

MITOLOGIA Y COSMOVISION EN TALAMANCA:
 UNA INTERPRETACION DIALECTICA DE LA
 TRADICION ORAL INDIGENA .

Marcos Guevara Berger (1)

Resumen:

Los mitos de creación de los Bribis y Cabécares narran cómo Sibö, dios creador, conatruyó una casa para albergar a los hombres. Pero tradicionalmente, la construcción de viviendas en Talamanca se efectúa siguiendo el patrón de la chichada que regula las relaciones de producción. Es en este sentido que mitología y cosmovisión por un lado, y estructura económica tradicional por el otro, se sitúan en una relación dialéctica. Los relatos de creación del universo reflejan así la organización económica tradicional a la vez que la legitiman al inscribirse a nivel ideológico con el legado que Sibö dejó para que los hombres actaran a semejanza.

(1): Dr. en Antropología, profesor e investigador de la Escuela de Antropología y Sociología de la U.C.R. Actualmente a cargo del proyecto de T.C.U. DIAGNÓSTICO Y PROPUESTAS EN EDUCACION, VIVIENDA Y CULTURA EN COMUNIDADES INDIGENAS y del proyecto de investigación LA MITOLOGIA Y SU RELACION CON LOS TABUES Y LA ORGANIZACION SOCIAL EN TALAMANCA.

Antecedentes históricos y definición conceptual.

Conocemos por Talamanca tanto una cordillera que atraviesa la mitad de Costa Rica y Panamá, como también uno de los seis cantones de la provincia de Limón, y una de las reservas indígenas costarricenses.

A pesar de las apariencias, y de las ilusiones del historiador Manuel de Peralta (1893, p. V-VI), quien vió en Talamanca una palabra de origen nahuatl (Tlalmantli, tierras planas), el vocablo es de origen español. En 1605 el capitán Diego de Sojo y Peñaranda fundó la villa de Santiago de Talamanca, a la margen del río Telire. Su jurisdicción abarcaba desde las márgenes de dicho río hasta la provincia de Veraguas en Panamá, y desde el océano Atlántico hasta la cordillera; alrededor de 6000 km² (Fernández G., 1975, p. 147 y 167-168; Fernández L., 1975, p. 75-76). El nombre se lo dió en memoria de la Villa de Talamanca en Castilla, su sitio natal.

La villa de Santiago tan solo permaneció 5 años, no pudiendo soportar la sublevación de los indios que desde entonces se llamarían Talamanca. Estos originalmente no eran solo Bribris y Cabécares que hoy habitan la reserva de ese nombre. Diferentes documentos de la conquista y la colonia (cf. Fernández L., 1886) ubican además en ese territorio a los Urinamas, Teribes, Tójares, Dorasques, Guaymés. Sin embargo bajo el nombre de Talamanca los cronistas siguieron refiriéndose específicamente a Bribris y Cabécares cuya rebelión impidió la implantación efectiva de los criollos hasta finales del siglo pasado.

Bajo el nombre de Talamanca nos referiremos por lo tanto en este trabajo a los indígenas que habitan la reserva señalada, la cual tan solo abarca una pequeña parte de la jurisdicción original de la villa de Santiago, es decir aproximadamente desde la margen del río Telire hasta la frontera con Panamá, y desde el pueblo de Bratsi (Bambú) hasta la cordillera.

Mitología se tomará en este trabajo como colección de relatos tradicionales que versan sobre la explicación del origen del mundo y de las cosas que hay en él y de sucesos memorables que para los Talamanca remontan a tiempos muy remotos en que Sibú, Dios creador y héroe cultural, tenía una clara ingerencia en el destino de los hombres.

Ha de considerarse que la mitología es inagotable, en el sentido que al transmitirse los mitos oralmente no existe una "versión oficial"

de ellos, sino que cada narrador tiene una manera peculiar de revivir los. Las variaciones entre las distintas versiones son tan frecuentes que todo relato se vuelve pertinente en la investigación, lo que implica cierta limitación. Al hablar de mitología nos referimos entonces al corpus de mitos conocidos por el investigador, ya sea por haberlos recolectado él mismo o por haberse referido a material publicado por otras personas.

Cosmovisión se tomará como interpretación que del universo (cosmos) de la tradición oral indígena y que se puede reconstruir a partir de la mitología y de las explicaciones que los avápa (sukias, chamanes, médicos aborígenes) dan sobre la causalidad de fenómenos tales como enfermedades, catástrofes naturales, lluvia, viento, etc.

Esto nos llevará a establecer la relación que existe entre la cosmovisión como ideología, y la realidad concreta de los indígenas de Talamanca.

