

Patrones de etiqueta indirecta en la cotidianidad de los bribris

Paola Pozo^{1*} y María E. Bozzoli²

¹Universidad de Costa Rica, Sede de Occidente, Programa de Posgrado en Desarrollo Sostenible (investigadora invitada) Alajuela, San Ramón, Costa Rica

²Universidad de Costa Rica, Escuela de Antropología (profesora emérita), San José, Costa Rica

*Autora para contacto: ppozog@hotmail.com

Resumen: La investigación pretende proponer la categoría de patrones de etiqueta indirecta como un recurso facilitador del ordenamiento de comportamientos en los pueblos indígenas bribri y cabécar. Por lo tanto, informa sobre ciertas conductas frecuentes en la vida cotidiana bribri que evitan la confrontación con personas o su entorno e introduce el concepto de etiqueta indirecta para categorizar las conductas. Los datos provienen del trabajo etnográfico de campo de las autoras en diferentes períodos, los más recientes de 2014 a 2017 (Pozo) y los más antiguos entre 1970 y 1980 (Bozzoli), así como de la revisión de publicaciones al respecto. Se discutió la conceptualización de la categoría, con los sabios mayores de la comunidad —*Kékëpa*—, quienes expresaron su interpretación desde el pensamiento bribri; las personas interlocutoras participantes residen en los valles de Lari y de Coén, en Talamanca. Las formas indirectas de comunicarse resultaron ser clasificables en subcategorías: conversación indirecta, uso de códigos sustitutos y protocolo de respeto. La etiqueta indirecta es una categoría descriptiva no utilizada en la literatura etnográfica previa; se encontró que facilita el ordenamiento de comportamientos indirectos y de sus posibles explicaciones relacionadas con evitar conflictos y el mantenimiento de la identidad y la cosmovisión. Conocer sobre este aspecto de la cultura bribri coadyuva para establecer relaciones adecuadas de parte de no bribris que interactúan con comunidades bribris.

Palabras claves: patrones culturales; normas de respeto; indígenas talamanqueños; identidad cultural; Costa Rica.

Cuadernos de Antropología

Julio-Diciembre 2020, 30(2), 1-18

DOI: [10.15517/cat.v30i2.40768](https://doi.org/10.15517/cat.v30i2.40768)

Recibido: 1/7/2018 / Aceptado: 7/11/2018

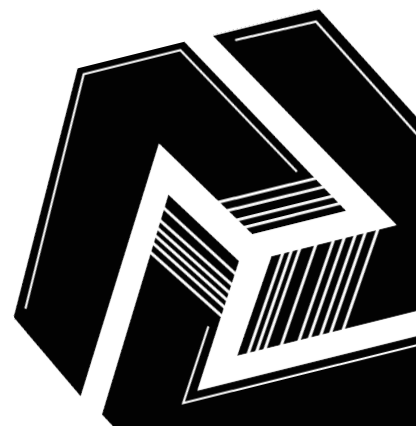
Revista del Laboratorio de Etnología María Eugenia Bozzoli Vargas

Centro de Investigaciones Antropológicas, Escuela de Antropología, Universidad de Costa Rica

ISSN 2215-356X



Cuadernos de Antropología está bajo una licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0



Indirect etiquette patterns in bribri everyday life

Abstract: This article proposes the category of indirect etiquette patterns as a construct that makes it easier to organize collective behaviors of the Bribri and Cabecar indigenous groups of Costa Rica. Therefore, it informs about frequent patterns in everyday life designed to avoid confrontation with people or their surroundings. The authors gathered data through ethnographic field work carried out at different times, most recently between 2014 and 2017 (by Pozo), and the earliest ones between 1970 and 1980 (by Bozzoli). Data also comes from reviewing literature. The concept was discussed with elderly people of the community (*Këképa*), who expressed their interpretation according to Bribri thought. The discussants are residents of the Lari and Coen valleys of Talamanca. Indirect behavioral patterns of communication turned out to be classifiable into subcategories: indirect conversation, use of substitute codes and protocols of respect. Indirect etiquette is a descriptive category which has not been used in previous ethnographic literature; it was found to facilitate organizing indirect observances and their possible explanations. Indirect patterns avoid conflict and preserve meaning related to identity and worldview; knowing about them helps the outsider to Bribri customs to establish better relationships with the Bribri communities.

Keywords: cultural patterns; respect norms; Talamanca amerinds; cultural identity; Costa Rica.

Introducción

En el transcurso de una etnografía sobre el proceso constructivo de la vivienda tradicional *Ù-sulé* en la comunidad de *KachabLë*, Talamanca, así como en comunidades vecinas afines por lazos de parentesco y actividades culturales conjuntas, tales como *Amu'blë* y *Korbíta*, mediante la observación participativa y la lectura vivencial (Pozo, 2017b), se identificaron patrones en las expresiones lingüísticas, conductuales y de pensamiento bribri, que obedecían a una tendencia no directa en el trato a su entorno, entre ellos mismos y respecto a los otros.

Las formas indirectas aparecen en estudios previos sobre los bribris, aunque sin relacionarlas entre sí o identificarlas como conjunto, por ese carácter no directo. Por ello, son objetivos de este trabajo documentar la tendencia de comunicación indirecta, denominarla etiqueta indirecta, sugerir algunas explicaciones de ella y, de ese modo, aportar al conocimiento de la cultura bribri. Las formas indirectas se emplean tanto en eventos especiales, como la construcción de una vivienda, las ceremonias funerarias, la caza, la pesca, las historias, los rituales, como también en actividades cotidianas y en las relaciones externas de la comunidad.

“Etiqueta” se emplea según sus significados de comportamiento ceremonial o formal de los estilos, usos y costumbres que se deben guardar en actos públicos solemnes, así como los de ceremonia o formalidad en la manera de tratarse las personas particulares en actos de la vida privada, a diferencia de usos de confianza. Por indirecto se entiende aproximarse a un fin con rodeos o dar a entender algo sin ser muy explícito (véase el Diccionario de la Real Academia Española).

Métodos

Los patrones de etiqueta indirecta provienen del análisis de los datos del trabajo de campo etnográfico realizado entre los años 2013 y 2017 (véanse detalles en Pozo [2017b]) y la valoración de la producción académica entre 1970 y 1980 (véanse detalles en Bozzoli [1979]); también vienen de otros autores que han publicado sobre los bribris. El aporte de Pozo (2017b) emerge como un estudio paralelo de otra investigación más amplia sobre sostenibilidad de pueblos indígenas, en el cual, tanto el método como algunas técnicas son extraídas de la cosmovisión del pueblo bribri. Las aplicaciones de las técnicas permitieron identificar la etiqueta indirecta en la cotidianidad, abstracción que posteriormente es complementada con el análisis conjunto de las autoras y explicado en el planteamiento analítico.

