado en eso, hemos reconocido la naturaleza, (valorización del entorno ecológico) las cosas de los antepasados, porque en esta zona aquí era una vivienda indígena. Pues entre los más mayores hemos comentado... Se imagina, si esa represa llegará, a dónde quedaría eso, (el patrimonio arqueológico). Bueno, quedaría a doscientos metros de profundidad.

¿Qué garantía nos da esa represa? Da garantía no tanto para nosotros, sino para otros países (se refiere a posibles compradores de energía eléctrica) pero por otro lado, estaría destruyendo totalmente la naturaleza y también estaría destruyendo a nosotros. Nos estaría, como quién dice, sacando de aquí. Sacarnos donde yo nací, donde crecí y sigo viviendo.

¿Qué garantía nos da esa represa? Da garantía no tanto para nosotros, sino para otros países (se refiere a posibles compradores de energía eléctrica) pero por otro lado, estaría destruyendo totalmente la naturaleza y también estaría destruyendo a nosotros. Nos estaría, como quién dice, sacando de aquí. Sacarnos donde yo nací, donde crecí y sigo viviendo.

Estamos en contra por nuestro propio derecho, porque yo tengo derecho a defender de lo que tengo. Porque ¿se imagina? ...si el ICE nos va ha reubicar a otra parte diay, ya yo no voy a vivir como yo viví aquí. Ya no. ¿Dónde voy estar? ¿Quién sabe cómo es la tierra?. Yo voy a saber que los antepasados ¿a dónde quedaron? O sea, los que fueron los parientes de nosotros, los indígenas, los ancestros, ya quedaron sepultados, y mis abuelos y todo eso, que están enterrados aquí. Cómo quedarían.

Entonces, sobre todo ese momento extremo, hemos venido hablando, hemos estado reuniendo y lo que es el pueblo, mejor dicho... no esta de acuerdo con esa reubicación, ni con esa tal represa

Testimonio Oral No. 12

Algunos sienten que de llegarse a producir la reubicación y ser inundadas las tierras de Curré, se estaría sacrificando su población una vez más, en aras del desarrollo nacional.

Esto es borrar una historia de cientos de años que hoy están palpables en las orillas de los ríos, y si se hacen excavaciones ahí están. Es borrar una historia para crear otra. Vamos a ser un pueblo mártir para el desarrollo. Un pueblo indígena que prefirió morir para el desarrollo del país. Está bien, esa es la historia... hemos sido siempre así.

Testimonio Oral No. 20

Pensamiento étnico

RESUMEN

la principal característica de esta línea de pensamiento es el reconocimiento de la identidad indígena, seguido de una fuerte voluntad de dar continuidad a la etnia y evitar su desaparición. consistentemente con lo anterior se observa una revalorización del patrimonio cultural arqueológico y de los espacios de la localidad que adquieren un carácter de documentos o testimonios materiales de su legado histórico cultural y en esa medida se convierten en recursos simbólicos, garantes de su identidad y elementos que coadyuvan a la continuidad étnica. esas tierras donde vivieron sus ancestros son sagradas, al igual que las riberas del río donde están enterrados sus restos. el espacio geográfico de curré es testimonio de un pasado histórico y soporte de la identidad currESEÑA. la colectividad y la unión son la única garantía de continuidad de la etnia, el territorio indígena y la figura legal que lo sostiene, son los instrumentos institucionales existentes para garantizar la sobrevivencia de la comunidad indígena, la comunidad es ese sitio al que pueden regresar, no importa de donde vengan, y al que regresan sus hijos y nietos, aunque las difíciles condiciones sociales de la región los obliguen a emigrar en busca de sustento. la “reserva” es todavía la expectativa de recuperar un día las tierras que ofrece la ley y que el Estado nunca indemnizó, pero que quizá un día lo haga, propiciando así un futuro promisorio para los indígenas. “Es un área destinada para los indígenas, importante cuando hablamos de una vida colectiva”. El Territorio nos permite seguir siendo indígenas, nos permite rescatar nuestra cultura y tradiciones...

Dentro de esta visión de mundo, la eventual construcción de un megaproyecto hidroeléctrico, surge como un factor capaz de romper la expectativa de continuidad étnica, capaz de desestabilizar el delicado equilibrio existente, dispersar la comunidad y acabar con la etnia. La represa anegaría el espacio convertido en símbolo de los ancestros, la localidad evocadora de comunidad, cambiaría aún más los patrones de vida, arrasaría “lo poco que queda”, pondría en entredicho las figuras legales que garantizan la posesión colectiva de la tierra, disolvería los referentes que permiten a Curré seguir siendo Curré. Es, ha dicho uno de los informantes, borrar una historia para crear otra, y en esa otra historia, temen que no se produzca la continuidad étnica de Curré.

En los albores del Siglo XXI, un puñado de hombres y mujeres, como muchos otros en diferentes partes del planeta, construyen el sueño de una identidad étnica. Se aferran a una serie de certezas y construcciones simbólicas. Tótemes y ancestros necesarios y urgentes para que no muera la curreseñidad, esa forma de ser seres humanos en sociedad que les ha correspondido vivir. El análisis de estos testimonios nos ha permitido precisar que al menos cuatro aspectos, comunidad, localidad, pasado ancestral común y vocación de continuidad, se combinan para alimentar la identidad curreseña. Su pensamiento se orienta básicamente a la defensa de la continuidad étnica de Curré, la identidad, la tradición, conservación del medio, defensa de la unidad de la comunidad indígena y el patrimonio arqueológico. Este grupo expresa su herencia étnica y se siente portador de una tradición de más de quinientos años de antigüedad. Esta es la razón por la que no permiten la presencia de no indígenas en la Asociación de Desarrollo, entidad establecida por ley como la estructura política que rige sobre la comunidad de Curré. Es por eso también que, aunque se sienten solidarios con los campesinos blancos más pobres, a los que consideran a veces más indefensos que ellos mismos, preferirían que en una reubicación se establezca una comunidad básicamente indígena para dar continuidad histórica a su etnia. Esta línea de pensamiento se visualiza mejor, si se le contrasta con otras formas de pensar existentes en la comunidad de Curré que analizaremos seguidamente, y que tienden a la disolución de la identidad indígena.

PENSAMIENTO DE RUPTURA CON LA TRADICIÓN ÉTNICA

Hemos detectado dos variantes de esta forma de pensamiento. Una que hemos llamado *escéptica*, reconoce la existencia de la etnia, pero considera que el pensamiento étnico “ya no funciona” y asume una posición de impotencia y desesperanza frente a la cultura nacional. La segunda modalidad, a la que hemos denominado *radical*, asegura que la etnia ya no existe y que la comunidad está ya plenamente integrada a la sociedad nacional. La primera se manifiesta en algunos mestizos y la segunda, es sustentada por el líder de un pequeño pero beligerante grupo de oposición a la Junta Directiva de la Asociación de Desarrollo (ADI).

La importancia de este grupo se ha robustecido ante la eventual construcción del Proyecto Hidroeléctrico, no tanto por lo que representa numéricamente, sino por su papel político dentro de la comunidad, ya que tiene puntos de coincidencia con las posiciones de los no indígenas dentro y fuera de la Reserva. Sus portadores declaran que la etnia ya no existe o está en vías de extinción, asimilada por la sociedad nacional. Sostienen que evidencia de ello son el mestizaje y la pérdida de rasgos culturales, principalmente la lengua. La Ley Indígena que procura un trato especial a los indígenas es objetada. El desarrollo es visto como un bien altamente deseado. La etnicidad aparece en su discurso como una etapa que hay que superar. Se aboga por la integración nacional. El análisis del pensamiento de ruptura, permite una visión más completa del ideario de la comunidad en general y contribuye a la mejor comprensión del pensamiento étnico dominante en Curré. Esta forma de pensar se manifiesta de forma más acabada en dos de nuestros informantes: un dirigente indígena opositor a la ADI, y un mestizo de la comunidad de Curré; ambos nos atendieron en sus hogares durante nuestra labor de trabajo de campo. Seguidamente se ofrece el análisis de sus testimonios orales.

La etnicidad ya no funciona:

Testimonio de un mestizo.

El “Informante 7” es mestizo. Su perspectiva ofrece particularidades que conviene precisar para conocer las diferentes formas de pensamiento que coexisten en la comunidad de Curré.

CONTINUIDAD ETNICA

Este informante, a diferencia de la perspectiva radical que se analizará luego, no niega la existencia de una identidad étnica. Simplemente no se adscribe a ella porque considera que “no funciona.” Aquí entra en juego otro ingrediente de la identidad étnica, la “eficiencia”, esto es, el contenido práctico o la adscripción étnica como estrategia.²⁹ En este caso hay una especie de desesperanza. El proyecto étnico de los curruseños está en desventaja respecto al proyecto nacional, la Ley Indígena que los protege y en la cual cifran su esperanza, no funciona. Son los poderosos los que controlan las leyes. Como resultado de ello, opina este informante, la identidad indígena, aunque existente, está condenada a desaparecer. El progreso, las comunicaciones y la tecnología hacen que el proyecto étnico pierda adeptos. Este es su razonamiento:

Para el mestizo el asunto es serio. Uno va alejándose (...) porque el legítimo nacido acá tiene sus costumbres, tiene sus creencias... manera de pensar, de actuar. Entonces el mestizo, a veces, como lleva las dos culturas, tiene otra manera de pensar, de razonar y a veces uno no sigue... A mí me hablan del asunto de cultura, de defender derechos y esas cosas... Ya a uno no le interesa eso, ¿por qué? Porque existen las leyes, y las leyes son como la tela de araña, que el más fuerte revienta la tela de araña, pero una palomita ahí se queda atrapada, un grillo se queda ahí atrapado, pero un animal de cuatro patas ya no... Así son las leyes, cuesta mucho. Entonces, si nos basamos en lo que está escrito ahí, que los indígenas tienen derecho a... Eso está en el papel. En la práctica no existe eso.

La lucha por los valores y el reconocimiento de los derechos indígenas no son suficiente. Este informante opta por una opción pragmática e individualista:

²⁹ Ver planteamiento de Baud (1996) acerca de la etnicidad como estrategia.

Mientras voy yo a una reunión a oír eso que nunca ha funcionado, mejor me voy al trabajo y me voy a ganar ese día de trabajo, que esos recursos sí me van a funcionar... Los resultados que ha habido... no han funcionado.

Finalmente la cultura indígena sucumbirá ante la presión del desarrollo y los medios de comunicación:

Hay personas (los nombra) que ellos quieren motivar a los jóvenes pero no, no... Es que el problema es serio, el asunto de mantener las culturas, las tradiciones, como dicen. Va a quedar eliminado eso... por muchas razones. Y cuando llega el desarrollo, llegan las comunicaciones, la tecnología... eso tiende a... a desaparecer eso... Yo pienso que eso (la identidad étnica) llega a desaparecer...

En sus palabras se percibe escepticismo con respecto a la posición étnica, pero no enfrentamiento o menosprecio. En su opinión, otros mestizos piensan de manera semejante.

EL PROYECTO HIDROELÉCTRICO.

Su posición es de apertura hacia el Proyecto Hidroeléctrico. Considera que al final aunque Curré se oponga, siempre se va a construir.

El proyecto (hidroeléctrico) como es de interés nacional se explota a donde sea, existe lo que llaman la expropiación. Existen veinte o veintiséis comunidades que son afectadas, y parece que una comunidad que se ha opuesto y tiene más problemillas es acá (se refiere a Curré). El resto de las comunidades todas lo ven muy bien (y están) abiertas a negociar... con ciertas condiciones lógico, pero aquí, como hay un grupo de gente, tradicionalista, el asunto cultural... no están muy de acuerdo. Hay otro grupo que sí está de acuerdo y lo ve todo positivo... Entonces es muy fácil dominar ese poquitillo... si no quieren esos... de alguna manera se hace. La mayoría sí está de acuerdo (se refiere a las otras comunidades). Yo he ido a esas reuniones y ese montón de gente...

LA REUBICACIÓN

En cuanto a la Reubicación, el informante No. 7 admite que el asunto de que se pierda o no la identidad étnica curreseña no es algo que le interese mucho, considera que las negociaciones deben ser colectivas por razones estratégicas de conveniencia para la comunidad, pero no por razones étnicas.

No, personalmente no me interesa mucho eso (la identidad étnica) aunque no puedo aquí hablarlo muy abiertamente... Es bonito ser realista y ver las realidades y expresarlas... Yo creo que eso no es tan importante, lo que creo importante es la reubicación. Las condiciones que haigan, que el asunto que ya no vayamos a tener los juegos tradicionales... una vez al año y eso... (se refiere al Juego de los Diablitos, principal actividad cultural de los borucas) eso no tiene mucho significado... Yo pienso así, aunque aquí un grupo bastante numeroso dice lo contrario.

Testimonio Oral No. 7

El indígena no existe:

Posición radical

Este otro informante lidera un grupo de oposición a la Asociación de Desarrollo Integral de Curré, cuya actividad se ha incrementado durante los últimos dos años. Mediante apelaciones y acusaciones, este grupo ha logrado paralizar las funciones de la ADI, hasta por cinco meses consecutivos (Diciembre 1999 - mayo 2000). El hecho es significativo dado que en las “reservas”, la ADI es la entidad que de acuerdo con la ley, representa administrativa y jurídicamente a los indígenas y el citado evento ocurrió en circunstancias especiales para Curré, enfrentado a la eventual construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. En otro contexto, este líder, bajo la asesoría del diputado Otto Guevara (Movimiento Libertario, neoliberal), figura como impulsor de una acción de inconstitucionalidad contra la Ley Indígena (Ruiz, F. en Semanario Universidad 23/02/2000). Según hemos podido comprobar, los otros integrantes del Grupo de Oposición (cuatro en total) no necesariamente suscriben este ideario. Sin embargo, con su acción política dentro de la comunidad, favorecen la línea de ruptura que promueve su dirigente y que se analizará seguidamente.

CONTINUIDAD ÉTNICA

Este informante, considera que la etnia ya no existe y no vale la pena hacer esfuerzos por rescatar la identidad o por garantizar la continuidad étnica.

Además le digo – para mí no existe el indígena, no existe, porque aquí tenemos una aculturización desde hace muchos años, desde hace cincuenta años...

Testimonio Oral No. 3

Con esta negación de la etnicidad, arranca el pensamiento del informante No. 3 y de ahí se descuelgan una serie de posiciones, que le distancian ideológicamente del amplio sector que ostenta el pensamiento étnico y que lucha por dar continuidad a la etnia. A su juicio no vale la pena el esfuerzo por rescatar la identidad étnica de Curré, porque esta es una comunidad culturalmente integrada a la corriente mundial y nacional:

En algunas áreas (del país, sí vale la pena), pero en el caso de los Borucas, en el caso de los Térrabas o Teribes, en el caso de los de Matambú, allá en Guanacaste ¿verdad? en la Península de Nicoya; esos casos – a mí me parece – que ya han superado un montón de cosas, más que todo porque hay un cincuenta o un sesenta por ciento de mestizos. Y lo digo por esta razón: el Ministerio de Educación Pública paga aquí a estas maestras que den el dialecto ¿verdad? pero el niño, ahí, obligadamente lo tiene que hacer, pero llega a la casa y hasta ahí llegó, ¿verdad?. O sea, que Térraba, Boruca, Curré, Matambú y algunas otras, esas son las cuatro principales etnias que actualmente la corriente integracionista mundial, ellos van sobre esa corriente, usted ve a estos muchachos aquí y ya vestidos como si fueran gringos o alemanes, usted ya no los ve... ¿verdad? En cambio, si usted va por ejemplo a Alto Conte, Alto Chirripó, a los Cabécares, ahí encuentra la cultura, porque a los niños se les enseña desde pequeños el lenguaje. Desde esa perspectiva sí, yo dijera que podemos pensar entonces, que ya en términos prácticos, estas comunidades (Térraba, Boruca, Curré y Matambú) están asimiladas.

Fueron precisamente los Brunucas que son los más aculturizados, los que están más integrados a la vida nacional...

Testimonio Oral No. 3

En su discurso, la identidad indígena se ve como una atadura: “a mí me parece que ya han superado un montón de cosas” O bien, como una forma de inmovilizar a una parte de la población costarricense a la que se le repite insistentemente *¡no, usted es indio y tiene que seguir siendo indio!*. El informante opta por la integración nacional, porque considera que debe estar libre de sometimientos (adscripciones, segregaciones legales como la Ley Indígena) y que el estatus de ciudadano costarricense le resulta suficientemente adecuado para realizarse:

... pero tenemos el mismo derecho, la Constitución a mí no me dice que porque soy indio, tengo que estar sometido a esto... No, yo tengo que integrarme a la vida nacional porque bien que mal, (...) es cierto que fuimos sometidos, fuimos maltratados en el pasado, pero es cierto que a finales de este milenio se han abierto las puertas para todo; para el indio, para el blanco, para el negro y para el gringo, para todos en Costa Rica, no hay ninguna diferencia.

Al parecer, opta por la integración nacional como una forma de emanciparse de ataduras comunales e ideológicas propias de la etnicidad.³⁰ En cuanto a la lucha por la tierra, que para el resto de los Curreseños es esencial como base y fundamento de su cultura, considera que esta lucha no tiene sentido, si no se dan los medios financieros y técnicos para trabajar la tierra. Paradójicamente no plantea la lucha por esos medios, sino que propone abandonar el esfuerzo.

Usted oyó que esa marcha y piden la reivindicación de sus tierras, sus derechos y yo qué sé qué, pero yo me pregunto ¿para qué los guaymíes necesitan comprar las tierras y para qué necesitan la reivindicación de los derechos de la tierra? Esto es como si usted me dice: “le voy a regalar este televisor, y esta radio y esta cocina, eso es suyo”. Pero si yo no tengo una fuente de ingreso, voy a tener que venderlo, porque cuando me llegue el recibo de la luz...

Porque yo no hago nada con tener cien manzanas ¿pero si no tengo fondos... ? Y a mí el Banco no me da plata, y el vecino no me ha dado plata... Y entonces, ¿qué hago con la tierra? ¿Para qué tener la tierra, si yo no la puedo hacer producir porque no tengo los medios? Ahí es donde yo le digo que la Ley Indígena es inconstitucional, por todas las cosas.

RESERVA Y LEY INDÍGENA

Para los curreseños que pugnan por la continuidad étnica de Curré, la Reserva y la Ley Indígena, son recursos básicos para su proyecto. Este informante, por el contrario, manifiesta su desacuerdo con la Ley Indígena, la caracteriza como una atadura, se refiere a ella como inconstitucional. Es además una ley contra la que hay que luchar porque le cubre y le somete, impidiéndole su integración a la vida nacional. De su testimonio se deduce que no quiere ser segregado por la Ley Indígena, como tampoco quiere que los blancos sean discriminados dentro del contexto de la Reserva:

Estando yo aquí, cuando se promulga la bendita Ley Indígena... la 6172 ¿verdad?... Llegó La Guardia y cerro las cantinas. Entonces (vinieron) algunos vecinos no indígenas, fueron varios ganaderos (dueños de cantinas) hablaron conmigo y les dije: ¿cómo es la situación? ¿Ustedes no pagaban los impuestos...? Pero, mire – le digo- yo creo que están violando la Carta Magna, porque a ningún costarricense se le puede

³⁰ Es muy propio de los procesos de modernización y de los idearios liberales, la ruptura de lazos familiares y comunales, el individualismo (Ferrarotti, 1975). Por otra parte la integración a la sociedad nacional, puede ser una forma de conjurar la discriminación y el prejuicio que pesa sobre la sociedad indígena. Esta es sin embargo una acotación que pongo al margen de mis notas de estudiante, para ulteriores indagaciones.

cerrar estas cosas así, sin saldarse cuentas. Primero, hay que hacer un estudio para indemnizarlo, pero así, así no. Sería una ley inconstitucional eso. Además – le digo -, para mí no existe el indígena, no existe, porque aquí lo que tenemos es una aculturización desde hace muchos años, desde hace cincuenta años... Esta ley a mí me cubre, me somete ahí – le digo -: ¡ diay, y qué, no, no, no, vamos a luchar esta cuestión!.

... yo muy orgullosamente me siento indio, pero integrado a la vida nacional. Yo respeto lo que son las leyes; pero, no comparto las injusticias porque todos somos costarricenses...

En cuanto a la Reserva, pone en duda su razón de ser cuando dice:

Porque por ejemplo, aquí tenemos esta comunidad, esta Reserva Indígena, que la mayoría son no indígenas.

DESARROLLO

Admite que entre ser indio y el desarrollo de su comunidad preferiría lo segundo, cosa que se lograría con la participación de los no indígenas, pero esto no se da porque los indios “no comparten.” En realidad, asegura, los líderes que promueven el proyecto étnico de la comunidad de Curré, tienen sometidos a los demás y comprometen el futuro de las nuevas generaciones de curreseños.

Yo me siento orgulloso por ser indígena, pero más orgulloso me sintiera si estas comunidades mejoraran más, pero con la participación de todos los costarricenses ¿verdad? (...) si yo soy por ejemplo, un indígena y históricamente Curré es una comunidad indígena, históricamente, pues a mí me gustaría que llegara el turismo y dijera: ¡Qué linda comunidad, todo el mundo participa; qué belleza, qué parques, qué calles, que limpieza, qué aseo, qué Puesto de Salud más elegante! ¿Y ustedes los indios comparten... ?, ¡Sí señor! Pero eso no se da. Eso es precisamente lo que yo no comparto con esos que se llaman “líderes defensores” y que tienen sometidos a los demás, eso es lo que yo no comparto.

El Estado da las oportunidades pero no se aprovechan. El país entero tiene que desarrollarse: Son cosas que yo veo, que sí, el Estado costarricense nos ha dado la oportunidad de un desarrollo pero que nosotros no lo hemos sabido aprovechar, porque algunos “cabezas caliente”... pero ellos sí quieren figurar pero, esa gran juventud, esa niñez indígena, a esos sí los tienen sometidos y eso a mí no me parece. Otra de las cosas, es que tampoco podemos esperar que el país no se vaya a desarrollar, tenemos

que abrir más campo, las carreteras sobre todo, ¿verdad? La riqueza hay que repartirla a todos los costarricenses, a todos los centroamericanos y eso no se puede quedar así ¿verdad?

Testimonio Oral No. 3.

EL PROYECTO HIDROELÉCTRICO

Una opción de desarrollo.

Dentro de esta línea de pensamiento la represa es una opción de desarrollo ante la que no hay que cerrarse, porque se estaría marginando especialmente a los jóvenes. El Proyecto Hidroeléctrico puede ser determinante para las nuevas generaciones, pero los curreseños deben prepararse para aprovechar sus beneficios.

Mire, a mí me parece que el proyecto es una forma, principalmente para el sector indígena, a este indígena que está marginado, no porque el Gobierno los ha marginado, no, (sino) porque no hay fuentes de trabajo. Yo les aconsejaría a todos los indígenas, señores, (...) nosotros también tenemos que meternos en esa corriente ¿cómo? Bueno, no teniendo ese divisionismo, esa mala fe, entre nosotros mismos, sino todo lo contrario. Decir: vamos a pedir cursos de capacitación en mecánica, en electricidad, en una serie de cosas ¿verdad? para los muchachos; esos que están estudiando, que esté ahí el técnico del INA, dándole las capacitaciones a todos de diferentes cursos. Eso, no solamente nos va beneficiar a la juventud, sino que se están preparando para un futuro. Cuando esas empresas necesitan un montón de técnicos y una serie de cosas de técnicos, la comunidad esta preparada, el futuro de los hijos, el futuro de la juventud.

En cuanto al impacto ecológico que otros sectores le achacan al Proyecto Hidroeléctrico, su posición es la siguiente:

Entonces, yo no le veo que sea una barbaridad, que el impacto ecológico, el impacto ecológico y todas esas cosas. Nosotros tenemos años o siglos de estar sufriendo las cosas; ahí está esa carretera, el humo y todo eso. Y ahora, con la tecnología moderna pues tal vez esto se mejore más en estas cosas, pero, así como estamos, estamos...

LA REUBICACIÓN

El entrevistado estaría de acuerdo en la reubicación conjunta, pero no colectiva, donde se respete el derecho constitucional a la libre movilidad del individuo. Insiste en que de todos modos en el pasado indígena se compartió el trabajo, no la tierra. De modo que cada uno debe ser libre de determinar lo que corresponde a su propiedad. Cuando le mencionamos la preocupación de algunos curreseños con respecto a que esto puede ser el fin de la comunidad indígena, se inclina por no “dispersar” la comunidad, pero aboga por “no amarrar” a las personas. Sugiere que a las personas que adquieran vivienda se les impida vender su propiedad, pero solo por un tiempo. Considera que mientras la gente no tenga fuentes de empleo adecuadas, no se les puede impedir emigrar.

Yo opino de que se debería reubicar a la gente en un solo grupo, pero que esa gente ya no se le ponga condiciones, que ya no viva como vivimos actualmente (se refiere a la figura legal de la Reserva) que eso es también una mera mentira de que el indígena, sus propiedades las trabajaban comunitariamente... La chichada era una cooperación, que yo te iba a ayudar y nada más, pero en lo suyo, usted mañana me ayudará a mí. Pero no era que mi tierra yo la iba a compartir con los otros, no. Es más, si se compartía la tierra, era como un alquiler ¿verdad?. Bueno; usted me devuelve tanto de maíz o de arroz, o tanto de frijoles y le doy para que trabaje, pero si no, no, ¿verdad?, como cualquier ciudadano ¿verdad? Pero, no es como dice la ley (se refiere a la Ley Indígena) que la ley... O. Key, qué le vamos a hacer... una Reserva... porque esto lo han dividido comunitariamente. No, eso es mentira.

Libre movilidad y fuentes de trabajo remunerado:

Aquí ya nadie engaña a nadie, aquí hasta el más mínimo tiene su sexto grado y resto, de una gran juventud que están estudiando ¿verdad? Aquí la Constitución es muy clara, el artículo 33 dice que todos somos libres y podemos movilizarnos en donde nos dé la gana. Aquí en esto, ya ahí se queda a criterio - me parece a mí - de la persona, porque yo opino que para conservar que toda la “cepa”... (se ríe) como dicen, ...bueno, que hagamos ese convenio, que se le dé la vivienda pero que no lo pueden vender durante 25 años, etc., etc. ¿verdad? Eso es bueno, yo lo veo bueno, siempre y cuando esa familia tenga un trabajo remunerado ¿verdad? Y todas las cosas, pues es una cosa buena; pero, tampoco si la otra gente me dice: ¡no, diay, yo no quiero eso, es mejor que me paguen y me voy para otra parte!

PENSAMIENTO DE RUPTURA CON LA TRADICIÓN ÉTNICA

Resumen

Esta posición es sustentada por un pequeño grupo de activistas indígenas y algunos mestizos. Tiene afinidad con el pensamiento de los finqueros no indígenas dentro y fuera de la Reserva. Su importancia podría haberse intensificado con la presencia del Proyecto Hidroeléctrico, sin embargo, no tenemos evidencia de que tal cosa esté ocurriendo. Es una línea de pensamiento de ruptura con la tradición étnica. Encontramos dos variantes de esta tendencia: una radical y otra desesperanzada en el planteamiento étnico. El “Informante 7”, mestizo, representa la segunda variante. No niega la existencia de una identidad étnica, pero no se adscribe a ella porque considera que “no funciona.” Por decirlo de algún modo, ha perdido la esperanza en el sueño étnico. Surge así otro ingrediente en la definición de identidad étnica, cual es el del contenido práctico, o la adscripción étnica como estrategia (Ser indio me conviene o no me conviene). Según este informante aunque las leyes confieran derechos a los indios, los más poderosos rompen las leyes impunemente (como telas de araña), y por eso el modelo étnico ya no funciona. Por otra parte el progreso, las comunicaciones y la tecnología hacen que pierda adeptos. Se trata de un sector de población que espera respuestas concretas. “Ser mestizo, confiesa, es asunto serio. Uno va alejándose: como lleva las dos culturas, tiene otra manera de pensar, de razonar y a veces uno no sigue...” La lucha por los valores y el reconocimiento de los derechos indígenas no son una motivación suficientes. El informante opta por una opción pragmática e individualista. Se inclina por la realización del Proyecto Hidroeléctrico, no teme que se pierda la identidad indígena, porque de todos modos, finalmente la cultura indígena sucumbirá ante la presión del desarrollo y los medios de comunicación. Según él, la comunidad étnica llegará a desaparecer... El Proyecto Hidroeléctrico, como es de interés nacional, se hará de todos modos. Las negociaciones del traslado deben ser colectivas por razones estratégicas, no por razones étnicas.

La variante radical, en cambio, plantea que la etnia indígena ya no existe y no vale la pena hacer esfuerzos por rescatar la identidad o por garantizar la continuidad étnica. Curré es una comunidad culturalmente integrada a la corriente mundial y nacional, evidencia de ello lo son el mestizaje y la pérdida de rasgos culturales, principalmente la lengua. Esta tendencia no considera la adscripción o el reconocimiento de un ancestro común como soporte de identidad étnica: *usted ve a estos muchachos aquí y ya vestidos como si fueran gringos o alemanes*. La identidad indígena es vista como una atadura que obstaculiza la integración al proyecto nacional, lo que es inconveniente porque *a finales de este milenio se han abierto las puertas para todos; para el indio, para el blanco, para el negro y para el gringo, para todos en Costa Rica, no hay ninguna diferencia*. La lucha por la tierra que para el resto de los curreseños es esencial como base y fundamento de su cultura, para este sector carece de sentido. La Ley Indígena es otra atadura, inconstitucional que cubre y somete al indio impidiéndole su integración a la vida nacional. En cuanto a la Reserva, pone en duda su razón de ser cuando afirma “esta Reserva Indígena, que la mayoría son no indígenas”. Entre ser indio y el desarrollo de su comunidad, es preferible el desarrollo, el que sería posible, especialmente, si se diera la libre participación de los no indígenas en la comunidad. Esto no se ha dado porque los indios “no comparten”. Los líderes que promueven el proyecto étnico de la comunidad de Curré tienen sometidos a los demás y comprometen el futuro de las nuevas generaciones de curreseños. El Estado da las oportunidades pero éstas no se aprovechan.

En este discurso, la represa es una opción de desarrollo ante la que no hay que cerrarse. Su realización puede ser determinante para el futuro de las nuevas generaciones, pero se requiere que los curreseños se preparen debidamente para aprovechar sus beneficios. Estaría de acuerdo en la reubicación conjunta, no colectiva, donde se respete el derecho constitucional a la libre movilidad del individuo.

CONCLUSIONES

PRIMER ASUNTO:

EL SUEÑO ÉTNICO

Si bien las doctrinas filosóficas sobre los que se asienta la constitución de los Estados - nación establecen la igualdad de todos los ciudadanos, una serie de prácticas, tradiciones, valores, sentimientos y cuerpos de leyes, hacen un paréntesis cuando se trata temas relacionados con los grupos indígenas. Quinientos años después, los indios siguen siendo un pueblo dentro de otro pueblo, un conglomerado humano con identidad o personalidad social específica, ocupando un espacio dentro del Estado nacional. Esta identidad diferenciada dentro de la totalidad nacional, es parte intrínseca de la realidad de los grupos étnicos y del concepto mismo de Estado nación, como aglutinación política de diversas etnias bajo la égida de otra etnia o sector hegemónico (Nielsson, 1989). Lo cierto, es que estos grupos étnicos no dejan de ser un hito en el continuum social de la nación. Su diferencia se impone por efecto de su lengua, raza, visión de mundo, a veces por todos estos factores juntos, y a veces, por ninguno otro más que esa certeza que les viene de su ancestro, su tradición y su historia, y que les hace saberse distintos, y herederos de un tótem, ya en algunos casos borroso y de facciones imprecisas.

En estos casos solo queda la certeza, real o construida, a veces perdida y reinventada, de que se es aquello que se es, aun sin poder definirlo. Cuando ya no hay sino rastros de una lengua materna que hablaron los abuelos, y las artesanías apenas subsisten en un esfuerzo de guacales labrados y máscaras cuyo rostro se va desdibujando, e incluso, a veces la piel va cediendo el color cobrizo ante el mestizaje, es urgente entonces aferrarse a un sueño, (pero toda construcción social es un sueño, incluso el Estado - nación lo es), afianzarse a lo que queda de una colectividad que se reconoce distinta, pero que sabe que su mayor tesoro es tener un sitio en la historia y en el mundo. Como me respondió visiblemente molesta Victoria Lázaro, maestra de Curré cuando le insistí en la pregunta ¿para qué quieres ser india? “Para saber de dónde vengo y a donde voy”. Y es que la etnicidad, se convierte entonces en una suerte de proceso ya no colectivo, sino también personal, de definición existencial, esto es, de identidad.

Hoy sabemos que la identidad étnica no es estática. Una sociedad puede cambiar y seguir siendo étnica, es el caso de las etnias europeas en medio de todos los adelantos tecnológicos del primer mundo o de los chicanos en EUA. La etnicidad cambia, es un fenómeno dinámico. No existen formas “originales” o “verdaderas” (Nielsson 1989). En otras palabras, los curreseños de hoy no tienen por qué ser idénticos a los curreseños de ayer o de mañana. Tampoco los mestizos son necesariamente un signo del fin de la etnia. El mestizaje es un fenómeno posible en los grupos étnicos, prueba de ello es el caso de los bribris de origen afro o los líderes miskitos de fisonomía blanca (Borge, Carlos, comunicación personal). En última instancia, como ha dicho Azcona, (1989: 261) “es la comunidad y no la raza (...) la que crea la conciencia social, la que crea la conciencia social en los individuos, la cual por su parte, a través de la posesión común de símbolos o, lo que es lo mismo, debido a la homogeneidad y heterogeneidad de hábitos y costumbres, hace creer en la existencia de un origen, de sentimientos y de un destino comunes”.

Definiciones aparte, lo cierto es que la etnicidad está ahí, y los Estados lo saben. La dinámica de la etnicidad, con su propensión a la identidad y la diferencia, no deja de ser un problema para los Estados – nación, que contradice su vocación centralizadora. La consolidación étnica se manifiesta como una fuerza centrípeta que, dentro de la visión tradicional del Estado nación, atenta contra la unidad nacional. En años recientes, nuevas figuras jurídicas y replanteamientos del concepto de Estado y de la autonomía de los grupos étnicos, han permitido la experimentación de fórmulas donde se reconceptualiza el Estado y dan pie a la existencia en su interior de etnias autónomas formalmente reconocidas por éste, como ocurre en Nicaragua con los Miskitos y en Panamá con los indios Kuna.

Curré es una comunidad indígena de unos cuantos cientos de habitantes, pero en su cuerpo social sobrevive aun el sueño étnico. Es un pueblo que aún guarda su identidad. Elementos sobre los que asienta su identidad son su territorio, el espacio geográfico convertido en símbolo, el legado arqueológico, la comunidad misma, la **celebración de la** Fiesta de los Diablitos, el patrón de vivienda disperso, el autogobierno mediante la ADI, la artesanía y por supuesto, su ancestro indígena común. Es dentro de esta realidad que se

debe comprender el hecho de que, la probable construcción de una represa hidroeléctrica, que implicaría una reubicación de la comunidad y una ruptura con algunos de estos elementos, sea percibida como una amenaza para la continuidad étnica, por los sectores dirigentes de la comunidad, principales portadores del proyecto étnico.

SEGUNDO ASUNTO:

LA IDENTIDAD ATRAVESADA POR TENDENCIAS CONTRAPUESTAS

¿Cuándo se deja de ser indio? ¿A partir de qué momento se acaba el sueño de la etnicidad y se apaga una luz, en el firmamento de la diversidad social y cultural de los pueblos? Hemos incursionado con un estudio etnográfico en Curré y uno de los rasgos presentes, es el hecho de que en la comunidad coexisten dos formas de pensamiento: el de los sectores — mayoritarios, por cierto — que luchan por la continuidad étnica, y aquel otro constituido por algunas personas, que piensan que esta comunidad ya está integrada a la cultura nacional y que ese proceso de integración debe profundizarse aún más. A nuestro juicio, la coexistencia de estas dos visiones de mundo contrapuestas, es una respuesta lógica a la contradicción etnia - nación, contradicción que conlleva confrontación de cultura y visión de mundo, pero también de necesidades e intereses.

La identidad y la adscripción étnica no son ajenas a la realización personal y colectiva de los seres humanos. En efecto, “los movimientos étnicos a menudo contienen elementos sociales y económicos, que no llaman la atención a primera vista”. Es por eso que la etnicidad puede ser una forma de estrategia social “para forzar o defender el acceso a los recursos” (Baud, 1996: 25). Pero si esto es cierto en un sentido, también lo es en el otro: para algunos, dejar de ser indios puede resultar más práctico que seguir siéndolo. En el contexto de nuestro análisis, tan legítima es una opción como la otra, ambas son estrategias sociales que involucran adscripción (o no adscripción) étnica. La estrategia o razonamiento pragmático de “no adscripción” a la etnia indígena, quedó muy clara en el testimonio del informante No. 7 cuando asegura que el modelo étnico ya no funciona:

Mientras voy yo a una reunión a oír eso que nunca ha funcionado, mejor me voy al trabajo y me voy a ganar ese día de trabajo, que esos recursos sí me van a funcionar...

Ser indio ha sido por mucho tiempo sinónimo de pobreza. No es por casualidad que un informe del Gobierno de la República, señala que Buenos Aires es el cantón más pobre de la nación y asegura que esto se debe, en buena medida, al alto grado de población indígena, casi un 30 %, la que, según el documento, es víctima de la marginación (Gobierno de la República de Costa Rica, 1996: 4) Existen entonces razones económicas y sociales que, en ocasiones, vuelven estratégico dejar de ser indio. En todo caso, existen infinidad de vectores sociales que empujan a los indios a la integración nacional y desestimulan su adscripción étnica original. No en vano, se trata de una sociedad entera, la costarricense, construida sobre el sueño de ser una nación sin indios (Ovares y otros, 1993) Ciertamente ser indio no ha sido, ni es, un valor nacional. De hecho, se ha dado el caso de jóvenes indios que, estando fuera de Curré, prefieren no mencionar su proveniencia, por temor a la sanción negativa de otros costarricenses (Testimonio Oral No. 16). Este tema se discutió en Cap. VIII.

La construcción de la nación acalla las voces étnicas. La escuela, como señalara Gellner propala una visión de la sociedad que valoriza el estilo de vida de la etnia hegemónica, y oculta a los sectores minoritarios (Nielsson, 1989). Esto lleva a la gestación de una identidad y una mitología nacionales, con sus héroes, su literatura, sus símbolos y tradiciones “que permitan interiorizar como propios de todos los habitantes del territorio nacional, los intereses y representaciones del poder oligárquico”. Para tal efecto, el discurso nacional oligárquico se afirma como una voz monológica, en el sentido bajtiano. Se construye entonces una comunidad imaginada homogénea, cuya unidad imaginaria oculta su configuración múltiple y contradictoria, oculta también la existencia de otros sujetos sociales, cuyas voces y lenguajes reprimidos habitan igualmente el cuerpo de la nación (Quesada, 1990: 17).

No es de extrañar entonces que las culturas indígenas sean tarde o temprano rechazadas, incluso por los mismos indios y mestizos, y que existan tendencias de ruptura con el pensamiento étnico.

TERCER ASUNTO:

LA ETNICIDAD FRENTE AL PROGRESO

Dentro de esta secuencia de ideas no es posible desatender la preocupación de los indígenas que proponen la ruptura con el pensamiento étnico, en su búsqueda, legítima por demás, de desarrollo y al mejoramiento de la calidad de vida. Hay en ellos una fuerte inclinación al pragmatismo y a la búsqueda de resultados.³¹ Nos parece también, que mejorar el nivel o la calidad de vida de los indígenas, no tiene por qué estar condicionado por la sociedad nacional a cambiar la identidad étnica o el estilo de vida. Sin embargo Curré es una comunidad sumamente pobre, con una alta tasa de desempleo y migración, y se requieren todos los esfuerzos comunales e institucionales para cambiar esta situación, lo que no debería estar sujeto a ningún otro interés coyuntural, (el proyecto hidroeléctrico, por ejemplo), sino al mero derecho de toda comunidad costarricense a vivir un futuro mejor.

En nuestras conversaciones con ambos sectores, es posible a veces vislumbrar puntos de contacto entre ambas visiones de mundo, por más contrapuestas que sean, porque en realidad, ambos persiguen el bienestar de Curré y de sí mismos, si bien unos por la vía étnica y otros por la vía de la integración nacional. Pareciera que un proceso formal de “mediación y solución de conflictos” entre ambas tendencias es urgente, para que juntos puedan enfrentar airoso los cambios que se avecinan.