Marco teórico.

Partiendo de la posición de Díaz-Polanco (1981), que discute el significado de la "etnicidad", Luis Bate define en su estudio Cultura, clases y cuestión etnico-nacional (1984), dos categorías básicas para el análisis de esa "etnicidad". Estas categorías son las de "posición de clase" que define como "posición fundamental determinante de la participación de un grupo social en las diversas instancias de la formación socio-económica" (p. 51); y la de "cultura" que define como "singular conjunto de efectos del desarrollo histórico del grupo y manifestación de sus formas concretas de existencia e integración a la estructura nacional" (ibid).

En el caso de las Talamancas, como de todos los indígenas costarricenses, la situación de clase debe comprenderse dentro de todo el contexto nacional, como parte de una totalidad social mayor —más allá de la "etnia"—, en que se conjugan particularidades históricas y relaciones de producción desiguales, como lo señala el estudio de Murillo y Hernández (1983) sobre los Cabécares de Chirripó. En este contexto el indígena ocupa una posición subalterna dentro de un modo de producción impuesto, el capitalismo, modo de producción al que debe ajustarse para sobrevivir, lo que conlleva consecuentemente la desa

parición progresiva de su organización económica tradicional.

Esa desaparición progresiva de lo tradicional, o "negación dialéctica de lo viejo por lo nuevo" (Bate, p.33) resulta en una nueva forma cultural, la cual puede solo comprenderse entendiendo a la vez la especificidad histórica del indígena, y el proceso de transformación que implica su vinculación al mercado capitalista. "La negación dialéctica implica la destrucción de la calidad de lo viejo, al generarse nuevas calidades esenciales. Pero no es una destrucción de todos los elementos y procesos que integraban la vieja totalidad, haciéndola desaparecer para dar lugar a una nueva creación desde la nada. Tampoco significa que los elementos y calidades secundarios del proceso negado coexisten con lo nuevo. Los elementos, proceso y algunas cualidades de lo viejo, se transforman incorporándose a la nueva totalidad, cuya calidad y contradicciones fundamentales" (ibid).

Bate refiere el término de cultura al de formación económico-social ("reflejo de la unidad orgánica real e indisoluble de la base material del ser social y las superestructuras", p. 23). Ambas categorías se interrelacionan, e integran una totalidad única. Niega por lo tanto la explicación parcializada que tradicionalmente se le da al término de cultura, ya sea entendiéndolo como un agregado de manifestaciones folklóricas, o como todo aquello que es artificial, definiendo esta última que no explica de ninguna manera la dinámica interna del fenómeno cultural.

La cultura es el "conjunto singular de formas fenoménicas que presenta una sociedad concreta, como efecto históricamente multideterminado por las condiciones particulares del desarrollo de las regularidades generales de su formación económico-social. De manera que las regularidades estructurales y causales objetivas que expresa la categoría de formación social, constituyen el sistema de contenidos esenciales generales a que corresponden las manifestaciones culturales" (Bate, p. 24).

De esta forma la cultura no puede ser referida tan solo a la base ideológica o superestructura de la sociedad ya que la forma no puede explicarse sin el contenido, lo fenoménico sin lo esencial, lo singular sin lo general. Y el sistema de contenidos esenciales generales constituye la base material de la sociedad. Dicho de otro modo, la cultura es un fenómeno dialéctico y su entendimiento supone

la interrelación de lo material y de lo ideológico.

En la medida que la categoría de cultura, así entendida, permite una comprensión adecuada de lo singular de una sociedad es que Bate descarta la categoría de "etnicidad" para calificar las manifestaciones específicas de un grupo social. Ya Díaz-Polanco (1981) lograba una conceptualización más amplia de la "etnicidad" reconociendo que no solo caracteriza a "grupos étnicos" sino a todo grupo social que manifieste su especificidad. Lo que Díaz-Polanco define como "etnicidad", a saber "complejo particular que involucra (...) ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etc." (p.57), Bate lo llama "factores de singularización cultural" (p.54).

La "etnicidad" encuentra su sustento tanto en posiciones de clase como en características culturales que al reproducirse procuran a los miembros de un grupo una identidad social.