Posteriormente, se discutió la conceptualización de la categoría “etiqueta indirecta” con los sabios mayores de la comunidad —los *Kékēpa*—, quienes expresaron su interpretación desde el pensamiento bribri; los interlocutores participantes son de las comunidades de los valles de Lari y de Coén, en Talamanca, principalmente de *Amu’bLë*, Coroma y *Kacha’bLë* (Figura 1).

Planteamiento analítico

Al agrupar los ejemplos de etiqueta indirecta, fue posible dividirlos en tres subcategorías: conversación indirecta, uso de códigos sustitutos y protocolo de respeto. Los casos de “conversación indirecta” estuvieron presentes en las memorias, “en tiempos de los mayores”¹, relacionados con tratamientos y comunicaciones de los cargos tradicionales; algunas actividades culturales de la comunidad; eventos fuera de la comunidad; encuentros o visitas de personas no indígenas a los lugares; en expresiones, al referirse a un acto que no era “correcto”²; y la revisión de texto publicado respecto a diversas temáticas sobre la cotidianidad bribri.

La subcategoría “uso de códigos sustitutos” se origina en actividades como la pesca, la caza, la jala de piedra, la seca de un río, la construcción del *Û-sulé* —casa cónica—, topónimos de poblaciones y ríos y de las historias. Finalmente, los casos de “protocolo de respeto” fueron detectados más en experiencias y situaciones dentro de la cotidianidad: en el preámbulo de una conversación formal e informal, la presencia de un desconocido, en reacciones en un momento inesperado, en abordar temas centrales en una reunión o visita y en hacer y responder una consulta.

Entre los conceptos utilizados para tratar algunas de estas formas de etiqueta indirecta está el de “inversión”, como en el caso de la inversión ritual. Otros conceptos han sido “lenguaje de evitación”, la “metáfora”, el “eufemismo” y el “disfemismo”. Con la noción de “omnipotencia de las palabras” Freud (1950, pp. 54-56, 58) se ha explicado que evitan de algunas voces. Otras perspectivas pueden aprehender, desde

1 Forma coloquial de referirse a memorias, tradiciones y procedimientos propios en la vida de las generaciones de indígenas antiguas o ancestrales. En escala temporal la referencia se podría remontar de seis a ocho décadas atrás.

2 Forma de indicar cuando un comportamiento es adecuado según la cultura bribri o cabécar y que está relacionado con el *Sīwā’* (historia y sabiduría sagrada).

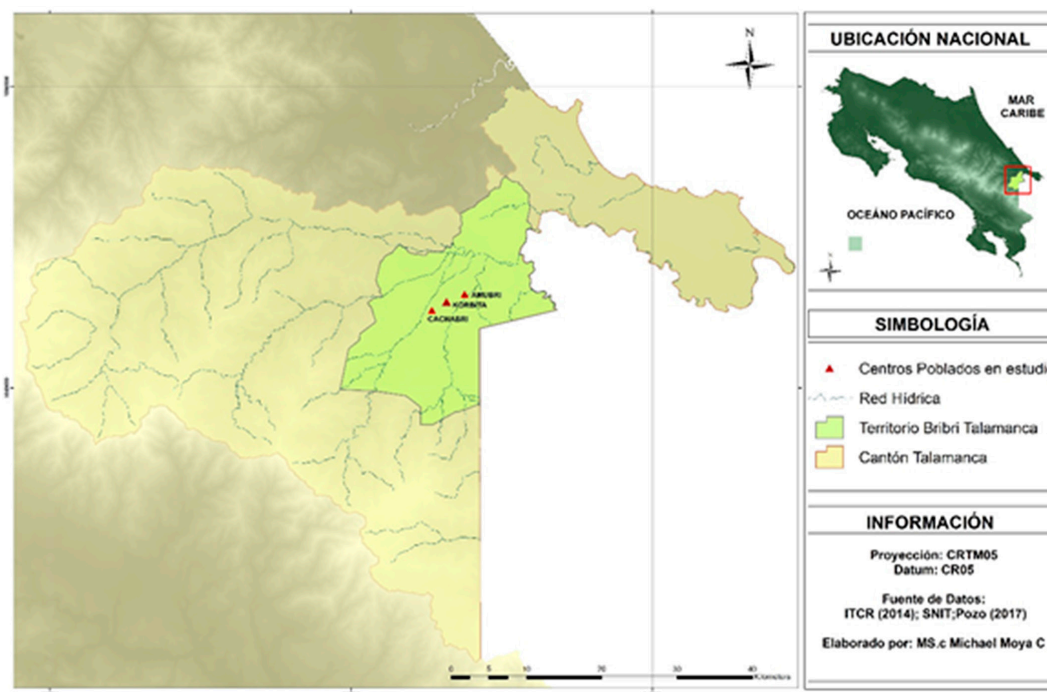


Figura 1: Mapa del área de estudio. Localización del área de estudio, *Kácha'bli* y las poblaciones aledañas, dentro del cantón Talamanca. Elaborado por M. Moya, con base en datos campo de Pozo (2017b).

la visión externa, formas de etiqueta indirecta bribri. Desde la visión interna, en este artículo se incluyen especialistas, los sabios ancianos de la comunidad (*Kékëpa*) que aportan explicaciones desde la cosmovisión bribri.

Estudios previos

Los estudios previos, citados a continuación, han utilizado diferentes marcos explicativos para tratar patrones aquí denominados etiqueta indirecta:

Bozzoli (1982, 1985) utiliza “inversión ritual” para explicar la concepción del cuerpo humano en posición invertida, en tratamientos de curación del *Awá*. De acuerdo con esta autora, la idea de una inversión del cuerpo encaja en la lógica de la estructura cultural. Bozzoli (1982, 1988, 1993) describió códigos sustitutos empleados para la cacería y otras situaciones de incertidumbre o de peligro, pues evitar relaciones directas o de confrontación con los dueños espirituales de los animales conduce a relaciones pacíficas necesarias en la reciprocidad balanceada (intercambio directo e inmediato de bienes equivalentes).

González y González (1989, p. 63) utilizan “inversión”, citando a Guevara (1986, p. 161):

Para las enfermedades [en el tanto que espíritus] que estén adentro no les es fácil alcanzar sus objetivos ya que para ellas todo está invertido: lo que para los hombres son ríos, para ellas son caminos; e inversamente lo que para los hombres son caminos, ante sus ojos son ríos. Los caseríos de los humanos ante sus ojos [de las enfermedades] son aguas estancadas, mientras que lo que nosotros vemos como aguas estancadas son en realidad sus casas.

Otro ejemplo de inversión lo aportan García y Jaen (2016) en las historias, cuando mencionan el colibrí, que es un ave pequeña; se entiende que en el otro mundo este es muy grande, parecido al tamaño de un ser humano. González y González (1989) indican: “El lenguaje... tiene entre los talamanqueños dos códigos paralelos... mundo de equivalentes y opuestos con los que se designan y codifican los seres de la fauna y la flora o minerales, para poder comprender con las limitaciones del caso, los simbolismos de la vivienda” (p. 15).