CUARTO ASUNTO

UN RETO PARA EL ICE Y PARA LA SOCIEDAD COSTARRICENSE

Esta indagación nos ha permitido precisar aspectos del pensamiento étnico de la comunidad de Curré, que la definen como portadora de una identidad y una visión de mundo particulares y distintas, dentro de la sociedad nacional. Sin dejar de ser costarricenses, los curreseños son un pueblo dentro de otro pueblo. Esto implica formas distintas de asumir la relación con la tierra, el agua, el río, la naturaleza, la vida. La sociedad costarricense durante muchos años pretendió verse así misma como una sociedad

³¹ Los dos informantes que representan esta tendencia, fueron socializados entre no indígenas, uno como mestizo y más adelante como migrante, el otro como estudiante becado. Todo parece indicar que este hecho pesa en la visión de mundo de ambos.

blanca, no indígena, “la única sociedad blanca del caribe...” (Guevara y Chacón, 1992). Pero resulta que no era cierto, y que hoy estamos redescubriendo la diversidad étnica de nuestra patria, el arcoíris de colores de piel e identidades, de culturas y formas de ver el mundo, que somos.

El reto para el ICE como entidad encargada de construir obras de infraestructura para la generación de energía eléctrica es grande, porque pasa por la necesidad de elaborar una perspectiva étnica de acercamiento a las comunidades indígenas que pudieran ser afectadas por sus obras, de tal suerte que le sea posible continuar con su misión de construcción de proyectos, pero creando al mismo tiempo las condiciones económicas y culturales, para que comunidades como Curré, no se vean amenazadas en su continuidad material y étnica. Como nos dijera una tarde allá en Curré, José Domingo Lázaro, maestro, director de escuela, licenciado en educación, pero sobre todo indígena: “Cómo hacer para cambiarlo todo, sin perder la identidad”. La respuesta no es fácil, pero todos los esfuerzos pasan por el mismo aro de diálogo y respeto a la “otredad” de la comunidad indígena.

Capítulo X

**La comunidad indígena de Curré
frente al Proyecto Hidroeléctrico
Boruca**

LA COMUNIDAD INDÍGENA DE CURRÉ FRENTE AL PROYECTO HIDROELÉCTRICO BORUCA

El Proyecto nos cambiará la vida, como nos la cambió la carretera.
Telésforo Lázaro, Testimonio Oral No. 21

En este capítulo se describe y analiza el proceso experimentado por la comunidad indígena de Curré ante la eventual construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. Este periodo caracterizado por la confrontación, comprende casi 30 meses, que van de inicios de 1999 a mayo del 2001. El análisis se hará desde la óptica de Curré, según corresponde al enfoque etnográfico y a los objetivos de la investigación. Se incluye un preámbulo, con información necesaria para la interpretación del proceso.

1. Presentación

Me había tocado llegar a Curré en un momento de singular tensión, temor y desconfianza. Aquella mañana de agosto del año mil novecientos noventa y nueve, mientras recorría por primera vez el poblado de Curré Centro, escuché a mis acompañantes, don Santos y don Humberto, que conversaban entre sí, visiblemente preocupados. Se referían a conflictos internos de la comunidad, hablaban de “supuestos líderes” que se presentaban fuera de Curré como representantes de la comunidad, sin serlo. Aseguraban que aquellos respondían a los intereses de “los blancos”. Hablaban de reuniones, de pactos y de pequeños grupos de oposición. La conversación era acalorada y denotaba angustia y malestar. A decir verdad, no fue sino hasta mucho después, que comprendí realmente lo que estaba ocurriendo a mí alrededor.

Curré estaba alerta, como un hormiguero cuando alguien le ha puesto un pie encima y reacciona toda la colonia en estado de agitación. Durante este periodo el ICE desarrollaba un programa de acciones en la región, tendiente a promover la construcción del P. H. Boruca. Nuevamente se ponía sobre el tapete el tema de la eventual construcción de una represa hidroeléctrica, lo que significaba la inundación de sus tierras y el traslado de los curreseños a otro sitio. Pero eso no era todo, la noticia había activado intereses contrapuestos en la región y revivido antiguas contradicciones sociales y viejos recelos, tanto dentro de la comunidad, como con otros grupos de la región, históricamente opuestos a los intereses de Curré. A partir de ese momento Curré empezó a vivir uno de los capítulos más intensos de su historia.

La relación que el ICE establece con la comunidad de Curré durante este período, experimenta dos fases. En la primera no se ofrece a la comunidad un estatus acorde con la especificidad étnica de Curré, lo que propicia una fuerte oposición de parte de la comunidad. Durante la segunda fase, el ICE intenta establecer una relación más específica con Curré, pero tampoco logra el entendimiento necesario. Por el contrario, intervienen diversos actores regionales y extra regionales, ampliando la confrontación. Al final de este proceso de treinta meses las relaciones ICE – Curré, se hallaban entrabadas.

El análisis de este período, resulta de gran utilidad para nuestro estudio, porque permite ver en acción una serie de aspectos de la realidad social de la comunidad, que hemos venido perfilando como resultado de esta investigación etnográfica, en el campo económico, social, cultural e identitario. Es como si el clima de confrontación y tensión vivido por Curré, pusiera en evidencia la nervadura social de la comunidad, hiciera patente sus contradicciones: su realidad económica, su problemática social, su visión de mundo, sus angustias, sus temores, pero también sus fortalezas más guardadas, y en particular su identidad étnica, fundamento de su resistencia. En el conflicto ICE – Curré, todos estos aspectos adquieren una dimensión dinámica.

Creemos que el análisis de este periodo será también de importancia para el ICE, porque le permitirá revisar su estrategia de comunicación y acercamiento eficiente y respetuoso a las comunidades indígenas y perfeccionar su comprensión y manejo de la diversidad étnica. Nuestra interpretación de este período, nos ha llevado a concluir que en su acción, el ICE no dimensionó la complejidad social de la región, no se proveyó de una perspectiva étnica y no logró crear una estrategia de acción y comunicación acorde con esa complejidad y diversidad social. Como resultado de ello, algunas de sus acciones lograron convertirse en factor de controversia en la región.

Quizá uno de los elementos que expresa más profundamente la seriedad de los acontecimientos es la posición asumida por la Iglesia Católica, a través del Vicario de la Pastoral Social de la Diócesis de San Isidro del General, mediante una carta en donde manifiesta su preocupación y asegura que tales acciones “se encaminan cada vez más hacia una confrontación entre pueblos mismos”. Esta nota cargada de una severidad poco frecuente en las relaciones de la Iglesia con el Estado, en nuestro país, agrega: “insistimos en que ningún proyecto humano, por más interés que pueda tener el país en él, vale tanto como para destruir una etnia: confrontar los pueblos, dividir las comunidades, enfrentarles con los mestizos o con la comunidad nacional. En dos palabras, irrespetar su dignidad sagrada de Hijos de Dios. Hoy científicamente hemos constado que estos pueblos, se han asentado en estas zonas, miles de años antes que nosotros... No seremos nosotros testigos mudos de la extinción de su cultura (Nota al Ing. H. Fournier, 02/05/02).

Antes de iniciar la descripción y análisis del proceso introduciremos algunos elementos que contribuirán a una mejor interpretación.

PREÁMBULO: ELEMENTOS PARA EL ANÁLISIS

Uno de los aspectos que asoman en el análisis de la relación ICE - Curré durante el periodo en cuestión, es que gran parte de la confrontación entre la empresa eléctrica y algunas de las comunidades indígenas, especialmente Curré, está asociada a la ausencia de una perspectiva étnica por parte de la empresa y la falta de una estrategia para el manejo de la problemática regional, derivada de la multiplicidad de actores en situación de diversidad

étnica. Es por eso que para un mejor análisis del proceso, nos referiremos brevemente a los siguientes aspectos: a) Especificidad étnica de Curré, b) Posición de los diferentes actores sociales de la región de Buenos Aires, ante el P. H. Boruca, c) Proyectos de desarrollo en regiones pluriétnicas y d) Desarrollo, diversidad étnica y política. Ver además Antecedentes (Cap. I) y Aspectos Teóricos (Cap. II).

ESPECIFICIDAD ÉTNICA DE CURRÉ

La comunidad de Curré Centro, con su poco más de 400 habitantes, es la más poblada de las comunidades indígenas en el área de afectación directa del Proyecto Hidroeléctrico Boruca, además de ser cabecera de un Territorio Indígena. Como cabecera del Territorio Indígena, esta localidad es sede de la Asociación de Desarrollo Integral, entidad que según la Ley, “representará judicial y extrajudicialmente” a la comunidad. (Reglamento de la Ley Indígena No 6172, Artículo 5). Curré evidencia un fuerte proceso de cambio en su cultura, sin embargo, tal y como hemos podido constatar, mantiene vigente su identidad étnica, la que se intensifica por efecto de la confrontación interétnica (Ver Cap. VIII y IX).

Buenos Aires, no es solo unas de las regiones más pobres del país, sino que además, la confrontación interétnica y los prejuicios racistas, alimentados por la competencia que se genera en torno al acceso a los recursos, especialmente la tierra, son característicos de esta región. Así lo sostienen investigadores académicos y documentos oficiales. (Carmack, 1994; Bozzoli, 1975; Gobierno de la República, 1996). Se trata de una región donde sobreviven viejas contradicciones sociales de origen histórico, desconfianzas y prejuicios. En el caso concreto del Territorio de Curré, las contradicciones más importantes son las que se establecen entre la población indígena y a) blancos de la región, b) blancos afincados irregularmente en el Territorio Indígena, b) grupos indígenas de oposición a la ADI y c) funcionarios de la estatal Comisión Nacional de asuntos Indígenas, CONAI. (Ver detalles en Cap. V). Estos son actores sociales con intereses y visiones de mundo en ocasiones contrapuestas, lo que se manifiesta en su actitud hacia la construcción del Proyecto hidroeléctrico Boruca.

POSICIÓN DE LOS ACTORES SOCIALES ANTE EL P. H. BORUCA

Posición de los indígenas de curré.

Los indígenas de Curré, manifiestan oposición a la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca y a la reubicación de su comunidad. En resumen, nos parece que son tres los aspectos críticos que se conjugan para alimentar la oposición de los curréseños al Proyecto Hidroeléctrico. Estos son: a) temor a perder la identidad étnica, b) incertidumbre con respecto a la situación de las tierras de la “Reserva” y c) la ausencia de información acerca de su situación a futuro, muy especialmente en el campo productivo y laboral. Una de las características de la comunidad de Curré y de sus dirigentes, es la determinación a dar continuidad a la etnia y consecuentemente el temor a desaparecer como grupo étnico. La posición de los indígenas de Curré ante el proyecto hidroeléctrico está muy asociada a esta perspectiva étnica, en tanto ven la represa como una amenaza capaz de romper su continuidad, acabar con la localidad, destruir el entorno ecológico, los restos de los ancestros precolombinos y de los ancestros recientes, el modo de vida y el patrón de asentamiento disperso de Curré. Temen que pueda ser modificada la Ley Indígena. Temen que se produzca una dispersión de la comunidad. Temen no poder adaptar su precaria economía a una nueva localidad. Temen perder el Territorio Indígena, base material de su continuidad étnica y perder la posibilidad de recuperar las tierras que permanecen en manos de los no indígenas y que por ley le pertenecen a la comunidad, previa indemnización del gobierno. No desconocen que la represa puede ser una posibilidad de desarrollo, pero temen que al final los beneficios no sean tantos, pero el golpe sobre su identidad étnica pueda ser fatal. Esta temática fue tratada en el Capítulo IX Pensamiento Etnico y Pensamiento de Ruptura en Curré.

Indígenas del grupo de oposición.

Se trata de un pequeño grupo. Su posición es favorable a la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. Su líder, señor Vicente Lázaro, no cree en la lucha por la identidad étnica: “Curré ya está asimilado”. La premisa fundamental es el desarrollo y la integración a la sociedad nacional. La represa es una opción de desarrollo a la que no hay que cerrarse. Su realización puede ser determinante para el futuro de las nuevas

generaciones, pero se requiere que los curreseños se preparen debidamente para aprovechar sus beneficios. Este dirigente asegura estar dispuesto a la reubicación conjunta, pero no colectiva. Se opone a la ley indígena y aboga por la desaparición de las “Reservas”. Desde su perspectiva no existe temor a que la reubicación cause la dispersión del grupo étnico, porque tiene la convicción de que Curré ya no es una comunidad indígena. (Testimonio oral No. 3).

El señor Odelyn Delgado, otra de los indígenas afines a esta línea de pensamiento, pero que radica en Lagarto, fuera de Curré Centro, ha expresado opiniones semejantes a las anteriores en lo que se refiere a la aceptación del proyecto y a la prioridad del desarrollo sobre la identidad étnica. Al igual que ocurre con los blancos de Potrero Grande, en su planteamiento interesa más la venta de las tierras. Don Odelyn asegura que “aceptaría trasladarse a otros asentamientos porque se trata del progreso del país” pero que “lucharán porque el gobierno les indemnice”. En otra parte del texto, el entrevistado agrega: “todo cambia: nuestras costumbres se han ido perdiendo, los jovencitos ven mucha televisión y muchos de nosotros no somos primitivos”. (La República, fotocopia sin fecha).³² Este pequeño grupo no goza de popularidad en Curré Centro y sus acciones suscitan desconfianza.

Posición de los blancos radicados en el territorio indígena de curré.

Su posición es favorable a la construcción del proyecto Hidroeléctrico Boruca. Este evento se presenta como la gran oportunidad para solucionar el problema de la tenencia irregular de fincas en Territorio Indígena. El proyecto se vislumbra como la posibilidad de salir de esta situación, haciendo de paso un buen negocio, ya que permitiría convertir en dinero las tierras que compraron sumamente baratas a los indios, o bien, que no han sido indemnizadas por el Estado, desde que se creó la “Reserva”. Contrariamente a lo que ocurre con los indígenas, este sector no tiene un interés particular de arraigo en la localidad, y en consecuencia, su idea es vender para irse a otra parte. Tal y como nos cuenta uno de los blancos radicados en Curré, finquero y comerciante, su esperanza es “no salir mal” en la venta. Solo espera “que nos paguen” para irse de Curré, a otro sitio a montar un negocio.

... felices, estamos dando la lucha para no salir tan mal, que nos paguen (...) Estamos luchando, para que se nos pague. No sabemos si nos vamos a ir donde están ellos (se refiere a los indios) o no. Yo lo que he pensado es que uno ya tiene sus años, y que tal vez comprar fincas, no. Ya pega durillo, tal vez comprara un negocio...

No indígena radicado en Curré. Testimonio oral No. 13

La tendencia es la misma en otros informantes: irse de Curré, pero no con los indios, para no estar bajo su jurisdicción.

Porque ya nosotros conocemos las ideas de ellos; (...) Ellos van a querer tener el mismo mando, y diay, nosotros siempre, con... así, no, no. Yo soy que yo no, si yo tuviera que irme, yo busco mi, mi lugar, me iría para... Yo me iría para otro lugar, cambiando de lugar; pero yo, con ellos, no.

Refiriéndose a otros blancos radicados en el Territorio indígena, este mismo informante asegura que...

Diay, esa gente si les pagan, seguramente se van para otro lugar. Ellos tienen lugares donde se pueden ir, y con la platilla esta, se van para otros lugares, a vivir.

No indígena radicado en Curré. Testimonio oral No. 6

En definitiva, existe una tendencia de los no indígenas radicados en Curré, a ver el Proyecto Hidroeléctrico Boruca como una buena oportunidad para la venta de tierras, obtención de empleo y negocios vinculados al Proyecto Hidroeléctrico.

Posición de los blancos de Potrero Grande

Este sector está fuera del ámbito de nuestra investigación, sin embargo, a juzgar por documentos y declaraciones en los periódicos, la posición pública de los blancos de Potrero Grande durante el periodo en cuestión, fue de abierta aceptación del P. H. Boruca. En nota dirigida al Presidente Ejecutivo del ICE, Ing. Rafael Sequeira y firmada por la Asociación para la Defensa y Desarrollo de las Comunidades Afectadas por el Proyecto Boruca (ADCAPB), aseguran estar “conscientes que el proyecto Hidroeléctrico Boruca es una realidad a corto plazo” y se refieren a “nuestro deber de no obstaculizar el desarrollo del país, siempre y cuando se lleve a cabo con justicia y equidad social, porque los primeros beneficiados deben ser precisamente estas comunidades y sus pobladores” (Carta de ADCAPB a R. Sequeira, junio de 1999)

³² Se consultó con el periódico y con el autor, periodista Nelson Murillo, pero no conservan archivos. Murillo sugiere ubica el reportaje en noviembre de 1999.

La misma nota planteaba una serie de peticiones entre ellas: la creación de una Sede Universitaria en Potrero Grande, Cursos de capacitación técnica impartidos por el INA y Creación de un Museo, además de terrenos y edificios para la iglesia católica salón parroquial, casa cultural, iglesia evangélica, escuela, comedor y casa para maestros, colegio, salón comunal, cruz roja, centro de nutrición, albergue de personas de la tercera edad, oficina del MAG, Guardia de asistencia rural y clínica de la CCSS.

A juzgar por las declaraciones del presidente de la mencionada Asociación a los periódicos, sus principales preocupaciones giraban en torno a la valoración y venta de las tierras, y a las características de la reubicación:

Edwin González, presidente de la Asociación para la defensa de las Comunidades Afectadas por el Proyecto Boruca, manifestó que el ICE tendrá que indemnizar con montos y plazos razonables por la expropiación de las tierras. (...) Deberá reubicarse a las poblaciones en condiciones iguales o semejantes a las que tienen ahora.

La Nación, 21/5/00 Pág. 4^a

Estas preocupaciones fuertemente enfocadas hacia la indemnización, son semejantes a las expresadas por los no indígenas radicados en el Territorio de Curré. De hecho, algunos de ellos estaban integrados a la Asociación de Potrero Grande, donde pagaban una cuota y formaban parte de un eje de intereses comunes en la región.³³

³³ Indagaciones recientes en la comunidad de Potrero Grande evidencian una posición más crítica en la actualidad de parte de sus habitantes, quizá no tanto en oposición al proyecto hidroeléctrico, como al manejo del proceso. Aseguran que hay falta de definición por parte del ICE y que la sombra del proyecto sobre la comunidad, ha detenido su desarrollo durante los últimos veinte años (Montero y otros, 2002)

Otros actores: La iglesia Católica.

La comunidad de Curré es mayoritariamente católica, aunque no podría afirmarse que sea particularmente religiosa. Sin embargo, existe una fuerte tradición histórica de participación de la Iglesia Católica, y en especial de la Arquidiócesis de Pérez Zeledón, en la problemática social de la región. Resulta entonces de suma importancia la posición del obispo de San Isidro del General, Ignacio Trejos, quien según el diario La República (fotocopia sin fecha, ver nota anterior), se opone al proyecto Hidroeléctrico Boruca. En declaraciones publicadas por ese diario, el obispo manifiesta que “se está vendiendo el país a las grandes empresas extranjeras por el interés de los dólares. (...) Estamos vendiendo al país y atentando contra la ecología. (...) A los ticos les interesa el dinero, los dólares que muchos recibirían por las tierras y los ingresos del Gran Boruca” Según el artículo del periodista Nelson Murillo, el obispo “se mostró muy preocupado por el futuro de los borucas, a riesgo de que pierdan su identidad cultural por el traslado a otras tierras y el mal uso que darían al dinero producto de las indemnizaciones”. El texto informa que el prelado se preguntó: “cómo es posible que no se consulte a los afectados. Estamos vendiendo el país...”. En otro sitio, (La nación, 21/05/2000: 5A), el obispo asegura que “la Iglesia no estará ajena y respaldará las inquietudes de las comunidades.

La posición de la Iglesia se ha venido atemperando con respecto al proyecto, pero siempre con una gran preocupación por el manejo social del proceso en la región. A inicios del 2002, se ha observado un acercamiento mayor de la Iglesia Católica y la comunidad de Curré, incluso la visita del Obispo Trejos a la comunidad indígena. Uno de los signos más importantes de este acercamiento, es la carta enviada por el presbítero Oscar Navarro, Vicario de la Pastoral Social, en la que advierte al ICE acerca del peligro de fomentar el enfrentamiento interétnico entre los pueblos. (Carta al Ing. H. Fournier Origgi, Director P. H. Boruca, 2 de mayo, 2. 002).

Este es a grandes rasgos el escenario en el que se producirán los acontecimientos que relataremos y analizaremos.

PROYECTOS DE DESARROLLO Y REGIONES PLURIÉTNICAS

La realización de un proyecto hidroeléctrico de la magnitud del Boruca en una región pluriétnica, supone un desafío para el político, el técnico y el tomador de decisiones, porque exige plantear una estrategia de acercamiento a las comunidades, basada en un marco amplio de conocimiento y respeto a su realidad, necesidades, aspiraciones y sus especificidades étnicas y culturales.

Aspectos como el significado y uso que se debe dar a la naturaleza, la tierra, el agua, la flora, la fauna o al espacio geográfico, varían de un grupo social a otro, en algunos casos de modo radical. Lo mismo ocurre con aspectos como el uso del tiempo, o el ritmo de vida, el trabajo o la visión de futuro. Ocurre además que de manera natural y espontánea, cada grupo considera como correcta la visión de mundo que le ofrece su cultura, lo que fácilmente desemboca en el prejuicio, la incomprensión e incluso la intolerancia, respecto a la visión de mundo de los otros. No está de más mencionar que, como señalara Foster (1974), incluso los técnicos y funcionarios están impregnados de una perspectiva cultural específica, en función de sus disciplinas. La diversidad cultural es entonces, cada vez más importante, para comprender los procesos sociales asociados a los proyectos de desarrollo, especialmente en naciones pluriétnicas y multiculturales como Costa Rica, y particularmente en regiones de marcada diversidad, como el área de influencia del Proyecto Boruca.³⁴

El respeto y el conocimiento de la especificidad étnica y cultural de cada grupo afectado son cruciales, porque el impacto ambiental que generan las grandes obras de infraestructura, equivale a la “la introducción de un factor exógeno de cambio en la relación naturaleza y cultura” (Carmona, 1997). Carmona identifica cuatro dimensiones del ambiente, todas ellas construidas culturalmente. Estas son: a) dimensión física, b) dimensión biótica, c) dimensión económica y d) dimensión política.

³⁴ Buenos Aires de Puntarenas, con seis Territorios Indígenas: dos bribris, uno cabécar, dos borucas y uno térraba, y la presencia de chiricanos de origen panameño y blancos del Valle Central, es una de las regiones de más heterogeneidad étnica del país, registrando además importantes índices de conflictividad y tensión interétnica por el acceso a los recursos (Ver Cap. V).

Cada dimensión del ambiente, explica Carmona, contiene instrumentos adaptativos del orden simbólico, social y tecnoeconómico. La dimensión física, por ejemplo, está cargada de elementos culturales, como modificaciones culturales del medio, rasgos físicos del paisaje ocasionados por el hombre, producto de la diversidad de estrategias culturales de sobrevivencia y adaptación al medio. En sentido inverso, la cultura también está marcada por la dimensión física. Claro ejemplo de ello es la “simbolización” de los rasgos del ambiente, esto es, la manera como los pueblos retoman rasgos del ambiente como signos específicos de territorialidad (Carmona, 1997).

Esta imbricación entre cultura y dimensión física del ambiente se observa, por ejemplo, en el caso de Curré. En primera instancia, la apropiación cultural del entorno físico, comprende, entre otras cosas, el uso de las riberas del río para la producción del plátano, el patrón de asentamiento disperso con vegetación entre una y otra vivienda, etc. En sentido inverso, el río, la localidad y el Territorio, se han convertido en símbolo de identidad étnica. (Ver al respecto los capítulos IV y IX).

Estas adaptaciones culturales que hacen los pueblos con su ambiente físico, asegura Carmona, son *precarias y vulnerables*, de manera tal, que “el impacto ambiental generado por la construcción de grandes obras de infraestructura, al operar sobre la dimensión física del medio, puede alterar este nivel de relación con la cultura” (Carmona, 1997). De hecho, la frágil adaptación de los curreseños al medio físico, es una de las razones, no siempre explícitas por cierto, de su temor a una reubicación. Esa es la razón de la angustiada pregunta que nos planteara Delfín, a la que aludimos en la portada del capítulo de “Aspectos económicos” (VI) de esta etnografía:

*¿Usted se ha dado cuenta que en Curré hay familias que no se sabe de qué viven?
¿Qué pasaría con ellas en caso de una reubicación? ¿Qué pasará con ellas cuando ya no estén en este lugar?*

Delfín Rodríguez, Ver Cap. VI

Que pasará con ellos, los ancianos y las mujeres solas, por ejemplo, los pequeños productores de plátano a la orilla del río, cuando por efecto de una reubicación, se halla roto su actual relación con el medio físico, esa frágil relación que merced a ciertas estrategias culturales, les permite apenas sobrevivir, arañando los cuatro palmos de tierra que aún les quedan, y quizá, arrimando algo de dinero con la producción y venta de artesanía.

Un proyecto hidroeléctrico, decía Carmona, es un factor exógeno de cambio cultural, capaz de romper los delicados equilibrios entre sociedad, cultura y ambiente.

DESARROLLO, DIVERSIDAD ÉTNICA Y POLÍTICA

La misma interacción biunívoca entre la cultura y la dimensión física, se da también con las dimensiones económica, biótica y política del ambiente. Según este Carmona, en la dimensión política, adquieren especial relevancia las valoraciones de tipo étnico. La adscripción étnica, asegura, se ha convertido en una variable política, que se expresa en la defensa de sus derechos, y búsqueda de respeto y autonomía, frente a las sociedades nacionales. Carmona lo explica de este modo: “Uno de los soportes básicos de la identidad étnica y cultural, es el de la reivindicación de la existencia política y la lucha por la autonomía. Los ejemplos son innumerables: La idea de ‘minorías étnicas’ en América Latina, viene sustituyéndose por la de ‘pueblos’ bajo la consigna del reconocimiento sociopolítico ante los Estados nacionales”. (Carmona, 1997: 3-12). En el caso de Curré, esta dimensión cultural “étnico - política” del ambiente, no se expresa todavía como una demanda abierta de autonomía política, pero sí en lo que ellos llaman exigencia de “respeto”, y que se concretiza en demanda del reconocimiento de las entidades representativas de la comunidad, específicamente la Asociación de Desarrollo, demanda de respeto de su Territorio, cumplimiento de la Ley Indígena y del Convenio 169 de la OIT (“Sobre pueblos indígenas y tribales”). La percepción de que estos aspectos no fueran respetados o fueran puestos en peligro, generaría de inmediato la animadversión y el rechazo de la comunidad y su dirigencia.

Se ha observado que un megaproyecto se constituye en un factor político, capaz de trastocar el acceso a los recursos y las relaciones de poder, tanto en la región afectada, como al interior de las comunidades. La dimensión política de los proyectos hidroeléctricos se hace evidente en dos sentidos: a) con frecuencia, “son planeados por un Estado e implementados como política de desarrollo nacional” y b) a menudo, “provocan modificaciones en el reparto de poder a nivel local y regional” (Molina Ramos, 1993).

En efecto, es posible observar “el proceso político que se activa dentro de las localidades afectadas (...) donde se presentan movilizaciones en pro y/o en contra de la construcción de la presa, se efectúan ciertas alianzas y/o desarrollan conflictos internos en la búsqueda de acceso a los recursos...” Molina Ramos sostiene que aportan nuevos recursos para las regiones y “esto genera cambios en las expectativas de los actores, expresadas en la implementación de objetivos y estrategias para lograrlas, ya sea en beneficio personal o de un grupo determinado. De manera que se van creando alianzas faccionales (...) o bien, generan rupturas al interior de una comunidad, que pueden conducir a enfrentamientos entre su población” (Molina Ramos, 1993: 9)

Virginia Molina Ludy analiza un caso realmente dramático de perturbación social generada por el manejo politizado y no planificado de la variable social de un proyecto hidroeléctrico en La Angostura, Chiapas, construido en la década de los sesenta. Hace énfasis en el hecho de que la presencia de grandes presupuestos, acelera procesos sociales preexistentes, pudiendo provocar verdaderas confrontaciones, especialmente si no existe un programa de desarrollo planificado e integral de la región. En el caso que analiza se da un manejo político y de intereses económicos; se exacerban las luchas de poder; algunos individuos manipulan la situación en su beneficio afectando a grupos débiles; hay interferencia de individuos de la región que no son de la zona de impacto, se da tráfico de influencias y exceso de poder en individuos que sirven de contactos para la negociación; las indemnizaciones se determinan con criterios económicos y políticos, no sociales. Se hace evidente un tipo de diferenciación negativa de etnias y clases. Finalmente el manejo

indebido del aspecto social del proyecto, provocó división, enfrentamiento y violencia física (asesinato) entre quienes reivindicaban derechos y compensaciones (Molina Ludy, 1988).

En conclusión, es nuestro interés aquí, subrayar la importancia de profundizar en el conocimiento del contexto histórico y social de la región en la que se planea construir un proyecto de desarrollo, así como contar con una estrategia adecuada de acercamiento a los actores sociales de dicha región, en función de sus diferencias y sus especificidades étnicas y culturales. Esta información no debería convertirse en un folleto de trámite, sino que debería ser manejada interdisciplinariamente por todos los actores sociales que promueven un proyecto.

INTERACCIÓN ICE - CURRÉ

Descripción y análisis del proceso.

Marzo 1999 a mayo 2001

“Pero la mera posibilidad de ver construido el embalse, (...) tiende a actuar como catalizador de conflictos y de agravar los problemas existentes”.

**Estudio Ecológico del Proyecto Boruca.
Centro Científico Tropical, 1975.**

En las siguientes páginas se describe y analiza el proceso experimentado por Curré desde inicios de 1999, cuando se entera que ha resucitado el P. H. Boruca, hasta finales de mayo del 2001, momento en que finaliza esta investigación. Para esta comunidad, este es uno de los momentos más intensos de su historia reciente, no solo por la posibilidad de una eventual reubicación e inundación de su territorio, sino por los conflictos internos y externos suscitados en torno al Proyecto. Durante este período, la relación de Curré con el ICE, ha tenido dos fases. La primera fue de “trato no diferenciado”: el ICE se comunica con Curré sin diferenciarlo del resto de las comunidades de la región. En este primer acercamiento, que va de principios de 1999 a agosto del 2000, Curré reiteradamente se queja de que el ICE no establece una relación directa y “respetuosa” con la Asociación de Desarrollo (ADI), entidad legalmente representativa de la comunidad, según la Ley Indígena. La segunda fase, en cambio, fue de “trato diferenciado”. El ICE presta atención particular a la comunidad, caracterizada por un intercambio de cartas y reuniones mensuales en Curré. Se inicia una relación directa con la comunidad, pero como se verá, una serie de factores incubados en la primera fase entraban los resultados, propiciando un estancamiento de la relación ICE – Curré, evidente al término de la presente investigación.

PRIMERA FASE DE INTERACCIÓN ICE - CURRÉ

El trato no diferenciado.

Se extiende de principios de 1999 hasta agosto del 2000. Durante este largo periodo, no se percibe por parte del ICE, una estrategia de acercamiento específico a la comunidad de Curré, concebida desde una perspectiva de su particularidad étnica. Por el contrario, Curré es convocado a reuniones regionales, donde tienen un papel destacado otros actores,

indígenas y no indígenas, en ocasiones antagónicos a los intereses y visión de mundo de este grupo étnico. Este aspecto llama la atención, especialmente si se considera que Curré sería la comunidad indígena de mayor afectación del P. H. Boruca y que se trata de una cabecera de Territorio. Durante esta fase, un grupo de indígenas coincidentes con las posiciones de los “blancos” de la región, intensifica sus ataques contra la Asociación de Desarrollo, órgano representativo de la comunidad étnica. El periodo culmina con un alto grado de confrontación interna en la comunidad y un punto máximo de desconfianza y oposición de la comunidad al Proyecto Hidroeléctrico Boruca.

El primer contacto formal del ICE con representantes de las comunidades indígenas de la región, (Maíz, Chánguena, Puerto Nuevo, Lagarto, Ceibo, etc.) tiene lugar el 25 de marzo de 1999, mediante una reunión que se lleva a cabo en el local de Aradikes (Buenos Aires). No obstante, es a través de los “blancos” de la región, interesados en la venta de sus tierras, y de indígenas afines a estos, que se entera Curré inicialmente de que ha sido retomada la idea de construir el P. H. Boruca. Son estos grupos los primeros en manifestarse y en pretender una posición de Curré con respecto al proyecto. Este es un período de mucha efervescencia en la región, con relación al Proyecto. Hay reuniones en diferentes sitios. Diversos grupos de interés generan expectativas y construyen su propia visión acerca del proyecto. Se especula en torno a negocios, compra y venta de tierras, etc. Fuera de Curré, algunos hablan de los posibles negocios alrededor de “la charca”, como escuché decir a un vecino de Potrero Grande, para referirse al embalse. En la comunidad no indígena de Potrero Grande, se constituye un comité al que sus integrantes denominan “Asociación de Defensa y Desarrollo de las comunidades afectadas por el PH Boruca”. Curré es invitado a integrarse a este grupo de presión, pero se abstiene, porque considera que siendo una comunidad indígena, existe una legislación que la ampara, y posee un estatus diferente, como Territorio y como pueblo indígena, y no es por esta vía que debe canalizar sus planteamientos. Desde su perspectiva, los intereses de este sector de “afectados” son contrapuestos e incluso antagónicos a los suyos, porque “los blancos de la Reserva de Curré, al estar ilegalmente en un Territorio Indígena, se van a buscar apoyo en la Asociación de Potrero Grande” (Daniel Leiva, Testimonio Oral No. 23)

A mediados de julio, transcurridos cinco meses del primer contacto con el ICE, tres miembros de la Asociación de Desarrollo de Curré, fueron invitados, junto con representantes de otros Territorios Indígenas de la región, a viajar a Arenal, para conocer la experiencia de reubicación realizada por la empresa eléctrica en los años setenta. La convocatoria fue hecha por la CONAI. Fueron también invitados tres miembros del Grupo de Oposición a la ADI, que los curreseños perciben como vinculados a los intereses de los no indígenas en la región (Humberto Mora, Testimonio oral No. 8).

Durante estos meses, hasta Curré empiezan a llegar rumores acerca de posibles sitios previstos para su reubicación: unos dicen que serán trasladados a Tierras Morenas, por Coto Brus. Otros que a Laurel en Puerto Jiménez, e incluso hay quienes aseguran que se comprarán terrenos de la transnacional frutera Pindeco, para alojar a Curré. Estas especulaciones, que vienen de aquí y de allá, causan zozobra e indisposición en la comunidad. Curré considera que, sin su consentimiento, se están tejiendo los hilos de su futuro, y se están tomando decisiones que competen únicamente a Curré, y asegura que el ICE no ha entrado en una negociación respetuosa y directa con la comunidad y sus representantes, designados por la comunidad en la Asociación de Desarrollo. En consecuencia se empieza a cultivar un sentimiento de malestar en la población de Curré. El 12 de setiembre del 2000, la CONAI convoca a una reunión en Curré, con la presencia de personeros del ICE, CONAI, indígenas de la región afines al proyecto y terratenientes no indígenas. Llama la atención que al relatar este hecho, el presidente de la Asociación de Desarrollo de Curré dice “vino CONAI con sus ganaderos...” (Daniel Leiva, Testimonio Oral No. 23). La frase revela, entre otras cosas, una percepción de CONAI, por parte de la dirigencia de Curré, como una entidad que no responde a los intereses de los indígenas. En esa ocasión, se habla de realizar una segunda reunión que sería el 10 de octubre.

Curré cierra sus puertas.

Se abre una discusión dentro de la comunidad indígena. Al decir de los curreseños, en la reunión de setiembre hubo mucha presión de parte de los no indígenas afincados en Curré, por conocer la actitud de la ADI, CONAI y el ICE, con relación a la venta de “sus” tierras en la “Reserva”. “Querían el aval de Curré, querían promover acciones de reubicación y el pago de las tierras” (Daniel Leiva). Miembros de la comunidad acuden a la Asociación de Desarrollo manifestando que no están de acuerdo con la celebración de estas reuniones en el Territorio Indígena y argumentan que no es lógico permitir que grupos que la comunidad considera antagónicos, se reúnan en Curré y discutan en la localidad aspectos que pueden repercutir negativamente sobre el futuro de la etnia. Temen que las reuniones en su territorio, puedan servir para justificar la construcción de la represa y la reubicación de la comunidad. Curré llega a la conclusión de que no se está tratando su caso con la especificidad que merece su estatus de pueblo y Territorio Indígena. Es así como, aquel 10 de octubre de 1999, cuando los diferentes sectores de la región se dan cita en Curré, encuentran el Salón Comunal bajo candado y un rótulo que dice que no se abrirá, porque el local no fue debidamente solicitado a la Asociación de Desarrollo.

El inesperado acto de cerrar el Salón Comunal causa no poca irritación en algunos sectores. Para los no indígenas que viven en Curré, resulta difícil comprender por qué los curreseños se niegan a abrir un salón comunal que, dicen ellos, es para todo el pueblo.

Resulta que, usted sabe que la comunal es para las reuniones, y el hombre dijo que, que no daba permiso. Diay esto es de aquí del pueblo. Y es de la Asociación. (...)Entonces, todo eso se opuso... Que él, yo no sé verdad, según entiendo yo, aquí hay gente, como que yo veo que... Como que ellos no quieren (el proyecto).

No indígena residente en Curré.
Testimonio Oral No. 6.

Pero no solo los blancos afincados en Curré se desconciertan ante esta decisión de la ADI. De acuerdo con este mismo testimonio, algunos funcionarios de CONAI, también se molestan e incluso expresan, airadamente, su intención de buscar medios “legales” para “hacer desaparecer” a los actuales líderes indígenas de la Asociación de Desarrollo:

Vino una señora de la CONAI, (...) entonces a mí me preguntó, porque yo estaba guiando a la gente que fueran a la reunión, pero a Lagarto, porque aquí no se había podido hacer, porque el hombre de la Asociación había pedido que, que no hicieran, no hicieran la reunión aquí. Entonces ella fue y dijo que no, que eso no podía ser así, que eso (el Salón Comunal) era para el pueblo. Cualquier reunión era ahí donde había que hacerla. Entonces fue y cogió el papel, cogió el papel y lo envolvió, y se lo llevó a la reunión (a Lagarto). Allá lo presentó, para ver, cómo ese hombre, pues, legalmente lo vamos a... vamos a ver cómo lo hacemos desaparecer. Porque es un hombre que se mete en cosas que no tiene que meterse...

No indígena residente en Curré.
Testimonio Oral No. 6

En realidad, el Salón Comunal, es la sede de la Asociación de Desarrollo, órgano representativo de la comunidad indígena. El acto de la ADI, puede ser interpretado como un llamado de la comunidad de Curré en procura de respeto a su especificidad étnica. Días antes de tomar esta decisión, los curruseños habían mandado una carta al Presidente Ejecutivo del ICE, Ing. Rafael Sequeira, en donde planteaban su posición. La carta tiene fecha 7 de setiembre de 1999 y dice:

Nos hemos enterado por terceros, que al parecer se está planeando una reunión con funcionarios del ICE en la Reserva Indígena de Curré, para referirse a asuntos vinculados con el Proyecto Boruca, sin que se haya informado a las entidades que representan a la Comunidad Indígena.

Queremos expresar nuestra enérgica protesta por esta situación, que violenta las leyes establecidas al respecto. Como usted ha de saber, la Ley Indígena determina que la Asociación de Desarrollo Integral (ADI) es la autoridad local en las Reservas Indígenas y es a esta asociación y a ninguna otra, a la que corresponde representar los intereses de la comunidad y la reserva de Curré.

En adición a lo anterior, el Convenio 169 de la OIT, suscrito por la República de Costa Rica, estipula que el gobierno deberá consultar con las comunidades indígenas la realización de todo evento que las afecte.

De manera que toda actividad que se realice en la Reserva de Curré, sin consulta previa, ni aprobación de esta Asociación, está violando las leyes vigentes, por lo que esperamos de usted la pronta normalización de esta situación que irrespeta a las comunidades indígenas del país.

La Comunidad de Curré y la Asociación de Desarrollo de esta comunidad, estamos en la mejor disposición de conocer la información que sea necesaria, siempre y cuando se haga por los canales adecuados.

Tomado de Archivo ADI Curré

Polarización y lucha interna

Pero la situación interna de la comunidad de Curré se complica más. Al parecer algunos toman muy en serio aquello de desaparecer “legalmente” a la ADI Curré, y el 13 de octubre, tan solo tres días después del cierre del Salón Comunal, el Grupo Opositor presenta una denuncia contra la Junta Directiva de la ADI, por el cierre del Salón y por supuestos malos manejos. Tras una indagación, en noviembre de ese año, DINADECO dictó una resolución favorable a la Junta Directiva, en la que se eximía a sus miembros de los cargos. Pero el 23 de diciembre de ese mismo año (1999), el mismo grupo vuelve a plantear otra denuncia contra la Directiva de la ADI, esta vez cuestionando la elección de sus miembros, celebrada varios días antes. En esta oportunidad la Junta Directiva vuelve a salir libre de cargos, pero mientras tanto, la Asociación de Desarrollo, órgano representativo de la Comunidad de Curré, según la Ley Indígena y su Reglamento, estuvo paralizada por cinco largos meses, desde el 23 de diciembre hasta mediados del mes de mayo del 2000. En otras palabras, la comunidad de Curré estuvo sin representación jurídica, durante varios meses, en un momento tan delicado de su historia, en que se debatía la eventual construcción de una represa que anegaría su territorio. Durante este periodo muchos curréseños temen que se pretenda desestabilizar la ADI, o tomar su control, para doblegar a Curré en su oposición al Proyecto.