"Siguiendo a Díaz-Polanco, entonces (cf. p. 2) la identidad viene determinada por el hecho de que la sociedad indígena, como grupo subalterno tiene una escasa (y a veces nula) participación en las diversas instancias de la formación socio-económica, no solo porque ningún momento su criterio se tiene en cuenta para planear políticas sociales sino también porque son insignificantes los beneficios que recibe de las instituciones públicas o cuando los recibe (caso de la escuela, los puestos de salud, etc.) se convierten en instancias aún más alienadoras. Está condenado el indígena, aparentemente, a una participación subalterna en el sentido que el sistema capitalista lo obliga a producir excedentes (aunque mínimos) que venda en el mercado para adquirir bienes que se han vuelto esenciales para su subsistencia, pero que dicha actividad se sitúa a nivel de una relación de explotación por parte de comerciantes e intermediarios que realizan una constante extracción de valor de sus tierras y de su trabajo.

Dichas relaciones de producción desiguales caracterizan a toda la población indígena (salvo muy escasas excepciones) por lo que se puede afirmar que dadas las características del sistema capitalista vigente, y teniendo en cuenta que este niega dialécticamente el modo de producción originario, los indígenas costarricenses forman parte de la clase subalterna. Esta realidad, aunque no les es exclusiva ya que otros grupos sociales del país la comparten, los define como

indígenas a la par de sus características culturales específicas o de las singulares formas fenoménicas de su sociedad.

Bate (p. 55-57) analiza los "factores de la reproducción diferencial de la identidad social", dicho de otra forma, los factores que determinan la identidad social a los miembros de un grupo. Estos factores son de dos tipos: factores histórico-naturales (comunidad racial, características heredadas genéticamente; particularidades del medio geográfico que condicionaron las orientaciones del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad); y factores socio-históricos. Estos últimos son aquellos factores que "han incidido históricamente en la conformación de la cultura actual". Bate reconoce aquí la unidad original del sistema socio-económico ("característica del modo de producción y de la forma histórica de comunidad social original"), las particularidades del desarrollo histórico, y la comunidad cultural que se manifiesta a través de "las singularidades de las soluciones que el grupo ha dado a diversas necesidades" (cultura objetiva: singularidad de los productos de la transformación material, de los intercambios, de las conductas cotidianas, de las formas de su conciencia práctica concreta), y a través de la identidad cultural (que "se desarrolla a través de la comparación con la individualidad distintiva del ser social concreto de otros grupos sociales").

Podrán preguntarse algunos que relación tiene esta categorización teórica que hace Bate con nuestro tema en estudio. La mitología y la cosmovisión constituyen parte de lo que llamamos comunmente la "base ideológica" de la sociedad. Pretendemos mostrar aquí cómo esta base ideológica no puede comprenderse dialécticamente sino con respecto del modo de producción original de los Talamancas, aquello que Bate llama la "unidad original del sistema socio-económico".

En la medida que la mitología y la cosmovisión junto con esa unidad original y junto con el idioma vernáculo constituyen los principales generadores de "etnicidad" es que se hace importante comprender los factores de identificación social del grupo en estudio y entender cómo se transmite o se pierde en la actualidad. Este objetivo, más que epistemológico, se vuelve político en la medida que hace posible programar una serie de actividades como talleres de reflexión y de análisis de la realidad concreta en que se desenvuelve el grupo, que tiendan a fortalecer su identidad social (a través del rescate cultu

ral). La identidad social es en primer término la facultad de un grupo para organizarse internamente y así afrontar los problemas que se generan desde afuera y que lo afectan y amenazan. El rescate cultural no tiene entonces un fin "folklorístico" sino que constituye una modalidad específica de la praxis.

El mito como historia.

Cuando los Talamancas se refieren a sus mitos los llaman en lengua vernácula siwa'. Esta palabra es de un rico contenido semántico. Al hablar español la traducen por "historia", y se refieren tanto a "cuento" como a "verdadera historia", es decir algo que realmente o currió. Para los awápa (sukias) los mitos son testimonios que se han transmitido desde el origen de la creación, y relatan las acciones de Sibö, el Dios creador.

Todo tiene siwa', es decir todas las cosas, vegetales, animales o minerales, tienen una historia que explica su origen. Siwa' también significa "aire" o "viento", como lo expresan los vocablos siwaskuk (respirar), en que kuk significa "jalar", o siwa'iök (inflar), en que iök significa "meter un líquido o una sustancia dentro de un recipiente". Siwa' además es algo como "alma" o "esencia" como lo expresa siwamik (desmayarse), en que mik significa "irse". Siwabalök designa el hecho de permanecer callado, balök es "guardar" o "esconder", de lo que se deduce que siwa' se relaciona también con la palabra.

El que cuenta los mitos se llama en bribri siwábla. bla designa el "meollo o centro de algo" (kaLbla: meollo de un árbol). El que cuenta es entonces el "meollo del mito" o "meollo de la historia", y el awá es realmente eso en la medida que es el depositario de la tradición oral, el que conoce el origen de todas las cosas que existen.