Lipski (1997) expone y compara el juego de los negros congos de Panamá y el lumbalú palenquero de Colombia; especialmente de interés para el presente artículo son los criptolectos³ de los congos, relacionados con un lenguaje bozal afrohispanico⁴ o con un lenguaje africano. El lenguaje ritualizado en el juego se basa en hablar como los negros bozales y hablar “al revés”, tratándose de una inversión del sentido de las palabras; también se solía usar la ropa al revés, en correspondencia con el lenguaje del juego.

Cervantes (2017, p. 10) se refiere a la relación inversa, como:

Un principio metafísico que supone una clara relación entre el mundo bribri visible y el invisible, en lo que ciertos eventos de cada mundo afectan al otro, esto ocurre porque los seres humanos y los seres espirituales tienen una concepción diferente de la realidad, pero en una asociación de correspondencia directa, por ejemplo lo que un ser de la montaña llamado *Duwàlök*, en su mundo invisible, ve como sus cultivos, estos para los humanos se ven como animales salvajes en el mundo visible; un ejemplo de la relación inversa sería que lo que los humanos ven como plantas en realidad son representantes de los seres espirituales... por esa razón es... importante dirigirse [a estos seres] con el lenguaje que ellos hablan y entienden, el lenguaje ritual de cantos... Para enlazar con la ponencia sobre etiqueta indirecta⁵, comentado anteriormente, en el rito la etiqueta exige que el paciente no le hable directamente al Awá sino que usa un intermediario que le explica al Awá, lo que le está pasando y responde preguntas sobre la conducta del paciente... El rito se llama *biyöbale*...

3 Registros lingüísticos deliberadamente controlados por hablantes nativos de variedades regionales del español que en determinados momentos cambian a un lenguaje reservado para dominios herméticos que excluyen a los no adeptos (Lipski, 1997).

4 Español pidginizado hablado por esclavos africanos que adquirirían el castellano como segunda lengua.

5 Cervantes escuchó una versión del presente trabajo, en una sesión del XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología (Pozo, 2017a) y luego presentó su ponencia, de ahí su referencia.

Respecto a comportamientos de respeto, cabe recordar los estudios sobre el denominado “tabú de la suegra”, a quien un yerno no debía mirar directamente a su cara, ampliado luego a otros parientes a quienes yernos o nueras o jóvenes no miraban directamente, lo que se ha explicado como signo de respeto más que de sentimientos negativos o modo de prevenir o minimizar eventos indeseables como los conflictos intrafamiliares, relacionados con el sexo, la economía, la jerarquía. Sobre evitar la mirada directa surgieron otras explicaciones (Goldenweiser, 1914); por ejemplo, el “tabú de la suegra” es una conducta en una gama de “relaciones de evitación” (*avoidance relationships*) frecuentes entre parientes consanguíneos y políticos de distintos sexos y edades (The Editors of *Encyclopædia Britannica*, 2017). Entre los bribris se observa una de estas relaciones ligada a la estructura de clanes matrilineales: su muy marcada evasión o evitar el trato entre hermano y hermana, explicada por la necesidad de prevenir el incesto (Bozzoli, 1979).

Resultados

Los patrones que las observadoras consideraron conductas indirectas condujeron a denominarlos formas de etiqueta indirecta. Los patrones, a su vez, resultaron ordenables en tres subcategorías: conversación indirecta, códigos sustitutos y protocolo de respeto. Las subdivisiones siguen la lógica para describir y categorizar de las investigadoras; no responden a categorías bribris. A continuación, los ejemplos de cada una de las subcategorías:

I Conversación indirecta

I.a Memorias relatan cómo la comunicación entre los *usekölpä* (máximos jefes bribri-cabécar) y el pueblo se hacía mediante un traductor, intérprete o portavoz, el *bikili*; nunca entre un *useköl* y el pueblo directamente.

I.b Para las curaciones del *Awá* se recurre a una persona mayor conocedora de la cultura o a un pariente cercano, quien debe dirigirse al especialista sobre lo que acontece con el paciente; este patrón prevalece en 2017 y fue reportado por Bozzoli (1979).

I.c Los mayores respetados (*awápa* o *Kékëpa*) prefieren solicitar a otra persona que hable por ellos de manera pública. Esto recuerda la forma de comunicación del *useköl*, utilizando un portavoz. Se sugiere que esto sea un modo de significar jerarquía.

I.d Para precisar un ejemplo de lo explicado anteriormente, una de las investigadoras observó que en las visitas de los grupos de estudiantes a las asociaciones culturales —las que tienen casas cónicas suelen recibir a los estudiantes en estas viviendas tradicionales— y cuando el *Kékëpa* toma la palabra, a pesar de que habla español, prefiere acudir a un intérprete local. Incluso, hay personas que ya son reconocidas por la comunidad para cumplir con estos roles. Se apreciaron preferencias por algunas de ellas como intermediarias, tal es el caso del *Kékëpa* Fausto Morales y su intérprete, el *Kékëpa* Rigoberto Gabb, del valle de Lari.

I.e Otro ejemplo es el de una de las investigadoras, en una reunión planificada con personas del sector

agrícola, que fue requerida como intérprete, a pesar de que todos los presentes podían tratar los temas en español: cuando el *Kékēpa* quiso dar su opinión, no lo hizo directamente, sino que buscó a una persona más cercana, en este caso, a la investigadora y dio su respuesta primero a ella, quien hizo su interpretación hacia los agricultores.

I.f En las historias se identifican ejemplos de intermediación: “Como para neutralizar esos entes malévolos (diablos de arriba y diablos de abajo), en la tradición bribri, los poderes de los *awápa* invocan a *sibò* y *suLà* en conjunto, no por separado; la gente no le reza directamente a ninguno de estos dos aspectos de la divinidad; su trato se realiza a través del *useköl* o de los *awápa*” (Bozzoli, 1979, p. 155).

I.g La intermediación también se encuentra en aspectos de la organización social: “Al igual que en la vida corriente, los conflictos con los enemigos no los puede resolver la gente tratando directamente con los seres poderosos” (Bozzoli 1979, p. 155).

Explicación de los Kékēpa

Kékēpa I. Nercis explica sobre el ejemplo I.a: “Esto es un respeto a lo que manda el *Sĩwã*’. Ellos tenían ciertas energías que no eran buenas que llegaran a los pueblos, y sabiendo eso tenían que usar un *Bikili*’, ellos no eran ña, sino son un tipo de persona más energéticos que a nosotros entonces podrían afectarnos negativamente, aunque ellos no quisieran” (I. Nercis, comunicación personal, 23 de noviembre, 2016).