Tal y como se desprende de los testimonios orales que hemos recopilado, existe en Curré la opinión muy generalizada, de que este grupo de oposición mantiene nexos con “los blancos” de la región, quienes tienen manifiesto interés en la construcción de la represa:

Pero no estoy de acuerdo que (en ese conflicto) tenga que estar metido un indio (junto) con un blanco ¿Qué hace un indio dándole ideas a un blanco?

... Se reúnen en una casa y comienzan a decirles: hagan tal cosa, mire esto. Y viene un blanco y les dice, miren, ustedes tienen que hacer esto... Entonces vienen a la comunidad a pelear con la Asociación. ¡Eso es lo que yo no quiero!

... que aquí atrás no tenga que haber nadie, que sea indio, que te esté apoyando.

Testimonio Oral No. 22

Se trata de un grupo pequeño, pero con mucha influencia y contactos fuera de Curré. Tras un largo y desgastante proceso de lucha interna, este grupo fue finalmente desafiliado de la Asociación de Desarrollo Integral el 20 de agosto del 2000, por decisión unánime de los asambleístas (Observación Personal). Esto significó la consolidación de los sectores de la comunidad que lideran la defensa de la continuidad étnica en Curré y se oponen a la construcción de P. H. Boruca (Aspectos de la pugna entre ambos grupos se consignan el Capítulo V. Las posiciones ideológicas se analizan en el Capítulo IX).

Esta pugna interna caracteriza la primera fase de la relación ICE - Curré. El análisis de la confrontación da elementos para comprender la situación interna de Curré desde una perspectiva política: el enfrentamiento puso a prueba las estructuras comunales de poder, pero el triunfo de los sectores que han venido dominando la ADI, les consolida en esa posición. El apoyo de la comunidad a la Junta Directiva de la ADI, y la expulsión del Grupo Opositor, es una toma de partido de la comunidad en respaldo a sus líderes, cuya posición es de lucha por la continuidad étnica y de oposición al Proyecto Hidroeléctrico.

Ciertamente se empieza a perfilar un cambio. En efecto, a inicios del 2000 no existía aún una clara acción organizativa de Curré frente al Proyecto. La asociación estaba impugnada. Los líderes de la ADI no veían todavía una clara disposición de apoyo en la comunidad. Sin embargo dos hechos contribuyeron a cambiar las cosas, y a radicalizar la posición de la población. Estos fueron, una publicación periodística que, sin consulta previa a la comunidad, daba por un hecho la construcción del proyecto hidroeléctrico Boruca, y la otra, la decisión del recién constituido “Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha” de abrazar la causa de oposición al Proyecto.

Publicación de la Nación, 21 mayo 2000

Aquella mañana de domingo, se agotaron muy temprano todos los ejemplares del periódico La Nación, que se vende en la tiendita de doña Cruz y don Cristino. Y no era para menos. El contenido de la noticia estaba cargado de aspectos preocupantes para la comunidad. “El ICE retoma Boruca. Gran planta estará lista en el 2010”, decían los

titulares del más importante rotativo del país, ilustrado con fotografía a colores y en primera plana, de dos tuneleros perforando las entrañas de la montaña. El texto no explicaba, más bien “retumbaba”, así:

La detonación de explosivos moledores de macizos rocosos ha interrumpido la tranquilidad, que se encierra en aquellos montes; las monótonas aguas del río grande de Térraba son observadas con sofisticada tecnología y funcionarios del Instituto Costarricense de electricidad (ICE) miden, valoran y analizan.

La Nación, 21/5/ 2000, pág. 4 A

Se han retomado estudios. Se han excavado galerías para determinar las condiciones geológicas y geotécnicas. Se contratará a un consultor externo para refrendar los resultados obtenidos. Y además, aseguraba el diario, se sostienen intensas negociaciones con los habitantes de más de 10 poblados que serán reubicados, porque forman parte de las 25.000 hectáreas que se inundarán. El texto no está escrito en modo potencial, sino en modo indicativo y afirmativo. No dejaba lugar a dudas: “Serán reubicados...”

La noticia dice que, “aunque no combaten la construcción de la gran represa hidroeléctrica, las comunidades afectadas condicionan la aprobación del proyecto al cumplimiento de condiciones específicas” (La Nación, 21/5/2000, pág. 4 A) Los curreseños quedan estupefactos. Ellos no solo están en contra de la represa, sino que no han sido consultados. Aunque quizá no todos comprendan bien de qué se trata, algunos repiten en su discurso, que no se está respetando el Convenio 169 de la OIT, firmado por la República de Costa Rica, y que exige la consulta a las comunidades indígenas para la ejecución de un proyecto de tal naturaleza. El periódico informa acerca de la posición de personas de la comunidad de Potrero Grande, principal afectado no indígena, cuya preocupación, al parecer, gira en torno al tema de la valoración e indemnización de las tierras:

“Edwin González, presidente de la Asociación para la defensa de las Comunidades Afectadas por el Proyecto Boruca, manifestó que el ICE tendrá que indemnizar con montos y plazos razonables por la expropiación de las tierras...”

La Nación, 21/5/ 2000, pág. 4 A

Entre los sitios afectados, afirma el periódico, están Lagarto, Rey Curré, Brujo, Térraba, Jabillo, Potrero Grande, Chánguena, las Vueltas, Macho Monte, Bomba de Cedro, Guadalupe, Platanillal, Colepato, Paso Real y la Florida. El nombre de Curré, principal comunidad indígena afectada, cabecera de Territorio y una de las más numerosas, aparece mencionado entre 15 nombres más, sin ninguna referencia a su especificidad, ni respecto a su oposición al proyecto, ni respecto a su identidad indígena. Pero lo más sorprendente: En el mapa de la región que acompaña al artículo, ¿no aparece Curré...¿

Se genera pánico e indignación ante las aseveraciones del artículo. No aparece Curré en el mapa, se da más peso a Potrero Grande. Se da a entender que existe ausencia de las comunidades.

Cambio de rumbo

El 23 de Junio del 2000 se realiza una reunión ICE – Curré, convocada por la comunidad según asegura, Daniel Leiva, para externar el malestar causado por la publicación del 21 de mayo. Están presentes representantes de las comunidades de Boruca y Térraba, representantes de la Defensoría de los Habitantes y estudiantes de la Universidad de Costa Rica. Testimonios diversos indican que el ambiente fue bastante tenso.

El 11 de julio del 2000 tiene lugar la publicación de una carta enviada por las mujeres de la Comunidad de Curré al periódico La Nación, apelando al derecho de respuesta. En ella expresan su oposición a la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. En esa nota las mujeres aseguran que el artículo del diario, sugiere su “disponibilidad y el conformismo para abandonar nuestras tierras” y es por eso que quieren dejar patente que:

Quizá por disposiciones ajenas debamos abandonar estas tierras pero dejamos claro que no es cierto que estamos dispuestos a abandonar nuestras tierras, ya que aquí se encuentra nuestra raíz cultural. Más bien, lucharemos hasta lo último en defensa de nuestro derechos.

“Indígenas y el Proyecto Boruca”.
Derecho de Respuesta. La Nación. 11/07/00
Tomado del original. Archivo ADI Curré.

Pareciera que este hito contribuyó a generar un cambio de orientación en la relación ICE - Curré. Esta modesta carta, no muy visible por cierto dentro de la diagramación del Diario, publicada por apelación al derecho de respuesta, puso al tanto a la opinión nacional, de que no era cierto que Curré estuviera de acuerdo con el Proyecto. Más aún, hizo ver que había una disposición de oponerse y manifestarse. Por medio de esta carta, la comunidad de Curré expresaba su “No al proyecto” y lo había hecho público. Al parecer este hecho contribuyó a que el ICE prestara una atención más específica a la comunidad de Curré. El 25 de agosto del 2. 000 tiene lugar una reunión en el Salón Comunal de Curré, esta vez a petición del ICE, que se había preocupado por las declaraciones públicas del “Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha”. Ahora es el ICE quien convoca a Curré y propone que se haga una reunión con la comunidad todos los terceros jueves de cada mes. Con esto se inicia un cambio en la relación ICE - Curré. Anteriormente a esta fecha, el ICE reunía a Curré junto con otros actores de la región, algunos de ellos portadores de intereses antagónicos a los de la comunidad. Ahora, al parecer, el ICE empieza a descubrir la especificidad de Curré y a ofrecer un tratamiento diferenciado. Aparentemente, también a partir de este momento, se le da a la Asociación de Desarrollo el estatus de interlocutor y representante de la comunidad indígena, tal y como establece la Ley Indígena y su Reglamento.

En esta reunión, (25/8/00) los indígenas de Curré dan un paso adelante, porque inesperadamente, aportan al ICE un documento que contiene los lineamientos para que ambos puedan definir su relación. Este documento, que se analizará más adelante, lleva por nombre “Propuesta para crear las bases de un estudio que defina las relaciones entre las comunidades indígenas que eventualmente sean afectadas por la construcción de la represa hidroeléctrica Boruca, y la entidad estatal encargada de dicho megaproyecto”.

Termina así la primera fase de la relación ICE - Curré y se pasa a una segunda fase. Sin embargo vemos que se ha empezado a dar un cambio al interior de la comunidad: hay más radicalización y organización en contra del Proyecto. Ha surgido un Grupo de Mujeres que no existía antes y que encuentra en el enfrentamiento al Proyecto Hidroeléctrico una razón de ser y una legitimación ante la comunidad (La génesis de este grupo se describe en

el Capítulo V). Se observa la consolidación de la Asociación de Desarrollo frente a los adversarios internos. Durante el periodo previo al 25 de agosto del 2000, el ambiente en Curré había sido de incertidumbre y desconcierto, pero también de apatía: no había una clara línea de lucha. Los curréseños se sentían solos. Recuerdo un día en que don Daniel Leiva, presidente de la ADI y líder de la comunidad me expresó abatido, “siento que mi pueblo está enfermo”.³⁵ El hecho de tener paralizada la ADI, impugnada durante cinco meses, generaba un vacío de liderazgo y de acción. Los miembros de la Junta Directiva, sin un mandato claro de parte de la comunidad, no se sentían suficientemente legitimados para actuar. Intentan crear un grupo de resistencia cercano a la Junta de Educación, pero este no logra coherencia. Es entonces cuando surge el “Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha” y la comunidad empieza a sentir el apoyo externo que recibe este grupo, al tiempo que se normaliza la situación legal de la ADI. La conjunción de estos elementos permite que la comunidad obtenga un nuevo aliento.

Sin embargo, todavía no se percibe de parte del ICE, una visión étnica del problema. Se evidencia desconocimiento de la especificidad étnica de Curré. Prueba de ello es que en esta primera fase no se establece una relación directa con la Asociación de Desarrollo, circunstancia que es interpretada por la comunidad como “falta de respeto”. A ello se suma el hecho de que el ICE, todavía no tiene un proyecto suficientemente maduro, lo que le impide ofrecer respuestas claras a las preguntas urgentes que la comunidad plantea en torno a su futuro. Los requerimientos reiterados de información acerca de su futuro, son evidencia de la ansiedad que la comunidad viene experimentando. Lo cierto es que, en efecto, los acontecimientos obligan a entrar en una nueva fase de relación directa ICE - Curré, que analizaremos enseguida.

³⁵ Obsérvese que tan solo se está hablando de la posible construcción de un proyecto hidroeléctrico y de la eventual reubicación de la comunidad, y ya se pueden detectar “impactos”. Algunos estudiosos de los efectos psicológicos de las represas hablan de “desorientación que puede provocar carencia de objetivos, apatía e incertidumbre acerca de su futuro” por efecto de la “carencia de control sobre las decisiones” (L. Bartolomé, en Molina Ramos 1993). El fenómeno se asocia con la “anomia”, explorada por Durkheim en sus estudios del suicidio y recuperada por los estudiosos de los procesos sociales de transición social (Germani, 1966).

SEGUNDA FASE DE INTERACCIÓN ICE - CURRÉ

Del 25 de agosto 2000 a finales de mayo 2001.

Cartas y reuniones. Curré ya no está solo.

El 25 de agosto del 2000 el ICE solicita una reunión a Curré, preocupado por las declaraciones de oposición al Proyecto Boruca externadas por el Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha, en carta publicada el 11 de julio por el periódico la Nación. A partir de esa fecha, se producen algunos cambios en la relación ICE - Curré. El ICE evidencia un cambio de estrategia en su acercamiento a la comunidad indígena y empieza a interactuar en forma directa con la ADI, prescindiendo de la presencia de CONAI y de otros actores sociales de la región. Varios aspectos van a caracterizar esta segunda fase: Se inicia un intercambio epistolar ICE - Curré. El contenido de estas cartas, que analizaremos más adelante, es de alto nivel y refleja las posiciones y preocupaciones de ambos sectores. También en esta fecha se inicia un ciclo de reuniones mensuales del ICE con la comunidad. A medida que transcurre este periodo, se constata el incremento de la solidaridad y participación activa de una serie de grupos, que intervienen dando apoyo a Curré y un aumento de la divulgación del asunto a nivel nacional e internacional. Se da un cierto protagonismo de Curré, impulsado por los medios de comunicación, medios de comunicación electrónica y grupos de apoyo. Al final del periodo se llega a un estancamiento de las relaciones ICE – Curré, y se evidencia una especie de revitalización de la identidad étnica de Curré, como resultado del enfrentamiento interétnico que caracteriza el proceso. Analizaremos estos aspectos con detenimiento.

Cartas van y cartas vienen.

Durante esta fase se da un intercambio de cartas que contienen ideas y propuestas que pasamos a analizar:

La propuesta de Curré:

En la reunión del 25 de agosto del 2000, los curruseños entregaron una propuesta, que pretende establecer las condiciones para un diálogo ordenado y respetuoso. Este documento se denomina “***Propuesta para crear las bases de un estudio que defina las relaciones entre las comunidades indígenas que eventualmente sean afectadas por la construcción del proyecto hidroeléctrico Boruca y la entidad estatal responsable de dicho megaproyecto.***” Los objetivos de la propuesta son “crear un sistema que permita que ambas partes establezcan el modo como definirán sus relaciones en esta y otras fases del proyecto”. El fundamento jurídico es el convenio 169 de OIT, y en él se basa para demandar respeto a la propiedad de los territorios, información a los afectados y aplicación del principio de consulta. El documento inicia con un reclamo. Sostiene que las comunidades ya están siendo golpeadas por afectaciones del proyecto, lo que incluye presiones sobre la tierra y usurpaciones, organización de grupos de no indígenas para la eventual explotación del gran lago, etc. Seguidamente proponen:

“Que el ICE reconozca (...) a las Asociaciones de Desarrollo Integral de los territorios...” y aquellas organizaciones indígenas que avaladas por aquella entidad y la comunidad indígena de cada zona, integren el denominado “sector indígena”.

Que el ICE proporcione al sector indígena la información general acerca de las fases que implica el proyecto hidroeléctrico de Boruca.

Que cada parte redacte bases del proceso de consulta, o bien, el ICE estudie las que proponga el sector indígena.

Que las diferencias se discutan en reuniones técnicas hasta que surja un documento que sirva de base legítima y obligatoria para llevar a cabo los procesos de consulta a la comunidad.

Con este documento, es la comunidad indígena la que toma la iniciativa y plantea la necesidad de “marcar la cancha”. El escrito no hace referencia directa al hecho de que, de acuerdo a su percepción, el ICE venía “comunicándose” con otros actores y dejando de lado a la ADI Curré, en su carácter de representación oficial de la comunidad indígena; sin embargo, esta preocupación se recoge de manera propositiva en el primer punto, cuando condiciona al ICE a reconocer a las Asociaciones de Desarrollo Integral de los Territorios.

Contrapropuesta del ICE.

Como respuesta a la comunidad de Curré, (21 setiembre del 2 000), el ICE expresa su complacencia por “iniciar un proceso que contribuya a definir los mecanismos de comunicación entre el ICE y las organizaciones que legalmente representan los intereses de los pueblos indígenas en la zona”. (Dieciocho meses después del primer contacto del ICE con actores de la región, el inicio del proceso de comunicación formal con las organizaciones representativas de los Territorios Indígenas afectados y en particular con la ADI Curré, luce tardío). Seguidamente, la nota ofrece una contrapropuesta y sugiere la formación de una comisión que rinda un informe detallado de acciones y forma de ejecución de las mismas, al ICE y a la comunidad de Rey Curré, a través de la Asociación de Desarrollo Integral Indígena. Sugiere que la Comisión se conforme por tres funcionarios del ICE y dos asesores, y tres delegados de la Asociación de Desarrollo Integral Indígena de Rey Curré, con dos asesores. Las tareas de la Comisión serán fijar el programa de acciones a desarrollar y elaborar la propuesta para implementar un proceso de consulta a la comunidad. Los productos de esta comisión, más los productos de una “comisión de expertos en aspectos jurídicos”, servirán para la formación de “grupos de negociación”.

Curré enuncia condiciones y principios.

En una segunda nota al ICE (9 de octubre del 2 000), Curré acepta la contrapropuesta del ICE (conformar una comisión) al tiempo que expone una serie de condiciones y principios, dignos de un profundo análisis. El documento sostiene que:

1. El ICE no ha instado un mecanismo claro y sistemático que asegure una información fluida y de buena fe, hacia las comunidades indígenas. (...) Aseguran que la institución no consideraba a los pobladores indígenas entidades de referencia en lo concerniente a este proyecto, y agregan: “Esta situación debe ser expresamente aceptada por ustedes y así esperamos que lo hagan en vista de que las autoridades del ICE no las puedan refutar”.

2. Una serie de aspectos derivados de la reactivación del Proyecto, están afectando actualmente la vida de las comunidades. (...) Pero a pesar de eso, en casi dos años de acciones en la región, “no nos hemos enterado de lo que en realidad el ICE quiere hacer con nuestras vidas”.³⁶ Nuevamente demandan que el ICE acepte esto públicamente
3. Reclaman el derecho a ser informados y a objetar aquello que consideren que les afecta.
4. Rechazan la idea del ICE de exponer a las comunidades el resultado del trabajo de sus abogados. “Se considera inadmisibile que lleve a cabo informaciones a las comunidades acerca de la interpretación jurídica que hagan sus abogados de los derechos indígenas, en caso de que estos contravengan los criterios que sostenemos las comunidades – en razón de las asesorías jurídicas con que contamos”.
5. Finalmente, Curré acepta el planteamiento del ICE, de crear una comisión con dos equipos de tres representantes y dos asesores, siempre y cuando la comunidad indígena llegue a tener las posibilidades de contratar la asesoría necesaria.

Esta nota concluye con una referencia a la “ignorancia histórica” de que han sido objeto los pueblos indios y manifiesta la “responsabilidad de enfrentar a los megaproyectos que tienen como objetivo esencial modificar la manera de relacionarnos con nuestro entorno”.

Comentarios a las cartas.

Con su nota del 25 de Agosto, la Asociación de Desarrollo de Curré da un paso importante, y asume un papel más propositivo que el ICE, cuando plantea un mecanismo para sentar las bases de una relación entre la empresa eléctrica y las comunidades indígenas. Hasta ese momento el ICE no había logrado establecer una relación directa con la comunidad indígena, y se había limitado a dar información general sobre el proyecto, sin ofrecer una propuesta concreta a Curré acerca del futuro de la comunidad. La ausencia de

³⁶ Reiteración del requerimiento de información acerca de su futuro.

una imagen de futuro en el planteamiento del ICE, se convierte en uno de las mayores fuentes de incertidumbre y resistencia al proyecto. Pese a ello, observamos que en esta nota, Curré no rechaza el proyecto hidroeléctrico o la reubicación, sino que propone un procedimiento para crear las bases de una eventual consulta, al tiempo que demanda información. La respuesta del ICE, (21 setiembre) es otro paso importante que busca la sistematización y operacionalización de las acciones con miras a la consulta: el ICE propone crear una comisión que ejecute las acciones. La segunda carta de Curré, a dos meses de la primera es mucho más crítica que aquella y hace planteamientos de fondo, en torno a lo que ha sido la relación ICE - Curré. Esta nota plantea posiciones étnicas y políticas: declara que el ICE no ha considerado a los indígenas como entidades de referencia en lo concerniente al proyecto. La entidad no les ha enterado de lo que en realidad quiere hacer con sus vidas. Demanda que el ICE acepte públicamente esta situación. Piden ser informados y poder para objetar aquello que les afecte y se refieren finalmente a la ignorancia histórica de que los pueblos indios han sido objeto. En lo operativo postulan el concepto de comunidad indígena como entidad decisoria. Rechazan que los abogados del ICE expongan sus interpretaciones a las comunidades y aceptan la creación de una comisión, siempre y cuando la comunidad pueda contratar asesores.

Es nuestra percepción que, posteriormente, Curré enfrió su posición inicial (25 de agosto) y redujo las posibilidades de crear una comisión, lo que le conduciría, inexorablemente, hacia la consulta. Nos parece que la propuesta inicial de Curré fue demasiado adelante en el proceso y así lo han visto los curreseños. Con respecto al requerimiento de asesores, planteada en la segunda nota de Curré, cabe mencionar que en efecto, la eventual construcción de una represa ha generado una serie de actividades y requerimientos de información y capacitación en la comunidad, y todo parece apuntar hacia la necesidad no de uno, sino de varios asesores y otros servicios, para que Curré pueda hacerle frente a la demanda de actividad que le genera eventual construcción del Proyecto Hidroeléctrico.

Al tenor de estas cartas, todo indicaba que en efecto, lentamente se iba avanzando hacia un acercamiento entre el ICE y la comunidad de Curré. Sin embargo el clima no llega a ser el adecuado para mejorar la relación. Esto resulta evidente si se observa lo que ocurría en las reuniones mensuales entre el ICE y Curré.

Reuniones mensuales ICE - Curré.

Si bien el intercambio epistolar empieza muy propositivo, en el ámbito de las reuniones mensuales del ICE con la comunidad, el proceso es menos fluido y el clima más áspero, hasta que el proceso termina por entrabarse. Todo parece indicar que cuando el ICE finalmente decide sentarse a la mesa con la ADI, no goza ya de credibilidad, las fuerzas internas de Curré han empezado a recomponerse en contra del Proyecto, el Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha se ha estructurado, y los líderes de la ADI, tras un enfrentamiento interno con sectores más afines al Proyecto Hidroeléctrico, han logrado consolidar su posición. A partir del 25 de agosto del 2. 000, se empiezan a dar las reuniones mensuales con el ICE, pero parece que en estas reuniones no se avanza. Algunas de las sesiones son charlas en donde el ICE da a conocer sus estudios técnicos en la región. Tal es el caso de la exposición del “Diagnóstico Social de la Cuenca del Río Grande de Térraba” del 19 de octubre. Pero en ocasiones son enfrentamientos orales, reuniones de desgaste mutuo. No son diálogos sino discursos y diatribas. Más parece que Curré hace catarsis o juega a “los diablitos” con un “toro amarillo”. (Ver Capítulo VII, el Juego Ritual de los Diablitos).

No parece haber credibilidad de parte de la gente de Curré hacia el ICE y la comunidad teme que el ICE maneje dos agendas:

“Uno de los principales problemas entre el ICE, la comunidad indígena y los terratenientes ha sido la comunicación y el manejo de información...”

“...el reclamo que hacen la comunidad indígena y los terratenientes de que los funcionarios de la DEPHB dicen cosas diferentes en San José y en Boruca”.

Entrevistas en Semanario Universidad, 9/3/2001, pág. 6

La situación para el ICE no es en nada fácil. La institución no tiene todavía un perfil completo del proyecto y no tiene aún una propuesta concreta qué ofrecer a Curré. En palabras del Ing. Hernán Fournier, Director Ejecutivo del Proyecto Boruca:

... ellos dicen que no saben dónde los van a trasladar... Es que no estamos en ese momento y eso siempre se lo he dicho a todos. No estamos en el momento de comprar propiedades, y ¿a dónde los vamos a trasladar... ? ¿si estamos empezando el estudio;

En otro momento aclara:

No podíamos concretar nada... ni podemos... porque no teníamos financiación ni dinero. Apenas estamos haciendo el estudio de factibilidad.

Ing. Hernán Fournier. Entrevista Personal 28-5-01

Se establece un círculo vicioso, porque lo que para el ICE es información, para Curré no lo es. El ICE aporta resultados de estudios técnicos que realiza. Pero la comunidad espera oír respuestas a preguntas que tienen que ver con su vida y su futuro. Ante la ausencia de tales respuestas o de información de semejante naturaleza, la gente desconfía y siente que el ICE pretende engañarlos, aun cuando el ICE esté entregando la información de la que dispone actualmente. Cuando el ICE asegura que todavía no ha tomado la decisión de hacer el proyecto y que está en los estudios preliminares, la gente no cree, y da por hecho que acciones exploratorias, como los túneles o galerías subterráneas de exploración, son acciones constructivas. Aparte de ello, reclaman que de acuerdo al convenio 169 de la OIT, estas galerías, aunque fueran prospectivas, requieren para su realización una aprobación de la comunidad. En enero del 2001, la situación se complica y se produce una ruptura que lleva la negociación a un punto muerto:

“... pero el detonante fue el 19 de enero del 2001. Ese día Fournier se reunió con la comunidad de Curré en el Salón Comunal; pero los pobladores, alrededor de ochenta - se levantaron molestos, lo insultaron y se suspendieron las conversaciones.

Semanario Universidad, 9/3/2001, pág. 6

El señor Fournier se refiere a este episodio del siguiente modo:

“A raíz de este rompimiento que no esperábamos surgieron insultos para nosotros y personas ajenas a la comunidad tomaron la palabra arengando situaciones fuera de nuestras relaciones claras y de buena fe que hemos tenido; las escuchamos y después nos retiramos”.

Nota ICE – Curré, 2/4/01.

Uno de los asuntos que causó malestar en los presentes fue la información aportada por el Sr. Luis Carlos González (ambientalista), acerca de la aprobación de un Decreto Ejecutivo que elimina el pago de los servicios ambientales en la zona del embalse del Proyecto Boruca. (Decreto Ejecutivo 28610 del Ministerio de Ambiente y Energía del 18 de mayo del 2000). Este decreto establece que se deben excluir del pago por servicios ambientales las áreas que cubrirán la posible represa Boruca (Semanao Universidad 9/3/2001 y conversaciones con asistentes a la reunión.)

Después de este hecho se ha dado el intercambio de dos cartas más, pero sin mayor avance en el proceso. En la carta del 23 de enero del 2001, Curré reitera que está de acuerdo en la conformación de una comisión de trabajo conjunto, pero pide al ICE, “que refrende como ciertos los hechos subrayados en la carta del 9 de octubre, con lo cual reconoceremos una actitud abierta de parte de la entidad, y ello a su vez representará un signo de buena fe en las relaciones con nuestras comunidades”. Estos eran:

- La institución no ha considerado a los pobladores indígenas entidades de referencia en lo concerniente a este proyecto.
- En estos casi 2 años los indígenas no nos enteramos de lo que en realidad el ICE quiere hacer con nuestras vidas.

Como se puede apreciar, son exigencias de índole política y reivindicativa, además de que se hace evidente la necesidad de la comunidad de que se le ofrezca una propuesta concreta que dé respuesta a su incertidumbre ante el Proyecto. Se repiten las solicitudes ya planteadas en nota del 9 de octubre, en lo referente a las acciones en su Territorio, las indagaciones jurídicas del ICE y la necesidad de contratar asesores por parte de la comunidad. El ICE responde el 2 de abril del 2001. En su nota se trasluce el deseo de dejar en claro su esfuerzo por comunicar a Curré la información de que dispone:

“...hemos informado de lo que se va a hacer y lo que se está haciendo, como en su momento se hizo con la encuesta socioeconómica que ya se les explicó y se les dio el informe. Igualmente sobre lo que involucra un proyecto, incluyendo el cronograma de actividades que ya se les explicó y se les entregó el texto, o sobre la flora y la fauna que según lo acordado se iba a presentar en la reunión del 19 de

enero del 2001 y no se pudo hacer por los hechos ya indicados. Sobre lo ambiental les hemos informado en varias ocasiones que se efectuará en etapas para que todos estemos participando y así lo hicimos ver en la reunión que asistió SETENA a Rey Curré. Al respecto ya se tienen finalizados 6 estudios referente a lo ambiental que dentro del marco de buenas relaciones, se lo deseamos exponer y entregar como siempre ha sido nuestra intención. (Nota ICE – Curré, 2/4/01)

Se percibe la intención del ICE por trasladar a la comunidad los datos de que dispone. (Nos queda sin embargo la percepción de que aún existiendo voluntad del ICE por informar, no es esta la información que desvela a la comunidad, sino aquella que resuelva las preguntas relacionadas al futuro de Curré). La nota del ICE concluye con una reiteración del deseo institucional de conformar una comisión ICE - Curré.

El 22 de febrero el local de Aradikes, en Buenos Aires, sirve de sede para una reunión de conciliación entre el ICE y un grupo de la Comunidad de Curré, pero aunque calificada de “muy provechosa”, el clima que se mantiene es de entramamiento y agotamiento de ambas partes, según hemos podido comprobar en posteriores entrevistas.

Haciendo un balance, al cabo de esta segunda fase vemos un Curré más consolidado que en la primera. Dentro de los factores que han venido a dar energía a Curré en su enfrentamiento al P. H. Boruca, está el apoyo de grupos solidarios y ONGs, así como también cierto protagonismo alcanzado por la comunidad, como resultado de la divulgación de su lucha, en el ámbito nacional e internacional. Seguidamente nos referiremos a estos aspectos.

Nuevos compañeros de viaje, divulgación y protagonismo de Curré

Del 25 de agosto del 2000, fecha en que se inicia la segunda fase en las relaciones ICE - Curré, a mayo del 2001, Curré descubre que no está sola y empieza a recibir señales de apoyo, tanto en el plano nacional como desde fuera del país. Nuevos compañeros de viaje, se han hecho presentes y asesoran a Curré. Se intensifican las relaciones con otras comunidades indígenas de la región y se establecen alianzas con ONG's y otros grupos culturales y ecologistas. Una serie de personas y organizaciones de dentro y fuera del país se pronuncian en solidaridad con el Manifiesto Indígena, firmado por representantes de

varios Territorios Indígenas de la región. Es de importancia en todo este proceso el uso de paginas de Internet y redes nacionales e internacionales de información indígena. Se publican artículos, se celebran varios foros nacionales y de algún modo, Curré obtiene cierto protagonismo que genera apoyo en algunos sectores.

Nuevas muestras de apoyo.

Marzo fue un mes muy activo para Curré, y por esos días en las riberas del Térraba corrían vientos de solidaridad y no negociación. Tico Times informa que el 3 de marzo del 2001, Curré fue escenario de una reunión entre miembros de grupos locales y ecologistas, preocupados por el potencial costo ecológico del llamado Proyecto Hidroeléctrico Boruca, y que más de sesenta personas se reunieron en el Salón Comunal de Rey Curré. El periódico asegura que “tanto para quienes fueron en busca de información, como para quienes fueron a compartir lo que saben, el ánimo no fue de negociar”. El artículo se refiere al apoyo de organizaciones ecologistas de todo el país, y en especial de la Federación Costarricense para la Conservación del Ambiente (FECON), conformada por cerca de 25 agrupaciones. El discurso de los currESEÑOS luce ahora más beligerante:

"Hay leyes que nos protegen; ahora ya no pueden eliminarnos como si fuésemos animales. Quieren despojarnos de lo poco que tenemos, pero estamos preparadas para dar esta lucha"

Luz Elmida Araya, integrante de Mujeres con Espíritu de Lucha,
en The Tico Times 9/3/001

En el mes de marzo del 2001, se producen varias publicaciones que difunden la perspectiva de Curré. Se trata de periódicos pequeños pero que se proyectan en círculos de intelectuales, académicos, extranjeros y grupos de mujeres. Estos son el artículo “Hidro Dam Opponents Mobilize” de Lauren Wolkoff, en The Tico Times, (9 de marzo). “El embalse de la Discordia” de Fabiola Pomareda en Semanario Universidad, (9 marzo) y “Mujeres de Rey Curré: no queremos un futuro bajo el agua” también de Pomareda en el Periódico Huella, especializado en temas de género. Este último aparece con fecha de febrero pero se distribuye en marzo del 2001.

Uno de los eventos divulgativos más importantes es la publicación de un “Manifiesto de comunidades indígenas de Costa Rica afectadas por el eventual proyecto hidroeléctrico Boruca, Costa Rica”. Esta publicación se hace en la página Webb del Centro de Desarrollo Indígena (CEDIN) y mediante el uso de hojas sueltas. La publicación se inicia el día 14 de marzo. El manifiesto a su vez trae como resultado la solidaridad de otros sectores y organizaciones.

Manifiesto de las comunidades indígenas.

El “Manifiesto de las comunidades indígenas” afectadas por el eventual proyecto hidroeléctrico Boruca, se publica el 14 de marzo del 2001, “***Día mundial de acción contra las Represas y por los ríos, el agua y la vida***”, en la página Webb del Centro de Desarrollo Indígena (CEDIN) www.cedin.iwarp.com

Fundamentalmente expone el problema de la inundación de 25.000 ha y la reubicación de algunas de las comunidades. Cuestiona la realización de exploraciones “sin ningún fundamento legal”, el manejo de la información y el incumplimiento de leyes:

“Hasta el momento, el ICE le ha facilitado a las comunidades afectadas, información muy superficial; evitando el acceso a la información escrita, amplia y detallada, sobre las verdaderas consecuencias que sobre ellas tendría el PHB. Con estos hechos, el gobierno está incumpliendo la Ley Indígena (Ley No. 6172 del 29 de noviembre de 1977) y el Convenio sobre los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (Ley No. 7316 del 3 de noviembre de 1992) más conocido como Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (O.I.T.).”

Los firmantes expresan que el Proyecto Hidroeléctrico se convierte en una amenaza para la continuidad étnica de las comunidades:

Nuestra historia, nuestra identidad y nuestra cosmovisión están, desde tiempos inmemoriales, íntimamente ligadas a la tierra, los ríos y a toda manifestación de la naturaleza en nuestros territorios. La separación de nuestros territorios significa para nosotros la muerte, el fin de nuestra historia.

Finalmente los firmantes expresan su “absoluta OPOSICION al Proyecto Hidroeléctrico Boruca”. (Mayúsculas del original). El documento hace un llamado de

solidaridad nacional e internacional e insta a las entidades financieras nacionales e internacionales a abstenerse de financiar este proyecto.

Adhesiones y apoyo.

Curré ya no está solo. El Manifiesto lo firman las Asociaciones de Desarrollo de Curré, Boruca y Cabagra y por Térraba el Consejo Territorial Indígena Teribe. También firma por Curré, el Grupo de Mujeres Indígenas con Espíritu de Lucha y cierra la Mesa Nacional Indígena. Dentro de las entidades que aparecen al pie como “contactos de apoyo” se mencionan Centro para el Desarrollo Indígena (Cedin), Instituto de Estudios de las Tradiciones Sagradas de Abia Yala (IETSAY), Asociación Regional Aborigen del Dikes (ARADIKES), Mesa Nacional Indígena, Federación Costarricense para la Conservación del Ambiente, (FECON), Comités de Vigilancia de Recursos Naturales (COVIRENA).

El Manifiesto generó a su vez, el apoyo de otras organizaciones y personas dentro y fuera del país. Gracias al Centro para el Desarrollo Indígena (CEDIN) tuvimos acceso a algunos de los correos de solidaridad que diversas entidades han enviado a su dirección electrónica. Son casi todas ellas personas vinculadas a organizaciones ecologistas y de solidaridad con los pueblos indios, que quieren adherir al manifiesto de las comunidades indígenas. Figuran en esta lista, entre otros, los siguientes: “Ecologistas en Acción” de España, Society for Threatened Peoples Dptm. Indigenous Peoples, UFADA-UNEXPO, grupo ambiental universitario de Puerto Ordaz Venezuela. De Alemania la “Asociación para la Defensa de los Pueblos Amenazados”, informando que han realizado publicaciones sobre el tema, en ese país. También de Venezuela, indígenas de la Parroquia Indígena Nuestra Señora de Coromoto, dando su apoyo. De Costa Rica escriben miembros de grupos ecologistas como el Proyecto de Investigación Conservación Lapa Verde, estudiantes, activistas que han figurado en las luchas contra la minería y periodistas. Algunos se ofrecen para impartir talleres en la comunidad, otros ofrecen realizar traducciones o diseminar la información sobre el tema en redes, listas y páginas Webb de las diversas organizaciones a nivel mundial, y proponen la realización de campañas nacionales e internacionales. El

manifiesto ha sido traducido a varios idiomas y tenemos reportes personales de Brasil, Venezuela y otros sitios.

Solidaridad indígena y divulgación electrónica.

En el plano de la solidaridad de los grupos indígenas de la región, cabe mencionar el papel que ha jugado la Asociación Regional Aborigen del Dikes, (ARADIKES), entidad con sede en Buenos Aires de Puntarenas, cuya directiva está conformada por representantes de los seis Territorios Indígenas de la Región, Ujarrás, Salitre, Cabagra, Térraba, Curré y Boruca. Esta organización, ha coordinado una plataforma regional indígena de apoyo a Curré. Más al sur, los guaymíes o ngobes, también ofrecen su solidaridad a la comunidad de Curré. Sabemos que en ocasiones, líderes guaymíes, han tomado de sus recursos, para pagar los pasajes de curreseños que se desplazan a San José, a recibir capacitación sobre problemática ambiental relacionada con el uso de las cuencas de los ríos. (Comentario de Santos Rojas. Encuentro organizado por FECÓN, 26-5-2001).

Quizá uno de los acontecimientos presentes en este enfrentamiento Curré - Proyecto Hidroeléctrico, que mejor expresa este momento histórico de inicio de siglo, en que se está produciendo, lo ha sido el papel jugado por la Internet y el correo electrónico en las acciones de resistencia y búsqueda de solidaridad de la comunidad indígena. Sus posiciones se han divulgado mediante las páginas Webb de Aradikes, la página Webb del Centro de Desarrollo Indígena, (CEDIN) www.cedin.iwarp.com y la página de “Diálogos Indígenas” www.idnetwork.nl/Brunka/esp/. Desde setiembre del 2000, CEDIN inició el envío sistemático de correos electrónicos con información sobre el tema, dirigidos a sectores interesados en esta problemática, académicos, intelectuales, políticos y otros. Vemos que un recurso tecnológico del mundo globalizado, se pone al servicio de los intereses locales, regionales y étnicos, fenómeno que pareciera caracterizar esta época post-moderna.

En esta segunda fase se realizan varios encuentros, y foros profesionales y estudiantiles donde se expone la el pensamiento de Curré, por ejemplo el Encuentro de Grupos Ecologistas en Curré 9/3/01, Simposio Situación Actual del Pueblo Boruca, en el marco del Segundo Congreso sobre Pueblos Indígenas, realizado en la Universidad Estatal a Distancia (18/4/01). Mesa redonda en la Universidad Nacional, (26/04/01), y otros semejantes. Como resultado de todas estas muestras de solidaridad y actividades de proyección y participación, Curré ya no experimenta el mismo grado de soledad que se percibía en la primera fase, se percibe en una posición más sólida y todo parece indicar que se ha producido un fortalecimiento de su identidad étnica. Sus líderes, representantes de grupos de mujeres, y diversas personas de la comunidad, han sido vistos en los periódicos y en televisión, se filman reportajes para la televisión nacional e incluso internacional, (recientemente se hizo un reportaje de Naciones Unidas) y diversas personas y entidades visitan la comunidad. De algún modo Curré ha pasado al protagonismo o al menos así lo han venido sintiendo sus habitantes.