En la cultura talamanqueña, el awá es a la vez el médico aborigen. Los mitos cumplen una función terapéutica y es la razón por la que esta persona es quien mejor los domina. Durante los ritos terapéuticos, el awá canta los mitos o fragmentos de ellos, pues para erradicar la enfermedad de su paciente requiere no solo administrar el remedio natural adecuado sino también ubicar al "espíritu de la enfermedad" que provoca los males, para así librar de este a la víctima. El mito cuenta el origen de todas las cosas y por lo tanto el de

las enfermedades y el de plantas involucradas en el tratamiento. Cantando, el awá pretende descubrir sus efectos, el lugar de donde provienen, las circunstancias en que actúan. De esta manera, y por el poder que reconoce en sus invocaciones, logra alejar el "espíritu de la enfermedad".

La relación entre mito y rito es compleja en la cultura talamanca queña y no podemos aquí sino resumirla. Pretendemos ahora abarcar la relación entre mitología y unidad original del sistema socio-económico, que como veremos también involucra elementos rituales.

La chichada como modelo económico original.

La chichada, entre los Talamancas, es más que una fiesta, ya que se inscribe dentro de todo un contexto socio-económico. Hoy en día se dan tres modalidades de chichada:

- la chichada relacionada con un festejo o un rito: cumpleaños, presentación pública del recién nacido, por ejemplo;
- el turno: cuando se vende la chicha con el fin de crear fondos para una organización;
- la chichada como forma de pago cuando se contrata fuerza de trabajo fuera del núcleo.

Esta última forma es la que importa destacar aquí. Hay que decir sin embargo que por lo general se combinan los motivos para celebrar una chichada, por ejemplo se aprovecha un cumpleaños para chapear una parcela y contratar servicios, o viceversa.

El sistema de chichada como forma de pago se conoce por "mano vuelta" y consiste en lo siguiente: cuando una persona requiere efectuar un trabajo que demanda abundante esfuerzo, por lo general solicita la participación de otros, en especial parientes cercanos y políticos que viven en proximidad. El trabajo es entonces realizado en conjunto. El "dueño del trabajo", el que solicitó la ayuda, ofrece seguidamente una chichada a quienes le ayudaron. De esta manera les "paga".

Muchos trabajos se canalizan por esta vía, en especial los trabajos productivos, pero también otras actividades se relacionan con este tipo de chichada, por ejemplo transportar objetos pesados (piedras de moler, troncos para trapiche), o construir casas. De manera gene

ral se puede decir que media la chichada como retribución siempre que se trate de actividades imposibles de emprender por una sola persona o que le demandarían mucho tiempo, y siempre que se trate de actividades tradicionales. En el campo de la producción, son casi exclusivamente las actividades relacionadas con el autoconsumo las que se vinculan con la chichada, mientras que las actividades agrícolas que forman parte de una economía de mercado (producción de excedentes a mayor escala) son mediatizadas por dinero en efectivo. En cuanto a casas, puede notarse que las del estilo tradicional construidas con materiales naturales son las que en algunos casos todavía siguen la pauta de la chichada, mientras que las de tablas aserradas y zinc no.

Dijimos que la chichada es o era una forma de "pago", sin embargo no media dinero ni una cantidad determinada de chicha. La verdad es que el "contrato tácito" entre el dueño del trabajo y quien lo ayuda no se cierra mediante la chichada, puesto que en cualquier momento este último puede solicitar legítimamente la ayuda del primero. Al contratar a una persona, el dueño del trabajo se compromete a servirle cuando aquel así lo requiera. Predisamente ese es el sentido de la "mano vuelta" o de "hoy por tí, mañana por mí".

La chichada constituye entonces una forma de expresar públicamente el compromiso adquirido y representa una especie de articulación de todo un modo de producción. Teniendo en cuenta que los Talamancas también se involucran dentro de un modo de producción ajeno pero dominante, debemos hablar más bien de una forma productiva, generada por la adecuación del modo de producción original al modo de producción capitalista, en que formas valor del trabajo tienden a remplazar la chichada.

El modo de producción original ciertamente encaja dentro de lo que la teoría marxista conceptualiza como "comunidad primitiva" y más específicamente como "comunidad agraria primitiva" o "comunidad primitiva agropecuaria".