Luego añade una explicación para el caso I.b y I.c):

Este caso es más por la parte idiomática, lo que ellos tratan de explicar lo pueden explicar mejor, porque su pensamiento es bribri, y si son otros los que intentan traducir la idea se podrían degradar tanto que quizás lo que digan ya no es lo que quisieron decir. Cuando mi padre se dirige a mí con semántica bribri yo comprendo más y él logra hacerse sentir más y yo lo entiendo más (I. Nercis, comunicación personal, 23 de noviembre, 2016).

Kékēpa A. García hace su explicación sobre los ejemplos I.d y I.e:

El bribri sabe que para explicar ciertas cosas en español no lo va poder hacer y solo se puede en bribri. Nunca se va transmitir exactamente lo que se está haciendo o pensando en bribri, recuerde que el español para nosotros es muy abstracto, en cambio el bribri es una lengua que tiene contenido, figuras, formas, ubicación, distancias, función, es más concreto, por eso para nosotros estudiarla es muy difícil porque no puede imaginarse nada (comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Luego, englobando todos los casos, concluyó: “En nosotros se fue formando una costumbre desde que otra gente fue llegando y no tenían ninguna idea de la lengua” (comunicación personal, 14 de diciembre,

2016). Sobre los ejemplos y las explicaciones de los *Kékëpa*, se añade que, si bien obviamente el traductor local pueda expresarse mejor en español, es muy probable que se trate de una costumbre derivada de las nociones anteriores de etiqueta de las altas jerarquías de no hablar directamente con los interlocutores. Podría interpretarse también que en el transcurso del tiempo se creó una “caja de recursos” sobre las distintas habilidades para fraguar un patrón que lo siguen utilizando para responder al encuentro con otras culturas.

II Códigos sustitutos

II.a Existen expresiones específicas utilizadas para dirigirse a las plantas o animales, cuando estos seres van a ser cortados o cazados. Un ejemplo es el caso de las plantas utilizadas como material de construcción (**Cuadro 1**): tienen un nombre en su estado natural en la montaña, otro para dirigirse a su ser y otro cuando ya está cortada y usada como material. El nombre usado para dirigirse al ser de la planta o del animal se puede emitir en frases escénicas sutilmente recitadas.

II.b En la pesca y la cacería, se usa el lenguaje sustituto; en el caso de la pesca se dice que “se va a sacar yuca”. En la caza, Bozzoli (1982) enlista una serie de ejemplos de la sustitución de nombres, por ejemplo: *nai'* (danta) se cambia por *swé* (conejillo muleto) o por *ñame*; *kàsir* (saíno) se cambia por *bue'* (tiquizque).

II.c En las ceremonias funerarias, las personas que participan del ritual no se refieren al muerto por su nombre, sino que lo llaman *sik* (por una hoja *mulùsik*), en vista de que va a ser envuelto con esas.

II.d Bozzoli (1982, p. 144) dice sobre los cantores funerarios que: “En sus canciones no llamaban ninguna cosa directamente por su nombre, sino a la gallina le decían *baka* (ganado), a las muchachas, *merkwa* (flor de jícaro ¿o mariposa?)”.

II.e En la tradición de la jala de piedra, *Akjö*, al inicio nadie dice “vamos a mover esa piedra” o “muevan la piedra”, sino “estamos peleando con un gran cangrejo” (*Kékëpa* M. Nercis y G. Sánchez, comunicación personal, noviembre, 27, 2016).

II.f En la pesca mediante seca del río —*Di'katök*— se usa *Tapakla* para dirigirse al agua con respeto; significa “vamos a tantear agua abundante, algo inmenso”. Es decir, no es correcto decir “vamos a secar el río” (*Kékëpa* M. Nercis y G. Sánchez comunicación personal, 27 de noviembre, 2016).

II.g Bozzoli (1982, p. 144) informa: “Los nombres de las plagas (hambre, enfermedades) no se dicen porque los espíritus de esos males pueden creer que los están llamando, es decir se trata con otros nombres”. Igualmente, González y González (1989, p. 15) escriben: “Recordemos que nombrar es ‘evocar’; y como todo lo que existe en la naturaleza tiene vida, espíritu o tiene dueño es peligroso nombrar (designar con su verdadero nombre) un demonio, un animal, o vegetal si se va a utilizar”.

II.h Los nombres de ríos y poblados también suelen presentar estos códigos: “*Amu'blë*, un poblado, significa ‘sitio con escasez de pita’, cuando en realidad fue abundante; *Korbita*, otro poblado, llamado así por ubicarse a orillas del río *Korbi* que significa escasez de sardinas; sin embargo, este río es conocido por la abundancia de éstas” (*Kékëpa* I. Nercis comunicación personal, 23 de noviembre, 2016).

II.i En la historia de *Itsó*, se narra que él aparece picando leña, pero para la comprensión bribri, realmente está picando piedras (García y Jaen, 1996). Bozzoli (1982) añade que en esta misma historia: “A la

Cuadro 1: Forma de nombrar a los materiales que son utilizados en la construcción de la casa *Ú-sulé*. En la corta, antes de la corta, después de la corta (fuente: Pozo [2017b]).

#	Nombre en español	Nombre en bribri	Nombre del material bribri	Códigos sustitutos	Códigos en español	Expresión en bribri	Expresión en español
1	Postes: Manú, Wipi, Cashá o Poste central	<i>Tsulé</i> <i>Wipi</i> <i>Ashkikalò</i> <i>Usabata/klöweye</i>	<i>Sè</i>	<i>Ú klöwöyé</i>	Algo para sostener la casa	<i>Se' mïke e' waiko i uklöwöyé</i>	Vamos a "pursear" a ver si hay algo para sostener la casa y base principal.
5	Palos rollizos	<i>Kàkiklò</i> <i>Yètsi kalò</i> <i>Shùli sarirù</i> <i>Shùli mât</i>	<i>Ukeblò</i> (lo que sostiene)	<i>Biklò kita</i>	Palo o caña para pescar	<i>Se' mïke Biklò kita yulòk</i>	Vamos a buscar palos para pescar.
6	Jira	<i>Àlàklò</i>	<i>Úchené</i>	<i>Àlàtak</i>	Costilla	<i>Se' mïke àlàtak e' kòkkã</i>	Vamos levantarla la costilla.
7	Chonta	<i>Kük</i>	<i>Úchené</i>	<i>Dikó</i>	Pejibaye	<i>Se' mïke dikowak e' waiko</i>	Vamos a coger pejibaye.
8	Bejuco de corteza y gruesos	<i>Kapòli</i> , <i>Uretkalò Tsika'</i> <i>Dulèkicha</i> <i>Kaë kalò</i>	<i>Bchi'kalò</i>	<i>Tchabè kalò</i>	Bigote de culebra	<i>Se' mïke tchabè kalò Blublutòk</i>	Vamos a cortar bigotes de serpiente de las gruesas.
9	Bejucos delgados	<i>Sèmiñã</i> (*) <i>Ikuöwöli</i> <i>Tlaña</i>	<i>Sèmiñãkicha</i> <i>kókicha</i> <i>Tla-ñakicha</i>	<i>Tchabèkalò yulòk</i>	Barbas de culebra	<i>Se' mïke Kókicha: tchabè kalò tsòk</i> <i>Sèmiñã.Se' mïke e' necklu</i>	Vamos a buscar barbas de la serpiente de las pequeñas blancas o dororo.
10	Suita	<i>Úkò</i>	<i>Úkòbakule</i> (estera) <i>Úkòtsã' batà</i> (cumbre del techo)	<i>Dù</i>	Pájaro, ave	1) <i>Se' mïke dù tsòk Skòmòkòl wa</i> 2) <i>Se' mïke dùmusuk</i> 3) <i>Se' mïke dikhòmawk</i>	1) Planta en pie: vamos matar pájaro con la cerbatana. 2) Planta cortada: Vamos a cargar pájaro muerto.