SECUENCIA DE EVENTOS EN LA RELACIÓN ICE CURRÉ

Marzo de 1. 999 a mayo del 2. 001

Primera fase

3 marzo 1999	Reunión ICE - CONAI
25 de Marzo de 1999	Contacto del ICE con indígenas en ARADIKES
17 y 18 de julio	Visita de indígenas a Arenal y Tronadora.
12 setiembre del 99	Reunión en Curré programada por CONAI, con presencia de finqueros y ganaderos. Según D. Leiva.
7 de setiembre 1999	Nota de protesta a Ing. Rafael Sequeira Presidente Ejecutivo del ICE. Según Leiva.
10 de octubre 1999	Líderes de la ADI impiden reunión del ICE en Curré, con otros actores de la región, por considerarla contraria a los intereses comunales.
13 de octubre 1999	El Grupo Opositor a la ADI presenta denuncia ante DINADECO contra Junta Directiva de la ADI – Curré.
Noviembre, 1999	DINADECO da resolución favorable a la ADI – Curré.
23 de Diciembre	El Grupo Opositor plantea otra denuncia contra Junta Directiva de la ADI – Curré. La ADI se paralizada por cinco meses y la Comunidad queda desprovista de representación jurídica y administrativa.
Mayo del 2 000	Se restablece el trabajo de la ADI - Curré.
21 de Mayo 2000	Reportaje de La Nación “El ICE retoma Boruca. Gran planta estará lista en el 2010”. Fuerte reacción en Curré.
23 de junio 2000	Reunión en Curré, a solicitud de la ADI, para pedir explicaciones por la publicación, según Leiva. (Primera reunión en Curré desde setiembre de 1999).
11 de Julio 2000	Publicación de Mujeres de Curré en La Nación, derecho de respuesta rechazando el proyecto y negando la anuencia de Curré.

Termina la Primera Fase

Segunda Fase de la relación ICE – Curré

20 de agosto 2000	Asamblea de la ADI desafilia a los 5 miembros del Grupo Opositor.
25 de agosto 2000	Reunión propiciada por el ICE. Preocupación por declaraciones de mujeres. Se inician reuniones mensuales los terceros jueves. Se inicia intercambio de cartas.
25 de agosto, 2000	Carta de Curré al ICE. Curré da un paso adelante y propone “crear un sistema que permita que ambas partes establezcan el modo como definirán sus relaciones...”
21 setiembre del 2000.	Carta de ICE a Curré. El ICE acepta la propuesta de Curré pero propone la creación de una comisión mixta, cuyo propósito será “fijar el programa de acciones a desarrollar y elaborar la propuesta para implementar el proceso de consulta...”
9 Octubre 2000.	Carta de Curré a ICE. Curré acepta la contrapropuesta pero pide asesores técnicos. Cuestiona la buena fe del ICE: No se ha considerado a los pobladores indígenas como entidades de referencia en este proyecto. Alude a los efectos que el proyecto está causando desde ya en la comunidad.
19 de enero 2001	Ultima reunión de esta fase, en Curré. Los pobladores, alrededor de ochenta, se levantaron molestos, insultaron y se suspendieron las conversaciones. (Semnario Universidad 09/03/01).
22 de febrero.	Reunión en Aradikes, se rompe ciclo de reuniones mensuales en Curré. El clima es de agotamiento.
3 de marzo del 2 001	Manifestación en Curré: representantes indígenas y ONG’s, principalmente ecologistas.
9 de marzo del 2001-10-18	Artículos The Tico Times y Semnario Universidad.
14 marzo 2001	“Manifiesto de comunidades indígenas de Costa Rica Afectadas por el eventual P. H. Boruca, Costa Rica”. Amplia divulgación nacional en internacional. Hojas impresas e Internet.
	Entrabamiento del proceso.

ANÁLISIS DEL PROCESO

A modo de resumen y conclusión.

Un análisis del proceso experimentado por la comunidad de Curré en su relación de treinta meses con el ICE, a propósito de la posible construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca, permite apreciar dos aspectos. En primera instancia, la ausencia de perspectiva étnica institucional en la relación ICE - Curré, contribuye a que el ICE sea percibido por la comunidad como asociado a los sectores históricamente antagónicos de Curré (blancos e indígenas de oposición), y robustece la oposición de la comunidad respecto al Proyecto Hidroeléctrico. En el ámbito interno de la comunidad, se observa la revitalización de su identidad étnica, por efecto de la confrontación que el Proyecto ha generado en la región.

RELACIÓN ICE - CURRÉ

Ausencia de perspectiva étnica.

El principal rasgo de la relación ICE - Curré es la ausencia de una perspectiva étnica, lo que se expresa en un escaso reconocimiento de la diversidad y multiculturalidad de los actores sociales de la región, y en la tendencia a homogeneizar las acciones y desconocer las particularidades culturales y legales, contenidas en las demandas de la comunidad de Curré y en su reacción hacia el proceso. La ausencia de una perspectiva étnica lleva al ICE a caer en desaciertos, que conducen la relación ICE - Curré hacia una situación confrontativa, en donde se manifiestan las tensiones interétnicas existentes en la región, y los conflictos internos de la comunidad de Curré. El intento de hacer cambios en la Segunda Fase del proceso, es tardío y los cambios insuficientes. La primera fase fue muy larga, lo que permitió que se incubaran anticuerpos y desconfianzas, se estructuraran grupos de alianzas y grupos de oposición al P.H. Boruca que actuaron en la segunda fase.

Características de la primera fase de interacción ICE - Curré

Algunos de los aspectos que obstruyeron la relación ICE – Curré durante la primera fase, fueron los siguientes:

- Ausencia institucional de una visión étnica.
- Homogeneización. Falta un tratamiento diferenciado hacia la comunidad de Curré, en razón de sus particularidades y diferencia culturales, y de sus expectativas y necesidades.
- Invisibilización. Tardanza en entablar una relación directa con la Asociación de Desarrollo Integral, órgano político y entidad señalada por ley para la representación de la comunidad indígena.
- Aparente cercanía del Proyecto Hidroeléctrico y los intereses de sectores históricamente antagónicos a la comunidad, a saber, blancos de la región, no indígenas asentados en su Territorio, sectores indígenas de oposición e incluso la CONAI, entidad estatal que no es considerada como representativa de los intereses indígenas. Esto según la óptica de Curré.
- Ausencia de una propuesta concreta a Curré, que dotara de una perspectiva de su eventual situación futura a la comunidad.
- Omisión. No aceptación pública del ICE, respecto a la oposición de Curré al Proyecto Hidroeléctrico Boruca.
- A lo anterior se suma el hecho de que el proyecto, en sí mismo, es percibido por muchos curréseños como una amenaza a la continuidad étnica de la comunidad. Cap. IX

Durante esta fase se produce un recrudecimiento de la campaña en contra de la ADI, efectuada por parte del grupo indígena de oposición a la ADI, percibido como cercano a los intereses de los no indígenas. Estas acciones logran paralizar el trabajo de la ADI, durante 5 meses, lo que contribuye a crear en la comunidad un clima de desconfianza en la comunidad.

Características de la Segunda Fase de interacción ICE - Curré

Durante la segunda fase, el ICE intenta establecer una relación directa con Curré, pero ya es tarde, porque:

1. El ICE no recupera credibilidad. (Hay un evidente agotamiento de su imagen.)
2. El Grupo de Oposición es desafiliado por decisión unánime de la asamblea.
3. Se consolida políticamente la Asociación de Desarrollo Integral.
4. Surge Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha.
5. Aparecen nuevos sectores de apoyo, regionales, culturales, ambientalistas, ONGs.
6. Solidaridad internacional.
7. Curré logra cierto protagonismo.
8. Se observan elementos de revitalización étnica surgidos por efecto de la confrontación.
9. Finalmente el proceso llega a un punto de entramamiento.

Acerca del sentido de la información.

A lo largo de todo el proceso hay una demanda de información no satisfecha por parte de Curré al ICE. Esta demanda debe interpretarse en varios sentidos. Evidentemente hay una disimilitud de criterios en cuanto a lo que se entiende por información. El ICE ha hecho esfuerzos por dar información a la comunidad, sin embargo, la mayor parte de las veces la información ha sido técnica, o bien, sobre aspectos relacionados con la naturaleza del proyecto, cosa que reviste un segundo plano para la comunidad. Para Curré, información es sinónimo de su futuro. El imperativo de la gente de Curré es conocer **“lo que en realidad el ICE quiere hacer con nuestras vidas”**.

REVITALIZACIÓN ÉTNICA

El Proyecto Hidroeléctrico y las contradicciones históricas de la región.

La noticia de que el ICE ha decidido retomar los estudios para construir el Proyecto Hidroeléctrico Boruca, activa una serie de contradicciones históricas ya existentes en la región. La cuenca del Térraba es una región multiétnica y pluricultural en la que tienen lugar múltiples contradicciones interétnicas que se han ido forjando durante largos años de historia. En lo que a Curré concierne, algunas de las contradicciones más importantes son las que se establecen entre los indígenas de la comunidad y los no indígenas de la región, especialmente aquellos afincados de manera irregular en su propio Territorio. Otra contradicción importante es la existente entre la población de Curré Centro, encabezada por la junta directiva de la ADI, y el Grupo Opositor, pequeña pero beligerante agrupación, ideológicamente vinculada a los sectores no indígenas. La entidad estatal CONAI, cabe dentro de este esquema de contradicciones y en ocasiones se le vincula con intereses no indígenas. El P.H. Boruca es visto en la región del Térraba como una amenaza por unos y como una gran oportunidad por otros.

Identidad y confrontación interétnica

La eventual construcción del Proyecto es percibida por Curré como una amenaza contra su continuidad étnica. La participación activa de Curré en contra de proyecto y la confrontación interétnica con los sectores sociales de la región que lo favorecen, ha contribuido a revitalizar su identidad étnica. Fenómenos semejantes han sido reportados por diversos autores. Tal es el caso de Díaz - Polanco en lo que respecta a los nahuas en su lucha contra la represa de Alto Balsas en Acapulco, México.

“Lo que destaca en esta secuencia de sucesos es la conciencia de la propia identidad – revitalizada por la amenaza de la presa – y de los derechos que asistían al pueblo nahua, incluso según las propias leyes del país”.

(Díaz – Polanco, 1997: 100)

Otro caso de resistencia y revitalización étnica se reporta en Panamá, como resultado del enfrentamiento de los Kuna ante la represa de Bayano (Guionneau-Sinclair, 1995: 116). Este fenómeno tiene una explicación en el plano teórico: No es la etnia por sí sola la que genera identidad, sino que "... la etnia es un "clasificador" que opera en el interior del sistema interétnico y al nivel ideológico, como producto de las representaciones colectivas, polarizadas por grupos sociales en oposición, latente o manifiesta. (Cardoso, 1992: 16). De modo que es en la confrontación o "fricción interétnica" donde se construye la identidad. (Cardoso, 1992: 23).

La resistencia como identidad

En el análisis de los Talleres de Identidad Étnica realizados en la comunidad (Ver Cap. VIII), habíamos observado que aún frente a la aculturación y en medio del "dolor por lo perdido", la resistencia es un aspecto esencial de la identidad curreseña. La lucha para sobrevivir como borucas es el más claro indicio de identidad étnica. Y esa lucha que se dio contra el invasor español, dicen los curreseños, es la misma que todavía se está dando el día de hoy, porque, dicen los curreseños:

(...) no somos guerrilleros, pero estamos tratando, en como resistir (...) Cristóbal Colón, llegó a aquí a hacer masacres. (...) Y en este momento la masacre de Cristóbal Colón está en Rey Curré, después de quinientos años.

Daniel Leiva, Taller de identidad étnica.

Varios sucesos ocurridos en el periodo analizado, contienen características de resistencia al Proyecto Hidroeléctrico y de revitalización de la identidad étnica por efecto de la confrontación inherente al proceso. Se resumen a continuación.

La lucha de la ADI

La posición de la ADI ha sido en defensa de un "pensamiento étnico" bastante generalizado en la población de Curré Centro, que se caracteriza por aceptación y defensa de la identidad étnica, percepción de la represa como una amenaza capaz de romper la continuidad étnica, acabar con la localidad, destruir el entorno ecológico, los restos de sus ancestros precolombinos y los restos de sus ancestros recientes, el modo de vida, el patrón

de asentamiento disperso de Curré. Temor a perder el Territorio Indígena, base material de la continuidad étnica y fundamento de la expectativa de recuperar algún día las tierras que permanecen aún en manos de los no indígenas y que por ley les pertenecen, previa indemnización del gobierno (Ver Cap. IX).

Congruente con este espíritu de identidad ha sido la demanda hecha hacia el ICE de que la relación institucional fuera exclusivamente con la comunidad y no con la participación de otros actores sociales de la región, considerados históricamente antagonicos. La negativa a abrir el Salón Comunal de Curré para la reunión del 10 de octubre de 1999, con la presencia de esos actores, se enmarca en este sentido y expresa una demanda de reconocimiento (“respeto”) a su identidad y especificidad étnica. (La ADI es la entidad definida por Ley Indígena, para la representación jurídica y administrativa de la comunidad).

El apoyo de la comunidad a la ADI

Signo de la revitalización étnica es el acuerpamiento que hasta ahora diversos sectores de la comunidad han dado a la Asociación de Desarrollo, y que alcanza su punto culminante al momento de la desafiliación del Grupo Opositor, por decisión unánime de la Asamblea. Dramático suceso que pudimos presenciar como parte de nuestro trabajo de campo. De acuerdo a la interpretación que hemos venido haciendo de este proceso, este evento, no puede significar otra cosa que el respaldo de la comunidad de Curré a las líneas políticas e ideológicas sostenidas por la ADI, que se orientan hacia la defensa de la identidad étnica y la oposición al proyecto hidroeléctrico.

Mujeres: confrontación e identidad.

Uno de los aspectos más notorios de este proceso en que se conjugan lucha por la identidad y beligerancia en contra del proyecto hidroeléctrico, es la consolidación del Grupo Mujeres con Espíritu de Lucha. Este grupo, asumió la defensa de la comunidad y del terruño, como un acto de reivindicación de género inspirado en un programa IMAS - INA, (Ver Cap. V), pero su acción desembocó en un movimiento étnico. Con su actitud generó un auditorio externo que se identificó con las mujeres de Curré y su mensaje de

reivindicación étnica. La acción de este grupo constituyó un apoyo moral a la ADI e incluso presionó sobre la dirigencia de la comunidad, predominantemente masculina. La capacidad de proyección de este grupo fuera de Curré ha demostrado ser significativa. Este grupo fue el primero en salir de Curré dando a conocer al país la oposición de la comunidad ante el Proyecto Hidroeléctrico.

Planteamientos reivindicativos

Una manifestación aún más explícita de que la comunidad y su dirigencia han asumido su identidad, llevándola incluso al plano de las demandas políticas es la carta de Curré al ICE del 9/10/2000, en donde Curré hace planteamientos reivindicativos y le pide a esta institución del Estado que admita errores y acepte expresamente que A) El ICE no ha instado un mecanismo claro y sistemático que asegure una información fluida y de buena fe, hacia las comunidades indígenas, porque no consideraba a los pobladores indígenas entidades de referencia en lo concerniente a este proyecto, y B) que aspectos derivados de la reactivación del Proyecto, están afectando actualmente la vida de las comunidades, pero, en casi dos años “no nos hemos enterado de lo que en realidad el ICE quiere hacer con nuestras vidas”.

A nuestro juicio, esta exigencia de Curré no es un asunto de información solamente, sino que lleva implícita la demanda de un tratamiento étnico y reclama para sí una deferencia, que supone merecer como pueblo indígena dentro del Estado nacional. El planteamiento se da hacia el ICE como institución del Estado encargada de la construcción del Proyecto, pero tiene trascendencia nacional. Es la comunidad de Curré planteando la contradicción etnia – nación. La discusión no es con el ICE únicamente, sino con la sociedad nacional. La comunidad reclama un espacio de “respeto” en el concierto social de la nación. Es por ello que al finalizar la carta los curruseños terminan haciendo alusión a la “ignorancia histórica” de que han sido objeto los pueblos indios. (Curré - ICE 9/10/2000).

Resimbolización y enriquecimiento del discurso étnico

Otro de los fenómenos que se observan en este período, íntimamente ligado al proceso de fortalecimiento de la identidad étnica inducido por oposición al Proyecto Hidroeléctrico Boruca, es la elaboración de un discurso donde elementos del contexto social, cultural o geográfico de la comunidad se enriquecen con elementos simbólicos que vienen a robustecer ideológicamente la identidad étnica. La carencia de elementos culturales tradicionales como el vestido o la lengua, hacen más urgente aún la búsqueda de elementos identificadores que den soporte a esa identidad necesaria, esto trae como resultado, entre otras cosas la resimbolización del contexto geográfico, el río, la localidad, los recursos arqueológicos, pero también, los campos de plátano, las artesanías, el juego de los diablitos, y todo lo que sirva para significar esta forma nuestra de “ser así”. Sobre la resimbolización del río y el contexto geográfico, ver Cap. IV.

Revitalización de identidad

Al cabo de este proceso se ha dado hasta ahora un relativo triunfo de los sectores que defienden la identidad étnica y ven el P. H. Boruca como una amenaza para su continuidad étnica. La polarización y la lucha interna contra el Grupo Opositor, contra otros grupos étnicos antagónicos de la región y contra el Proyecto Hidroeléctrico han significado agotamiento y desgaste, pero la confrontación también generó cohesión y espíritu de grupo. Es la lucha contra el otro, contra la amenaza externa, contra el diferente, el no indígena, el sikua. La lucha que aglutina y hermana, como sucede en el “juego de los diablitos”, ante la otredad representada por el toro. Lucha frente al adversario que amenaza a la etnia, la que una vez más, en el enfrentamiento se renueva ... y renace (Ver Cap. VII).

El Proyecto Hidroeléctrico como símbolo.

No es posible vaticinar cuánto dure la capacidad de resistencia que ha demostrado Curré. Este puñado de personas, donde hace mella el desgaste de un agotador proceso y la miseria que en los últimos meses se agudiza por la crisis que azota la zona sur y el país en general. Quienes hemos visto a doña Anita Rojas llorar, sabemos que en la angustia hay fuerza para rato. Pero creemos que el Proyecto Hidroeléctrico es un símbolo, que se ha revestido con todas las ropas del sikua desestabilizador. Y solo le queda al ICE una opción:

descubrir la identidad étnica de Curré, y mostrarse como socio en un proceso de cambio, que a la larga sea beneficioso para ambos, en donde el proyecto hidroeléctrico sea posible, con claros beneficios económicos y sociales para Curré, que garanticen su futuro y su continuidad étnica. A esta posibilidad, nos referiremos en el siguiente capítulo.

Capítulo XI

Replanteamiento de la relación ICE – Comunidad Indígena de Curré.

Nueve sugerencias.

REPLANTEAMIENTO DE LA RELACIÓN ICE – COMUNIDAD INDÍGENA DE CURRÉ

Curré quiere tener amigos.

Daniel Leiva.

EL ICE y Curré tienen que noviar.

Hugo Lázaro.

1. PRESENTACIÓN.

En el capítulo anterior, se analizó la relación entre la comunidad indígena de Curré y el Instituto Costarricense de Electricidad, desde inicios de 1999, fecha en que se informa de la reactivación del P. H. Boruca, a mayo del 2001, cuando el proceso se entraba (Cap. X). Como se pudo apreciar, en el transcurso de este período, se generó un conflicto entre la empresa y la comunidad indígena. Los curréseños ven el P. H. Boruca como una amenaza para su continuidad étnica y sostienen que el ICE no ha sido transparente, se ha negado a reconocer públicamente la oposición de Curré ante el P.H. Hidroeléctrico, no ha respetado las instancias comunales, en especial la Asociación de Desarrollo, establece vínculos con sectores antagónicos a la comunidad, no ha sido respetuoso del marco legal en materia indígena³⁷ y tampoco ha hecho una propuesta concreta a Curré (Cap. X). Pese a lo anterior, los curréseños no han cerrado todos los espacios a posibles conversaciones con el ICE, aunque bajo la demanda de respeto a su cultura e identidad. De hecho, hemos escuchado a dirigentes de la comunidad afirmando que “el ICE y Curré podrían llegar a ser amigos”.

³⁷ Ley Indígena y Convenio 169 de la OIT

En nuestro criterio, si se quiere revertir la percepción existente con respecto al ICE, respecto al Proyecto Boruca y respecto a un eventual reasentamiento de la comunidad, el ICE tendrá que implementar cambios sustanciales en la relación con Curré. En este capítulo ofrecemos nueve sugerencias destinadas a tal efecto.

2. DISCUSIÓN PREVIA

Antes de enunciar nuestra propuesta para un replanteamiento de la relación ICE - Curré, es necesario exponer algunos aspectos que sirven de soporte a nuestras sugerencias. Los temas a analizar son: a) necesidad de un replanteamiento de la relación ICE – comunidades, b) causas del rechazo de Curré al Proyecto Hidroeléctrico Boruca y c) implicaciones sociales de un reasentamiento involuntario.

2.1 Relación ICE - comunidades: necesidad de un replanteamiento.

Convendría al ICE revisar detenidamente la experiencia vivida hasta ahora con la comunidad de Curré, dado que el enfrentamiento que se observa, no parece representativo de lo que han sido en el pasado, las relaciones del ICE con las comunidades del país. El hecho de que en marzo y abril del 2000, miles de costarricense se lanzaran a las calles a defender esta institución, la que consideraron amenazada por un proyecto de ley que se tramitaba en la Asamblea Legislativa, demuestra que el ICE no es una empresa ajena a los intereses y el afecto de los costarricenses.

Esta institución, creada en 1949, representa la culminación de una larga lucha librada por varias generaciones de costarricenses en procura de una solución definitiva al grave problema de la escasez de energía eléctrica y pérdida de soberanía nacional, en el campo de la explotación de los recursos hidroeléctricos del País. La actividad del ICE, iniciada en un contexto post revolucionario, adquiere visos de realización nacional. En 1963 su ámbito de acción se extiende a las telecomunicaciones. La labor del ICE ha sido percibida como base de la transformación económica y social que experimenta el país, a partir de la instauración de la Segunda República, lo que la convierte en “piedra angular de

la política económica” (Rovira, 1982). El cambio tecnológico trajo bienestar y transformación de la vida cotidiana, lo que resultó evidente para el hombre común, quien vio transfigurarse su entorno, sus actividades, tradiciones y costumbres, como resultado de los efectos inmediatos o secundarios de la electrificación y las telecomunicaciones.

El ideario institucional del ICE, se ha caracterizado por un concepto de desarrollo tecnológico, no exento de sentido social y solidaridad, lo que se manifiesta en la democratización de los servicios y en su proyección a toda la población, incluyendo sectores sociales distantes y de escasos recursos. El compromiso social de esta empresa estatal, fue más allá de la prestación de los servicios técnicos y la acción solidaria del ICE, ha estado presente en los desastres y conflagraciones de la naturaleza. Como institución, el ICE representa un tipo de Estado, comprometido con un modo de vida que el costarricense valora y defiende, como lo demostró en el movimiento popular contra “el combo” (Amador, 2002).

Las relaciones del ICE con las comunidades del país, a lo largo de medio siglo de existencia, han sido buenas, lo que no supone la ausencia de conflictos eventuales, algunos de ellos inherentes a su gestión. No obstante, una serie de factores sociales hacen que en la actualidad, estas relaciones sean más difíciles que antes. En el pasado, la ideología del progreso y la modernidad, contribuía a asimilar los cambios y los impactos sociales y ambientales, causados por las grandes obras de infraestructura. En los años sesenta y setenta, la presencia del ICE era percibida como una fuerza benefactora que traía consigo una poderosa transformación cultural, económica, laboral, etc. El ICE cumplía una función de “agencia de cambio” en las comunidades, no solo por efecto de la presencia de su personal en la región, sino por el aprendizaje de nuevas pautas culturales, adquiridas por los trabajadores locales en su nueva experiencia laboral y social dentro de la empresa eléctrica (Amador, 1991: 351). Era aquel un proceso modernizador que, si se quiere, el país entero anhelaba y propiciaba, en un ambiente nacional ideológicamente empapado por el pensamiento reformista y modernizante de la Segunda República. Hoy corren vientos distintos, signo tal vez de lo que algunos llaman la “postmodernidad”, y existe una actitud más cautelosa de las comunidades, en lo que respecta al uso de sus recursos y del medio

ambiente en general. Esto genera contradicciones entre los proyectos nacionales y los proyectos locales, y entre el Estado y la sociedad civil. Contradicciones que exigen nuevos y vigorosos esfuerzos de entendimiento y de búsqueda de consenso.

La contradicción ICE – Curré, plantea una serie de inquietudes con respecto al futuro de las relaciones entre las entidades del Estado y las comunidades en general; evidencia que se están dando nuevos posicionamientos de las comunidades frente al Estado y sus instituciones, y demanda nuevos retos y replanteamientos para las instituciones estatales. Una serie de aspectos han cambiado: nuevos modelos promueven un debilitamiento del Estado y el proyecto nacional, empieza a competir con el proceso de privatización. En consecuencia el discurso del desarrollo ya no resulta convincente. Las comunidades ya no se sienten apeladas ante los llamados que invocan al bienestar colectivo y nacional, sino que empiezan a preguntarse en cada proyecto, qué tanto es necesidad de la población realmente y qué tanto corresponde al interés de otros sectores. En otras palabras, ¿quiénes son los verdaderos beneficiados y para quién es el producto de su sacrificio? Paralelamente, las últimas décadas han sido de revaloración del entorno natural, los recursos ecológicos han sido en buena medida apropiados por las comunidades. Esto explica que se quiera proteger el recurso local frente a las iniciativas nacionales o transnacionales, o bien, se plantee abiertamente la pregunta ¿qué va a percibir la comunidad a cambio?

Esta actitud de cuestionamiento frente a los proyectos de desarrollo que tocan recursos ecológicos y comunales en general, no se restringe solamente a proyectos de generación eléctrica, sino que se manifiesta en proyectos turísticos y hoteleros, caminos, túneles urbanos, explotaciones mineras y petroleras. Solo en el mes de setiembre del 2001, la prensa informa sobre reacciones importantes contra dos proyectos de desarrollo. En un caso el Proyecto Hidroeléctrico Jiménez, que afectaría los cantones de Pococí y Guácimo, los vecinos han manifestado su preocupación por el futuro de las fuentes de agua, lo que ha obligado a las autoridades locales a realizar plebiscitos de consulta popular, en donde se les pregunta si están “de acuerdo en que la Municipalidad dé los permisos para la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Jiménez en las zonas protectoras de acuíferos” (La

Nación/03/09/2001). En otro ámbito, el mismo periódico informa acerca de la oposición a la exploración petrolera, por parte de importantes sectores de la población limonense, entre ellos la Iglesia Católica. “Los sacerdotes cuestionan el desarrollo de la provincia frente a los efectos negativos para el ambiente. También se exponen las dudas hacia los proyectos hidroeléctricos, la tala desmedida y el mal manejo de agroquímicos” (La Nación, 04/09/2001). Una audiencia pública para discutir este tema, termina convertida en un “campo de batalla” donde “ambientalistas y defensores de las petroleras se enfrascaron en una guerra verbal”. Participaron más de 600 personas, 214 de ellas se inscribieron ante SETENA para exponer sus ideas (La Nación, 20/09/2001).³⁸

Anteriormente el ICE podía otorgar recursos a las comunidades y responder de algún modo a una necesidad local, sin embargo, es probable que esto ocurriera a manera de concesión, en una relación unidireccional, no necesariamente dentro de un proceso de negociación y compromiso mutuo. Todo parece indicar que esa actitud ahora ya no es suficiente. Intervienen otros factores, ha cambiado el escenario político estatal, han cambiado las comunidades, ha cambiado el discurso ideológico imperante. Sin embargo, pese al cambio de escenario, parece que no se ha dado, paralelamente, un cambio de estrategia institucional congruente con el nuevo entorno, que satisfaga las nuevas exigencias y expectativas de las comunidades, e incluso que ayude a descubrirlas y decantarlas, puesto que no siempre están claras.

En el caso concreto del ICE y su relación con la comunidad de Curré, se presenta la situación inusual para esta institución, de tratar por primera vez con una comunidad indígena, en torno a un tema tan particular como una eventual reubicación. Hasta ahora las experiencias de afectación directa, causadas por proyectos hidroeléctricos, habían sido con comunidades criollas, más imbuidas por la visión nacional de desarrollo. Estas fueron el Barrio Loaiza durante la construcción del P. H. Cachí, o las poblaciones de Arenal y Tronadora durante la construcción de P. H. Arenal, ambas en la década de los setenta (Obando, 1981). La nueva situación trae al tapete el tema de las relaciones “etnia – desarrollo” y “etnia - sociedad nacional”, con la particularidad de que actualmente, las

³⁸ Centro Internacional de Política Económica CINPE-UNA www.una.ac.cr/cinpe/ecomap Boletín No. 10.

comunidades indígenas han adquirido una mayor conciencia de su identidad étnica y de sus derechos, al tiempo que enarbolan posiciones orientadas a la revalorización de su territorio, su entorno ecológico y su autonomía, a la vez que cuestionan el concepto de desarrollo impulsado por las metrópolis nacionales (Ver Cap. II, Aspectos Teóricos). El encuentro con el “otro cultural” por parte del ICE, demanda la adecuación de su perspectiva institucional, y plantea la necesidad de integrar el enfoque étnico, en el manejo de sus relaciones con estas comunidades.

Dos proyectos en contradicción.

El encuentro del P.H. Boruca con la comunidad indígena de Curré, equivale al enfrentamiento de dos proyectos y dos visiones de mundo: el proyecto nacional de desarrollo, por una parte, representado por el ICE, y el proyecto de continuidad étnica al que aspira la comunidad indígena de Curré (Ver Cap. IX). Ambos proyectos son plenamente legítimos. Visto el punto desde otro ángulo, Curré no es una comunidad ajena a la sociedad nacional. Por el contrario, cada vez caminamos más hacia la construcción, (o reinención) permanente y necesaria, de la sociedad nacional pluriétnica y multicultural que somos. Es por eso que se impone, intentar una vez más, formas de diálogo y de entendimiento, que busquen la satisfacción de las necesidades comunales, étnicas y nacionales, sin menoscabo unas de otras, y de ser posible, con opciones de beneficio mutuo. La relación ICE – Curré, es solo un reflejo de la relación del Estado con las comunidades indígenas del país, una manifestación de la relación de la sociedad nacional con las comunidades étnicas. Lo que se avance en esta coyuntura y en todos los ámbitos de contacto interétnico, en el amplio espectro del quehacer nacional, son pasos necesarios en la construcción permanente de esa Costa Rica pluriétnica y multicultural, a la que nos referimos antes. Es en este sentido que en estas páginas intentamos plantear, desde la perspectiva de la antropología aplicada, algunas sugerencias, para lo que podría ser una relación de mutuo entendimiento entre el ICE y la comunidad indígena de Curré.

2. 2 Curré: causas de su oposición al Proyecto Boruca.

Las causas del rechazo de Curré ante el Proyecto Hidroeléctrico Boruca se agrupan en tres ámbitos. En el **primer ámbito** se ubica el temor a perder bienes y valores que se ligan al pasado y dan cohesión al grupo. Es el que atañe a la posibilidad de ver afectada su identidad étnica y la vinculación con su ancestro indígena. El **segundo ámbito**, es aquel en que se ubican los temores derivados de la incertidumbre y de la ausencia de información específica con respecto al futuro. Responde a la pregunta ¿qué es “lo que el ICE quiere hacer con nuestras vidas?” Involucra las condiciones futuras de reproducción étnica y económica de la comunidad, y las condiciones materiales de la nueva localidad, así como la situación futura del Territorio y la Ley Indígena. El **tercer ámbito**: es el que se refiere a las relaciones interétnicas y al modo en que la empresa eléctrica se relaciona con la comunidad indígena. Atañe a la forma en que el Proyecto involucra a otros grupos étnicos y a la sociedad nacional, en la relación con Curré.

Perspectiva cultural e ideológica. La represa es percibida como una amenaza para su continuidad étnica, porque destruye terruño, espacio geográfico, acervo ecológico y legado arqueológico, todos estos aspectos convertidos en símbolos de su identidad étnica. La represa pone en peligro la figura legal de la “reserva”, la que garantiza sus territorios comunitarios y el “modo actual de vida” (Ver Cap. IX).

Pobreza e incertidumbre. Pocas veces los curreseños hacen alusión directa a su problema económico y al pánico que les produce una eventual reubicación, en especial cuando no se les ha planteado un panorama claro de su situación económica futura, en caso de una eventual reubicación. Actualmente, la fragilidad económica de la comunidad de Curré, apenas permite la sobrevivencia de muchos curreseños y sus familias. Como había advertido Delfín, en innumerables casos no se sabe de qué viven familias enteras, bajo circunstancias tan precarias. Esta situación se torna más delicada en el caso de familias conducidas por mujeres o por personas de avanzada edad (Ver Cap. V y VI).

Territorio Indígena y tenencia de la tierra. Existe todo un conflicto no resuelto alrededor de la figura de las “reservas”, establecidas por ley como territorios indígenas inalienables etc., y la situación real caracterizada por la tenencia ilegal de la tierra por parte de no indígenas, ya sea como resultado de la venta ilegal por parte de los mismos indios, o bien, porque la ley nunca se cumplió realmente y las tierras no fueron indemnizadas y entregadas a los indígenas. El Proyecto Hidroeléctrico se plantea en medio de esta contradicción y genera una serie de expectativas y temores, tanto para blancos como para indios, con respecto a la solución de este conflicto.

Potenciación de adversarios históricos. El Proyecto Hidroeléctrico genera intereses y amenazas que potencian antiguas divisiones. La región es un entramado de líneas de fuerza y poder, donde se asocian y se oponen diferentes fuerzas y actores, algunos de ellos enfrentados desde épocas históricas (Ver Cap. V. Aspectos Sociales). El temor a la acción de estos actores en contra de los intereses de la comunidad se suma al temor ya existente con respecto al Proyecto.

Desconfianza y derrotas. Existe una larga trayectoria histórica de derrotas y malos tratos efectuados por los indígenas de la región, lo que incluye en algunos casos la venta de sus tierras, muchas veces con engaños, o bien, por efecto de su ignorancia. El resultado de ello es una actitud muy acendrada de recelo y desconfianza, incluso hacia individuos de la misma comunidad. El Proyecto Hidroeléctrico no es una excepción.

Proceso de interacción ICE - Curré. A lo largo de estos meses se ha generado una situación de confrontación ICE - Curré, cuyo resultado ha sido pérdida de imagen y credibilidad del ICE ante la comunidad. Desde su perspectiva: *“el ICE ha irrespetado a Curré, no ha sido transparente, se ha negado a reconocer públicamente la posición de Curré ante el P.H. Hidroeléctrico, abusa de su poder, las necesidades e intereses de Curré son secundarios, no ha respetado las instancias comunales, en especial la ADI, establece vínculos con sectores históricamente antagónicos, no ha respetado la legalidad, ni la identidad étnica, no ha hecho una propuesta clara y concreta a Curré”*. En consecuencia es percibido como un factor amenazante y desestabilizador. Al fragor de este proceso se ha

producido un avivamiento de la identidad étnica, bajo la forma de “resistencia” al proyecto, así como también, el fortalecimiento de lazos y alianzas con grupos ecologistas y solidarios adversos al proyecto. Se han robustecido los lazos de amistad con otras comunidades indígenas.

Falta de un enfoque étnico. Uno de los aspectos que ha fallado en la visión institucional es la carencia de un enfoque étnico. Esto ha derivado en: ausencia de un acercamiento diferenciado hacia Curré acorde con su especificidad, tardanza en establecer una relación directa con la Asociación de Desarrollo como entidad representativa de la comunidad, aparente cercanía con actores sociales históricamente antagónicos a Curré, inexistencia de una propuesta concreta que depare una visión de futuro a la comunidad, y finalmente, no aceptación pública de la oposición de Curré (Ver Cap. X).

Nuevo pensamiento indígena. Durante los últimos años ha cobrado auge entre los pueblos indígenas del continente un pensamiento orientado a replantear el estatus de las comunidades indígenas y generar un cambio en las relaciones con el Estado – nación. Mantiene una posición crítica respecto a las corrientes integracionistas y demanda respeto a las especificidades étnicas y culturales. Se plantea el concepto de etnodesarrollo y el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión (Ver Cap. II, Aspectos Teóricos). Esta línea de pensamiento se manifiesta en acciones tales como el proyecto de Ley para el Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas, presentado ante la Asamblea Legislativa por las treinta y nueve comunidades indígenas del país, al amparo del Convenio 169 de la OIT (expediente No. 12. 032), o bien, mediante demandas de respeto a su Territorio, como las que se han venido planteando a propósito del P. H. Boruca.

2. 3 Implicaciones éticas y sociales de un reasentamiento involuntario.

¿Qué recomienda el BID?

Antes de ofrecer nuestras recomendaciones para un replanteamiento de las relaciones ICE – Curré, orientadas a una eventual reubicación de esta comunidad indígena, es conveniente hacer hincapié en la responsabilidad institucional y estatal que esto significa. La ejecución de un reasentamiento, especialmente tratándose de una comunidad indígena, supone una serie de riesgos para la comunidad afectada, razón por la cual el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), recomienda recurrir a la reubicación, solamente cuando no exista otra alternativa.³⁹ Según esta entidad “hay que evitar los reasentamientos cada vez que sea posible” y afirma que;

“El reasentamiento involuntario puede tener consecuencias traumáticas para aquellos que viven en la zona de influencia de proyectos de desarrollo en gran escala. Constituye una ruptura repentina de la continuidad del tejido social y puede tener como resultado el empobrecimiento de la población reubicada. (...) desbarata los patrones de asentamiento y las formas de producción, desorganiza las redes sociales y reduce la sensación de control sobre su vida que tiene la gente. Puede constituir una amenaza para su identidad cultural y causar graves problemas de salud”. Un problema adicional, es “el restablecimiento de sistemas económicos y sociales sostenibles” (BID, 1999: 1).

La magnitud de tales efectos, demanda gran responsabilidad de parte de los tomadores de decisión. En caso de que se decida optar por el reasentamiento de una comunidad, se tendrá que “transformar el reasentamiento en una oportunidad de desarrollo” (BID, 1999: 6). En ese caso:

El objetivo general del reasentamiento debe consistir en mejorar la calidad de vida, la seguridad física, la capacidad productiva y los ingresos de todas las poblaciones afectadas o, como mínimo, dejarlos, dentro de un período razonable, en el mismo nivel que tenían antes (BID, 1999: 1).

³⁹ Hacemos referencia a las políticas del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en materia de desplazamiento de poblaciones (Política OP-710, de 1998), por tratarse de una entidad financiera que cuenta con especialistas al más alto nivel técnico.

Estudios realizados sobre reasentamientos efectuados varias décadas atrás, demostraron que entre los factores que causaron problemas, figuraban: falta de planificación al comienzo del ciclo de los proyectos, compensación inadecuada, financiación insuficiente del componente de reasentamiento y falta de participación de la población afectada en el diseño y la ejecución del reasentamiento (BID, 1999: 5). Para evitar estas deficiencias, el BID establece una serie de principios, que deberán orientar los programas de reasentamiento. Estos son:

- 1) *Asegurar la participación de la comunidad.*
- 2) *Considerar el reasentamiento como una oportunidad de desarrollo sostenible.*
- 3) *Definir criterios de compensación.*
- 4) *Compensar según costo de reposición... (El dinero no es la mejor solución, se debe prestar ayuda en transporte de posesiones, equipo, ganado...).*
- 5) *Compensar la pérdida de derechos consuetudinarios.*
- 6) *Crear oportunidades económicas para la población desplazada.*
- 7) *Proporcionar un nivel aceptable de vivienda y servicios.*
- 8) *Tener en cuenta las cuestiones de seguridad.*
- 9) *Tener en cuenta a la población de acogida.*
- 10) *Obtener información precisa (especialmente de grupos vulnerables).*
- 11) *Incluir el costo de reasentamiento dentro del costo general del proyecto.*
- 12) *Tener en cuenta el marco institucional apropiado (Autoridad, presupuesto, personal, participación del gobierno local).*
- 13) *Establecer procedimientos independientes de supervisión y arbitraje (El documento original desarrolla uno por uno de estos principios. BID, 1999: 1-5).*

Planificación, participación, financiamiento suficiente y compromiso político son condiciones *sine quanon* para el éxito del proyecto de reasentamiento. “Un reasentamiento mal planificado causa pobreza e inseguridad y sirve de terreno fértil para la delincuencia organizada, el tráfico de drogas y el terrorismo” (BID, 1999: 4).