El medio de producción esencial lo constituye la tierra, la cual aparece como propiedad colectiva (Bartra, p. 48). Observamos hoy que los talamanqueños son pequeños propietarios y aunque la mayoría no tiene escritura de la tierra, reconocen parcelas y dueños, e incluso la herencia. En esta propiedad individual sin embargo existe la ingerencia clánica, es decir que los parientes del mismo clan matrilineal que el poseedor intervienen en ciertos casos en cuestiones de herencia. Los da

tos sugieren, por otro lado, que en tiempos pasados los clanes tuvieron una ubicación geográfica particular, lo que solo puede explicarse por el control colectivo clánico de la tierra.

A su vez notamos que la fuerza de trabajo adquiere también por me dio de la chichada un sentido colectivista (aunque no estrictamente clánico ya que el trabajo es realizado por parientes políticos también). Por ello tierra y mano de obra, principales fuerzas productivas, se constituyen como propiedad colectiva. (Dierchxsens, 1983, p.10) señala que en este modo de producción "la comunidad misma se presenta, por lo tan to, como la primera gran fuerza productiva". "La tierra -señala- proporciona tanto el medio de trabajo como el material de trabajo, como también la sede, la base de la entidad comunitaria. Los hombres se com portan con ella tratándose como propiedad de la entidad comunitaria, que se produce y reproduce a través del trabajo viviente. Cada individuo se comporta como propietario y poseedor solo en tanto miembro de esta comunidad".

Se observa por otro lado, una división bastante protocolaria del trabajo entre hombres y mujeres ya que los primeros se encargan de lo que es la preparación de los terrenos (voltear, chapear, quemar, además de la cacería), mientras que las segundas generalmente realizan la siem bra y la cosecha. En la medida que estamos hablando de la unidad origi nal del sistema socio-económico, cabe observar que las actividades pro ductivas se destinan casi exclusivamente al autoconsumo, por lo que no se da una particular distribución de riqueza.

Dijimos que la chichada corresponde a un compromiso público en que el dueño del trabajo reconoce su deuda con los que han ayudado. Duran te la chichada se consumen grandes cantidades de chicha, y la fiesta du ra mientras no termine la bebida, lo que puede durar uno o varios días según los casos.

La forma de tomar chicha es muy reveladora: los miembros de la fa milia que convida se encargan de que el huacal de un invitado no perma nezca vacío. El invitado toma muy poco de su huacal y se dedica más que todo a repartir la chicha que le han dado. Tomar del huacal de otra persona es manifestarle solidaridad y confianza, por eso la chichada se convierte rápidamente en una interminable procesión de huacales y consti tuye un momento privilegiado para reafirmar la cohesión del grupo.

Vemos así que la chichada comparte a la vez rasgos de la estructu

ra económica y de la superestructura ideológica: momento de articulación dentro del modo de producción original que refleja las características de las relaciones sociales de producción, se convierte en pilar de la identidad social, esa llamada "etnicidad" del grupo. Esto adquiere aún más relevancia si notamos que la chichada cumple también la función de rito, como trataremos de destacarlo adelante.

Sibò construyó su casa (resumen mitológico).

Cuando Sibò hizo su casa, es decir el mundo en que vivimos, muchos seres le ayudaron, cada uno haciendo algo distinto. Había quien amarraba la hoja de suita sobre el esqueleto cónico de la casa, había quien ponía los postes o pilares, había quien alistaba la comida para la chichada.

Uno de los ayudantes fue el "rey de los zopilotes". El se encargó de rajar los postes, de sembrarlos y de colocarlos. Para darle coraje, Sibò le dió chicha de yuca. El zoncho trabajó aún más alegre, cantando. Por esa razón la cuita de ese animal es blanca como la chicha que tomó. Por eso también el zoncho vuela dando vueltas y los indígenas hoy en día bailan y cantan el "sorbón del zopilote" imitándolo.

Otro ayudante de Sibò fue la danta, su hermana, quien preparó el chocolate. Sibò la engañó, ya que lo que él quería era distraerla para robarle a su hija, la niña ilíla, y con su sangre transformar la laja que cubría el mundo en tierra fértil que los hombres que iba a crear pudieran producir. La niña vivía debajo de este mundo, encerrada detrás de varias compuertas de piedra. Sibò fue hasta allá y le ordenó al trueno que las rompiera. Al oír el ruido, la danta sospechó lo que pasaba y regresó a su casa yéndose por el oeste, mientras que Sibò, el trueno y la niña se vinieron por el este y así la evitaron. Y al llegar aquí de nuevo, la danta agarró a su hija en sus manos, pero la tenía cubiertas de manteca de cacao y se le resbaló. La niña cayó al suelo y fue pisoteada por los bailarines quienes daban vueltas al compás del sorbón, y su sangre convirtió la laja en tierra fértil.