(*) Bejuco utilizado en los tiempos de sabios ancianos que vivían en Alto Lari (Pozo, 2017b)

Llorona *Itsó* en la historia también se le dice *wöke* (viejo)” (p. 144). Hay un código no directo para referirse a ella.

II.j Bozzoli (1982) cita otros ejemplos de códigos respecto a formas de preguntar un malestar:

Las personas mayores, que suelen seguir la etiqueta antigua, no preguntan *¿be' dwé bLíwa?* (¿usted tiene hambre?) sino *¿be'mik ba' dLëna?* (¿usted siente fiebre?)... Cuando alguien es mordido por culebra, no se expresa directamente, sino que la forma indirecta y socialmente correcta es decir que el fulano pisó una espina (p. 144).

Explicación de los Kékëpa

Kékëpa I. Nercis explica sobre los ejemplos II.a hasta II.g:

La costumbre de llamarlo indirecto es porque realmente nosotros sabemos que todas las cosas son vivas y todas las cosas son sabias entonces el utilizarlo para nosotros es un derecho pero un derecho que no precisamente hace feliz a la naturaleza entonces este modo de hacerlo indirecto es para que la naturaleza no tenga una reacción negativa hacia nosotros, por ejemplo: voy agarrar un tepezcuintle, no solo se va esconder, sino se va defender, podría hacer caer un palo, una culebra, algo así, a pesar de que nosotros sí tenemos el derecho de agarrarlo, va tener una reacción para no usarlo. Para comprenderlo hay que saberlo descifrar, si no sabes crees todo lo contrario. Es una forma de cómo no exponerse ante la naturaleza que es más sabia y poderosa que nosotros, es una forma discreta de querer hacer las cosas” (comunicación personal, 23 de noviembre, 2016).

Kékëpa A. García menciona lo siguiente: “Este lenguaje hace alusión al uso de un tipo de códigos que expresan admiración con cierto romanticismo, y nos recuerda que ‘nosotros no adoramos sino demostramos con acciones, eso demuestra respeto”.

Además, explica sobre los ejemplos II.a hasta II.g):

Nosotros tenemos dos mundos simultáneos, eso quiere decir que lo que se haga aquí inmediatamente se está viendo allá. La actitud de un cazador para dirigirse al *Duwàlök*, no es directa porque suena agresivo, no se dice voy a la montaña a matar un zaino, es abusivo y no es correcto. Además, el dueño de los animales si tú pides un chanco de monte, él no lo ve así y te va dar alguna fruta. Por eso se usa otros nombres para referirse a las cosas, o sea como lo ven los dueños o seres de esas cosas que queremos decir tal como ellos lo ven, y se dice: “*Ewa Duwàlök*, quiero agarrar tiquizque”, él lo ve como tiquizque, pero lo que yo veo desde acá es un

saíno. Se supone que todos los bribris conocen estos nombres, y se supone que eso no cambia porque eso es real, lo que yo veo aquí es mentirita, esa otra parte es real. Entonces se supone que todos vemos lo mismo y pedimos lo mismo (comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Sobre el trato al difunto mencionado en los ejemplos II.c y II.d, agrega: “Recuerde que nosotros ‘no morimos’ solo cambiamos de estado”.

Kékēpa F. García comentó lo que podría explicar sobre los ejemplos II.e hasta II.k: “Lo que en el otro mundo es grande, aquí es pequeño, lo que aquí es pequeño en el otro mundo puede ser algo gigantesco. El señor *Sibò* dejó aquí la representación de las verdaderas esencias que están allá”. Además, añade que: “Nunca hay que creer en las cosas que ven los ojos, sino que hay que ver como lo hacen los mayores: ver las cosas que están más allá de los ojos” (García y Jaen, 1996, p. 22).

III Protocolo de respeto

III.a Cuando alguna persona desconocida camina por la montaña en compañía de una persona bribri, al encontrarse con lugareños, se entabla una conversación y se habla de cualquier cosa menos de la presencia de la persona nueva, la que ya casi al terminar es mencionada brevemente; no hay presentaciones iniciales.

III.b El bribri para dirigirse a alguien ya sea indígena —con mayor razón a un *Kékēpa*— o no indígena tiende a desviar la mirada, no mira fijamente.

III.c Al llegar una visita a la casa de gente antigua, no le preguntan su motivo, sino cómo se encuentra, cómo está la familia, le ofrecen de comer algo pequeño. Mientras la mujer prepara, la visita se sienta y come lo que se le ofrece y, después de un tiempo de hablar de varias cosas, le ofrecen otra comida más grande; entonces explica la razón de la visita o quizás no se llegue a ese punto y será en otro momento que se haga (*Kékēpa* Fausto Morales y Rigoberto Gabb, comunicación personal, diciembre, 06, 2014).

III.d Cuando sucede algo inesperado o una situación de emergencia, la reacción general es de completa mesura y no con desesperación, sino más bien con calma. El vocero primero saluda, hablan un momento de otras cosas, se acuestan en la hamaca, el habla es pausada y la preocupación se soslaya.

Generalmente en las historias se han encontrado ejemplos de un protocolo de respeto caracterizado por un modo no directo de tanteo, intento, evasión al no confrontar, no decir la verdad directamente. A continuación se presentan algunos fragmentos:

III.e De “La historia del primer sol”: “*Sibò* le dice a su padre, *Sibòkomo*: —¿Dígame señor *Sibòkomo* qué le parece lo que he hecho? —refiriéndose a la creación del primer sol. Su padre responde: —Me parece muy bien. Entonces *Sibò* dijo: —No señor *Sibòkomo*, creo que para lo que voy a crear esto no sirve” (García y Jaen, 1996, p. 31).

En este ejemplo, *Sibò* sabía que el primer sol que había creado no fue lo que deseaba. La pregunta que le hace a su padre es una forma indirecta de afirmar algo que sabía de antemano.