En el caso de Curré Centro, la decisión de reubicar la comunidad supondría un compromiso ético y moral muy grande de parte de los tomadores de decisión. Curré es una comunidad de “alto riesgo” por su fragilidad económica (ver Cap. VI) y por su problemática social y su pobreza, que impulsa especialmente a los más jóvenes a la

migración (Cap. V). La literatura existente ilustra casos donde los políticos toman decisiones de reubicación y no dan el seguimiento adecuado, para que se cumplan las medidas necesarias post - proyecto. L. M. Bravo (1992) se refiere al caso de la comunidad indígena de Nuevo Balsas (Guerrero, México), reubicada a inicios de los años ochenta, para la construcción de la represa El Caracol. Según la autora, los campesinos de Nuevo Balsas tuvieron que modificar las estrategias de sobrevivencia, se inundan las mejores tierras, resulta costoso trasladarse en lancha, dejaron de sembrar y optaron por el ganado, la crisis en la producción hace que decaigan los empleos ofrecidos en la zona, los vecinos y parientes quedan aislados, se desatan conflictos políticos que dividen la población, y como resultado de ello, se dificulta la solicitud de asesorías técnicas. La empresa eléctrica recurrió a promesas incumplibles. El desquebrajamiento de su base económica incentivó la migración laboral, lo que causó la disminución de la población de la comunidad. El impacto del proceso recayó sobre sectores vulnerables, mujeres, niños y ancianos. En resumen, “a los efectos negativos del reacomodo poblacional respecto a la desestabilización ecológica, económica, política, social y cultural, se le suman las consecuencias de una mala planificación que no efectúa un programa integral de desarrollo para los afectados” (Bravo, 1992: 10). Asegura la autora, que el BID propone políticas, pero en ocasiones nadie se encarga de hacerlas cumplir. “Desafortunadamente estos organismos no supervisan, ni ejercen presión para asegurar su cumplimiento”, por otra parte, agrega, “la prioridad se le da a las cuestiones técnicas y no así a las sociales...” (Bravo, 1992: 3).

Por todo lo anterior, el compromiso ético de la entidad responsable de la reubicación y el nivel profesional del proceso, son de vital importancia para el éxito del evento, que por supuesto, solo podría darse de común acuerdo y contando con la participación activa de la comunidad.

3. Nueve sugerencias para un replanteamiento de las relaciones Curré – Instituto Costarricense de Electricidad

En nuestro criterio, si se quiere revertir la percepción actual de Curré con respecto al ICE, respecto al P. H. Boruca y respecto a la eventual reubicación de la comunidad, es necesario implementar cambios sustanciales en la relación ICE – Curré. Es imprescindible cambiar la visión que Curré tiene del ICE; pero también innovar la perspectiva que hasta ahora el ICE ha tenido de Curré, y elaborar un nuevo marco filosófico de la relación ICE - Curré. En esa dirección van orientadas las siguientes sugerencias.

Primera sugerencia.⁴⁰

La aceptación del “NO” externado por Curré.

El primer aspecto que el ICE debe aceptar, es que Curré sostiene una clara posición de **NO a la construcción del P.H. Boruca**. Partir de otra premisa sería un error. Es a partir de este punto que debe empezarse cualquier negociación. La aceptación de su posición de “NO” es importante por respeto a la comunidad, pero también por un principio de realidad, porque la negociación tiene posibilidades de desembocar en un **SÍ**, solo si se parte de esa circunstancia objetiva. Es a partir del **NO**, que debe construirse una estrategia de negociación (Las causas del rechazo al P. H. Boruca se expusieron en este mismo capítulo).

Segunda sugerencia.

Presentación de una propuesta concreta a Curré.

¿Qué le ofrece el ICE a Curré y a los curreseños a cambio de un **SÍ** a la reubicación de su comunidad? La principal acción de parte del ICE es elaborar una propuesta concreta de reubicación, que resulte beneficiosa y atractiva para la comunidad de Curré. Hasta ahora la comunidad ha percibido el proyecto hidroeléctrico como una fuente de incertidumbre respecto a su futuro. Como dice uno de los documentos elaborados por Curré, en casi dos

⁴⁰ Estas sugerencias fueron elaboradas a partir del trabajo de campo realizado en la comunidad. En algunos casos resultaron coincidentes con las políticas del BID en materia de reasentamientos involuntarios. Cuando así ocurre nos permitimos indicarlo, en abono a nuestro planteamiento.

años “**no nos hemos enterado de lo que en realidad el ICE quiere hacer con nuestras vidas**” (Nota de Curré al ICE, 9/10/2.000). Esta circunstancia convierte al ICE y al proyecto hidroeléctrico Boruca en factores desestabilizadores y amenazantes. Nos parece que la actitud de Curré podría verse modificada si el ICE hace una oferta concreta, que despeje temores y que resulte ventajosa y atractiva a la comunidad. El ICE debe ofrecer a Curré algo mejor de lo que Curré tiene actualmente. Mejor desde los ojos y la perspectiva de Curré. Solo así Curré podrá ver en el ICE y en el Proyecto una ventaja y una opción de futuro concreta, para que ambos dejen de ser símbolos de amenaza, para convertirse en factores de futuro y esperanza.

Se comprende que, en una fase tan preliminar del proyecto como la actual, existen aspectos importantes, en los que el ICE todavía no puede hacer ofertas concretas. Sin embargo, en ese caso será necesario negociar intenciones, metas y compromisos de trabajo conjunto en la consecución de objetivos, que se deberán concretar en posteriores negociaciones con otros actores estatales o privados.⁴¹ O bien, negociar por etapas. En esta fase, un panorama claro, no significa necesariamente precisar dónde va a estar ubicado la futura localidad de Curré, pero sí definir, conjuntamente, cómo se quiere que sea esa localidad, viviendas, servicios, en fin, qué tipo de Curré queremos, qué se busca, qué papel tendrá el ICE, a qué puede aspirar la comunidad, qué seguridad tienen las personas y la comunidad, y disipar temores existentes al respecto.⁴² Para estar interesados en someterse a un proceso tan desgastante como una reubicación, los habitantes de Curré, o de cualquier otra localidad, tendrán que estar convencidos de que van a obtener algo mejor a cambio de lo que tiene actualmente. Además del tema de la reubicación, la propuesta debe tener otros beneficios y compromisos institucionales que garanticen la sostenibilidad y erradiquen los temores (Ver sugerencias 5 y 6).

⁴¹ El ICE deberá convertirse en un facilitador de procesos de desarrollo comunal y regional, con la participación de otros actores estatales y privados. Esto es congruente con los principios y políticas del BID.

⁴² Disipar temores: Una anciana manifestó que le daba miedo que el ICE los dejaran tirados en un potrero. Una adolescente teme quedar en un lugar muy alejado. Otra habló del temor a que los dejaran sin el único teléfono del pueblo, y así por el estilo. El temor a perder la identidad, la cultura y el estatus de Reserva, es uno de los más fuertes.

Tercera sugerencia.

**Pasar de una relación antagonica
a una relación de sociedad, ICE - CURRÉ.**

Es del interés del ICE cambiar la forma en que es percibido por Curré. Esto implica cambiar la relación, pero también la forma de concebir esa relación y la forma de ver a Curré, que hasta ahora ha tenido el ICE. Se hace necesario establecer una nueva política de relación con Curré, en donde la relación entre el ICE y Curré, pueda ser vista por ambos, como una sociedad ventajosa.

Para que el ICE deje de ser visto por Curré, como un eventual agresor, y que pase a ser visto como un potencial socio, es menester que empiece a analizar la posibilidad de convertir a Curré, mediante alianzas estratégicas, en un socio dentro del proyecto hidroeléctrico. Un socio es aquel con el que se trabaja conjuntamente, dentro de un proyecto compartido, y percibe beneficios claros y concretos de una relación.

Cuarta sugerencia.

**Asumir una nueva filosofía, o espíritu,
que sirva de marco a la relación ICE – Curré.**

En aras de obtener la colaboración de Curré en la realización del proyecto hidroeléctrico, y específicamente, en la ejecución de un programa planificado y participativo de reasentamiento de la comunidad, el ICE deberá enmarcar sus acciones dentro de un nuevo espíritu o filosofía de la relación ICE - Curré, y ese espíritu se sintetiza en la frase:

*Acompañamiento en el desarrollo económico y social de Curré,
con respeto y estímulo al fortalecimiento de su identidad étnica.*

¿Qué significa acompañamiento?

El ICE puede ser un socio, un apoyo económico y técnico, e incluso un apoyo político a nivel estatal, en lo que concierne al desarrollo social y económico de Curré. Un socio no es alguien que asume una tarea que le corresponde a otro. Es alguien que coopera

y colabora. Un socio tiene intereses comunes, es un colaborador que en determinado momento acompaña en un proceso. Nadie va a asumir las tareas históricas de Curré, pero sí, algunos podemos asumir tareas de colaboración en ámbitos donde los curréseños no tienen profesionales, no tienen recursos, o no tienen la visión. Sin embargo este aporte al desarrollo económico y social de Curré, debe darse dentro de un espíritu de respeto a la identidad étnica de Curré y a su concepto de desarrollo.

Quinta sugerencia.

*Respetar la identidad étnica de Curré
y las instancias políticas internas de Curré.*

Curré es una comunidad que se declara indígena (Cap. VIII). Políticamente está orientada por un grupo o élite, que se define como indígena, y alrededor de esta identidad, gira el proyecto social de la comunidad (Cap. IX). Cualquier propuesta que se haga en contra de esta tendencia, encontrará resistencia y tendrá escasas posibilidades de prosperar. Al interior de la comunidad existen grupos que adversan esta posición, pero son grupos muy pequeños y no gozan de credibilidad, ni respeto. No tienen las condiciones para liderar un proceso. No constituyen el puerto de entrada a la comunidad. Se trata de un grupo marginal, que ha sido expulsado de la Asociación de Desarrollo Integral, por la Asamblea en pleno (Cap. V).

Los grupos de la comunidad que gozan de mayor credibilidad son, la Asociación Integral de Desarrollo, entidad establecida por ley como la instancia que representa a la comunidad; y el Grupo de Mujeres, que en este momento está teniendo un rol importante. Ambos grupos son abiertos defensores de la identidad indígena de Curré. Lo mismo ocurre con el único grupo de jóvenes. Los individuos como tales, especialmente los jóvenes, pueden experimentar momentos de oscilación étnica. Esto es comprensible, por su inmadurez, y por el mestizaje, pero también por la marginación y prejuicio que el entorno nacional genera hacia el indígena. Sin embargo, la tendencia colectiva de la comunidad es contundentemente indígena (Ver Cap. VIII, Talleres de Identidad Étnica).

No corresponde a los foráneos, emitir juicio acerca de si una comunidad es o no indígena. La visión de lo que es indígena y lo que no es indígena, que tiene el meseteño, el “cartago”, el desarrollador, o el tecnócrata, es muy diferente a la que tiene el currreseño de sí mismo. Los indígenas definen como indígena a aquel que se concibe a sí mismo como tal y que es descendiente de indígenas. En Curré, los mestizos son considerados indígenas, y están en la posibilidad de optar en cuanto a su identidad étnica. La ley costarricense, tiene en esto una posición muy semejante a la de los indios. La ausencia de rasgos culturales, o el mestizaje, no son aspectos que determinen la entidad étnica.

El desarrollo y la identidad étnica, no son dos opciones irreconciliables, y así lo manifiestan los líderes de Curré. Lo que parece irreconciliable, son ciertas opciones. Cuando el desarrollo pasa por los mecanismos que establece la comunidad y respeta su modo de vida, y sus mecanismos internos, entonces, hay mayor aceptación. Al menos eso es lo que se percibe de nuestras entrevistas y talleres.

Para una relación armoniosa con Curré, se hace necesario que el ICE, sea respetuoso de la identidad étnica de Curré y de las instancias y circunstancias políticas que actualmente operan en la comunidad, en especial la ADI. La sola sospecha de que esto no es así, provocará una reacción en contra de cualquier proyecto de desarrollo. Claro ejemplo de ello es lo que ha ocurrido con el Proyecto Boruca. Actualmente, la gente en Curré, identifica el proyecto hidroeléctrico con los intereses de los “blancos”, con sectores antagónicos dentro de la comunidad, y con la CONAI, y se le percibe adverso a los intereses y al futuro de la comunidad y a la perpetuación de su identidad indígena.

La aceptación de la identidad étnica de Curré, por parte del ICE y su compromiso *explícito de no interferir, respetar e incluso a fomentar* esta opción que la comunidad abraza, se convertiría en la mejor carta de presentación del ICE ante la comunidad de Curré, y ante las comunidades indígenas del país en general. Es este en todo caso un principio elemental al que tienen derecho todos los grupos étnicos del país, en su relación con la sociedad nacional y con las instituciones del Estado.

Sexta sugerencia.

Construir la Propuesta de Reubicación y Beneficios a la comunidad, a partir de un estudio de necesidades concretas de Curré.

La comunidad de Curré está agobiada por una serie de problemas concretos que afectan la vida de los curréseños y ponen en peligro su identidad étnica, como la miseria, la migración y otros problemas sociales. Todo proyecto hidroeléctrico inyecta recursos, capitales y energía en una región, los que pueden ser aprovechados en beneficio de determinada comunidad y su futuro. Es posible planificar acciones, de modo que sin alterar gravemente procesos, programas o presupuestos, sea beneficiada la comunidad de Curré, no solo en el proceso de reubicación, sino en otros aspectos, como el laboral, promoción social y otros. Esto nos invita a pensar y actuar de un modo un tanto flexible, aunque, en realidad, no se trata tampoco de una experiencia nueva para el ICE. El Proyecto Cachí, por ejemplo, adecuó procesos y programas para solventar problemas laborales y sociales de la comunidad de Cachí, que vivía una agobiante situación de miseria causada por la quiebra de la hacienda cafetalera que sostenía el pueblo. El ICE comprendió que debía hacer algo para contar con la colaboración de la comunidad y para dar la mano a una población que lo necesitaba. Esto lo consigna en sus escritos Moisés Loría Ovarés (1974), quien fuera encargado administrativo del Proyecto Cachí. Los testimonios orales de los pobladores de Cachí, ilustran este proceso (Amador, 1991: 279). También son parte de esta experiencia acumulada por el ICE, las becas a estudiantes cachiseños y otros beneficios a comunidades.

Todo esto es altamente valorado por las comunidades, y debe ser parte de una negociación clara y generosa, donde sin lesionar los legítimos intereses de la empresa, se pongan recursos a disposición de las comunidades, como muestra de una voluntad y una actitud institucional. No está mal decir, aun en estos tiempos que corren, que esta clase de relaciones con las comunidades, es lo que ha conservado la imagen del ICE hasta el día de hoy, y lo que puede garantizar la sobrevivencia de esta imagen en el futuro. Por otra parte, de estos esfuerzos e inversiones, dependerá mucho la actitud de las comunidades respecto a los proyectos hidroeléctricos del futuro.

La atención de las necesidades de Curré, como un beneficio adicional de la reubicación, requiere la realización de diagnósticos. Nuestra investigación etnográfica puntualiza algunos de estos problemas (Ver Cap. V y VI), pero serían necesarios diagnósticos más específicos, siendo del más alto interés los que pueda efectuar la misma comunidad de Curré. El concepto de propuesta de reubicación y beneficios adicionales es congruente con el planteamiento del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) que pretende que el programa de reasentamiento se convierta en un programa de desarrollo, cuyo objetivo general sea: “mejorar la calidad de vida, la capacidad productiva y los ingresos de todas las poblaciones afectadas...” (BID, 1999: 1).

Séptima Sugerencia.

Integrar los planteamientos de la gente, sus deseos y temores, al diseño y construcción de una propuesta de reubicación y beneficios Adicionales.

Las preocupaciones y las expectativas de las personas con respecto a una eventual reubicación, son insumos importantes a tomarse en cuenta en la elaboración de un plan de reasentamiento, no solo en lo que atañe al diseño del nuevo asentamiento, sino en lo que corresponde al mejoramiento de la relación y negociación con la comunidad. En el caso concreto de la comunidad de Curré, los temores cubren un amplio espectro, que van desde aspectos tan trascendentales, como que se disperse la comunidad y se pierda la identidad étnica, hasta detalles tan concretos, como perder el servicio que presta el único aparato telefónico que opera en el pueblo. De ahí la necesidad de generar espacios para que esos temores y expectativas (inquietudes, fantasías, aspiraciones) sean planteados, de manera que sea posible su sistematización, estudio y búsqueda de soluciones. La atención a estos planteamientos, enriquece el diseño del plan de reasentamiento y probablemente contribuya a disminuir la resistencia al proyecto. En esta investigación nos dimos a la tarea de indagar con nuestros entrevistados en Curré, acerca de aquellos aspectos que deberían conservarse en un eventual reasentamiento, para lograr que “Curré no deje de ser Curré”. La sistematización de sus respuestas se ofrece más adelante, en este mismo capítulo.

Octava sugerencia.

Equipo interdisciplinario para la "visualización" futura de Curré con participación de miembros de la comunidad.

La propuesta concreta de reubicación que se le presentaría a la Comunidad de Curré, debería incluir la constitución de un equipo interdisciplinario de "visualización" del nuevo asentamiento, en el que participarían representantes de la comunidad. Esto es importante por varios motivos: 1) garantizar que el criterio de los afectados esté considerado, 2) hacer más transparente el proceso y 3) que los curreseños tengan información de primera mano del avance y de las dificultades intrínsecas al proceso.

"La participación de la comunidad es esencial para que el plan de reasentamiento culmine con éxito". Suministra información, integra necesidades y aspiraciones de la población, promueve transparencia, estimula la participación en el desarrollo económico, reduce las expectativas excesivas. Es importante incluir puntos de vista de mujeres y grupos minoritarios (BID, 1999: 3).

Sugerencia No. 9

Colaboración de un mediador independiente.

Es de suma importancia la participación en todo el proceso de un mediador independiente que cuente con la confianza de ambas partes. Su aporte más importante es moderar y dar seguimiento al cumplimiento de los acuerdos y compromisos. Al respecto el BID recomienda "establecer procedimientos de supervisión y arbitraje". Adicionalmente reconoce que "en algunos casos, tal vez proceda reunir un grupo de expertos independientes, a fin de que asesore sobre cuestiones técnicas relativas al asentamiento" (BID, 1999: 5).

4. Condiciones ante una posible reubicación.

Expectativas de los curreseños.

Si bien la posición de la gente de Curré ha sido de oposición a la construcción del proyecto hidroeléctrico Boruca, como parte de nuestra investigación etnográfica realizamos un sondeo, en donde consultamos a los curreseños acerca de una hipotética reubicación y les solicitamos que mencionaran *“aquellas cosas que deberían conservarse para que Curré, no deje de ser Curré”*. De esta consulta surgieron una serie de planteamientos que conviene analizar con todo respeto y detenimiento. Estos son el resultado de sus temores y expectativas, así como de la necesidad de solucionar los problemas actualmente existentes, en especial la falta de fuentes laborales. A continuación se mencionan algunos de estos planteamientos, con la advertencia de que no se trata de una petición oficial del pueblo de Curré, sino de la sistematización de apreciaciones espontáneas, aunque bastante generalizadas, de miembros de la comunidad. Estas apreciaciones se discutieron con algunos dirigentes, quienes las enriquecieron con sus aportes. Los aspectos planteados por los curreseños como condiciones para una posible reubicación, fueron los siguientes:

Que la reubicación sea colectiva y que se produzca la declaración del nuevo sitio como Territorio Indígena.

Esto obedece al temor a desperdigarse y causar con ello la disolución del pueblo y la etnia. Algunos lo plantean de manera sencilla diciendo “que estemos juntos”.

Que se tomen medidas concretas para que estas tierras no pasen a otras manos.

Existe la certeza de que en el futuro, la presión sobre las tierras va a ser muy fuerte, de modo que tendrán que tomarse las previsiones del caso, incluso la mejora de la situación económica, para que el indígena no se vea nuevamente compelido a vender por necesidad.

Que se mantenga el tipo de asentamiento disperso, actualmente existente.

Todos los entrevistados insisten con verdadera preocupación en que no quieren vivir en una “urbanización” de casas contiguas. Las casas de los curreseños están distanciadas entre sí por terrenos donde crecen árboles y se cosechan productos para el autoconsumo. Existe preocupación porque el crecimiento de las familias ha hecho que las “cuadras”, como llaman a sus lotes, se están reduciendo cada día más (Ver Cap. IV).

Recuperación intensiva del Patrimonio Arqueológico de Curré.

Existe una fuerte preocupación de que las aguas vayan a cubrir los restos de sus ancestros, precolombinos y recientes. Se plantea una indagación arqueológica intensiva, porque en esta zona se tiene antecedentes concretos de la existencia de asentamiento humanos precolombinos, que datan de más de 3. 000 años. Este dato es manejado por los indígenas y se fundamenta en estudios arqueológicos (Corrales, 1989).

Creación de un museo en el nuevo poblado, para la custodia del Patrimonio Arqueológico por parte de la comunidad.

Iguals razones que el punto anterior. Este elemento no solo tendría un valor turístico y comercial importante, sino también un valor simbólico para la consolidación de la identidad curreseña.

Traslado de restos humanos del cementerio actual, para que no sean inundados.

Iguals razones que en los puntos anteriores. Literalmente, “que se conserven las cenizas de nuestros ancestros”.

Garantía de trabajos durante el proyecto.

El problema más apremiante de la Comunidad de Curré es la falta de empleo que hace emigrar a los jóvenes y pone en peligro la continuidad étnica. Los indígenas hablan de una garantía de empleo preferencial hacia su comunidad. Sobre este

aspecto, al referirse a la necesidad de “considerar el reasentamiento como una oportunidad de desarrollo sostenible”, el BID propone “dar prioridad a las personas desplazadas para obtener empleo en el proyecto” (BID, 1999: 2).

Condiciones laborales y económicas post proyecto.

La comunidad plantea la necesidad de hacer un análisis del panorama socioeconómico regional post proyecto, a efecto de visualizar espacios reales de posible inserción económica, de modo que los eventuales beneficios del proyecto sean sostenibles. Esta visualización es necesaria para detectar espacios económicos y garantizar la digna participación de los indígenas.

En este punto el BID va más allá, y establece que “cada vez que sea posible se debería ofrecer a la población afectada una participación directa en los beneficios del proyecto principal” (BID, 1999: 2). Un caso como este es el de la comunidad Kuna de Bayano, que reciben beneficios asociados a su labor en el manejo de la cuenca. “En la región de Bayano (Panamá), los Kuna han sido capacitados como expertos en manejo forestal y guardias forestales y viven en la zona de protección que rodea la reserva de Bayano, creada a raíz de la construcción de un complejo hidroeléctrico” (BID, 1999: 16).

Planes de capacitación, tecnificación y profesionalización de sus jóvenes para laborar en el proyecto y lograr una inserción en el escenario post proyecto.

Los curreseños consideran que además de empleos no calificados, la comunidad puede llenar puestos calificados en el proyecto hidroeléctrico, si se le brindan las condiciones para su preparación de aquí a su inicio. Cabe mencionar que varios jóvenes están en el colegio y muchos han truncado sus estudios por falta de recursos. Por ese motivo se refieren a la necesidad de contar con becas para técnicos e ingenieros indígenas.⁴³

⁴³ Durante la construcción del proyecto Cachí, el ICE benefició con becas y espacios laborales especiales a muchos jóvenes de la comunidad (Comunicación personal del Señor Luis Gerardo Cantillo, quien fuera uno de esos estudiantes). Este programa también se aplicó en el P. H. Arenal.

Consideran además muy importante la sostenibilidad de los beneficios post proyecto. Por tal motivo, proponen determinar previamente posibles espacios de inserción en el escenario post proyecto, (turismo, comercio, transporte, artesanía) para iniciar su formación para la operación en esos espacios, mediante capacitación tecnificación y profesionalización de jóvenes, financiamiento de proyectos, y otros.

En concordancia con lo anterior, las políticas del BID instan a “crear oportunidades económicas para la población desplazada” y plantean la necesidad de “capacitación, apoyo de organizaciones, suministro de equipo o fondos para microempresas o para créditos renovables” (BID, 1999: 3).

Talleres de artesanía y estudio de la tradición.

Complementariamente se considera necesario propiciar y financiar talleres de artesanía, impartidos por maestros artesanos de la comunidad, así como actividades de promoción y reavivamiento de la tradición cultural. Se trataría de convertir esta coyuntura en una fase de fortalecimiento de la identidad indígena y de los lazos integradores de la comunidad curreseña. El caso de la artesanía tiene una importancia adicional de carácter económico, ya que constituye una de las principales fuentes de ingreso económico de la comunidad. El desarrollo de esta actividad adquiere una dimensión especial en el futuro de la comunidad como potencial sitio turístico.⁴⁴ En esta investigación hemos detectado la urgencia de revisar las estrategias de mercadeo de los productos artesanales (Cap. VI).

Programa especial de atención a sectores vulnerables.

Debido a la situación actual de Curré, a la pobreza y a la migración de los jóvenes, algunos ancianos e impedidos podrían estar en circunstancias de vulnerabilidad y riesgo ante una reubicación. Lo mismo ocurre con algunos casos de mujeres cabeza

⁴⁴ Iniciativas semejantes se propusieron durante el primer intento del ICE por llevar a cabo este proyecto en 1979. Comunicación personal con el Lic. Hernán Gutiérrez, trabajador social.

de familia. Se nos ha sugerido brindar apoyo a estos sectores, lo que supondría la realización de estudios de caso por profesionales en trabajo social y la puesta en marcha de un plan adecuado a la situación de personas, cuya particular situación impida su adaptación a un nuevo contexto geográfico y económico. La detección y atención de sectores de alta vulnerabilidad, son recomendadas por el BID, cuando demanda “obtener información precisa” y “prestar atención a las necesidades de las mujeres, los jóvenes y las personas de edad” (1999:4).

Mejora de servicios.

Algunos curreseños temen que los servicios de que gozan puedan verse restringidos en caso de una posible reubicación. Otros son contundentes al expresar que no estarían de acuerdo en una reubicación, si esta no es sinónimo de un sustancial mejoramiento de esos servicios: acceso a estudio (se valora mucho), salud y transporte, entre los mencionados.

También en esto se pronuncia el BID, cuando afirma que: el plan de asentamiento debe servir de oportunidad para mejorar la calidad de la vivienda y la prestación de servicios: higiene, aislación, desagüe y control de vectores, caminos de acceso, transporte público, alumbrado público, escuelas y centros de salud (BID, 1999: 3).

Desarrollo específico y desarrollo regional.

Al ser la comunidad más directamente afectada por el proyecto hidroeléctrico, Curré aspira a merecer consideraciones particulares en su beneficio, las que ya se mencionaron antes. Sin embargo, está claro que se requiere un PLAN REGIONAL DE DESARROLLO. Algunas de las características de este plan son la apertura de un colegio técnico profesional con carreras adicionales a las de tipo agrícola y la dinamización económica de la región, para abrir fuentes de empleo.

5. Reubicación, identidad y Territorio.

El más valioso tesoro de Curré es su identidad étnica, y mientras los curreseños deseen mantener encendido el fuego de sus ancestros, los costarricenses no podemos hacer otra cosa que propiciar que esto ocurra. No solamente porque es un derecho que les asiste, sino porque ellos, como descendientes directos de los primeros habitantes de nuestro país, hacen un aporte fundamental a nuestra propia identidad nacional.

Buena parte de la oposición de los curreseños al Proyecto Boruca, proviene del temor a perder su identidad étnica, ya sea por vía de la dispersión, del cambio cultural acelerado o por la desaparición bajo las aguas de parte del territorio, importante no solo en extensión, sino en su carácter simbólico y funcional con respecto al futuro del grupo, y a su sostenibilidad étnica, económica y social. Se suma a lo anterior el hecho de que gran parte del territorio, ya está en manos de no indígenas, y además, el Instituto de Desarrollo Agrario (IDA) no ha hecho entrega de los títulos de propiedad colectiva del Territorio, a la Asociación de Desarrollo, según corresponde.

Es nuestra apreciación que los curreseños, estarían en una mayor disposición de negociar la eventual construcción de una represa, si:

- A) se satisfacen las “condiciones para una posible reubicación” enunciadas en el punto 4 de este capítulo, y
- B) se normaliza la situación legal de sus tierras con la recuperación de al menos una significativa parte del territorio original, asignado por ley.⁴⁵

Reasentamiento con fortalecimiento de la identidad.

Desde una perspectiva antropológica, uno de los aspectos más delicados a resolver en caso de una eventual reubicación de Curré, es el de la afectación producida en el plano simbólico por la anegación de las tierras. No obstante, la identidad es un fenómeno de

significación y construcción ideológica, lo que abre la posibilidad de generar un proceso de reconstrucción y reinterpretación colectiva, tendiente a la vigorización de la identidad. En caso de que se diera la reubicación, y suponiendo que se cumpla con las condiciones y expectativas que los curreseños plantean (reubicación conjunta, recuperación de bienes arqueológicos, creación de un museo, etc.) tendría que darse, desde antes del reasentamiento, un proceso orientado al robustecimiento de la identidad étnica de Curré, en todos los niveles de la comunidad, niños, jóvenes, adultos mayores, hombres y mujeres, que así lo deseen.

En ese caso deberá implementarse un programa orientado al robustecimiento de la identidad étnica, desarrollado en colaboración directa con los mismos curreseños. Visualizamos la importancia de resimbolizar y poner en valor una serie de aspectos de la cultura boruca curreseña, algunos de ellos actualmente en proceso de deterioro. Entre las cosas que estarían por hacer, sugerimos: talleres de discusión y valoración de la identidad étnica, de la tradición y el pasado indígena; talleres orientados a elevar la autoestima del grupo⁴⁵; recuperación de tradición oral, tradición culinaria y medicina tradicional; elaboración de trajes y un rancho tradicional de exhibición (carácter simbólico) en el contexto de un museo comunal, altamente dinámico y proyectado hacia la comunidad, en la tarea de la valoración de la tradición, la identidad y los valores culturales. Información clara y detallada sobre la historia y la tradición boruca, y su importancia en la región y en el país. Toda esta labor de recuperación y elaboración simbólica, aunada a un proceso de aumento de la autoestima del grupo, - en un contexto de mejoría integral de la comunidad -, no podría llevarse a cabo sin la convicción y la decidida participación de los curreseños, contando para ello con el financiamiento del Proyecto Hidroeléctrico.

Lo anterior se sugiere, únicamente para el caso hipotético de que la comunidad de Curré, con toda la potestad que le asiste, decidiera optar por dar su consentimiento a la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca.

⁴⁵ Comentarios muy recientes de los dirigentes de Curré, muestran la tendencia cada vez mayor a insistir en la necesidad de la normalizar la situación de sus tierras, como condición previa a cualquier conversación.

⁴⁶ Los participantes a los talleres de identidad étnica señalaron la baja autoestima y el desconocimiento de los valores y la cultura indígena, como causantes de que los jóvenes nieguen su identidad (Ver Cap. VIII)

Capítulo XII

El verdadero color del pájaro curré.

Identidad étnica en Curré: apreciaciones finales.

Identidad y polarización social en Curré.

Al fin de un largo viaje.

Termina así nuestro largo viaje por Curré y sus acontecimientos. Durante este recorrido hemos ido en pos de los objetivos que nos propusimos al inicio: conocer los elementos que sirven de soporte a la identidad étnica de los currESEÑOS y comprender los procesos de construcción de la identidad, que se producen en la interacción con otros actores sociales, regionales y nacionales (ver Objetivos, Cap. I).

A lo largo de estas páginas efectuamos una caracterización etnográfica de Curré, lo que significó estudiar su localidad, profundizar en sus aspectos económicos, sociales y culturales, y conocer el proceso vivido ante la eventual construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. Todo este esfuerzo fue realizado para comprender la realidad social de Curré y detectar las diversidad de formas en que la identidad étnica se manifiesta en cada faceta de la vida de esta comunidad. Complementariamente, realizamos talleres de reflexión con diferentes sectores de la población currESEÑA, en torno a su manera de comprender y sentir su identidad étnica, y en torno a la forma en que esta identidad se ve afectada por aspectos tales como migración, mestizaje y desarrollo, entre otros aspectos.

En el Capítulo de Anexos se incluye un resumen completo de la investigación, capítulo por capítulo. Las siguientes páginas ofrecen nuestra reflexión final sobre la identidad étnica en Curré, aspecto central de esta investigación.

EL VERDADERO COLOR DEL PÁJARO CURRÉ

Identidad étnica en Curré

Apreciaciones finales.

*Curré es el nombre de un pequeño tucán,
que los antiguos borucas llamaban srit.*

La identidad étnica de Curré, asoma en los más inesperados resquicios de su acontecer y su vida diaria. Para finalizar este viaje etnográfico por la realidad curreseña, nos referiremos a la gama de aspectos que funcionan como marcadores de identidad étnica en Curré. Son esos colores aún presentes en el plumaje del pájaro Curré que le delatan y le distinguen.

Los acontecimientos recientes en oposición al Proyecto Hidroeléctrico Boruca, fortalecieron la identidad étnica de Curré. Como explicara Cardoso, es en la confrontación interétnica donde la identidad se manifiesta plenamente. La identidad surge en la confrontación o “fricción interétnica” (Cardoso, 1992: 23). Si bien, Cardoso hace énfasis en los aspectos confrontativos y de contraste, que funcionan dentro de un sistema ideológico de clasificación interétnica, es nuestro interés destacar también aquellos elementos propios de la comunidad, que trascienden hasta alcanzar el nivel de representaciones colectivas y se convierten en signos de su mismidad. Estos, ciertamente, se potencian en el contraste con la otredad, pero tienen además valor por sí mismos.

A nuestro modo de ver, la identidad se fragua como resultado de una antinomia: por una parte la afirmación del nosotros, a partir de lo que somos o creemos ser, lo que suponemos que somos y nos decimos a nosotros mismos. Y por otra, la construcción frente a los otros, en el contraste y la confrontación interétnica, según observaba Cardoso. Ambos aspectos de la representación del nosotros, el nosotros en sí mismo y el nosotros frente a los otros, son caras de una misma realidad social: la identidad étnica.

En el caso de Curré, el enfrentamiento que genera el proceso vivido ante el Proyecto Hidroeléctrico, saca a relucir una gama de aspectos que son propios de la mismidad de Curré. Estos son como si dijéramos, colores del plumaje de Curré que estaban dormidos, ocultos por la asimilación y el mestizaje cultural. No se excluye incluso, la aparición de nuevos colores que la colectividad genera para alimentar su identidad.

Símbolos y blasones.

En la fiesta cultural alternativa del 12 de octubre del 2000, el salón comunal fue decorado con artesanía, bijagua, plátano, plátano cuadrado, achiote, platanillo, pipas, palmeras de pipa, jícaras y ramas de jícara, matas de maíz, bayas de cacao, como elementos en algún modo representativos de Curré. Los grupos humanos designan aspectos de la realidad con los cuales simbolizan su identidad. De hecho conozco un país que recurre a la guaría morada, el yigüirro, el cafeto, un escudo, una carreta pintada, una bandera de colores azul, blanco y rojo, que por cierto, cubre simbólicamente también a Curré.

En efecto, todos nos abrazamos a símbolos y blasones, que representan nuestro grupo, nuestra pertenencia, nuestra identidad colectiva. Inventamos, construimos un sueño, sea este la etnia, o la nación. Estos son costumbres, tradiciones, instituciones, objetos, que aluden a lo que consideramos nuestra forma de ser, la forma de ser de nuestro grupo. Son los poetas, los intelectuales, los artistas y los caudillos, los que modelan el sueño colectivo y lo llevan al grado máximo de representación simbólica (Ovares et all, 1993). Cuando el maestro artesano curreseño, Eusebio Lázaro, pinta un mural en el viejo edificio del centro comunal de Curré (12 de octubre 2001), hace una revisión de los elementos simbólicos que representan su comunidad y finalmente elige para su obra tan solo algunos de ellos: la imagen mítica del río Térraba transitado por antiguos boteros con sus botes cargados de productos de la tierra, y la presencia mágica del Dueño del Río al fondo. En otro mural elige el tipo de trazo y los colores sepias de la artesanía del jícara labrado. En otro recupera diseños tomados de petroglifos precolombinos, y finalmente, perfila rostros de su pueblo y los mezcla con textos en lengua boruca. Nuestra labor es poco lo que puede agregar al genio del artista, pero en efecto, este recorrido etnográfico por Curré, su localidad,

problemática social y económica, y su pensamiento étnico, nos ha permitido visualizar una gama de elementos que poseen el nivel de símbolos o marcadores de la identidad étnica de Curré. Recapitulando, estos son:

Espacio geográfico y territorio.

Adquieren carácter simbólico asociado a la identidad étnica, aunque proyectándose en diversas dimensiones, a saber: como objetivo político, como figura legal consignada en la Ley Indígena, como reducto y sitio de los ancestros, como sitio de referencia y como patrimonio productivo. La cultura y la tradición giran en torno a la tierra como fuerza generadora de vida, aunque bajo la paradoja de que buena parte del territorio está en manos de no indígenas (Cap. VI). Algunos mayores ven las tierras bañadas por el Térraba como espacio sagrado donde yacen las cenizas de los ancestros (C. Lázaro). Para otros el territorio “es importante cuando hablamos de una vida colectiva, porque ahí podemos preservar nuestra cultura...” (R. Rojas). El territorio da continuidad a la etnia, “porque si no seremos eliminados, como está Palmar, como está China Kichá” (T. Lázaro). Es un sitio al que “siempre podemos volver” (E. Lázaro). La valorización del territorio se incrementa ante la ausencia de otros indicadores de identidad étnica, como lengua y traje tradicional. Al cabo de un largo proceso histórico de derrotas, el territorio es lo único que queda y “no me van a dar otro Curré” (V. Lázaro). Más que elemento simbólico, el territorio es la condición material sinequanon para la sobrevivencia de la etnia y es por eso que “para el indígena el territorio es una fuerza que alimenta en todo momento su identidad” (D. Leiva).

El Río Grande de Térraba.

Merece especial atención como elemento de la historia la cotidianidad y la vida en Curré. Cada vez que solicitamos que se hablara de la historia de la comunidad fluyeron las aguas del Térraba en sus narraciones: el río era nuestra Interamericana, medio de transporte para sacar los productos, fuente tradicional de alimentos, ámbito de interacción y entretenimiento, dotado de fértiles vegas ideales para la producción de plátano. El río es símbolo de identidad para los curreseños. Es un sitio ancestral, porque - aseguran - en sus terrazas, desde la cordillera de Talamanca, hasta Punta Mala, han vivido indios.

El patrimonio arqueológico.

Es un aspecto de importante valor simbólico. La valoración del patrimonio arqueológico se ha incrementado como resultado del trabajo de investigación y extensión cultural del Museo Nacional en la localidad. El Muro de Piedra de origen precolombino, así como el Monolito ubicado al frente de la escuela, son elementos de carácter arquitectónico, altamente valorados por la comunidad de Curré, que se convierten en indicadores de su identidad.

Artesanía.

La práctica de la artesanía y el juego de los diablitos son las dos actividades culturales que los currESEÑOS mencionan más frecuentemente como indicadores de identidad. La artesanía básicamente consiste en la elaboración de tejidos de algodón, máscaras y objetos elaborados a partir del jícaro labrado, todas estas, actividades fundamentadas en conocimientos de lejanas reminiscencias precolombinas.

Juego de los Diablitos.

Ninguna actividad expresa de manera tan intensa y evidente la cultura y la identidad indígena de Curré como el Juego Ritual de los Diablitos. Este juego, lucha entre los diablos y un toro, representa el combate entre indios y españoles, en “defensa de los valores étnicos y defensa de una forma de vida”. La práctica anual del Juego de los Diablitos, sirve de recordatorio de esa lucha “para no ser absorbidos por la sociedad nacional y conservar la identidad.” (Manuscrito del escritor currESEÑO Rodolfo Rojas, 1996). Cada juego revive simbólicamente un ciclo de muerte y renacimiento (“nacencia”) de la etnia. El Juego de los Diablitos es una actividad exclusiva de la cultura boruca. Su realización es praxis de la identidad, en donde se refuerzan los sentimientos de localidad, comunidad y pertenencia (Descripción y análisis en Cap. VII).

Lengua Boruca.

Aunque no se habla, con excepción de palabras y frases sueltas, se valora como uno de los símbolos de identidad étnica. En las fiestas importantes como el juego de los diablitos, en donde se hacen presentes vecinos de la comunidad hermana de Boruca, se

intensifica el espíritu identitario y suelen aflorar dichos y chistes en lengua boruca. Los maestros imparten lecciones de boruca y recientemente, los niños de la escuela interpretaron en Himno Nacional de Costa Rica en esa lengua (12/10/01).

Otros elementos culturales.

Sobreviven un sin número de elementos culturales que pueblan el ambiente cotidiano de Curré, pero no se les tiene identificados como indicadores de identidad étnica. Algunas son muy comunes y quizá se repara poco en ellos, como por ejemplo, el uso de la hamaca, el fogón de leña, la costumbre de comer con el plato en la mano y elementos de medicina natural. Otras costumbres todavía perviven pero han ido perdiendo vigencia, como la construcción de ranchos, comidas y bebidas tradicionales que ya pocas personas preparan, como el biringo, y resabios de antiguas leyendas y tradiciones orales alusivas al dueño del monte, el dueño del río o a Cuasrán, el héroe cultural defensor de la identidad étnica que huyó de la dominación de los sikuas (no – indígenas) y vive en los cerros vecinos (Cap. VII).

Resistencia y dolor de lo perdido.