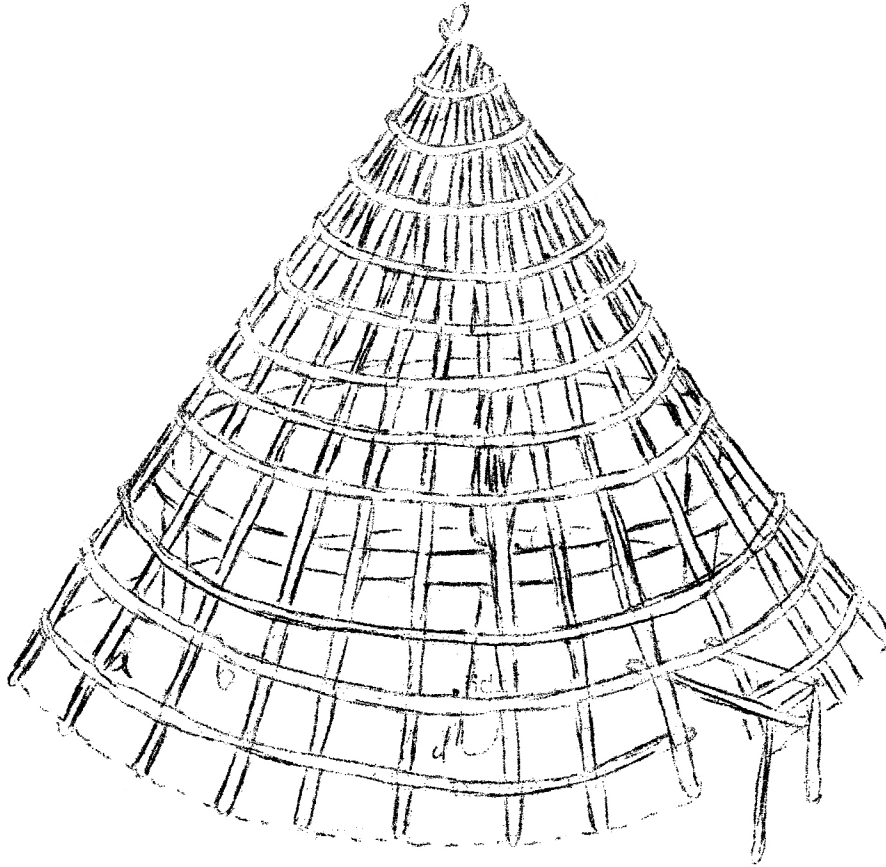
Y en ese tiempo todos hicieron la casa, poniendo la hoja, amarrando las varillas con bejuco. Y los nudos que hicieron con los bejuco es lo que vemos ahora como estrellas.

La casa del Talamanca es la imagen de la de Sibò.

Explicamos antes que tradicionalmente en la construcción de una casa también media la chichada. La construcción de una casa adquiere en la cultura Talamanca el sentido de una actividad productiva. Precisamente por ello consideramos adecuada la fórmula de Bate al calificar la estructura de "base material del ser social", categoría que "se refiere a todas las actividades y relaciones reales que se realizan y establecen entre los seres humanos y que permiten la reproducción material de la vida social" (p. 21).

Notamos en mitos como en el de la creación del mundo que se habla de una casa y de una chichada. El mundo en la cosmovisión talamanqueña no es otra cosa sino la casa de Sibò. Hay en esto la idea de que este espacio es circular, así como el de la vivienda tradicional. El límite de la casa es la línea del horizonte, allí donde aparentemente el cielo termina. La casa cónica es el modelo más tradicional en Talamanca. En la actualidad este tipo de rancho ha prácticamente desaparecido y solo subsiste el que se erigió en Kachabrè en 1984 como "casa de la cultura", espacio para reuniones y conmemoraciones, en un verdadero acto de reivindicación frente a la descomposición de la cultura talamanqueña provocada por la incompatibilidad con el sistema capitalista y con las instituciones que dentro de él promueven la aculturización.

La casa tradicional talamanqueña era entonces la imagen de la de Sibò, imagen del mundo habitado por los hombres. La casa era un microcosmos, reflejo del macroscópico universo.



Esqueleto de una casa tradicional talamanqueña

La fiesta de creación.

Para hacer su casa Sibö procedió, según la cosmología, de la misma forma en que se construía un rancho cónico, es decir mediante la chichada, solicitando ayuda. Sin embargo en aquel tiempo mítico aún no había hombres, ni había sol, ni mar, ni tierra. El mundo existía bajo la forma de una enorme extensión de piedra habitada por seres "sobrenaturales" semejantes a Sibö, aunque este era más astuto. Sibö no tuvo más remedio que contratar a esta mano de obra para construir su casa.