III.f De “Las culebras de las cosas”:

Las culebras de las gallinas preguntaron a *Yéria*, el cazador: —Oiga, señor cazador, ¿dónde está la canasta de *Sibò*? ¿No la vio? El pasó por aquí... ¿No es cierto? El cazador responde: —Yo no lo vi, no sé dónde está, puede ser aquel que va allá. —Y señaló la canasta que iba jalando el rey de las lagartijas...” (García y Jaen, 1996, p. 36).

En el caso anterior se manifiesta en dos momentos el protocolo correcto para comunicarse: el primero por las culebras de las gallinas, con cierto tanteo dicen al *Yéria* que él sabía dónde está la canasta, y luego en la respuesta del *Yéria*, al responder con un “puede ser”.

III.g En “*Sibò* nos dejó la chicha”, hay formas de insinuación, como en los siguientes fragmentos: “Cuando *Sibò* nació y era pequeño...pensó: —Ojalá mi mamá le pida a mi papá un poquito de maduro... Ojalá le diga a mi papá que enrolle una hoja como si fuera un guacal...Ojalá que mi madre diga que este niño está impuro... Ojalá que mi mama le diga a mi papá que me purifique...” (García y Jaen, 1996, p. 52-53).

III.h En “Origen del clan *tkbèdiwak sulèyibi*” los personajes actúan indirectamente para verificar un hecho:

Bueno hoy yo quiero ver quién es el que trae carne a tu hermana o cómo ella lo consigue... entonces tomaron sus armas y emprendieron la marcha como de costumbre, rumbo a la selva. Ella no sospechaba, ni remotamente los planes de su marido, los cazadores se fueron disimuladamente... Ella les sirvió como de costumbre, ellos comieron fingiendo no haber descubierto su secreto (Bozzoli, 1977, p. 179).

III.i En la misma historia anterior se ilustra el disimulo:

Horas más tarde regresaban a su casa (los niños gemelos de la esposa), llevando consigo una chácara cada uno bien llenas de pajaritos. Al verlos, su abuelita, se sorprendió, pero no les dijo nada, en la mañana su abuelita los siguió cautelosamente... Momentos después regresaron los niños... con dos chácaras bien llenas de peces grandes y gordos. La viejita se llevó nuevamente una gran sorpresa, pero, en fin, no dijo nada (Bozzoli, 1977, p. 180).

III.j En otro fragmento de la misma historia, soslayo:

Dios le dijo a *SórkuLa*: —El pez que viene primero usted lo mata, y el que viene de último yo lo mataré...

Dios comprendió que *SórkuLa* podía matar al otro también, pero él no quería que este otro muriera... Dios apuntó en dirección al pez y le disparó, tratando de no herirlo; ...*SórkuLa* al ver esto le dijo: —¿Por qué haces eso amigo?— Entonces él contestó: —Perdone, es que fallé... (Bozzoli, 1977, p. 181).

III.k En “La Danta”:

Sibò trajo cuatro personas de la familia para llevarse a la muchacha... *Sibò* vio que ella pensaba distinto... Todo el tiempo ella venía regañando porque la sacaban de su lugar para casarla. Finalmente, ella lo soportó calladita, porque tenía un plan... (Bozzoli, 1977, p. 187).

III.l Se detecta el protocolo de respeto en comunicaciones por teléfono celular; en el servicio de mensajes, primero saludan, luego hacen una o dos preguntas que en ocasiones anteriores hicieron, para finalmente decir el motivo de su comunicación o a veces no la dicen, sino en otra ocasión en que vuelven a comunicarse, pero siempre aplican el mismo patrón.

III.m *Kékëpa* I. Nercis explica un ejemplo:

Alguien quiere cerdo y se acerca donde sabe que hay y pregunta: “¿Sabes que vengo a ver unos cerdos, tendrás a la venta o no?” Y el vendedor no responde como lo común: “Sí, sabes que tengo unos cuatro o cinco” O dice: “No tengo”, a secas. Pero en nuestra cultura bribri se diría: “Pueda ser”, “vamos a ver qué pasa”, “pueda ser que hay no estoy seguro” Pero el que sabe leer ese código entiende que “¡segurísimo tiene cerdos para vender!” Pero si no tiene el vendedor no solo le va decir que no tiene, sino además dirá que “lo disculpe que no pueda ayudarlo, que es culpa de él, por ser poco trabajador, poco atento, no tiene cerdos para ayudarlo”. Siempre va ser muy cortés en su respuesta, en donde él le pide disculpas por no tener lo que usted está buscando (comunicación personal, 23 de noviembre, 2016).

III.n La abuela de una familia de *Kacha ’bLë*, hizo una pregunta a una de las investigadoras, pero ella ya sabía la respuesta. Esta es la misma forma de tanteo o prueba que se aprecia en una de las historias, ya que en lugar de decir directamente lo que se piensa o emitir alguna advertencia, se realiza un comentario breve o se pregunta algo que, sin duda, ya saben. Luego de dar una respuesta, ya sea la esperada u otra, expresan sinuosamente su punto de vista.

III.ñ *Kékëpa* Fausto Morales y su esposa, Demetria, cada vez que una de las investigadoras preguntaba algo para el estudio, no lo abordaban en ese momento de forma improvisada, sino que siempre respondían: “Te explico mañana” o “te enseño otro día”. Cuando la consulta era compleja, primero se reunían aparte antes de responder y, cuando iban a dar su explicación, no lo hacían frente a toda la familia, sino en un lugar indicado en privado o con un intérprete.

Explicación de los Kékëpa

Kékëpa A. García explica sobre el ejemplo III.a y III.b: “Recuerde que somos cuatro seres en uno: hígado, ojo [derecho], hueso y *wimbulu* [ojo izquierdo]. El respeto se expresa en que uno no debe verse en la cara, sino de reajo, porque ver en la cara es “cuestionar o atacar”. Cuando alguien no ve a la cara significa que te está respetando y considerando, es al revés” (comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Añade sobre el ejemplo III.c:

Por otro lado, el preámbulo indirecto para tratar un asunto sí es propio y se lo hace para crear un diálogo donde se prepara un entorno ideal de respeto, confianza y tranquilidad. La gente suele preguntar directo y eso no se hace, es un grave error. Si alguien dice: “Mira, ¿qué opina usted sobre esto?” ¡Eso no se hace! Se forma un diálogo, una conversación para sacar respuestas, por ejemplo, si usted quiere grabar alguna conversación en una visita, primero debe saludar, decir: “¿Cómo están? ¿Qué pasó hoy? ¿Llovió o no? ¿Tomó chicha o no? ¿Tomó café o no?” Y luego de hablar un rato uno dice: “Ah bueno, nosotros estábamos aquí para arriba, para abajo haciendo un trabajo con grabación, ¿usted podría tener un tiempo para conversar?” o “¿cuándo podemos conservar sobre esto?” Como te estaba diciendo, no es que no hay formas para preguntar, sí hay, pero no es con lo que se aborda la reunión, hay que saber los momentos, el objeto de la visita es lo último que sale, lo último, puede ser en una hora o en tamaño rato o más tarde o hasta en otro día, pero eso no significa que no tenga importancia (A. García, comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Kékëpa I. Nercis y explica el ejemplo III.m:

El fanfarroneo no es propio de los bribris, decir lo que uno tiene, cree o piensa; “Los huevos hay que cacarearlos” eso no va con los bribris, en nuestra cultura no es apropiado, así sean logros siempre se procura de que el logro hable por sí sólo más que por las palabras” (comunicación personal, 23 de noviembre, 2016).