Algunos curruseños experimentan un profundo “dolor por lo perdido”, al constatar que ya no cuentan con ciertos rasgos culturales que podrían funcionar como indicadores de su identidad étnica, tales como la lengua o el traje tradicionales. Otros responden enfáticamente que la “resistencia” es el camino para recobrar “todas aquellas cosas que se nos han ido”. La resistencia se convierte en acción política frente al “otro” dominante y en un aspecto esencial de la identidad étnica (ver Cap. VIII). La implementación de programas que generen la recuperación y puesta en valor de estas tradiciones, es fundamental para una comunidad como Curré, que empieza a redescubrir la importancia de estos signos de identidad.⁴⁷

⁴⁷ La creación de programas de recuperación y puesta en valor de la tradición, es una responsabilidad y un reto para el Estado, las ONG's y los líderes de esta comunidad.

Promotores y portadores de la identidad étnica.

Las principales fuerzas sociales que promueven la lucha por la identidad étnica en Curré son los “mayores”, que se conciben a sí mismos como aquellos “palones” que antiguamente sostenían los ranchos y que ahora deben velar por la comunidad, y las mujeres, recientemente atrincheradas en el grupo “Mujeres con espíritu de lucha”.

En el ámbito sociopolítico una entidad que juega un papel importante como símbolo de la identidad curreseña es la Asociación de Desarrollo Integral. De acuerdo con la Ley Indígena tiene la potestad de representación legal de la comunidad, razón por la cual asume el papel de instancia política, de representación étnica y lucha por la defensa de los intereses y la identidad indígena. En Curré la ADI es vista como la entidad que ejerce la defensa de los intereses indígenas, frente a las amenazas externas de los no indígenas, y vela por los intereses patrimoniales, culturales y arqueológicos. Es tenida por la “máxima autoridad en el pueblo”, representa a la etnia dentro del Estado nación. Esto no necesariamente ocurre así en todas las comunidades indígenas (Ver Cap. V)

La comunidad.

Pero el elemento más importante en el sostenimiento y continuidad de la identidad étnica de Curré son los curreseños mismos. La colectividad que se dice a sí misma que es indígena, que se recuerda a sí misma su origen, que interroga sus símbolos y les da vigencia. O bien, como puede suceder, que calla, que se deja caer en el olvido y, finalmente, deja desmoronar sus símbolos. La identidad adquiere vigencia en lo cotidiano, en la respuesta al niño que pregunta si es cholo, en la escuela que integra la tradición oral a sus programas con entusiasmo, en las actividades familiares, en la organización comunal, en el discurso permanente de unos y otros, en las bromas, en esa especie de atmósfera que se respira en Curré. La identidad no es un asunto de cultura únicamente, sino autodefinition, representación colectiva, clasificación y diferenciación con respecto a los otros (Cardoso, 1992). Es por eso que la definición de indígena que plantean los curreseños es activa, militante y apela a una actitud de resistencia frente a la asimilación de la sociedad nacional. Según esta definición, el indígena se caracteriza por tener ancestros indígenas,

conservar su tradición, servir a su comunidad, tener presente su cultura: idioma, artesanía, valorar principios culturales, conservar y respetar su identidad dentro y fuera de su pueblo. La resistencia es parte esencial de la definición: “No somos guerrilleros pero estamos tratando en cómo resistir (...) aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo, pero somos brucas” (Taller de identidad étnica, Cap. VII). Sin embargo, la resistencia como oposición pura no basta. La identidad requiere de la mismidad, aunque sea “un dedo en el cuerpo”. De ahí la importancia del rescate, la puesta en valor y la construcción de símbolos.⁴⁸

Aspectos que atentan contra la identidad étnica.

Cabe mencionar la migración, el cambio cultural acelerado, la baja autoestima de los miembros de la comunidad, la estigmatización y la marginación que se produce en el contacto con otros interlocutores en la interacción interétnica. La situación económica de Curré tiene graves repercusiones sobre el campo de la identidad étnica. La atadura a la tierra en condiciones desventajosas y la pobreza, pueden aparecer en la mente de los jóvenes asociada a su identidad étnica, lo que podría generar una reacción del tipo: “rompo con mi identidad indígena para salir de la miseria” (Ver Cap. VI).

Proyecto Boruca e identidad étnica de Curré.

A raíz de esta reflexión, es nuestro criterio que si el ICE y el Estado costarricense pretenden construir una gran obra de infraestructura en la región, contando con la anuencia de Curré, tendrán que empezar por proponerse el gran reto de replantear su proyecto, de tal manera que no signifique una amenaza para continuidad económica, social y étnica de Curré. El proyecto hidroeléctrico y el eventual plan de reasentamiento de Curré, tendrían que convertirse en una opción de futuro, con un claro y evidente programa de desarrollo regional, con absoluta garantía para Curré en torno a su sostenibilidad económica y social. El proyecto requiere un adecuado enfoque étnico, que respete las diferencias sociales y

⁴⁸ Consideramos que esta reflexión es válida, no solo para la cultura y la identidad étnica de Curré, sino en lo que atañe a la cultura y la identidad nacional costarricense, la que se alimenta de los valores y los símbolos culturales de los grupos y las etnias que la constituyen.

culturales de Curré y el resto de comunidades indígenas de la región, que promueva el respeto a la identidad étnica y promueva su continuidad (Ver Cap. XI, Sugerencias para un replanteamiento de la relación ICE – Curré).

Lejos de opacar los colores identitarios del pájaro Curré, el Instituto Costarricense de Electricidad tendrá que plantearse, conjuntamente con la comunidad, formas y mecanismos de hacerlos perdurar. De no ser esto posible, cabe suponer que Curré, continuará alimentando su oposición al Proyecto Hidroeléctrico.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Acuña, Víctor Hugo

1994 Nación y clase obrera en Costa Rica durante la época liberal. (1870 – 1930). En Molina Iván (ed.) **El paso del cometa**. Editorial Porvenir.

Agar, Michael

1992 “Hacia un lenguaje etnográfico”. En Carlos Reynoso Compil. **El surgimiento de la antropología posmoderna**. Editorial Gedisa

Aguirre B., Angel.

1995 **Etnografía, metodología cualitativa en la investigación sociocultural**. Ed. Marcombo

Adams, Richard

1996 *Etnias en Evolución Social. Estudios de Guatemala y Centroamérica. México. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa.*

Alonzo, Guiomar

1994 *El proceso de urbanización en la cabecera cantonal de Buenos Aires. En Carmack, Robert. Soplos de viento en Buenos Aires. Colección Laboratorio de Etnología.*

Amador, José Luis

2002 **El ICE, un símbolo cincuenta años después. Apuntes sobre la historia y cultura del ICE y sus gentes**. Editorial ICE.

1991 Impacto sociocultural del Proyecto Hidroeléctrico Cachí. **Revista Geoistmo**. Vol. V. Instituto Geográfico Nacional y Dpto. Geografía U.C.R.

1991 **De jornaleros agrícolas a obreros de la construcción de túneles. El caso de los tuneleros del ICE procedentes de Cachí**. Un análisis de historias de vida. Tesis de licenciatura en antropología social. UCR.

Amador, José L. y Jara, Laura

1984 **Autobiografías de Mujeres Campesinas**. San José. IDA.

Atkinson, Paul y Hammersley Martyn

1994 **Etnografía. Métodos de investigación**. Paidós Básica.

Azcona, J

1989 Definición de etnicidad. en Adolfo Pérez-agote. **Sociología del nacionalismo**. Editorial Universidad del País Vasco

Beals, Alan

1971 **Antropología Cultural**. Editorial Paz - México

Barnet, Miguel

1983 **La fuente viva**. La Habana. Editorial Letras Cubanas.

1976 **Biografía de un Cimarrón**. México. Siglo XXI Editores

Bertaux, Daniel

1989 **Los relatos de vida en el análisis social**. *Revista de Historia Oral No. 1* Barcelona España.

Bastide, Roger

1971 **Antropología Aplicada**. Amorrortu Editores.

Banco Interamericano de Desarrollo.

1999 *Reasentamiento involuntario en los proyectos del BID. Principios y lineamientos. Washington D.C. BID.*

Baud, Michel et al

1996 *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe. Abya Yala, Quito.*

Bonfil B., Guillermo

1990 **México Profundo**. Editorial Grijalbo. México.

Borge, Carlos.

1998 **Los indios de Costa Rica: de su negación a su reivindicación**. En **Bozzoli, Ma. Eugenia et al**. Primer congreso científico sobre pueblos indígenas de Costa Rica y sus fronteras. Editorial EUNED.

1993 **Efectos socioeconómicos y culturales del P. H. Guayabo – Siquirres**. Ingeniería Caura.

Bozzoli, Ma. Eugenia

1985 Desarrollo de la Región Brunca, tendencias y perspectivas. **Revistas de Ciencias Sociales, No. 2.**

1985 *Carta a Eduardo Ulibarri, Director Periódico La Nación. 14-5-1985. Fotocopias. Documentos del Laboratorio de Etnología. UCR.*

1975 *Localidades indígenas Costarricenses. Editorial Universitaria Centroamericana. EDUCA*

Bozzoli, Ma. Eugenia e Isabel Wing Ching

1979 **Encuesta socioeconómica en la Zona del P.H Boruca**. Universidad de Costa Rica. Instituto Costarricense de Electricidad.

Calderón Gómez, José Alfredo

1996 **P. H. Boruca. Panorama ambiental: aspectos socioeconómicos y bióticos.** Estudio presentado junto a Fernando Chavarría. Dirección Planificación Eléctrica. Departamento Ambiente y Energía Alterna.

1995 *Propuesta de Organización Institucional para la coordinación con comunidades indígenas. Instituto Costarricense de Electricidad.*

Cardoso de Oliveira, Roberto

1992 **Etnicidad y estructura social.** Ciesas. Ediciones de la Casa Chata.

Carmack Robert

1994 **SOPLOS DE VIENTO EN BUENOS AIRES. COLECCIÓN LIBROS DEL LABORATORIO DE ETNOLOGÍA.**

Carmona, Sergio Iván

1999 **Imaginar y observar el impacto ambiental. La etnografía en el contexto de la gestión del desarrollo.** Email del autor.

1997 **La dimensión cultural en los estudios de impacto ambiental.** Documento de trabajo facilitado por funcionarios de UPME. Colombia.

Chacón, Rubén

2001 **Reservas de Papel sobre las que se escriben 70 años de derechos con tinta invisible.** Instituto de Investigaciones Jurídicas. Facultad de Derecho, Universidad de Costa Rica.

1998 *Guía Jurídico Histórica del Derecho Territorial de los Pueblos Indígenas de Costa Rica. Ed. Iriria Tsochok*

Constenla, Adolfo y Espíritu Santo Maroto

1979 **Leyendas y tradiciones borucas.** Editorial Universidad de Costa Rica

Corrales Ulloa, Francisco

1998 **Curré: Más de 3. 000 años de historia.** Museo Nacional de Costa Rica. Hoja suelta

1989 *Curré, comunidad indígena por más de 3 000 años. Comisión Arqueológica Nacional.*

Corrales Ulloa, Francisco et al.

1988 *Historia precolombina y de los siglos XVI y XVII del sureste de Costa Rica. Proyecto y promoción de la cultura popular y tradicional del Pacífico Sur. OEA. MCJD.*

Crespo, Gutiérrez, Madrigal y Pérez.

1994 **“Esbozo Etnográfico de comunidades de Boruca y Terraba.” en Carmack Robert (editor) en Soplos de Viento en Buenos Aires.**

Cuello, César y Paul Durbín.

1999 **Desarrollo sostenible y filosofía de la tecnología.** Organización de Estados Iberoamericanos. <http://www.oei.org.co/cts/tef02.htm>

Demarchi, Franco

1986 "Función". En **Diccionario de Sociología**. Ediciones Paulinas.

Defensoría de los habitantes.

1998 Resumen temático de resoluciones constitucionales relacionadas con los pueblos indígenas. "Proyecto promoción y defensa de los pueblos indígenas".

Díaz Polanco, Héctor.

1997 La Rebelión Zapatista y la Autonomía. Siglo XXI México

1990 **Etnia Nación y Política**. Juan Pablos Editor. México. 2ª. Edición

1987 **Etnia Nación y Política**. Juan Pablos Editor. México.

Doughty, Paul

1974 "Los ingenieros y la energía en los Andes." En Bernard, Russel y Pertti Pelto. **Tecnología y Cambio Social**. México. Editores Asociados.

Eliade, Mircea

1983 Lo Sagrado y lo Profano. Editorial Labor.

Escuela Nacional de Planificación. UNA.

1979 **Autobiografías Campesinas**. Volumen II. Heredia, Costa Rica. EUNA.

Fassaert, Cecile

1997 **Diagnóstico rural participativo en las comunidades de Boruca, Térraba y Curré**. Cátedra de Género y Medio Ambiente. CATIE

Ferrarotti, Franco

1975 **Hombres y máquinas en la sociedad industrial**. Editorial Labor.

Ferrero A, Luis

1997 **Costa Rica precolombina**. Editorial Costa Rica.

Fischel Volio, Astrid

1990 Consenso y represión: una interpretación sociopolítica de la educación costarricense. Editorial Costa Rica. San José.

Foster, George

1974 **Las culturas tradicionales y los cambios técnicos**. Fondo de Cultura Económica.

Guevara, Marcos

2000 "El papel de las Comarcas y los Congresos Generales Kunas en la gestión ambiental en Panamá", **Revista Hombre y Cultura**. Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Panamá, en prensa.

Guevara, Marcos y Rubén Chacón

1992 **Territorios indios en Costa Rica.** Ed. García Hermanos S. A.

Guevara Marcos y Aleksei Chuprine

1989 **Consideraciones especiales de la zona fronteriza de Costa Rica con Panamá: El desarrollo indígena.** MIDEPLAN UCR. Proyecto fronterizo vol. XVI. Programa MIDEPLÁN BID.

Guionneau – Sinclair, Françoise

1995 Los Kuna de Panamá y la Represa de Bayano, veinte años después. **En Revista Tareas No. 90.** Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos. Panamá mayo agosto.

Gobierno de la República.

1996 **Plan cantonal de inversión en desarrollo rural.** Programa de desarrollo Rural

Gómez Pellón.

1995 Evolución del concepto de Etnografía. En Aguirre B., Angel. **Etnografía, metodología cualitativa en la investigación sociocultural.** Ed. Marcombo

Granados, Carlos L y José J. Matarrita.

1981 **“Modo de producción y uso del suelo. El caso de Buenos Aires.** Puntarenas. UCR Historia y geografía. Tesis de grado.

Gubert, Renzo

1986 Nación. En Diccionario de Sociología. Ediciones Paulinas.

Gutiérrez, Hernán

1980 **Manuscrito.** Apuntes inéditos sobre Curré.

Harris, Marvin

1985 **El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.** Editorial Siglo XXI

Joutard, Philippe

1988 El documento oral: una nueva fuente para la historia. En Acuña, Víctor. (Compil). **Historia Oral e Historias de Vida.** San José. FLACSO.

INEC

2001 IX Censo Nacional de Población y V de Vivienda. Resultados Generales. Instituto Nacional de Estadística y Censos.

Instituto Costarricense de Electricidad

2002 Documento de Divulgativo. P.H Boruca. Elaborado por Ing. Marco Tapia.

2001 Ambientación del P.H. Boruca. Dirección Ejecutora P. Boruca..

2000 **Censo residencial y agropecuario.** Proceso de Planeamiento Ambiental.

1999 **Minuta.** reunión de trabajo No. 01- 99 P. H. Boruca. 12 de marzo 1999.

1998 **Diseño técnico y social Proceso de Planeamiento Ambiental.** Centro Nacional de Planificación Eléctrica, ICE.

1997 **Plan Maestro cuenca media Río Grande de Térraba.**

- 1997 **P. H. Boruca. Panorama ambiental: aspectos socioeconómicos y bióticos.** Estudio presentado por Alfredo Calderón y Fernando Chavarría. Dirección Planificación Eléctrica. Departamento Ambiente y Energía Alterna.
- 1992 **Proceso para el desarrollo de proyectos hidroeléctricos. Manual procedimientos. Reubicación de poblaciones PH Boruca. Informe anual de labores 1979**
- 1977 **Reubicación de poblaciones. Tronadora y Arenal.** P. H. Arenal.

Jaffrelot, Cristophe

- 1993 *Los modelos explicativos de los orígenes de las naciones y del nacionalismo. En Teorías del nacionalismo. Nación, nacionalidad, etnicidad. Paidós Ibérica.*

Loría Ovares, Moisés

- 1974 **Páginas del Recuerdo.** San José. ICE.

Malinowski, Bronislaw

- 1973 **Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la nueva Guinea Melanésica.** Editorial Península.

Martínez M, Miguel

- 1989 **Comportamiento humano: nuevos métodos de investigación.** México. Trillas.

Microsoft Corporation

- 1998 "Rito" **Enciclopedia Microsoft Encarta.** 1993-1997

MIDEPLAN

- 2001 **Índice de Desarrollo Social.** Ministerio de Planificación y Política Económica. Serie de Estudios Especiales No. 3. Mayo, 2001.

Molina Ramos, Eduardo

- 1993 **Faccionalismo y poder en Arroyo Tambor: El impacto de la presa Miguel de la Madrid Hurtado sobre un microproceso político.** Tesis por el grado de Licenciado en Antropología Social. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad de Iztapalapa.

Molina Ludy, Virginia

- 1988 **Construcción de presas y sus consecuencias sobre la población afectada: Efectos sociales de los proyectos de inversión pública en infraestructura. En La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchoff.** Editorial UNAM. 1988

Morales, Seferino.

- 1999 *Estudio de tenencia de la tierra en el territorio indígena de Rey Curré. Mapa. ARADIKES.*

Ministerio de Salud.

- 1999 **Datos Básicos y balances de atención primaria. PSR Cajón de Boruca.** Datos elaborados por el Técnico Sr. Arnulfo Marchena Santamaría.

Murillo, Carmen

1988 *Identidades de hierro y humo. Editorial Porvenir.*

Nielsson G.P.

1989 *Sobre los conceptos de etnicidad, nación y estado. En Adolfo Pérez-Agote. Sociología del Nacionalismo. Editorial Universidad del País Vasco.*

Portelli, Alessandro

1988 "Las peculiaridades de la historia oral." En Acuña, Víctor (Compil). **Historia Oral e Historia de Vida.** San José. FLACSO.

Obando S., Marta Eugenia

La reubicación de la población de Arenal. Estudio sobre los efectos de un cambio planificado en una comunidad rural. Tesis de grado. Universidad Nacional. Escuela de Sociología.

Ovares, Isabel y otros.

1993 *La casa paterna. Escritura y nación en Costa Rica. Editorial de la Universidad de Costa Rica.*

Palmer, Steven

1994 *Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala.*

1990 *Hacia la "autoinmigración". El nacionalismo oficial en Costa Rica (1870 – 1930). En Taracena Arturo. Identidades Nacionales y estado moderno en Centroamérica. Editorial de la Universidad de Costa Rica.*

Quesada, Alvaro

1990 *Uno y los otros. Editorial Universidad de Costa Rica.*

Quesada Pacheco, Miguel Ángel

1996 **Narraciones Borucas.** Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Randall, Margaret

1983 **Testimonios.** San José. Editorial Alforja.

Rojas, Rodolfo (Vecino de Curré).

1995 **La fiesta de los diablitos.** Manuscrito presentado al Ministerio de Juventud Cultura y Deportes.

----- **Historia de Curré en la primera mitad del siglo XX.** Manuscrito inédito.

Rosaldo, Renato.

1991 **Cultura y verdad. Alianza Editorial.**

Rovira, Jorge

1980 "Costa Rica, Economía y Estado. Notas sobre su evolución reciente y el momento actual." **Estudios Sociales Centroamericanos. Mayo - agosto. No. 26.** San José. CSUCA.

Reynoso, Carlos

1992 **El surgimiento de la Antropología.** Posmoderna. Gedisa Editorial. España.

Ruiz, Fabiola

2000 *No queremos ninguna ley. Semanario Universidad. 2000 del 23 al 29 de febrero.*

Saltalamacchia, Homero

1984 "Historias de vida y movimientos sociales: Propuesta para el uso de la técnica." **Revista de Ciencias Sociales Centroamericanas No. 39.** San José.

Saravia, Bernabé

1985 "Historias de vida." **Revista Española de Investigaciones Sociológicas No. 29 (enero-marzo).**

Stavenhagen, Rodolfo

1988 *Derecho indígena y Derechos Humanos en América Latina. Instituto Interamericano de Derechos Humanos.*

Stone, Doris.

1949 **The Boruca of Costa Rica.** Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 25. Cambridge, Mass.

Toledo, Víctor

1989 **NATURALEZA, PRODUCCIÓN, CULTURA. ENSAYOS DE ECOLOGÍA POLÍTICA. UNIVERSIDAD VERACRUZANA**

1991 **JUEGO DE LA SUPERVIVENCIA. BERKELEY CALIFORNIA**

Torres Rivas, Edelberto

1983 *La Nación, problemas teóricos. En Problemas en la formación de Estado en Centro América. ICAP.*

Tosi Joseph, Frank Zadroga y otros.

1975 *El proyecto hidroeléctrico Boruca: Futuro Impacto ecológico sobre el hombre y la naturaleza en el Sureste de Costa Rica y medidas para su mitigación y Control. Centro Científico Tropical*

Turner, W. Víctor.

1989 **El proceso ritual. Estructura y antiestructura.** Editorial Taurus, 1988, Madrid.

Vargas William y Pilar Ureña.

2 000 **Informe sobre Comisión Legislativa Mixta que reforma al Instituto Costarricense de Electricidad.** Representantes de la Pastoral Social. 28 de agosto. Documento electrónico aportado por los autores.

Periódicos y otros documentos.

Decisión de todos. Boruca es un proyecto esencial. **Pablo Cob. Presidente Ejecutivo del ICE. La Nación, 01/06/02**

El embalse de la Discordia de Fabiola Pomareda, Semanario Universidad, 9/03/01

Hidro Dam Opponents Mobilize de Lauren Wolkoff, The Tico Times, 9/03/01.

ICE retoma Boruca. Gran planta estará lista en el 2010 de Alexander Ramírez S. La Nación, 21/05/2000: 5 A.

Mujeres de Rey Curré: no queremos un futuro bajo el agua, Fabiola Pomareda en Huella. Febrero.2001.

Manifiesto de las comunidades indígenas. 14/03/01, hoja suelta y página Webb del Centro de Desarrollo Indígena (CEDIN) www.cedin.iwarp.com

No queremos ninguna ley. Fabiola Ruiz Ch. Semanario Universidad. 23/02/00.

Indígenas y el PH Boruca. **Derecho de Respuesta. Mujeres de la Comunidad de Curré. La Nación. 11/07/00.**

CINPE. 2001 Boletín electrónico No. 10. Centro Internacional de política económica. CIMPE – UNA www.una.ac.cr/cinpe/ecomap.

Cartas.

De la Asociación para la Defensa y Desarrollo de las Comunidades Afectadas por el Proyecto Boruca (ADCAPB) con sede en Potrero Grande al Presidente Ejecutivo del ICE, junio de 1999.

De la ADI Curré, al presidente Ejecutivo del ICE. Ing. Rafael Sequeira 7/09/1999.

De la ADI - Curré a la Dirección Ejecutiva del Proyecto Boruca 25/ 08/ 2000

De la Dirección Ejecutiva del proyecto Boruca a la ADI Curré 21/ 09/ 2000

De la ADI - Curré a la Dirección Ejecutiva del Proyecto Boruca 09/ 09/ 2000

De la ADI - Curré a la Dirección Ejecutiva del Proyecto Boruca 09/ 10/ 2000

De la Dirección Ejecutiva del proyecto Boruca a la ADI Curré 2/ 04/ 2001

Del Vicario de la Pastoral Social Diócesis de San Isidro del General, a Dirección Ejecutiva P. H. Boruca, 02/05/02.

Anexo 1.

Resumen de la investigación

Etnografía de la comunidad indígena de Curré

Identidad y polarización social.

Resumen.

*No sé si alguien lo dijo alguna vez,
pero la etnografía es una forma de mirar...*

En las siguientes páginas ofrecemos una síntesis de resultados de esta investigación, capítulo por capítulo. Los temas que se abordan son los siguientes: 1. Localidad, 2. Aspectos sociales y de organización, 3. Aspectos económicos, 4. Artesanía y Juego Ritual de los Diablitos, 5. Identidad étnica en Curré, reflexiones colectivas 6. Pensamiento étnico y pensamiento de ruptura, 7. La Comunidad de Curré frente al Proyecto Hidroeléctrico Boruca y 8. Sugerencias para un replanteamiento de las relación ICE – Comunidad indígena de Curré.

¿Cómo es Curré?

La localidad de Curré Centro.

Resumen Capítulo IV

*Curré, ha sido un pueblito muy bueno.
Francisco Mavisca, testimonio oral.*

A orillas del Río Térraba y junto a la Carretera Interamericana, a unos 30 Km. al sureste de Buenos Aires de Puntarenas, está Curré Centro, cabecera del Territorio Indígena de Rey Curré. Cuenta con 86 viviendas, en su mayoría de block o núcleo de bambú, separadas entre sí por espacios de follaje o “cuadras”. Las principales edificaciones y sitios públicos, la iglesia, la plaza, la escuela, el salón comunal, se encuentran dispersos, lo que no favorece la integración de la comunidad y sus actividades. Algunas de ellas lucen un grado importante de deterioro, tal es el caso del Salón Comunal o la Iglesia, cuyo proceso de remodelación, iniciado hace ya tiempo, se ha estancado. Los caminos internos son callejuelas de piedra y en invierno se hace difícil el desplazamiento. Se carece de espacios de entretenimiento para jóvenes y niños.

No hace mucho culminó la transición de la vivienda tradicional indígena de pisos de tierra y techo de palma, hacia la vivienda convencional o moderna. También es reciente la electrificación de la comunidad, que data apenas de 1996. No es extraño entonces que una serie de pautas culturales, propias del mundo doméstico tradicional, aún persistan y sobrevivan en viviendas convencionales de diseño contemporáneo, entre ellas el uso de la hamaca, el fogón de leña, la costumbre de comer con el plato en la mano o el uso eventual de ropa sin planchar. Otras prácticas como la adquisición y uso de muebles de sala o mesa de comedor, no están todavía generalizadas.

Uno de los aspectos tradicionales que sobreviven y que el curreseño aprecia, son los espacios de vegetación alrededor de las viviendas. Estas “cuadras” o solares, cuya dimensión es de un cuarto a media hectárea, constituyen un elemento fundamental de su patrón de vivienda, es un importante satisfactor, puede producir alimentos y plantas medicinales, genera frescura, privacidad, y relación con la naturaleza. La cuadra es para “los mayores” espacio de trabajo y de ocio. Las mujeres siembran matas alrededor de la casa. Más allá del área habitada, se extienden los platanares en las fértiles vegas que baña con sus aguas el Térraba.

Los curreseños viajan a Palmar Norte y Buenos Aires, en busca de servicios, trabajo, contacto con entidades públicas, médicos, colegios, etc. Poco se acostumbra viajar a estos sitios por razones de entretenimiento, ya que no resulta económicamente accesible, lo que causa un aislamiento relativo. Esta situación se ve reforzada por el deficiente servicio telefónico. Muchos curreseños prescinden de adquirir aparatos de televisión debido a la pésima recepción de la televisión nacional, o se conforman con ver la televisión panameña.

Localidad e identidad étnica.

Existe una alta valoración de su localidad y del entorno geográfico por parte de los curreseños. Más allá del aprecio por las tierras, ríos, clima y vegetación, los curreseños conciben su espacio geográfico como símbolo de identidad étnica. Algunos mayores llegan a referirse a las orillas del Térraba como Territorio Sagrado. La valorización del territorio como identificador de identidad, es mayor ante la desaparición de algunos referentes culturales como la lengua y el traje tradicional, y aumenta con la confrontación social causada por la eventual construcción del Proyecto Hidroeléctrico Boruca. El Muro de Piedra de origen precolombino, así como el Monolito ubicado al frente de la escuela, son signos físicos de carácter arquitectónico, altamente valorados por la comunidad de Curré, que se convierten en indicadores de identidad étnica.

Para los curreseños, la localidad de Curré es lo único que tienen a ciencia cierta. Es lo que les queda. Como dijo la maestra: “no me van a dar otro Curré”. Tienen una clara certeza de haber perdido una y otra vez en el juego de la historia. Han perdido sus tierras, han perdido su lengua y buena parte de su cultura. Están aferrados a lo que tienen y no lo quieren perder. Su espacio, el sitio donde están ahora se presenta como la única garantía de paz, de tranquilidad, de estabilidad. Todo aquello que amenace con despojarles de ese reducto, es visto como una amenaza al futuro de la gente y de la identidad étnica de Curré. Referencia especial merece el río, espacio de vida y medio de comunicación, alrededor del cual se teje la historia de Curré y se asientan los recuerdos del mundo tradicional, anterior a los cambios causados por la Carretera Interamericana (Para una detallada descripción de la localidad, ver Cap. 4).

¿Cómo es la sociedad curreseña?

Aspectos sociales y de organización.

Resumen Capítulo V

Curré Centro es una comunidad de 413 habitantes, de los cuales 221 son hombres y 192 mujeres (Julio, 2000. Encuesta del autor). Viven en la localidad unas 90 familias, alojadas en 86 viviendas. El 91.7 % de las personas proviene de familias indias y mixtas, lo que convierte a los indígenas en grupo mayoritario, dado que en Curré los mestizos son considerados indios. La población originada de padres exclusivamente “blancos” es de tan solo 8.2 % (Cuadros No. 1 y 2). A menudo la población emigra por falta de empleo, por lo que cabe considerar que un segmento de la población es fluctuante.

Los niños se crían con poca rigurosidad y mucha libertad. La adolescencia en cambio, se presenta como una edad de dudas y retos, que van desde la falta de espacios laborales y opciones de realización personal, ausencia de espacios recreativos, fuerte presión hacia el consumismo, que se estrella contra su escaso poder adquisitivo, tendencia a la migración y eventuales crisis personales. La carencia de metas, el poco control social y la ausencia de disciplina, agravan su situación. Con la migración, se pierde la autoridad paterna, las madres ven su autoridad flaquear y carecen de mecanismos culturales para imponer su autoridad.

Los jóvenes asumen una actitud evasiva ante la problemática de la comunidad. Son los mayores los que cargan con las responsabilidades comunales. La migración se convierte en otra forma de evadir la problemática social y comunal que enfrenta Curré. Pocos terminan la secundaria. Hay poco estímulo a la capacidad organizativa de jóvenes y no se observan acciones del Estado en su apoyo. Pese a todo, un grupo de jóvenes lucha por su superación, estudiando en turnos diurnos y nocturnos del colegio de Palmar Norte, algunos trabajan para costearse pasajes y útiles.

Las mujeres. El papel de las mujeres tradicionalmente ha sido secundario. Sin embargo, durante el proceso que se ha dado frente al Proyecto Hidroeléctrico Boruca, este sector ha asumido un papel protagónico. El grupo “Mujeres con Espíritu de Lucha”, es el bastión más importante en la lucha de la comunidad contra este Proyecto Hidroeléctrico, al lado de la ADI, entidad que lidera el proceso. Esta experiencia ha sido un paso significativo en la ruptura del esquema de sumisión. Fue el resultado no planeado, de un proyecto oficial IMAS – INA orientado a elevar la autoestima de las mujeres. En Curré, la comunidad acepta muy bien la participación pública de la mujer. Algunas de ellas gozan de gran estima por sus conocimientos tradicionales o por su liderazgo. Algunas señoras no - indígenas, casadas con indígenas, comparten papeles de importancia. El sector femenino es el más afectado por la problemática económica y social de Curré y por la falta de empleo, son ellas las que emigran más tempranamente, y con frecuencia regresan embarazadas con el perjuicio para sí mismas, la familia, la comunidad y la continuidad étnica.

Los mayores. El término “mayores” se usa para referirse a las personas de mayor edad, como sinónimo de respeto y sabiduría. Ocupan los principales cargos de representación en la ADI y en otros comités como el de salud, acueducto, etc. Son ellos quienes velan por las tradiciones, y se preocupan más por una eventual pérdida de identidad indígena. Ellos son los hijos y nietos de los curreseños que vinieron de Boruca a principios del siglo pasado a fundar el actual Curré. Son los “guardianes de la cultura”. Saben que muchos de sus hijos e hijas, han tenido que partir por falta de “un salario” y saben que la migración puede ser causa de la pérdida de la identidad. Sienten que es a ellos, a quienes les toca enfrentar lo que venga sobre Curré, como pilares de la sociedad curreseña, o como “los palones” de los antiguos ranchos, y por eso han asumido, con sus mujeres, la tarea de enfrentar el Proyecto Hidroeléctrico. Las voces más escuchadas de Curré, provienen de este grupo, entre los que sobresalen don Cristino Lázaro, Daniel Leiva, Santos Rojas, Francisco Mavisca, Rodolfo Rojas, y también algunas señoras como María Mora, Elmida Araya o Anita Rojas. Algunos más jóvenes como Hugo Lázaro, Eusebio Lázaro, José Domingo Lázaro o Joel Mora, se perfilan como nuevos líderes.

La Asociación de Desarrollo Integral. La ADI es la organización que goza del mayor respeto y reconocimiento de las personas en Curré. Es más que una instancia de desarrollo y se convierte en una instancia política, de representación étnica y lucha por la defensa de los intereses y la identidad indígena. En Curré la ADI es vista como la entidad que ejerce la defensa de los intereses indígenas frente a las amenazas externas y vela por los intereses patrimoniales, culturales y arqueológicos. Es tenida por la “máxima autoridad en el pueblo”, representa a la etnia dentro del Estado nación. Estas funciones, sin serlo, llegan incluso a asemejarse a las de un gobierno local. Esto no ha sucedido todo el tiempo en Curré, ni sucede necesariamente en otras comunidades. En tanto representación política de la etnia, se evita que no indígenas asuman cargos en la Asociación de Desarrollo. El uso de la Asociación de Desarrollo Integral, como instrumento político de la comunidad indígena, se ilustra en la utilización que han hecho de esta instancia los curreseños, dentro del proceso de enfrentamiento al Proyecto Hidroeléctrico Boruca.

Grupo de Mujeres. El segundo grupo en importancia política es el Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha, del que ya se habló. Existen otros grupos organizados, dignos de mencionar por su importancia funcional, aunque no política dentro de la comunidad. Estos grupos atienden necesidades específicas de la comunidad en salud, acueductos, organización para el trabajo de la artesanía, activismo religioso, organización juvenil, defensa del ambiente, etc.

CONAI. Una organización que está fuera de Curré pero que incide en la vida comunal, es la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI). La imagen que se tiene en Curré con respecto a ella es poco favorable y se le percibe como contraria a los intereses de las comunidades. En la lucha de Curré contra el Proyecto Hidroeléctrico, a CONAI se le considera un aliado del ICE, del gobierno y de los no indígenas. Existe la idea de que ha hecho proselitismo a favor del Proyecto Hidroeléctrico y ha fomentado a la división interna de Curré. Se insiste en que CONAI es una entidad del Estado, creada para coordinar con las comunidades, no una entidad representativa de la voluntad de estas.

ARADIKES es una ONG creada en 1992. Su origen se achaca a la politización y mal funcionamiento de CONAI, y a su incapacidad para responder contra los usurpadores de tierras, implementar proyectos de desarrollo e impulsar los cambios en la legislación que los indígenas demandan. ARADIKES promueve el trabajo conjunto de las seis comunidades de la región. Cuenta con apoyo financiero holandés y su Junta Directiva está compuesta por representantes de cada comunidad. Los curreseños la perciben como entidad de desarrollo y reconocen sus aportes, pero señalan que en los últimos años ha tenido problemas organizativos y financieros, lo que ha debilitado su proyección hacia la comunidad.

Contradicciones internas. Uno de los aspectos más conflictivos, es la pugna entre la mayoría de los curreseños, representados en la ADI y un grupo que discrepa de sus líneas de pensamiento y de acción. Este grupo ha cuestionado la gestión de la Junta Directiva de la ADI, logrando la total paralización de la ADI durante 5 meses, en medio del enfrentamiento de la comunidad al Proyecto Hidroeléctrico Boruca. Las acciones de este grupo van desde acusaciones de malos manejos hasta juicios por calumnia, de los cuales la ADI ha salido bien librada. Una gran mayoría de los curreseños tiene una posición de respaldo a la ADI y de rechazo a las acciones del “Grupo de Oposición”, al que asocian con intereses no indígenas, y al que acusan de recibir instrucciones y apoyo de los terratenientes blancos. La posición de la comunidad se hizo evidente el 20 de agosto del 2.000, cuando la asamblea de la Asociación de Desarrollo Integral de Curré, acordó por unanimidad, desafiliar a las cinco personas que integran este grupo.

Contradicciones en la región. Existen antiguas contradicciones entre la comunidad de Curré y otros grupos de la región. La contradicción entre “blancos” e “indios” es resultado de una vieja confrontación histórica aún no resuelta. Desde finales del siglo XIX y principios del XX se inicia la concentración de la tierra en pocas manos, lo que genera roces interétnicos. La tensión aumenta especialmente después de 1945 cuando se agudiza la competencia por la tierra cultivable y los recursos naturales como la madera (Bozzoli, 1975). Estas diferencias contribuyen a generar prejuicios mutuos. Los indígenas son percibidos por los blancos como “inferiores”. Los indígenas por su parte, “consideran que los blancos siempre han podido organizarse contra los indígenas, por medio de mecanismos del Estado como el gobierno municipal” (Carmack, 1994).

Colonos no indígenas. Algunos blancos radican dentro del Territorio Indígena de Curré, como poseedores ilegales de tierra. La oleada de colonos no indígenas, inició en Curré en la década de 1960, con la construcción de la Carretera Interamericana. Su dominio económico al interior del Territorio es claro, dado que ellos son los “dueños” de la tierra, y muchos indígenas trabajan como peones en sus fincas. Paradójicamente, existe un dominio político al interior del Territorio por parte de los indios, que se ejerce mediante el control de ADI, entidad que judicial y extrajudicialmente representa a las comunidades indígenas. Los indígenas evitan la participación de los no indígenas en la ADI, la que se convierte en un bastión de poder indígena que se utiliza en la defensa de la etnia y del Territorio. Algunos blancos se sienten relegados y molestos por esta restricción que limita su poder. Otras contradicciones son las que existen entre la ADI y el grupo de Oposición, y entre la ADI y CONAI. Conviene señalar que para una interacción institucional con Curré, es necesario tener presente este entramado de relaciones, alianzas y contradicciones (Para un análisis detallado de los aspectos sociales y de organización de Curré, ver Cap. V).

¿De qué viven los curreseños?

Aspectos económicos

Resumen Capítulo VI

Vulnerabilidad económica y social.

Curré ofrece un evidente cuadro de inestabilidad económica y pobreza. La mayoría de las familias depende de actividades inestables de escasos ingresos. En efecto, 24 % de las familias, depende del ingreso de los jornaleros, trabajadores típicamente inestables y mal remunerados. Un 16 % dice depender de “agricultores en lo propio”, término que oculta una actividad que ni siquiera es de subsistencia, y 11 % depende del rubro de pensiones y otras ayudas. Esto significa, en suma, que más de la mitad de la población (51 % al menos), están en un total estado de inestabilidad y miseria. Durante los últimos meses la situación de los peones bananeros daba un ligero respiro a la economía de Curré. La quiebra de la actividad bananera en la región, con el despido masivo de los peones, puso en evidencia la fragilidad de la situación económica de la comunidad. Este grupo, actualmente desempleado, se suma a los que pujan por un espacio laboral en la comunidad.

Bajo ingreso y complementariedad. La artesanía.

Casi todas las actividades, son temporales y de bajo ingreso. En el trajín diario estas actividades se alternan y complementan unas a las otras. La producción de plátano decrece en verano y se complementa con la artesanía, que adquiere relevancia en las épocas veraniegas de alto flujo turístico. La señora teje mientras el esposo trabaja de jornalero o peón bananero. El pensionado trabaja como peón. Algunos bananeros, regresan cuando son liquidados a la artesanía o al peonaje. Y así sucesivamente. La artesanía es la actividad complementaria por excelencia, una especie de refugio laboral al que los curreseños acuden cuando ya todas las otras opciones han sido agotadas. Si bien tan solo en un 10 % de los casos se le menciona como actividad laboral de mayor aporte económico a la familia, lo cierto es que, cuando se pregunta por una actividad económica adicional, pasa ocupar el primer lugar, con un 38 % de las respuestas (Ver gráficos 3 y 4).

Una población de agricultores sin tierra.