Pero lo que quería Sibö no era tanto construir su casa sino disponer de un lugar en que pudiera crear a los hombres y que así éstos no fueran perturbados.

Sibö era consciente de que al contratar a aquellos seres "sobrenaturales" establecía un molesto compromiso: al solicitar su ayuda y celebrar la chichada, no estaría sino reconociendo su deuda para con sus

semejantes. Esto no le servía ya que él lo que necesitaba era más bien deshacerse de ellos para que no estorbaran a sus creaturas. Por medio de variadas artimañas se fue deshaciendo de sus convidados, los fue sacando de su casa para que no volvieran a entrar. Eso explica por qué esos seres, en la cosmovisión talamanqueña, viven en lugares como detrás de donde nace o donde se pone el sol: son lugares más allá del horizonte, fuera de su casa. Los mitos de creación relatan todas estas aventuras, que ocurrieron durante la chichada de Sibö.

La cosmovisión no se resume nunca en un sólo mito, de ahí la dificultad de manejar este tipo de material. Casi todos los mitos, de una manera o de otra se relacionan con esa chichada original, la fiesta en que Sibö celebra su casa. Son un sinnúmero de relatos los que existen, cada uno contando parcialmente lo ocurrido. Unos mitos cuentan el origen de la tierra, otros cómo ayudó la danta, otros cuentan el origen del tabaco que fumó Sibö por primera vez en esa fiesta, etc. Hay que contemplar el conjunto mitológico para entender la relación entre chichada y creación del mundo.

Por eso los mitos de origen talamanqueños no son sino el relato de un engaño: cómo Sibö engañó a quienes le ayudaron, todo ello para beneficio de la humanidad. Y en este punto preciso, la chichada como actividad económica y su reflejo mitológico -chichada como creación del mundo- se invierten. Sibö se burló de sus ayudantes al deshacerse de ellos y del compromiso que había adquirido, esa era la condición para que pudiera crear a los seres humanos.

La chichada como rito.

Durante la fiesta de Sibö se repartió la chicha y se tomó de la misma forma en que lo hacen los talamanqueños, haciendo los huacales circular. También se bailó sorbón, durante el cual fue pisoteada la niña-tierra.

El sorbón es un baile que aún se practica en Talamánca. En las chichadas más tradicionales se suelen bailar varios, lo que hace pensar que anteriormente era de frecuente uso, para no decir de rigor en este tipo de reuniones. El baile también contiene connotaciones simbólicas importantes, que por razones de espacio no podemos destacar aquí. Cabe decir sin embargo que contribuye también, como la forma de tomar chicha,

a fortalecer la identidad social del grupo.

Vemos por lo tanto que la chichada tradicional se constituye como reflejo de la creación del mundo. Esta reproduce las condiciones en que Sibò hizo el mundo, máxime que se desarrolla por lo general en la noche. La chichada, el sorbón, y las actividades ocurridas en la fiesta de Sibò se realizaron en un momento en que aún no existía el son, en las tinieblas.

Pensemos por lo tanto en una chichada, con su procesión de huacales, con el zapateo del sorbón pisoteando la tierra, bajo el techo de un rancho construido con materiales naturales, bajo las estrellas del firmamento, techo de la casa de Sibò. La chichada recuerda el acto de creación. Dijimos que era su reflejo. Hablando objetivamente habría que decir que es lo contrario, es decir que la mitología no es sino la imagen de una realidad cotidiana en tiempos pasados y que hoy se extingue. Los forjadores de la cultura Talamanca no han hecho sino plasmar su realidad socio-económica a nivel ideológico. Base y superestructura se integran y constituyen una unidad dialéctica.

La traición de Sibò.

Sibò burló a sus cónvives, hecho que no corresponde al modelo de la chichada tradicional. Mitología y realidad en este punto se contradicen.

La ideología tradicional reconoce en este hecho el carácter de excepción histórica que tiene la creación. La traición de Sibò no fue ejemplar pero fue necesaria para que existieran los hombres. Esta contradicción a nivel ideológico es necesaria para que la cosmología logre una interpretación integral del universo, y explique en este caso por qué siendo criaturas de Dios los hombres sufren enfermedades y accidentes sobre la tierra.

Muchos de aquellos seres que ayudaron a Sibò a construir su casa y a quienes éste robó su trabajo y su propiedad son los que los sukias hoy llaman "dueños de las enfermedades". Burlados por Sibò todos ellos tienen la firme intención de vengarse, y esta es la explicación que los talamanqueños dan a las enfermedades. Los "dueños de las enfermedades" desde afuera de la casa cósmica realizan incursiones dentro de ella y cobran víctimas. Tratan así de recuperar parte de lo que reivindican como propiedad.