Kékëpa A. García explica sobre el ejemplo III.m y III.l, menciona: “Hay dos puntos, uno las expresiones de “medios” o “más o menos” no existían en nuestra lengua original para dar una respuesta, por eso fueron adaptadas. Emergen del encuentro de varias culturas. Expresiones creadas para responder a las sociedades que están entrando” (A. García, comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Kékëpa M. Nercis hace una explicación general de esta categoría: “En la montaña, uno no puede dirigirse directamente a un desconocido. Puede ser un ser humano o no, ser un buen o mal espíritu, yo debo respetarlo. Nosotros no somos directos, porque somos tres seres con quien tratamos: *Áknama*, *Se’ Ditséwö* y *Sibò*” (comunicación personal, 27 de noviembre, 2016).

Conclusiones sobre la etiqueta indirecta de los *Kékëpa*

Kékëpa A. García concluye lo presentado a continuación:

La primera y tercera categoría corresponde a las limitaciones de idiomáticas en las comunicaciones con otras culturas. El segundo, “códigos sustitutos” es lo que está más pegado al *Sĩwã’*, porque el verdadero mundo es allá. Por eso aquí no tiene

mucha importancia, lo que sea allá es más importante saber qué es. Aquí solo es una percepción, no es de verdad (comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Relacionado con lo anterior, se ha reportado un aspecto cultural bribri que expresa lo siguiente:

Cada cosa o cualidad que se percibe en el mundo humano tiene su contraparte “allá detrás del sol” o “allá debajo de la tierra”. En el caso de un ser humano, todas sus cualidades, malas y buenas, están en su ser original que lo representa en ese otro mundo... Este mundo sensible es la apariencia de aquel otro, entonces la manera como los seres del Más Allá nos ven a nosotros los humanos es la verdadera forma en que nosotros somos.

Por ejemplo: “Donde vive el Dueño de todos los Animales, con quien el chamán, cantando por la noche, negocia una curación, es de día cuando aquí es de noche; el Dueño de las Culebras, es como un “hombre al revés”. Sus huellas en el bosque no indican que caminó en la dirección en que uno las ve, sino que caminó hacia atrás” (Bozzoli 1985 p. 6-7).

Kékëpa A. García retoma la explicación:

En relación con uso de la palabra “invertir”, entiendo que es agarrar una cosa y cambiarlo de otra forma, ahora la inversión que habla usted ahí (códigos sustitutos), ¿habla en ambas direcciones? ¿o sea, del mundo de allá hacia este mundo y del otro mundo hacia este mundo o sólo es de una dirección? Porque lo que yo quiero decir pensado en bribri, para nosotros lo que vemos aquí no es verdad, el verdadero mundo es allá, entonces la inversión es de una sola dirección de alguna forma, o sea de allá aquí, porque lo que yo veo aquí es solo una imagen, entonces nosotros cuando decimos “vamos a comer yuca”, “vamos a coger pájaro” es porque eso somos, no estamos invirtiéndonos, sino es nuestra verdadera identidad. Cuando usamos palabras abstractas, que no sabemos cómo dibujarlo, pensamos que alguien quiere imponer alguna forma de ver, por eso *Sibò* dijo: “Bueno tal vez usted y yo estamos viendo algo diferente”. Porque esta mujer o esta señora, quien nos enseña, ella sí tiene ese don, es la señora Danta, ella es la que dice: “Hay que ser así, hay que obedecerle”... Nos dice cómo somos. Entonces si me entiendes correcto, si me entiendes bien, sí es comunicación, sino sería una imposición (Comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

En relación con el “protocolo de respeto” (la tercera subcategoría), responde a un modo de comunicación: “La de nosotros no corresponde a un ‘cuestionar’ cuando usted llega a hacer una pregunta y graba, esto es una forma de presionarme y cuestionarme. El error está en que como yo soy, así va ser todo” (Comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Kékēpa I. Nercis comenta: “Estos patrones observados deberían dividirse, en unos basados en la parte de espiritualidad del *Sīwā*’ y otros que no son propios del *Sīwā*’ son el resultado de transformaciones de la cultura y de procesos de aculturación. Ejemplo, si se usa un intérprete, está dentro del *Sīwā*’” (comunicación personal, 23 de noviembre, 2016).

Finalmente, luego de una ardua jornada que duró algunos días y cavilaciones realizadas en un trabajo conjunto entre *Kékēpa* e investigadores, se logró acercarse al concepto de etiqueta indirecta y sus manifestaciones en el pensamiento bribri. *Kékēpa* M. Nercis y G. Sánchez (Comunicación personal, 27 de noviembre, 2016), Aplicando precisamente el protocolo de respeto (otro ejemplo), antes de abordar el tema directamente, Mario narró algunas historias relacionadas con los diferentes ejemplos, luego hizo algunas comparaciones, con su esposa *Kékēpa* Gilbertina Sánchez. Ellos proponen la expresión: “*Sa’ dōr i dalō ie i wimbulu wēke*”, la cual, traducida al español, significa: “Nosotros respetamos por el espíritu de todas las cosas”.

Kékēpa A. García añade su interpretación sobre propuesta de *Kékēpa* Mario Nercis, diciendo: “Se puede decir en conjunto ‘el respeto al espíritu’ o ‘respetamos el espíritu de cada cosa’. Quiere decir, ‘nosotros a quien realmente respetamos en ese momento utilizando estos códigos es al espíritu o imagen de la persona’” (comunicación personal, 14 de diciembre, 2016).

Conclusiones de las autoras

Los patrones de etiqueta indirecta están orientados a mantener relaciones correctas entre los miembros del grupo; practicarlos evita conflictos.

A pesar de que la etiqueta indirecta podría ser interpretada como limitaciones en las posibilidades para tratar con los otros, también incorpora significados relacionados con el mantenimiento y protección de una cultura propia, originada en el pasado, relacionada con la identidad del grupo.