Las actividades que destacan como fuente de ingreso familiar, (jornaleros, peones bananeros, agricultores en lo propio, artesanos, etc.) evidencian una fuerte vinculación al quehacer agropecuario, con muy pocos empleos en el área de servicios y ninguno en el campo industrial. Sin embargo los curreseños ya no poseen tierra. Los curreseños siguen vinculados por fuertes lazos económicos, culturales e identitarios, a este recurso, que pese a ello, es de su pertenencia solamente en su imaginario, y en el discurso legal y oficial. Se trata entonces de una población sin tierra, que se define como agricultora. La vinculación a la tierra es incompleta (carenial): la mayor parte de las veces, los indígenas se ven obligados a servir como asalariados de los no indígenas. Los “productores en lo propio” son realmente pequeños, casi de subsistencia y a muy baja escala, complementando su actividad con artesanía y con pensiones. La producción de ayote, arroz, etc., desapareció por falta de mercado y se considera que la agricultura comercial “es un juego extremadamente

peligroso” para arriesgarse a él. Para rematar, Curré no califica como comunidad de interés para el Consejo Nacional de Producción, cuya asistencia vendría a paliar un poco su grave situación económica. El cultivo de plátanos es, en definitiva, la única actividad agrícola comercial que aún queda en Curré.

Problemática socioeconómica.

La situación económica existente en Curré, caracterizada por bajos salarios y empleos inestables, es causa de una reducida capacidad adquisitiva, que deriva en alimentación deficiente y pobre vestimenta. Ante la desaparición de la cacería y la pesca, formas tradicionales de obtención de proteínas, y al haber declinado la agricultura por disminución de la fertilidad del suelo y escasez de tierras, la única opción para la obtención de alimentos es mercantil, fundamentalmente la pulpería. Algunos logran mantener crédito en la pulpería, lo que ayuda a ir pasando, especialmente en los periodos de desempleo; otros ya lo han perdido por deudas. Para la mayoría, la compra de ropa y zapatos es muy difícil y para algunos, inalcanzable. Los viejos a veces reciben ropa usada de los hijos que están fuera. Esta situación afecta muy especialmente a los jóvenes, que tienen una fuerte presión de la sociedad de consumo. Este panorama incide en la visión de sí mismos y en la autoestima personal y colectiva. El alcoholismo es un problema importante que merece especial atención.

Migración y ruptura del ciclo.

Existe todavía un fuerte ligamen con la tierra que se concretiza en la actividad de peón (asalariado agrícola temporal) y se complementa con una agricultura de subsistencia a muy baja escala y con artesanía. Se trata de una vinculación cultural y económica altamente desventajosa, a una tierra que ya no les pertenece. Es por eso que algunos tratan de romper este círculo. Son los mayores los más ligados a la tierra, incluso atados a ella, bajo condiciones muy desventajosas. Los jóvenes ven en el estudio o en la migración, la opción para romper con este esquema. La ausencia de fuentes de empleo explica no solo la miseria de los hogares curreseños, sino también la fuga de migratoria. Actualmente, ante la ausencia de puestos de trabajo femeninos, son las jovencitas las que emigran primero y con frecuencia de trece a quince años de edad, las niñas están ya colocadas como empleadas domésticas en San José. Esto sugiere la existencia de dos poblaciones: una flotante y emigrada, con una fuerte cuota de jóvenes, y otra residente, donde predominan niños, adultos y mayores. Se puede afirmar que en Curré predomina una fuerza laboral envejecida, pero es de suponer que un cambio beneficioso en la economía, con la creación de nuevas fuentes de empleo, traería como resultado el retorno de jóvenes emigrados y de familias enteras, con el fortalecimiento de los aspectos culturales y étnicos de la comunidad.

Economía e identidad.

La situación económica de Curré tiene graves repercusiones sobre el campo de la identidad étnica. La atadura a la tierra en condiciones desventajosas y la situación económica de Curré, puede aparecer en la mente de los jóvenes asociada a su identidad étnica, lo que genera una reacción del tipo: “rompo con mi identidad indígena para salir de la miseria”. Lo inverso es también posible: al buscar la solución migratoria a la situación

económica, se termina dejando de ser indígena por desarraigo. La migración no tiene por objetivo la ruptura con la comunidad, sino la búsqueda de una solución laboral al problema socioeconómico existente. Esto no impide sin embargo, que, en la práctica, se convierta en causa de desarraigo, aculturación y pérdida de identidad (Ver Aspectos Económicos en Cap. VI).

¿Existe una cultura tradicional en Curré?

Artesanía y Juego Ritual de los Diablitos.

Resumen Capítulo VII

Partida en dos por la Carretera Interamericana, y a escasa distancia de las plantaciones bananeras, Curré es una de las comunidades indígenas más influenciadas por la sociedad nacional y su cultura. Pese a ello, numerosos rasgos culturales presentes en la vida cotidiana de los curreseños, atestiguan el ancestro indígena de esa comunidad. Destacan entre ellos la actividad artesanal y el juego ritual de los diablitos.

La artesanía constituye un cúmulo de técnicas y un “saber hacer” de lejanas reminiscencias precolombinas. El trabajo con jícaros es el más frecuente y en el que participa el mayor número artesanos. Los utensilios elaborados a base del jícaro han sido parte de la vida cotidiana y la cultura de Curré desde siempre, y todavía los curreseños de hoy, recuerdan cuando, comidas y bebidas, se servían en utensilios hechos de ese material. Actualmente del fruto del árbol de jícaro (*Crescentia cujete*), se obtienen guacales, maracas, tortugas, maceteros, pascones, hueveras, tiquises, portalapiceros o los simples jícaros decorados que gozan de tanta acogida. Las fases de elaboración son: cosecha, selección del fruto, lavado, dibujo o rayado, decorado o labrado, elaboración del tapón de balsa y el cordel del que se cuelga. Cada fase encierra saberes tradicionales: los curreseños mayores nos recuerdan que el jícaro se debe cortar cuando la luna está en menguante para que no se raje, no se pique. A esta actividad le sigue en importancia el tejido.

Las tejedoras de Curré elaboran fundamentalmente bolsos, bolsillos, sombreros, manteles grandes e individuales. La producción de objetos tejidos comprende varias fases: cultivo y cosecha del algodón, hilado o elaboración del hilo, teñido, tejido y comercialización. La confección de tejidos de algodón, se realiza utilizando técnicas ancestrales, que tienen su origen en prácticas muy anteriores a la llegada de los europeos. Todavía en la primera mitad del siglo XX, los borucas utilizaban un traje típico, caracterizado por faldas en las mujeres y fajas en los hombres, elaboradas a base de tejido tradicional de algodón. En 1949, Doris Stone observaba que los boruca son los únicos indios de Costa Rica que hacen tejidos, para lo cual utilizan un “telar de correa” (Stone, 1945). Algunos de estos saberes se han venido perdiendo, pero recientemente ha habido un esfuerzo de recuperación en el que han participado las comunidades, con ayuda de diversas entidades.

Los Diablitos. Ninguna actividad expresa de manera tan intensa la cultura y la identidad indígena de Curré como el Juego de los Diablitos. La fiesta ritual de los diablitos es un proceso de tres días de duración. Días antes empiezan los preparativos, elaboración de bebidas y comidas, en especial chicha de maíz, los trajes, máscaras y compra de pólvora. Durante los tres días se desarrolla un argumento teatral cuyas episodios son 1. La “nacencia” de la etnia (A media noche los jóvenes suben a un cerro “a nacer”, bajan con máscaras y atuendos”), 2. Aparición del toro, 3. La lucha (los diablitos se enfrentan al toro), 4. La “tumbazón” o caída de los diablitos, 5. La huida del toro, 6. Vuelta a la vida de los diablitos. 7. Búsqueda y hallazgo del toro 9. Muerte del toro y celebración. Al año siguiente, vuelven a nacer los diablitos, y se repite una vez más su lucha. Durante estos tres días la comunidad se llena de algarabía, acuden a la cita personas de Boruca y curreseños que viven fuera y vienen a compartir con sus familias. La actividad tradicional se acompaña de bailes y turno.

El juego de los diablitos permite lecturas a varios niveles: lúdico, simbólico y ritual. En el plano lúdico, es evidente que el disfrute de la fiesta, el placer de la participación y el juego, (enfrentamiento con el toro y dramatización), es lo que mantiene viva la fiesta. Los Diablitos, ca gru rojc, son personajes picaros, juguetones, hedonistas. Diablos en el sentido de hacer diabluras, travesuras. La comunidad toda, se convierte en un espacio lúdico, la pólvora, los bailes, por las comidas, el retorno de hermanos y primos, las visitas y en general el ambiente de fiesta y camaradería que se recrea.

En el ámbito simbólico, los curreseños manejan dos interpretaciones de la Fiesta. La primera interpretación, considera la lucha del toro y los diablitos como representación del enfrentamiento entre indios y españoles. Se asocia con **defensa de los valores étnicos y defensa de la forma tradicional de vida**, porque en aquella lucha se defendían “nuestros medios de vida, nuestro ambiente y nuestros recursos”; pero esta “es una lucha incansable, permanente y actual”. Es también **defensa de la identidad étnica**, “para no ser absorbidos por la sociedad nacional y conservar esa identidad” (Manuscrito de don Rodolfo Rojas). La segunda interpretación alude a la “nacencia” de la etnia, a su capacidad de renovarse tras la muerte y a seguir luchando perennemente contra el agresor. El juego de los diablitos, reproduce ritual y lúdicamente el enfrentamiento étnico con “la otredad”. Ante la otredad ritual, en el contraste y el enfrentamiento, se fortalece la identidad étnica de Curré. En el enfrentamiento con el toro, los diablitos, “nacen”, se consolidan como etnia.

En el tercer nivel de lectura, una serie de aspectos presentes en la celebración del juego de los diablitos, dan indicio de su carácter ritual. La existencia de una rutina que se repite inexorablemente, y que involucra fases de un drama, personajes, objetos y comidas rituales. Pero es especialmente la “nacencia” el aspecto que delata el contenido y la naturaleza del rito, en tanto “rito de renovación étnica”, semejante a otros, que se detectan en otras culturas (Caso de los cheyennes, según Beals, 1971: 179). La existencia del Juego Ritual de los Diablitos, nos hace suponer que antiguamente existió un mito asociado a éste, cuyo aspecto esencial lo constituye el combate entre estas dos grandes fuerzas. Estas son: los diablitos, que representan la identidad y la esencia de la etnia, y el toro, que representa todo aquello que se oponga a la continuidad étnica de los borucas curreseños. Con el tiempo, estas formas arcaicas de representar la lucha primigenia con la otredad, sirvieron a

los borucas para representar el enfrentamiento con su gran adversario histórico: el blanco, el Sikua. “El español” y “el toro”, inexistentes en el mundo precolombino, vinieron a encarnar esta fuerza cósmica y con el paso del tiempo ocuparon su lugar de manera definitiva.

El Juego de los Diablitos es una actividad exclusiva de la cultura boruca. Su realización es praxis de la identidad. La fiesta cumple una función social en la resocialización (práctica, demostración y aprendizaje) de valores étnicos, tanto en los jóvenes que participan como diablos, en los espectadores, como en los niños. Se refuerzan los vínculos con la comunidad madre, Boruca. Se refuerzan los sentimientos de localidad, comunidad, pertenencia e identidad. Se intensifica la diferencia con el otro, con el no indígena, e incluso, con el indígena no boruca. Solo los borucas y los curreseños pueden ser diablitos y volver a nacer (Descripción y análisis de este juego, en Cap. VII).

Los curreseños, ¿son indígenas?

Identidad étnica en Curré.

Resumen Capítulo VIII

*Dichosamente somos bruncas.
Aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo,
pero somos bruncas”.*

Taller de identidad étnica.

¿Qué es la identidad étnica?

En una región intercultural, las personas se valen de la identidad étnica para clasificarse a sí mismas y a las demás con propósitos de interacción. Más que un fenómeno cultural, la identidad étnica es un “clasificador social” que opera a nivel ideológico, como producto de las representaciones colectivas, polarizadas por grupos sociales en oposición. La identidad étnica conjuga aspectos individuales y sociales, y, ante situaciones límite, puede ser modificada (manipulada) por los individuos y los grupos sociales (Cardoso, 1992; Ver también Cap. II).

En atención a nuestros objetivos, se consideró conveniente generar un proceso de reflexión colectiva en torno a la forma en que la identidad étnica es asumida por los diversos sectores de la comunidad, y cómo afectan circunstancias concretas, como el mestizaje, la migración, las modas, el desarrollo, el cambio cultural y tecnológico y el enfrentamiento con otras etnias. Se realizaron talleres con jóvenes, mujeres y varones.

¿Quiénes son indios?

En su reflexión colectiva, los participantes llegaron a la conclusión de que los “aspectos que caracterizan al indígena” son: tener ancestros indígenas, conservar su tradición, servir a su comunidad, tener presente su cultura: idioma, artesanía, etc., valorar sus principios culturales, conservar y respetar su identidad dentro y fuera de su pueblo, obtener reconocimiento de parte de los otros y poseer un Territorio. Todos estos aspectos

fueron planteados en una “dimensión activa”, de manera que no basta con pertenecer a una comunidad, sino que es un requisito “servir”, “tener presente”, “conservar” y así sucesivamente. La identidad indígena no es entonces un atributo solamente, sino una “actitud”, una adscripción activa: soy apelado y respondo. La identidad no es un dato o una cualidad, es una posición comprometida.⁴⁹ El Territorio fue enfáticamente señalado como uno de los aspectos fundamentales para la sobrevivencia de la etnia y la identidad. Dicho criterio coincide con la posición de expertos, que establecen que el territorio es indispensable para que los grupos étnicos persistan y consideran las “reservaciones indígenas” como condición límite para que el grupo étnico permanezca ... (Cardoso, 1992).

Resistencia y dolor por lo perdido.

Algunos participantes expresaron un profundo “dolor por lo perdido”, al constatar que no cuentan ya con algunos rasgos culturales que podrían funcionar como indicadores de su identidad étnica, tales como la lengua o el traje tradicionales. La ausencia de estos rasgos se experimenta especialmente en situaciones de contacto con otros grupos indígenas, o bien, cuando son interpelados por personas de la sociedad nacional, que suponen que rasgos tales deberían estar presentes. Ante el dolor de lo perdido, surge la “resistencia” como el camino para recobrar “todas aquellas cosas que se nos han ido”. La reflexión es la siguiente: “No culpemos a nadie (por lo perdido). Si reconocemos la identidad tenemos un buen logro. Desde que llegaron los españoles han venido buscando (...) cómo eliminarnos. Nos han acribillado, nos han bombardeado fuertemente con el desprecio. No somos guerrilleros, pero estamos tratando en cómo resistir. Dichosamente somos bruncas. Aunque solo tengamos un dedo en el cuerpo, pero somos bruncas” (D. Leiva). La resistencia se convierte en acción política frente al “otro” dominante y en esencia de la identidad étnica. Esto explica el carácter activo, beligerante, casi militante, de la definición de indígena, que se construyó al inicio del taller.

Identidad y mestizaje. En Curré los mestizos son tenidos por indígenas. El ancestro indígena no es el único identificador étnico, sino que se plantean otros, siendo el más importante, la voluntad del mestizo de pertenecer a la comunidad y a la etnia. Los mestizos son considerados indios cuando se identifican y respetan su comunidad, historia y valores: “Si una persona participa (de la actividad comunal), es reconocida por la comunidad y acepta su sangre india, esa persona es india”. Soy indio porque “reconozco mi sangre, reconozco mi tierra, reconozco mi hogar”. Es la sociedad donde se forma la persona, la que con mayor fuerza contribuye a la definición de identidad étnica del mestizo.⁵⁰

⁴⁹ Cierta beligerancia que se percibe en esta interpretación de la identidad étnica de Curré, puede estar acentuada en este momento por el clima de oposición al Proyecto Hidroeléctrico y por la existencia de grupos que objetan la identidad étnica y el control de la comunidad (ver Cap. V, VIII y X.)

⁵⁰ Esta conclusión del trabajo colectivo de taller es importante, dado que uno de los argumentos de quienes cuestionan la identidad étnica en Curré, es la presencia de mestizos en la comunidad, los que ocupan un lugar importante, dado que las parejas mixtas constituyen el 27 % del total de familias. Sin embargo, como hemos podido constatar, el criterio de filiación étnico incluye a los mestizos como parte de la comunidad indígena.

Identidad y migración.

La migración es una causa importante de pérdida de la identidad étnica. Se admite que algunos indígenas, salen de sus comunidades y no rompen su nexo con estas. Esto ocurre cuando en la infancia se adquieren bases muy sólidas de identidad étnica, pero “si no tenemos una formación desde pequeños, la decisión de qué camino seguir se toma por conveniencia”. La identidad étnica de los emigrados es difícil de garantizar, porque desaparece el contacto con la comunidad y entonces “la persona se pierde como indio.” Corren mayor riesgo los hijos de los emigrados, porque si sus padres salieron muy jóvenes de Curré, ¿qué les van a enseñar a las nuevas generaciones que crecen en “la otra sociedad”? En una misma familia, se observa que los niños que crecen en la comunidad, aprecian más la tradición y demuestran más identificación, que los que han pasado tiempo fuera de ella (Ver también Cap. VI, al final).

Manipulación de la identidad frente al otro.

En ocasiones los jóvenes, se sienten tentados a negar su identidad étnica frente a los no indígenas.⁵¹ Los curruseños atribuyen este comportamiento a: a) *Temor al rechazo de la sociedad nacional*: temor al desprecio, vergüenza. Los otros “piensan que somos menos que los demás”, creen que el indígena “es la persona menos preparada en todo sentido”. b) *Pena por la pobreza de Curré* “Nos sentimos apenados por la situación socioeconómica. Creemos que somos inferiores”. c) *Falta de formación y valoración* (Autocrítica): La negación de la identidad étnica ocurre “por ignorancia, al no tener clara su identidad”, por “desconocer nuestros valores culturales”, por no tener suficiente “autoestima” y no “valorarse a sí mismo”. “Una persona debidamente formada, (...) no debería esconder su raíz” (...) La sociedad “blanca” está mal informada. Algunos “blancos” esperan vernos con taparrabo y una pluma grande.

Desarrollo, cambio cultural y tecnológico.

Algunos participantes a los talleres fueron de la idea de que la identidad no se pierde con el desarrollo. “Podemos cambiar, sin necesidad de dejar de ser indígenas”. “Es posible un Curré con desarrollo tecnológico.” Se pone el ejemplo de indígenas norteamericanos, que disfrutaban de educación y adelantos tecnológicos pero no pierden sus tradiciones: “las sociedades van cambiando de acuerdo a las necesidades... el problema es cuando nos imponen cosas”. Consideraron que el cambio cultural y tecnológico es posible, siempre que se respete la identidad indígena y no se pretenda su manipulación, aseguran.

La identidad es un proceso, una acción.

La identidad se está haciendo todos los días. De los talleres se deduce que, ser indígena, para los curruseños, es estar siendo, pero también, es el riesgo de dejar de serlo. Es por eso que cuando se pidió mencionar las características que definen al indígena, se aportaron cualidades dinámicas: “conservar la tradición”, “tener presente la cultura”, “conservar y respetar su identidad dentro y fuera de su pueblo” y así sucesivamente. Ser

⁵¹ Este fenómeno ocurre en contextos de fuerte discriminación social. Cardoso hace énfasis en lo que él llama “identidad dolorosa”. Ver Cap. II.

indio en Curré no es un atributo, es una identidad en acción, una actitud, tensión, lucha. Es un pulso entre ser y dejar de ser, entre lo propio y ajeno, o bien, para decirlo metafóricamente en términos del ritual boruca, es la lucha entre los diablitos y el toro, entre lo propio y lo ajeno, entre la etnia y los “otros”. La identidad se construye frente a los otros, en el juego de los espejos, no la construye la etnia por sí sola. Algunos actores se empeñan en recordarle a Curré su rostro indígena, otros en evidenciar los indicadores de identidad perdidos (la lengua, el traje, las costumbres que ya no están) y aseguran que ya no es indígena, o ha sido atrapada por “la corriente integracionista mundial”. Frente a esos múltiples espejos se construye la identidad, a base de resignación, o a base de “resistencia”, en medio de manipulaciones y ajustes. En esa lucha constante, la identidad étnica es como una de esas máscaras que portan los diablitos, “con algunos dientes menos, y con la piel marcada por el enfrentamiento con otras etnias y por otras culturas” (Detalles en Cap. VIII, IX y Apreciaciones Finales de este Capítulo).

¿Piensan igual todos los curreseños?

Pensamiento étnico y pensamiento de ruptura.

Resumen Capítulo IX

Existe en Curré una clara conciencia de su identidad indígena (Ver Cap. VIII). Los acontecimientos de los últimos meses en contra del P. H. Boruca, conducidos por la Asociación de Desarrollo y secundados por el Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha, han venido a fortalecer esta tendencia, ampliamente generalizada. No obstante, existen personas cuyo pensamiento se aleja de la norma y se orienta hacia la ruptura con la identidad étnica. Al inicio de nuestra investigación supusimos que esta otra tendencia era más fuerte, sin embargo, no es posible hablar de un movimiento de ruptura, sino más bien de algunos casos aislados. En todo caso, el análisis comparado de ambas formas de pensamiento, nos permitió por contraste, comprender mejor la visión de mundo y la identidad étnica en Curré.

Línea de Pensamiento étnico.

Esta es la forma generalizada y dominante de pensamiento en Curré. Su principal característica es la defensa de la identidad indígena, aunada a la voluntad de dar continuidad a la etnia y evitar su desaparición. Hay una evidente revalorización del patrimonio cultural arqueológico y del espacio geográfico, que adquiere el carácter de testimonio material de su legado histórico cultural y se convierte en recurso simbólico. Esas tierras donde vivieron los ancestros, aseguran, son sagradas, al igual que las riberas del río, donde están enterrados sus restos. El espacio geográfico de Curré es testimonio de un pasado histórico y soporte de la identidad curreseña. La colectividad y la unión son la única garantía de continuidad étnica. La “Reserva” y la Ley Indígena son los instrumentos institucionales existentes para garantizar la sobrevivencia de la comunidad, ese sitio al que pueden regresar, no importa de dónde vengan, y al que retornan sus hijos y nietos aunque las difíciles condiciones sociales de la región, los obliguen a emigrar en busca de sustento. La “Reserva” es también la expectativa de recuperar un día las tierras que ofrece la ley, propiciando así un futuro promisorio para los indígenas. “Es un área destinada para los indígenas, ... importante cuando hablamos de una vida colectiva” (R. Rojas)

Dentro de esta visión de mundo, la Planta Hidroeléctrica, aparece como un factor capaz de romper la expectativa de continuidad étnica, capaz de desestabilizar el delicado equilibrio existente, dispersar la comunidad, y acabar con la etnia. La represa anegaría el espacio de los ancestros convertido en símbolo, la localidad evocadora de comunidad, cambiaría aún más los patrones de vida, arrasaría con “lo poco que queda”, pondría en entredicho las figuras legales que garantizan la posesión colectiva de la tierra, disolvería los referentes que hacen a Curré seguir siendo Curré. Según uno de los informantes, es como borrar una historia para crear otra, y en esa otra historia, temen que no se produzca la continuidad étnica de Curré.⁵²

Pensamiento de ruptura con la tradición étnica.

Encontramos dos variantes de esta tendencia. La variante más extrema, plantea que la etnia indígena ya no existe y no vale la pena hacer esfuerzos por rescatar la identidad o por garantizar la continuidad étnica. Según esto Curré es una comunidad culturalmente integrada a la corriente mundial y nacional, evidencia de ello lo son el mestizaje, la pérdida de rasgos culturales, principalmente la lengua. “Usted ve a estos muchachos aquí y ya vestidos como si fueran gringos o alemanes”. La identidad indígena es vista como una atadura que obstaculiza la integración al proyecto nacional. La lucha por la tierra, que para el resto de los curreseños es esencial como base y fundamento de su cultura, para este informante carece de sentido. La Ley Indígena es otra atadura inconstitucional, que somete al indio impidiéndole su integración a la vida nacional. En cuanto al Territorio Indígena, pone en duda su razón de ser: “esta Reserva Indígena, que la mayoría son no indígenas”. Entre ser indio y el desarrollo de su comunidad, es preferible el desarrollo, el que sería posible especialmente si se diera la libre participación de los no indígenas. Esto no se ha dado porque los indios “no comparten”. Los líderes que promueven el proyecto étnico de la comunidad de Curré tienen sometidos a los demás y comprometen el futuro de las nuevas generaciones de curreseños. El Estado da las oportunidades pero éstas no se aprovechan. En este discurso el Proyecto Hidroeléctrico es una opción de desarrollo ante la que no hay que cerrarse. Esta es la síntesis de pensamiento del líder del Grupo Opositor a la ADI, a quién la comunidad percibe como cercano a CONAI y a sectores no indígenas (Ver Cap. V y X). Se constatan contradicciones tales como negación de la existencia de la identidad étnica, aunadas a reiteradas manifestaciones de orgullo de ser indígena, y participación en foros indígenas, en supuesta representación de esta población étnica.

⁵² Curré es una comunidad de la etnia boruca y existe otra comunidad portadora de esa identidad étnica. Pese a ello, los curreseños se expresan como si con la disolución de su comunidad desapareciera la etnia. Tampoco se conciben reintegrándose a la comunidad madre, en caso de una reubicación. De manera que, a la cuestión étnica se agrega otro aspecto, y es el de la identidad de la comunidad local.

El “Informe 7”, un mestizo, representa la segunda variante del pensamiento de ruptura. No niega la existencia de una identidad étnica, pero no se adscribe a ella porque considera que “no funciona.” Por decirlo de algún modo, ha perdido la esperanza en el proyecto de continuidad étnica. Se plantea así otro elemento operante en la adscripción étnica, cual es su aspecto pragmático: la “identidad como estrategia”, ser indio ¿me conviene o no me conviene?. Según este informante aunque las leyes confieran derechos a los indios, los más poderosos rompen las leyes impunemente y por eso el modelo étnico ya no funciona. Por otra parte, el progreso, las comunicaciones y la tecnología hacen que pierda adeptos. Se trata de un sector de población que espera respuestas concretas. “Ser mestizo, confiesa, es asunto serio. Uno va alejándose: como lleva las dos culturas, tiene otra manera de pensar, de razonar y a veces uno no sigue...” La lucha por los valores y el reconocimiento de los derechos indígenas no son una motivación suficiente. Este informante opta por una opción pragmática e individualista. Se inclina por la realización del Proyecto Hidroeléctrico, no teme que se pierda la identidad indígena, porque de todos modos, finalmente la cultura indígena sucumbirá ante la presión del desarrollo y los medios de comunicación. Lo étnico sucumbirá ante lo nacional. Según él, la comunidad étnica llegará a desaparecer. El Proyecto, como es de interés nacional, se hará de todos modos. Las negociaciones del traslado deben ser colectivas por razones estratégicas, no por razones étnicas.

¿Cuál ha sido el proceso experimentado por Curré ante una eventual reubicación?

la Comunidad de Curré frente al P. H. Boruca.

Resumen Capítulo X

A inicios de 1999 la comunidad de Curré se entera de que el ICE ha retomado la idea de construir el P. H. Boruca, lo que implicaría la inundación de parte de su Territorio y la reubicación del poblado. Se inicia uno de los episodios más intensos de la historia reciente de Curré. El Proyecto funciona como un catalizador que desencadena contradicciones con grupos internos y externos y con el ICE, pone en evidencia todas las nevaduras estructurales de la comunidad, luchas de poder, su problemática social y económica, miedos y esperanzas, potencialidades y vacíos culturales, pero también su capacidad para aglutinarse y reconstituir su identidad, en un proceso de revitalización étnica.

Curré ve el Proyecto Hidroeléctrico como una amenaza a su estabilidad económica y social, a su estatus de comunidad y territorio indígena, y a su continuidad étnica. Teme perder su condición de Territorio Indígena, la expectativa de recuperar tierras, teme la dispersión de los curréseños y el fin de la comunidad indígena (Detalles en Cap. IX y X). Un aspecto que alimenta la oposición de Curré, es que el ICE no propone una visión de futuro que garantice la sostenibilidad de la comunidad en el plano social, económico y laboral.

El principal rasgo de la relación ICE – Curré, durante este período, es la ausencia de una perspectiva étnica por parte de la entidad Estatal, lo que se expresa en un escaso reconocimiento de la diversidad y multiculturalidad de los actores sociales de la región, y en la tendencia a homogeneizar las acciones y desconocer las particularidades culturales y legales, contenidas en las demandas de la comunidad de Curré y en su reacción hacia el proyecto. La ausencia de una perspectiva institucional de diferenciación étnica, coadyuva a que el ICE sea percibido por la comunidad como asociado a los sectores históricamente antagónicos de Curré (blancos e indígenas de oposición). Esto robustece la oposición de la comunidad respecto al Proyecto Hidroeléctrico.

La ausencia de una perspectiva de diferenciación étnica, ha permitido al ICE caer en desaciertos, que condujeron la relación con Curré a un terreno confrontativo, en donde se manifiestan las tensiones interétnicas existentes en la región, y los conflictos internos de la comunidad de Curré. El tema del Proyecto Hidroeléctrico se convirtió en otro espacio de confrontación interétnica. El ICE se inserta dentro de la confrontación interétnica y el Proyecto Hidroeléctrico Boruca adquiere el carácter de símbolo de la otredad invasora: es lo externo, es el sikua, es el “toro” del “juego ritual de los diablitos”.⁵³ Por efecto de la confrontación, Curré experimenta un proceso intenso de fortalecimiento de su identidad étnica.⁵⁴

El proceso tiene dos fases cronológicas, la primera, que va de marzo de 1999 a agosto del 2000, fue de “trato indiferenciado”: el ICE se comunica con Curré sin diferenciar su problemática del resto de comunidades de la región. Curré se queja reiteradamente de que el ICE no establece una relación directa con Curré y sus instancias representativas (ADI), según corresponde a su carácter de comunidad indígena, cabecera de Territorio. La segunda fase, de Agosto del 2000 a mayo del 2001, evidencia un intento de trato “focalizado” hacia Curré, que se caracteriza por reuniones en la comunidad e intercambio de cartas, pero factores incubados durante la primera fase entraban los resultados, causando un estancamiento al final del período. El intento de hacer cambios en la Segunda Fase del proceso, es tardío y los cambios insuficientes. La Primera Fase fue muy larga, lo que permitió que se incubaran anticuerpos y desconfianzas, se estructuraran nuevos grupos internos y alianzas con organizaciones de oposición al P.H. Boruca, que actuaron en la Segunda Fase. Al cabo del proceso, la relación ICE – Curré, era de total entramamiento.

⁵³ En la celebración del 12 de octubre del 2000, se hizo una representación del Juego de los Diablitos, en que se utilizó un toro amarillo en alusión al ICE.

⁵⁴ Una reacción semejante ha sido experimentado por otras etnias ante la eventual construcción de represas hidroeléctricas. Es el caso de los kunas de Bayano (Guionneau, 1995) y nahoas de Alto Balsas (Díaz Polanco, 1997) entre otros.

Características de la Primera Fase de interacción ICE - Curré

- Carencia institucional de una visión étnica.
- Falta de un tratamiento diferenciado hacia la comunidad de Curré, en razón de sus particularidades, diferencia culturales, expectativas y necesidades.
- Tardanza para entablar una relación directa con la Asociación de Desarrollo Integral, órgano político y entidad señalada por ley para la representación de la comunidad indígena.
- Aparente cercanía del Proyecto Hidroeléctrico y los intereses de sectores históricamente antagónicos a la comunidad, a saber, blancos de la región, no indígenas asentados en su Territorio, sectores indígenas de oposición e incluso la CONAI, entidad estatal que no es considerada como representativa de los intereses indígenas, según la óptica de Curré.
- Inexistencia de una propuesta concreta a Curré, que dotara a la comunidad de una perspectiva de su situación futura.
- No aceptación pública, de parte del ICE, respecto a la oposición de Curré frente al Proyecto Hidroeléctrico Boruca.
- Recrudescimiento de la campaña en contra de la ADI, por parte del “grupo indígena de oposición”. Este grupo, percibido como cercano a los intereses de los no indígenas, logra paralizar el trabajo de la ADI, durante 5 meses, lo que incrementa el clima desconfianza existente en la comunidad.
- El Proyecto Hidroeléctrico, en sí mismo, es percibido por muchos curréseños como una amenaza para la continuidad étnica de la comunidad.

CARACTERÍSTICAS DE LA SEGUNDA FASE DE INTERACCIÓN ICE - CURRÉ

El ICE intenta establecer una relación directa con Curré, pero ya es tarde, porque:

10. El ICE no recupera credibilidad (Hay un evidente agotamiento de su imagen.).
11. El Grupo de Oposición es desafiliado por decisión unánime de la asamblea.
12. Se consolida políticamente la Asociación de Desarrollo Integral.
13. Surge el Grupo de Mujeres con Espíritu de Lucha.
14. Aparecen nuevos sectores de apoyo, regionales, culturales, ambientalistas, ONGs.
15. Solidaridad internacional.
16. Curré logra cierto protagonismo.
17. Se observan elementos de revitalización étnica surgidos por efecto de la confrontación.
18. El proceso llega a un punto de entramamiento.

ACERCA DEL SENTIDO DE LA INFORMACIÓN.

A lo largo de todo el proceso, hay una demanda permanente de información, por parte de Curré hacia el ICE. Si bien el ICE ha hecho esfuerzos por dar información a la comunidad, la mayor parte de las veces la información ha sido técnica, o bien, sobre aspectos relacionados con la naturaleza del proyecto. Para Curré, información es sinónimo de su futuro. El imperativo de la gente de Curré es conocer **“lo que en realidad el ICE quiere hacer con nuestras vidas”**.

¿Cómo mejorar las relaciones ICE - Curré?

Sugerencias para un replanteamiento de las relaciones ICE – Comunidad indígena de Curré.

Resumen Capítulo XI

El ICE: necesidad de un replanteamiento.

Convendría al ICE revisar detenidamente la experiencia vivida hasta ahora con la comunidad de Curré (Cap. X). La relación del ICE con las comunidades del país a lo largo de medio siglo de existencia han sido buenas, pero una serie de factores sociales hacen que en la actualidad estas relaciones sean más difíciles. En el pasado, la ideología del progreso, contribuía a asimilar los impactos sociales y ambientales causados por las grandes obras de infraestructura. En los años sesenta y setenta, la presencia del ICE era percibida como una fuerza benefactora que traía consigo una poderosa transformación cultural, económica, laboral, etc. Era aquel un proceso modernizador que, si se quiere, el país entero propiciaba, en un clima empapado por el pensamiento reformista de la Segunda República. Hoy corren vientos distintos y existe una actitud más crítica de las comunidades, en lo que respecta al uso de sus recursos y del medio ambiente. Esto genera contradicciones entre los proyectos nacionales y los proyectos locales, y entre el Estado y la sociedad civil, que exigen vigorosos esfuerzos de entendimiento y de búsqueda de consenso.

Nuevos modelos promueven el debilitamiento del Estado, el proyecto nacional empieza a competir con el proceso de privatización y el discurso del desarrollo ya no resulta convincente. Las comunidades ya no responden a los llamados que invocan al bienestar colectivo y nacional y se preguntan ¿quiénes son los verdaderos beneficiados y para quién es el producto de su sacrificio? Las últimas décadas han sido de revaloración del entorno ecológico. Se quiere proteger el recurso local frente a las iniciativas nacionales o transnacionales. En consecuencia el ICE tendrá que utilizar mecanismos de negociación y compromiso mutuo, e intentar un cambio de estrategia institucional congruente con el nuevo entorno, que satisfaga las actuales exigencias y expectativas de las comunidades, e incluso, que ayude a descubrirlas y decantarlas, puesto que no siempre están claras.

Se presenta para el ICE la situación adicional de tratar por primera vez con una comunidad indígena, un tema tan particular como una eventual reubicación. Actualmente las comunidades indígenas han adquirido una mayor conciencia de su identidad étnica y de sus derechos, y enarbolan posiciones orientadas a la revalorización de su territorio, entorno ecológico y autonomía, a la vez que cuestionan el concepto de desarrollo impulsado por las metrópolis nacionales. El contacto con el “otro cultural” por parte del ICE, plantea la necesidad de integrar el enfoque étnico en el manejo de sus relaciones con estas comunidades. Se impone, intentar formas de diálogo y de entendimiento, que busquen la satisfacción de las necesidades comunales, étnicas y nacionales, sin menoscabo unas de otras, y de ser posible, con opciones de beneficio mutuo.

Oposición de Curré al P. H. Boruca.

Los argumentos de Curré en oposición al proyecto, giran en torno a tres aspectos: 1) temor a perder bienes y valores que dan cohesión al grupo, se asocia al ancestro indígena y a la identidad étnica. 2) temores derivados de la incertidumbre y de la ausencia de información específica con respecto al futuro de la comunidad, desconocimiento de condiciones futuras de reproducción económica de la comunidad, condiciones materiales de la nueva localidad, y del futuro del Territorio y la Ley Indígena. 3) inconformidad con respecto a la forma en que el ICE se relaciona con la comunidad.

En el ámbito ideológico, la represa es percibida como una amenaza para su continuidad étnica, porque destruye espacio geográfico, acervo ecológico y legado arqueológico, aspectos convertidos en símbolos de su identidad étnica; pone en peligro la figura legal de la “reserva”, la que garantiza sus territorios comunitarios y el “modo actual de vida”.

En el ámbito económico la fragilidad de la comunidad de Curré, y las condiciones sociales existentes (pobreza, desempleo, migración) dificultan la subsistencia de muchas familias, algunas conducidas por ancianos o mujeres. Esto incrementa el temor a no poder adaptarse en un nuevo contexto geográfico y económico, en caso de reubicación.

El Proyecto Boruca se plantea en medio de una contradicción no resuelta en torno a la figura legal de las “reservas”, definidas por ley como territorios indígenas inalienables etc., pero en la práctica bajo posesión ilegal, por parte de no indígenas. Esta situación es otra poderosa causa de temores y resistencia contra el Proyecto.

El Proyecto despierta intereses que alimentan antiguas confrontaciones. El temor a la potenciación de actores regionales contrarios a los intereses indígenas, se suma al temor ya existente con respecto al Proyecto. El Proyecto hace recordar una larga trayectoria histórica de derrotas y malos tratos, efectuados por los indígenas de la región.

El modo en que se ha producido la relación ICE - Curré, se convierte por sí misma, en causa de oposición al proyecto. La visión institucional ha carecido de un enfoque étnico, lo que se hace evidente en ausencia de un acercamiento diferenciado hacia Curré, lentitud para establecer una relación directa con la Asociación de Desarrollo, aparente cercanía con actores sociales de la región históricamente antagónicos a Curré, inexistencia de una propuesta concreta de visión de futuro para la comunidad y no aceptación pública de la oposición de Curré ante el Proyecto Boruca.

Durante los últimos años ha cobrado auge entre los pueblos indígenas del continente, un pensamiento orientado a replantear el estatus de las comunidades indígenas y generar un cambio en las relaciones con el Estado – nación, orientado al fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión. Este ideario, contribuye ideológicamente a dar cohesión y coherencia al proceso de oposición al Proyecto. Al fragor de este proceso, se ha producido un avivamiento de la identidad étnica, que asume la forma de “resistencia” al Proyecto, al tiempo que se han robustecido los lazos de fraternidad con otras comunidades indígenas y han establecido alianzas con grupos ecologistas y otros entes solidarios, adversos al Proyecto Hidroeléctrico (Ver Cap. X).

Implicaciones éticas y sociales de un reasentamiento.

Organismos como BID, afirman que “hay que evitar los reasentamientos cada vez que sea posible” (...) “El reasentamiento involuntario puede tener consecuencias traumáticas ... Constituye una ruptura repentina de la continuidad del tejido social... puede tener como resultado el empobrecimiento, desbarata patrones de asentamiento... formas de producción..., puede constituir una amenaza para la identidad cultural...” Un reasentamiento mal planificado causa pobreza e inseguridad y sirve de terreno fértil para la delincuencia organizada, el tráfico de drogas y el terrorismo” (BID, 1999) Una decisión tan trascendente, supone una enorme cuota de responsabilidad y compromiso ético de parte de los tomadores de decisión y solo debería ser tomada en el entendido de “transformar el reasentamiento en una oportunidad de desarrollo”. En ese caso, “el objetivo general del reasentamiento debe consistir en mejorar la calidad de vida, la seguridad física, la capacidad productiva y los ingresos...”. Esto supone la capacidad de garantizar planificación desde las primeras fases, participación de los afectados, financiamiento suficiente del programa de reasentamiento y compromiso moral y político de los tomadores de decisión, condiciones determinantes para el éxito de un reasentamiento (BID, 1999). Tal situación adquiere una relevancia especial en el caso de Curré, debido a las particulares condiciones de fragilidad económica y social de esta comunidad. El camino a seguir, en todo caso, requiere un radical replanteamiento de la relación ICE – Curré. Nuestra propuesta es a siguiente.