Transformaciones de la formación económico-social.

El reconstruir lo que hemos llamado, según los terminos de Bate, la "unidad original del sistema socio-económico", nos hemos referido a una época pasada, anterior a la conquista, en que la chichada era parte de un modo de producción dominante y que persiste marginalmente hoy en día.

Cabe preguntarse qué vigencia tiene ahora que la economía talamanca queña no constituye un modo de producción aislado sino que está vinculada a una economía de mercado instaurada por el modo de producción capitalista.

En las zonas más alejadas de las poblaciones criollas se mantiene el modelo tradicional en mayor grado. Estas zonas son las montañosas, las de los "altos" (Alto Lari, Alto Urén, Alto Coén) en que predomina la economía de subsistencia. Esas zonas están constituidas por terrenos con fuertes gradientes, difíciles de cultivar, y que vuelven casi imposible una agricultura extensiva e intensiva.

En el Valle de Talamanca, la planicie, observamos lo contrario. Son terrenos aptos para la agricultura extensiva e intensiva. Encontramos por lo tanto abundantes cultivos que se destinan al mercado.

En estos lugares se puede observar como el modo de producción dominante va desplazando el modelo productivo original. Lo que se relaciona con autoconsumo y con producción agrícola no comercial se maneja aún según pautas tradicionales, especialmente en lo que se refiere a división sexual del trabajo. En esta esfera además, las relaciones de producción se mediatizan por medio de la chichada, es decir, sin que se retribuya con dinero la mano de obra.

Lo que se relaciona con comercialización, en cambio -casi exclusivamente plátano y cacao- contrasta netamente con la tradición. El trabajo, desde voltear o chapear, hasta vender el producto, es una actividad exclusivamente masculina. La mujer no tiene ninguna participación. Por otro lado la mano de obra que se contrata para preparar terrenos, limpiarlos, transportar el producto, se paga en jornales, con dinero en efectivo. El dinero regula en este esfera las relaciones de producción, y la chichada está completamente excluida.

A esta transformación económica de la sociedad corresponde dialéccticamente una desintegración cultural e ideológica. La mitología y la

cosmovisión tradicional son manejadas por casi todos los habitantes en las montañas, mientras que en la llanura casi exclusivamente por los sukias.

En términos de "identidad social" o "etnicidad" observamos el mismo fenómeno: perduran con mayor fuerza en la montaña la "comunidad racial", el idioma vernáculo, la organización clánica, etc. En la llanura observamos una profunda transformación de los factores mencionados por Bate como condicionadores de la reproducción diferencial de la identidad social. En estos lugares hay mayor mestizaje, los monocultivos han remplazado la diversidad de la montaña de tal forma que la mayoría depende de la pulpería para el autoconsumo, la lengua vernácula está en proceso de extinción, lo mismo que toda la base ideológica tradicional.

BIBLIOGRAFIA.

BATE, Luis.

Cultura, clases y cuestión étnico-nacional.
Juan Rablos editor, México, 1984.

BARTRA, Roger.

Breve diccionario de sociología marxista.
Editorial Grijalbo, México, 1973.

DIAZ-POLANCO, Hector.

"Etnia, clase y cuestión étnico-nacional".
Cuadernos políticos Nº 30, México, 1981.

DIERCHXSENS, Wim.

Formaciones precapitalistas.
Editorial Nuestro Tiempo, México, 1983.

FERNANDEZ, León.

Colección de documentos para la historia de Costa Rica.
Imprenta Pablo Dupont, París, 1886.

Historia de Costa Rica durante la dominación española.
Editorial Costa Rica, San José, 1975.

FERNANDEZ G., Ricardo.

Reseña histórica de Talamanca.
Editorial Costa Rica, San José, 1975.

GUEVARA, Marcos.

La mythologie des indiens Talamanca.
Tesis doctoral, Universidad de París-X, 1986.

MARGERY PEÑA, Enrique.

Diccionario fraseológico bribri-español.
Editorial Universidad de Costa Rica, 1983.

MURILLO CHAVERRI, Carmen y Omar HERNANDEZ CRUZ.

"La relación étnica-clase entre los indígenas Cabécares de Chirripó",
América Indígena, Vol. 43, Nº 1, 1983.

PERALTA, Manuel de.

Etnología centroamericana, apuntes para un libro sobre aborígenes de Costa Rica. Librería M. Murillo, Madrid.