La etiqueta indirecta es una construcción abordada desde la lectura de un investigador no bribri o no cabécar; los *Kékēpa* explican estos comportamientos de maneras relacionadas con sus prácticas y su propia visión del mundo. Por ejemplo, en el caso de la subcategoría “códigos sustitutos”, desde la cosmovisión bribri y cabécar, son la forma de relacionarse con el mundo de las esencias. Este lenguaje usado con los dueños espirituales, más bien, se percibe como directo, porque se nombran las cosas tal como esos dueños las ven, lo que representa la realidad, aunque referirse a las cosas como las denominan los espíritus también se explica como respeto hacia ellos. Se dice que la dirección indirecta se visualiza desde “la visión de este mundo para este mundo”.

En las subcategorías “códigos sustitutos” y “protocolo de respeto”, los ejemplos se podrían subdividir. En el primer caso, un subgrupo incluiría los códigos que sustituyen el nombre usual del elemento por otro en situaciones específicas; por ejemplo, en vez de “lo mordió una culebra”, se dice “lo punzó una espina”; o los códigos de la cacería. En otro subgrupo, la sustitución que se aplica es la de algún atributo o función del elemento, por ejemplo, el colibrí es pequeño “aquí”, pero “allá” es enorme; o *Amu’bLē*, entendido como “escasez de pita-2, en vez de la “abundancia de pita”, que fue propia de las orillas de su quebrada. En el

segundo caso —protocolo de respeto—, un primer subgrupo de ejemplos se manifiesta generalmente en los momentos de encuentros, visitas o reuniones; se caracterizan por crear un ambiente de confianza, tranquilidad y respeto y se evita cuestionar; mientras que el segundo subgrupo se caracteriza por el “tanteo”, “probar algo”, “persuadir” o “no confrontar”. Esos patrones, además de subrayar lo indirecto, continúan la intención de crear la atmósfera de respeto.

Según la explicación que se ha otorgado a “conversación indirecta” y “códigos sustitutos” por parte de los *Kékēpa* bribri, ellos han opinado que ambas son propias de la cultura, que están en el *Sīwā*’ o que son tradiciones de las que la cultura se ha apropiado desde tiempos antiguos espontáneamente y sin imposición. Sin embargo, en la subcategoría “protocolo de respeto”, en los ejemplos finales sobre “tanteo”, “probar algo”, “persuadir” o “no confrontar”, se identificaron opiniones divididas entre los *Kékēpa*. Al revisar algunos ejemplos en las historias, se identificaron expresiones divergentes. La posibilidad sería, con mayor estudio, reconocer otras subcategorías para esos ejemplos.

Este estudio, a pesar de ser exploratorio, aporta una herramienta útil para las futuras investigaciones de la cultura bribri. Conocer la existencia de la etiqueta indirecta da al investigador la posibilidad de mantener, desde el primer encuentro o visita, respeto según las normas bribris.

Agradecimientos

Se agradece a los siguientes *Kékēpa*, interlocutores del valle de Lari: Fausto Morales, Clan *Yèyèwak*; Demetria Sánchez, Clan *Siibawak*; Rigoberto Gabb, Clan *Dójkwak*; Fernando Waisa y los hijos Baldomero y Gumercinda, Clan *Yabaruwak*; Baldomero y Gumercinda Waisa, Clan *Tubolwak*; *Awá* Terencio Campos, *Yèyèwak*. Del valle de Coén (Coroma) se agradece a Alí García, Clan *Sébaliwak*; Mario Nercis, Clan *Mulùriwak*; Gilbertina Sánchez, Clan *Siibawak*; Ignolio Nercis, Clan *Siibawak*.

Referencias bibliográficas

- Bozzoli, M. E. (1977). Narraciones Bribris. *Vínculos*, 2(2), 165-199.
- Bozzoli, M. E. (1979). *El nacimiento y la muerte entre los bribris*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Bozzoli, M. E. (1982). *Especialistas en la medicina aborígen bribri. Actualización (2015)*. San José: Laboratorio de Etnología “María Eugenia Bozzoli Vargas”, Escuela de Antropología, Universidad de Costa Rica. Manuscrito inédito.
- Bozzoli, M. E. (1985). La simbolización del cuerpo humano en el chamanismo talamanqueño. Presentado en *45° Congreso Internacional de Americanistas* (Vol. I, Simposio Chamanismo y Poder VI). Colombia (Reimpreso en: Echeverría O., y Bolaños M. (2015). *La mirada antropológica de María Eugenia Bozzoli, 1960-1985* (pp. 331-340). San José: EUNED).

- Bozzoli, M. E. (1988). Contrasting views of nature: the way two Costa Rican cultures have dealt with the forest. *Advances in Comparative Psychology 1*. En A. Brenes (ed.), *The comparative psychology of natural resource management* (pp. 28-41). Italia: Univesidad de Calabria.
- Bozzoli, M. E. (1993). Ideología de sociedad talamanqueña (bribri-cabécar) sobre los recursos naturales. En M. Bolaños y M. Sánchez (ed.), *Memoria Seminario-taller Prácticas Agrícolas Tradicionales: un medio alternativo para el Desarrollo Rural en Centroamérica* (pp. 47-60). San José: Oficina de Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Cervantes, L. (2017). Lo que se cura y cómo se cura en un rito de curación bribri del valle de Talamanca. Presentado en *XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología. Escuela de Antropología. Universidad de Costa Rica*. San José: Costa Rica.
- The Editors of Encyclopædia Britannica. (2016). *Joking relationship*. Encyclopædia Britannica, Inc. Recuperado de <https://www.britannica.com/topic/joking-relationship>
- Freud, S. (1950). *Totem and taboo* (The James Strachey translation). Londres: Routledge & Kegan Paul LTD.
- García, A., y Jaén, A. (1996). *Ìes Sa' Yilite. Nuestros orígenes: historias bribris*. San José: Centro Cultural Español –ICI, Cooperación Española.
- Goldenweiser, A. A. (1914). The mother-in-law taboo. *American Anthropologist*, 16(1), 139-140.
- González, A., y González, F. (1989). *La casa cósmica talamanqueña y sus simbolismos*. San José: EUNED.
- Guevara, M. (1986). *Mythologie des indiens Talamanca (Costa Rica)* (Tesis de doctorado inédita). Université de Paris-Nanterre, Francia.
- Lipski, J. M. (1997). El lenguaje de los negros congos de Panamá y el lumbalú palenquero de Colombia: función sociolingüística de criptolectos afrohispanicos. *América Negra*, 14, 147-65.
- Pozo, P. (2017a). La etiqueta indirecta en la cotidianidad de los bribris. Presentado en *XI Congreso de la Red Centroamericana de Antropología. Escuela de Antropología, Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica*.
- Pozo, P. (2017b). *Sostenibilidad del proceso constructivo del Û-sulé y las implicaciones en el desarrollo sostenible en la comunidad Kacha'bli – Talamanca* (Tesis de maestría inédita). Universidad de Costa Rica, Sede Occidente, San Ramón, Costa Rica.