Nueve sugerencias para un replanteamiento de las relaciones Curré – Instituto Costarricense de Electricidad

Los dirigentes de Curré no cierran los espacios a posibles conversaciones, pero demandan respeto a su cultura e identidad. Algunos líderes han expresado que: “El ICE y Curré pueden llegar a ser amigos”. No obstante, un replanteamiento de relaciones ICE - Curré requiere cambiar la percepción que la comunidad tiene actualmente del ICE; pero para ello es imprescindible modificar también la perspectiva que hasta ahora el ICE ha tenido de Curré. Ello implica elaborar un nuevo marco filosófico de la relación ICE – Curré y actuar de conformidad con ese marco. En este sentido van orientadas las siguientes sugerencias:

1. Aceptar el “NO” al Proyecto, externado por Curré (Detalles en CAPA. XI)
2. Presentar de una propuesta concreta a curré. (Propuesta de situación futura).
3. Pasar de una relación antagónica, a una relación de sociedad, ICE - curré.
4. Asumir una nueva filosofía que sirva de marco a la relación ice – curré.
Estaría basada en el principio: “acompañamiento en el desarrollo económico y social de curré, con respeto y estímulo al fortalecimiento de su identidad étnica”.

5. Respetar la identidad étnica de curré y las instancias políticas internas de curré.
6. Construir la propuesta de reubicación y beneficios a la comunidad, a partir de un estudio necesidades concretas de curré.
7. Integrar los planteamientos de la gente, sus deseos y temores, al diseño y construcción de propuesta de reubicación y beneficios adicionales.
8. Constituir un equipo interdisciplinario para la "visualización" futura de curré, con participación de miembros de la comunidad.
9. Propiciar la participación de un mediador independiente (garante).

Expectativas de los curreseños ante una eventual reubicación.

Consultados los curreseños acerca de una hipotética reubicación, les solicitamos mencionar "*aquellas cosas que deberían conservarse para que Curré, no deje de ser Curré*". A continuación se ofrecen sus planteamientos (Detalles en Cap. XI).

- Que la reubicación sea colectiva y que se produzca la declaración del nuevo sitio como Territorio Indígena.
- Que se tomen medidas concretas para que esas tierras no pasen a otras manos.
- Que se mantenga el tipo de asentamiento disperso actualmente existente.
- Recuperación intensiva del patrimonio arqueológico de Curré.
- Creación de un museo en el nuevo poblado, para la custodia del Patrimonio Arqueológico por parte de la comunidad.
- Traslado de restos humanos del cementerio actual para que no sean inundados.
- Garantía de trabajos durante el Proyecto.
- Condiciones laborales y económicas post Proyecto.
- Planes de capacitación, tecnificación y profesionalización de sus jóvenes para laborar en el Proyecto y lograr una inserción en el escenario post Proyecto.
- Talleres de artesanía y estudio de la tradición.
- Programa especial de atención a sectores vulnerables de la comunidad.
- Mejora de servicios.
- Desarrollo específico y desarrollo regional.

Reubicación, identidad y Territorio.

Los curreseños estarían en una mayor disposición de negociar la eventual construcción de una represa, si se normaliza la situación legal de sus tierras, con la recuperación de al menos una significativa parte del territorio original, asignado por ley. De llegar a darse la reubicación, tendría que implementarse desde antes del reasentamiento, un proceso de reelaboración simbólica, orientado al fortalecimiento de la identidad étnica y aumento de la autoestima, lo que no podría realizarse sin la decidida participación y anuencia de los curreseños. Esta labor comprendería entre otras cosas talleres de identidad étnica, puesta en valor de aspectos de la cultura boruca curreseña, actualmente en proceso de deterioro, todo ello aunado a un programa de mejoramiento social y económico de la localidad (Ver Cap. XI).

Anexo 2.

Instrumentos.

GUÍA PARA LA ELABORACION DE AUTOBIOGRAFIAS

Esta guía para la elaboración de autobiografías en Curré tiene su antecedente en el instrumento utilizado por el Proyecto Concurso Nacional de Autobiografías Campesinas (Conauca) de la Escuela de Planificación y Promoción Social. UNA (1979). Una adaptación de esa guía fue utilizada también en nuestra “guía para la recopilación de autobiografías de tuneleros” (Amador, 1991)

CURRÉ

- ¿Qué sabe usted acerca del origen de Curré?
- ¿De dónde vinieron los primeros Curreseños?
- ¿Se sienten los curreseños ligados a Boruca, o no?

INFANCIA

- ¿Cómo era la vida en Curré?
- ¿Dónde y cuándo nació, quiénes fueron sus padres, de dónde venían, en qué trabajaban ellos, cuántos hermanos tuvo, quién los cuidaba y en qué consistía su cuidado?
- Hablemos un poco de lo que usted recuerda de cuando era niño:
- ¿Cuáles eran sus juegos, cómo se entretenía?
- ¿Qué hacía los domingos, era diferente al resto de la semana?
- ¿De qué manera los castigaban o los premiaban?
- ¿Trabajaba usted cuando niño?
- ¿Cuáles eran esos trabajos?.

LA VIVIENDA.

- Hablemos de las viviendas.
- ¿Dónde estaban situadas y cómo eran?
- ¿Cómo eran los muebles y los objetos en ese tiempo?
- ¿Alguna vez tuvieron que cambiarse de casa?

EL CASERÍO

- ¿Cómo eran los caseríos y la gente que vivía allí?
- Cuéntenos si había amigos.
- Hablemos de si en el caserío había fiestas, o de si alguna vez había trabajos o actividades colectivas.
- Algunas veces seguro había rencillas y enemistades. ¿Cuándo sucedía eso?
- Participación en bautizos, velorios, rezos, fiestas.
- ¿En qué medida pueden haber cambiado éstas relaciones?

Costumbres

- Hablemos de las costumbres y tradiciones que tenía su familia,
- por ejemplo en relación con las comidas, celebraciones y otras festividades
- Cuéntenos ... cuando había problemas o malos momentos.

Enfermedades y tratamientos

- Recuerde si padeció enfermedades o accidentes cuando chiquillo.
- Recuerde si recibió asistencia médica o de alguna persona.
- ¿Tuvieron que mandarlo al hospital? ¿Cómo lo trataron?
- Durante aquella época, ¿alguna vez pensó en cosas como Dios o la muerte?
- ¿Qué efectos le causaban estas cosas?

Estudios

- ¿Pudo ir a la escuela?
- Hablemos sobre sus estudios. ¿A qué edad comenzó a ir a la escuela, hasta qué grado llegó, cómo era el edificio y los muebles de la escuela, lo lejos que quedaba su casa y cómo tenía que hacer para llegar temprano?
- ¿Qué recuerda de sus maestros y de sus compañeros, qué opinaban en su casa del estudio? ¿Qué piensa usted de la educación que recibió?
- ¿Cómo eran los maestros?

JUVENTUD

- Posiblemente muchas de las cosas que contó de su infancia, tendrá que continuarlas para su época de juventud.
- Por ejemplo lo de la casa donde vivía, si seguía con sus padres y cómo se llevaba con ellos y con el resto de la familia.
- En qué trabajaban sus padres y también lo que usted hacía en ese tiempo. ¿Cómo había cambiado la vida de su familia y de sus vecinos desde sus años de niñez?

Trabajo

- Otra cosa que me parece muy importante que nos cuente es lo relativo a su vida de trabajo:
- ¿Cuál fue su primer trabajo, cómo era el lugar donde trabajaba, cuánta gente trabajaba allí, lo que hacía y lo que decían los otros compañeros, quién decía lo que tenían que hacer,
- ¿Ganaba por hora, por día, por semana, por mes o por tarea, o no ganaba?
- ¿Tuvo que viajar a otros sitios para conseguir trabajo?.

Noviazgos y entretenimientos

- ¿Cómo era la forma de entretenerse de los jóvenes en aquella época?
- También sobre la forma en que ocupaba el tiempo libre:
- ¿Qué le gustaba hacer, sólo, o con sus amistades, vecinas o vecinos, compañeros o compañeras?
- En esta época de juventud, casi siempre comienzan los noviazgos. Hablemos de eso.
- ¿Recuerda cómo se tomó el primer trago, o cómo se embriagó la primera vez?
- Hablemos de los sitios públicos...Plaza, Iglesia, establecimientos, pulperías, escuela
¿Quién atendía las actividades religiosas? ¿Cuál era el Santo Patrono?

- ¿Cuáles eran las principales poblaciones con las que se tenía contacto en: viajes de entretenimiento, compras, busca de trabajo, estudios, actividades religiosas, busca de novia, ...?

Acontecimientos

- Me gustaría que hablara acerca de las noticias sobre cosas importantes que ocurrieron en ese tiempo en la región, en el país y en el resto del mundo:
- ¿Cómo fue que usted se enteró, y si esas cosas afectaron su vida o la de familiares y amigos?
- ¿Qué otras cosas más recuerda de esa época? ¿Hubo personas importantes o experiencias que influyeron en usted?

VIDA ADULTA

- Es muy posible que en muchos de los asuntos que ha contado desde su infancia y juventud, ha habido cambios importantes.
- Cuénteme cómo es que han ido cambiando las cosas. Por ejemplo:

Trabajos

- Si ha cambiado de trabajo, ¿por qué han ocurrido esos cambios, cuáles han sido las diferentes labores que ha realizado hasta el día de hoy, cómo eran los diferentes lugares donde trabajó? ¿cuántas personas trabajan allí qué hacían, qué clase de herramientas utilizaban y cuáles ha utilizado usted?
- ¿Recibía un pago? Hablemos de los diferentes sueldos que ha tenido y ¿cuánto gana ahora? ¿Cuántas horas diarias trabajaba en esos sitios y en qué horarios? ¿Cuánto tiempo tenía para almorzar o para tomar café? ¿Cómo se trasladaba de su casa al trabajo y cuánto tiempo gastaba en eso?
- Si ha trabajado por su cuenta o con algún familiar, hablemos de lo que ha producido y cómo se entendieron en asuntos de trabajo.
- Es importante saber cómo fueron con usted en esos trabajos sus compañeros de trabajo, quién dirigía el trabajo.
- ¿Qué piensa usted de esos trabajos que tenía, de herramientas, las máquinas y las técnicas que utilizaba le gustó lo que hacía?.
- En esa época ¿en qué utilizaba su tiempo libre?

EL ESPACIO, LA TIERRA Y EL RÍO

- ¿Qué importancia tiene la tierra para Curré?
- ¿Había bosque en ese tiempo? ¿Qué utilidad se le daba al bosque?
- Hablemos del río. ¿Qué cosas se hacían en el río?
- ¿Qué cosas se hacían en las márgenes del río?
- ¿Se hacen esas cosas todavía?
- ¿Qué importancia tiene el río para Curré?
- ¿Podría la gente de Curré adaptarse a vivir lejos del río?
- ¿Qué importancia tiene el monte (bosque o montaña) para Curré?
- ¿De qué le sirve a la gente?

CONSTRUCCIÓN DE LA CARRETERA Y LA LLEGADA DE OTRA GENTE

- Cuéntenos ahora si usted recuerda algo de la construcción de la carretera.
- ¿Qué cosas ocurrieron? ¿Cómo afectó a los curreseños?
- ¿Cómo era Curré antes y cómo era después? ¿Que trajo de bueno, que trajo de malo?
- ¿Cómo afectaría ahora a los curreseños vivir lejos de la carretera?
- ¿Cómo fue que empezaron a llegar no indígenas? ¿Fue con la carretera o antes?
- ¿Qué piensa la comunidad de ellos? ¿Que relación hay con ellos?
- ¿En qué se parecen y en qué se diferencian de los curreseños?
- ¿Son ellos parte de Curré, o no?

FAMILIA Y VIVIENDA FAMILIAR

- No hemos hablado todavía de cómo fue que se casó o se juntó. ¿Cómo ha resultado su vida de casado, los hijos que ha tenido y todo lo relacionado con ellos?. Si ha vivido aparte o con otras personas. ¿Cuánta gente vive en la misma casa, cuáles de ellos trabajan y si le ayudan económicamente?
- ¿De quién es la casa donde vive ahora, de qué materiales está hecha? Número de habitaciones, si tiene servicio de cañería y electricidad, si tiene servicio sanitario y baño independiente.

VISION SOCIAL DEL MUNDO

- ¿Qué es una Reserva Indígena? ¿Por qué es importante para los indígenas?
- ¿Por qué cree usted que la ley crea la Reserva?
- ¿Quiénes son los indios? ¿En qué se parecen o diferencian al resto de la población del país?
- También es muy importante saber si ha participado con otras personas en agrupaciones como cooperativas, mutuales, sindicatos, grupos religiosos, asociaciones de desarrollo y otros.
- ¿Cuántas personas eran, qué pensaban conseguir, cómo pensaban lograrlo y qué dificultades o éxitos tuvieron? ¿Cómo le parece a usted que deben ser estos grupos y las personas que los dirigen?
- Cuéntenos si se ha interesado alguna vez por los partidos políticos, ¿desde cuándo? ¿Cómo ve la política y la situación del país? ¿Cuáles piensa usted que son los principales problemas del país?
- Si usted pudiera darle un consejo al Presidente de la República para mejorar la situación del país ¿qué consejo le daría?

CURRÉ PRESENTE Y FUTURO

- ¿Dónde están los terrenos de siembra? ¿Quiénes siembran actualmente? ¿Se siembra para consumo propio, o para venta? ¿Los que siembran para consumo propio viven solo eso?
- ¿Cuáles son las principales actividades productivas? ¿Qué importancia tiene cada una? ¿Cuántos trabajan para no indígenas?
- ¿Cuál es la situación actual de los habitantes de Curré? ¿Pueden conseguir trabajo en la región? Al emigrar ¿no se están obligando a dejar su tradición indígena?
- ¿Con qué frecuencia se van los curruseños, especialmente los más jóvenes, por qué se van?
- ¿Qué se hacen los jóvenes cuando salen de la escuela...?
- ¿Qué importancia tiene seguir viviendo juntos y sentirse indios?
- ¿Está bien que los jóvenes curruseños sigan siendo indios?
- ¿Qué deberían cambiar los jóvenes y que deberían conservar?
- ¿Cuales son las cosas que deben conservar los curruseños siempre?
- Se ha hablado de reubicar la comunidad de Curré ¿le preocupa eso a usted?
- ¿Cuál es el aspecto que le preocupa más: la tierra, la identidad curruseña?
- ¿Cuál otro?
- Si se reubicara Curré a otro sitio, ¿cómo debería ser ese sitio?

VISIÓN DEL ICE

- ¿Cuándo oyó usted por primera vez hablar del ICE?
- ¿Cuándo llegaron la electricidad y el teléfono a Curré?
- ¿Cuándo oyó hablar por primera vez de un proyecto hidroeléctrico en esta región?
- ¿Quién le habló?
- ¿Qué le dijeron?
- ¿Cuál fue la reacción de la comunidad?
- ¿Por qué fue que no se hizo la primera vez el proyecto, qué supo usted, qué le dijeron?
- ¿Cuándo volvió a oír otra vez hablar del proyecto?
- ¿Se había vuelto a hablar del proyecto durante estos años?
- ¿Cómo ha afectado esto a la comunidad?
- ¿Cómo se enteraron esta vez?
- ¿Qué sintieron, cómo reaccionaron?
- ¿Fue igual esta reacción a la otra?
- ¿Que es lo que más preocupa?
 - Calidad de tierras
 - Que la comunidad se disperse
 - El patrimonio cultural
 - ¿Otro tipo de vivienda?
- ¿Qué pasa si la nación costarricense necesita hacer una represa en tierras de una comunidad indígena?
- ¿Cómo debería ser el desarrollo para Curré?
- ¿Cómo debe ser el futuro de Curré?

CENSO COMUNIDAD DE CURRÉ

BOLETA

CASA NO. ---

Número de personas que habitan la casa.

Hombres: (#) edades:

Mujeres: (#) edades:

Familia indígena Familia no indígena Padres mixtos

Otro caso, aclarar

JEFE DE FAMILIA

Nombre del jefe de familia

Edad

Actividad económica actual

Nombre del patrón:

El jefe de familia tiene tierra? Si --- no ----

La trabaja? Si --- no --- Por qué?

FUENTES DE INGRESO FAMILIAR

Principal fuente.

Actividad

Quién la realiza Edad Sexo

Segunda fuente.

Actividad

Quién la realiza Edad Sexo

Otras actividades que generen algún ingreso:

CURSO - TALLER IDENTIDAD ÉTNICA EN CURRÉ

Cuadro de planificación.

<i>Secuencia Temática</i>	<i>Objetivos</i>	<i>Técnicas</i>	CONTENIDOS.
1. Introducción.	Planteamiento del problema.	Preguntas retóricas.	Concepto de identidad.
2. Identidad étnica	¿Quiénes son los indios? ¿Somos indios en Curré? Los mestizos ¿son indios?	Análisis del caso de Juana Trabajo en grupos, papelógrafo.	Concepto de etnia. Concepto de nación.
3. La identidad frente a los otros.	Identidad y contraste. - Cómo nos ven los otros. - Qué nos diferencia de los otros. - ¿Influyen los otros en nuestra visión de nosotros mismos?	Análisis del caso de Ronald. Trabajo en grupos. Elaboración del cuadro: ¿Cómo somos? ¿Cómo nos ven? ¿Cómo los vemos?	Cómo me ven – Cómo los veo. Fluctuaciones: Identidad positiva y negativa. Dolorosa conciencia de identidad. Revitalización étnica. Manipulación. (Conceptos de Cardoso, 1992)
4. Identidad y modernización.	¿Podemos cambiar y seguir siendo indios? ¿Podemos modernizarnos, usar nuevas tecnologías, modas y costumbres y seguir siendo indios?	Análisis del caso de Alfredo. Trabajo en grupos.	El cambio cultural permanente. Derecho indígena al bienestar y la tecnología. Diferencia cultura e identidad. Riesgos del cambio cultural.
5. Conclusiones.	¿Somos indios en Curré?	Lluvia de ideas.	Resumen de conceptos. Construcción de la identidad. Construcción del futuro.

Anexo 3.

Cuadros, gráficos y figuras.

CUADRO No. 1
Población de la Comunidad de Curré
Según edad y sexo
Censo del autor, Julio 2000

Edades	Hombres	Mujeres	Total
0 a 4	-18	22	-40
5 a 9	-35	21	-56
10 a 14	-36	26	-62
15 a 19	-29	25	-54
20 a 24	-15	15	-30
25 a 29	-15	15	-30
30 a 34	-8	10	-18
35 a 39	-12	10	-22
40 a 44	-12	14	-26
45 a 49	-10	8	-18
50 a 54	-4	4	-8
55 a 59	-8	5	-13
60 a 64	-5	2	-7
65 a 69	-3	7	-10
70 a 74	-6	2	-8
75 a 79	-2	1	-3
80 a 84	-1	1	-2
85 a 89	-2	2	-4
90 a 94	0	2	-2
TOTAL	-221	192	-413

CUADRO No. 2
Distribución de la Población de Curré
Según procedencia étnica de los padres
Censo del autor, Julio 2000

Tipo de familia	No. de personas	Porcentaje
De padres indios	266	64.4
De padres mixtos	113	27.36
De padres blancos	34	8.23
Total	413	99.99

CUADRO No. 3

Principal fuente de ingreso familiar en Curré

Censo del autor, Julio 2000

Actividad	No. de familias
jornaleros	21
peón bananero	17
agricultor propio	14
empleados	10
pensionados	10
artesanía	9
comercio	3
ganadería	3
becado	1
TOTAL	88

CUADRO No. 4

Segunda fuente de ingreso familiar en Curré

Censo del autor, Julio 2000

Actividad	No. de familias
artesanía	14
empleados	5
jornaleros	4
agricultor propio	4
pensión y ayudas	3
peón bananera	3
comercio	3
TOTAL	36

Gráfico No. 1
Población Curré según edad y sexo
 Censo del Autor, Julio 2000.

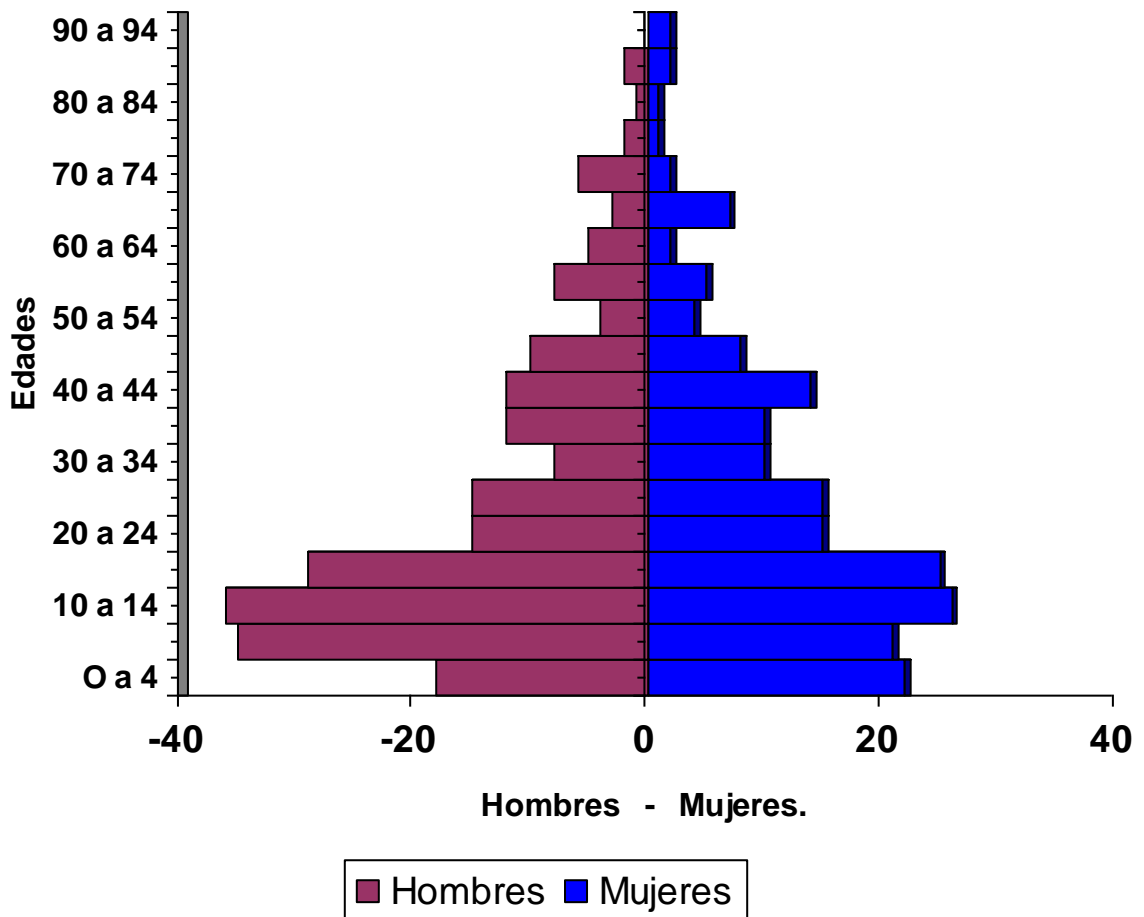
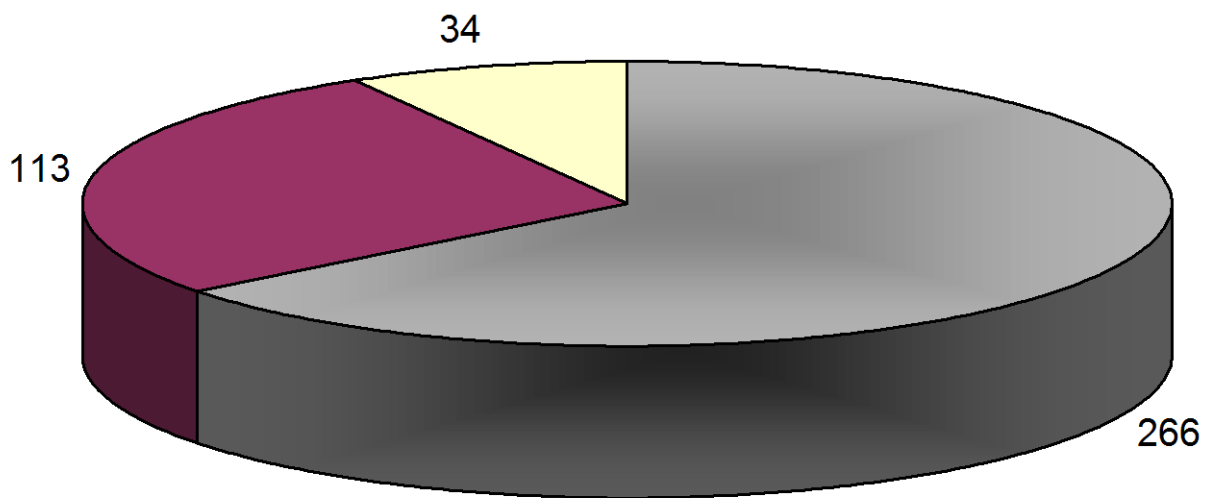


Gráfico No. 2
**Distribución de la población de Curré
según procedencia étnica de los padres
de familia.**

- Censo del autor. Julio, 2000 -

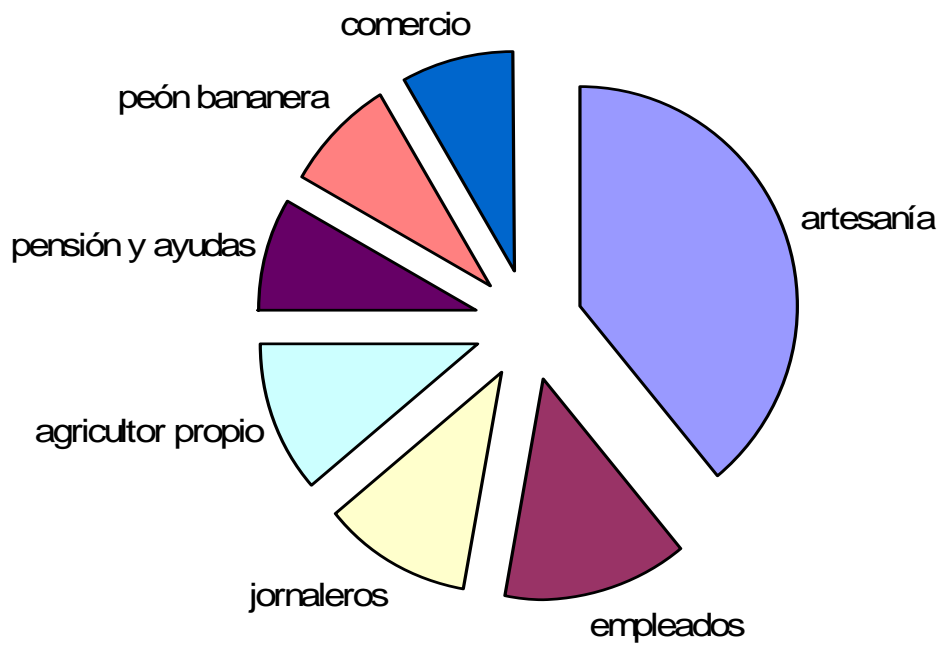


■ de padres indios ■ de padres mixtos ■ de padres blancos

GRAFICO No. 3
Principal fuente de ingreso familiar en
Curré.



GRAFICO No. 4
Segunda fuente de ingreso familiar en
Curré



Censo del autor, Julio 2000

Figura N° 1
COSTA RICA: Localización del Territorio Indígena de Curré

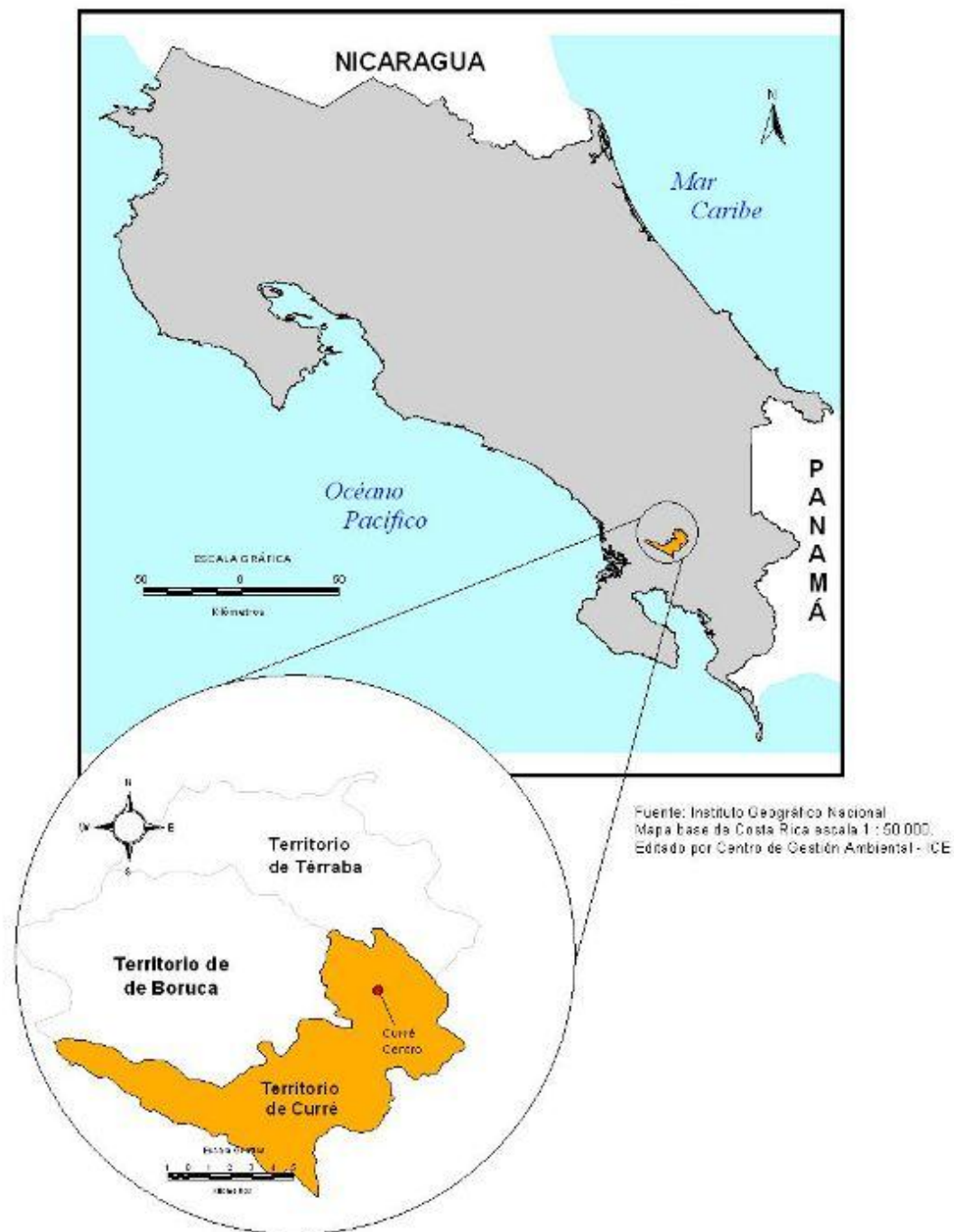
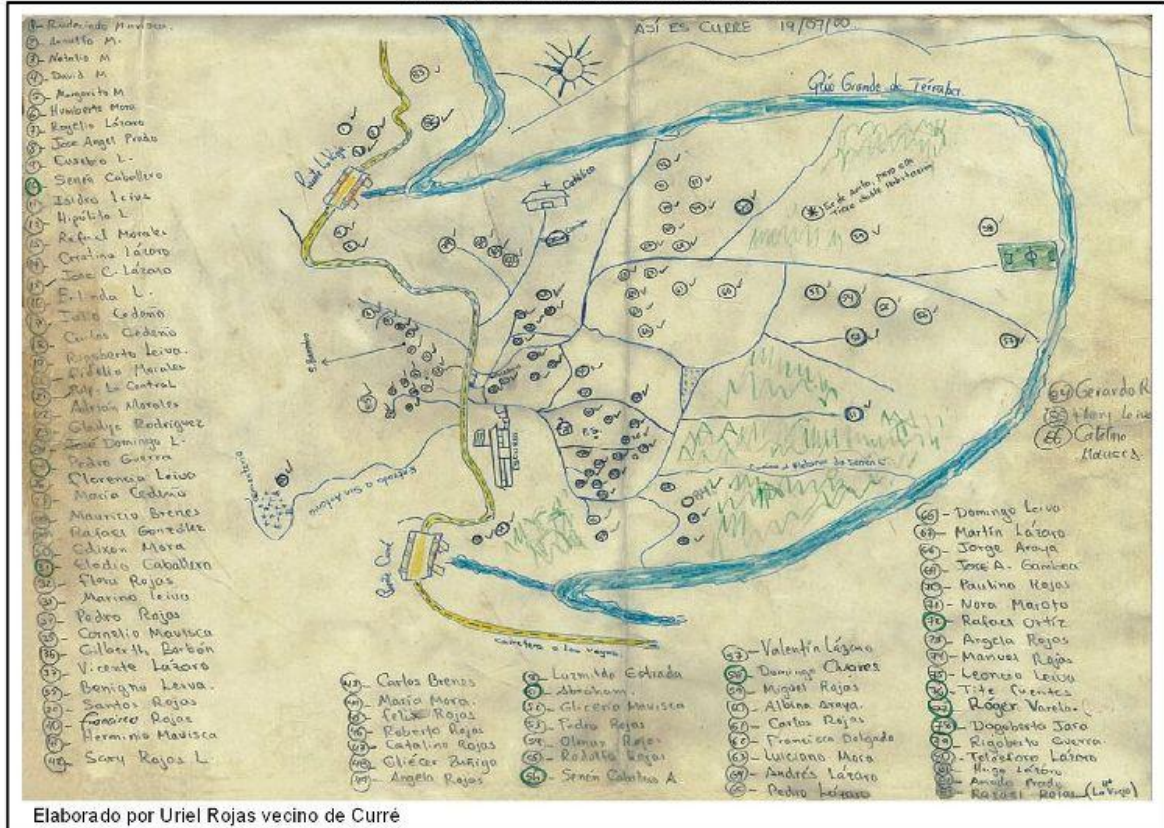


Figura N° 2
CROQUIS DE LA COMUNIDAD DE CURRÉ



Elaborado por Uriel Rojas vecino de Curré

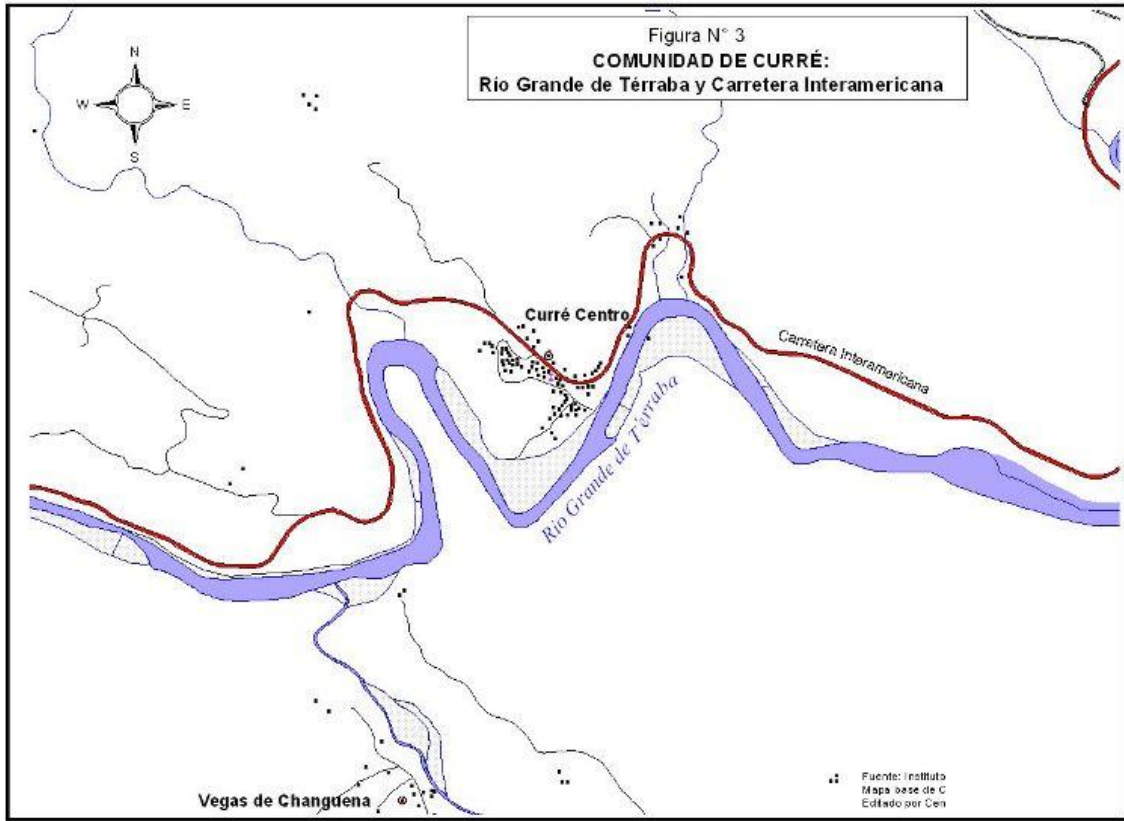
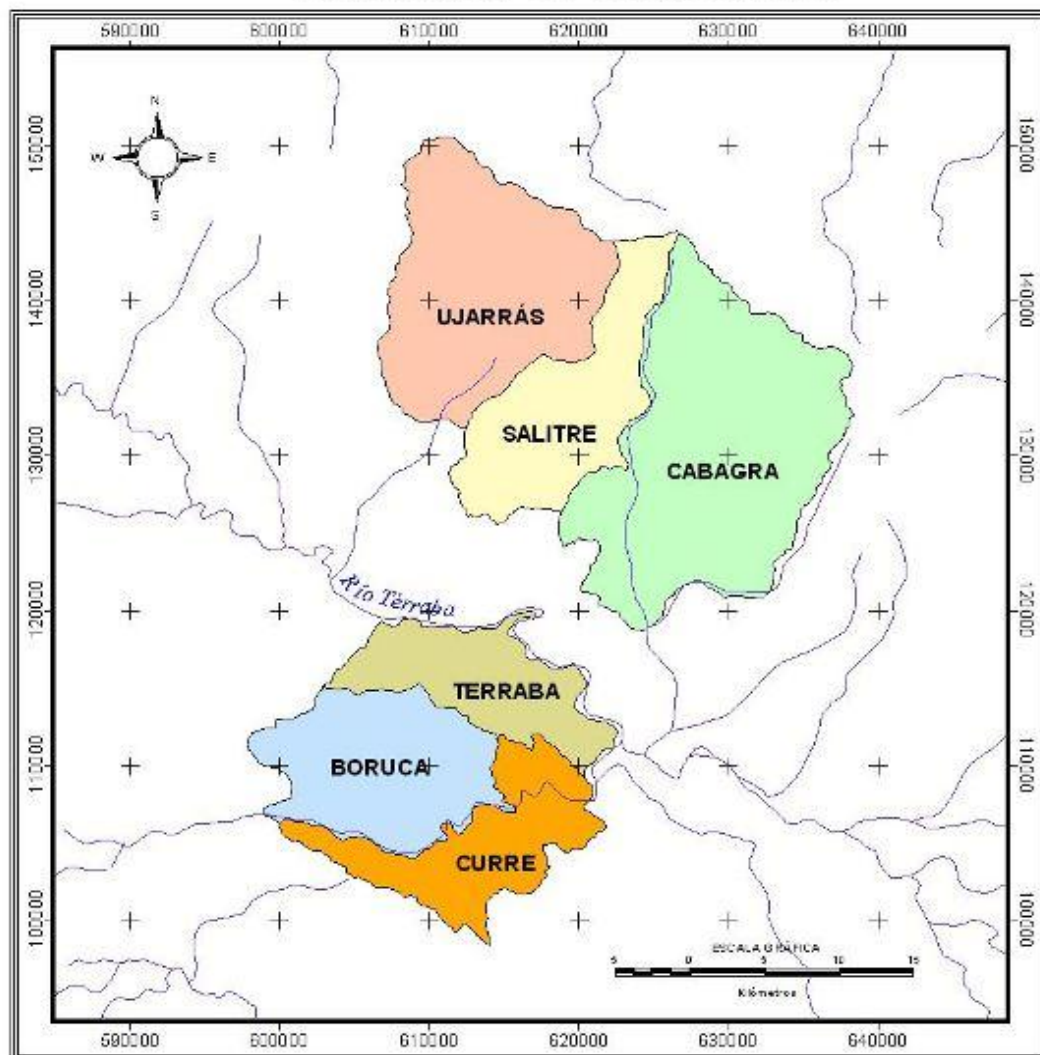


Figura N° 4
TERRITORIOS INDÍGENAS
DEL CANTÓN DE BUENOS AIRES



Fuente: Instituto Geográfico Nacional
Mapa base de Costa Rica escala 1 : 50 000
Editado por Centro de Gestión Ambiental- ICE

