

Entre culebras y otros prejuicios: el discurso de los usurpadores de tierras en el territorio indígena bribri de Cabagra, Costa Rica

Luis D. Chaves-Chang 

Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica
chaveschang.cr@gmail.com

Resumen: Este artículo analiza los discursos de personas no-indígenas que usurpan tierras en el Territorio Indígena bribri de Cabagra, Costa Rica, para identificar los mecanismos discursivos que utilizan para justificar la invasión y describir a la población indígena. La investigación se sustenta en un trabajo etnográfico realizado entre 2015 y 2023, empleando técnicas cualitativas como entrevistas con usurpadores y miembros de la comunidad bribri, y observación participante. El análisis se enmarca en la antropología social y el análisis crítico del discurso según Van Dijk. El estudio identifica una “mirada usurpadora” coherente, estructurada en cuatro pilares interconectados: 1) La construcción de legitimidad mediante la narrativa de la “buena fe” y el derecho heredado; 2) La lógica extractivista que deshumaniza al bribri, tildándolo de “culebra” y acusándolo de malgastar la tierra; 3) La negación de la identidad indígena mediante un criterio de autenticidad que impone la lengua como requisito para tener derechos; y 4) La inversión de la victimización, que representa al indígena como salvaje y violento para criminalizar su resistencia. Se concluye que estos discursos no son ideas aisladas, sino un sistema de justificación que opera de forma tautológica, naturalizando el despojo y obstaculizando el diálogo intercultural. La solución trasciende la mera demarcación física; exige una pedagogía crítica que desmonte este régimen discursivo y establezca un límite ético contra el racismo estructural, único camino hacia una paz intercultural sostenible.

Palabras clave: pueblos indígenas; conflictos de tierra; racismo; discurso, bribri.

Cuadernos de Antropología

Julio-Diciembre, 2026, 36(2)

DOI: <https://doi.org/10.15517/j4j2tt51>

Recibido: 06-10-2025 / Aceptado: 18-06-2026

Revista del Laboratorio de Etnología María Eugenia Bozzoli Vargas

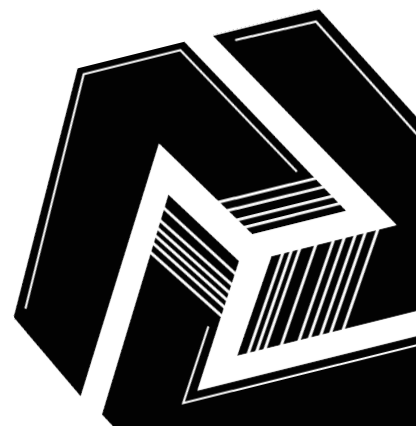
Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN), Universidad de Costa Rica (UCR)

ISSN 2215-356X



CC BY-NC-SA 4.0 Deed

Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International



Among snakes and other prejudices: The discourse of land invaders in the Bribri Indigenous Territory of Cabagra, Costa Rica

Abstract: This article analyzes the discourses of non-Indigenous people who usurp lands in the Bribri Indigenous Territory of Cabagra, Costa Rica, to identify the discursive mechanisms they use to justify the invasion and describe the Indigenous population. The research is based on ethnographic work conducted between 2015 and 2023, employing qualitative techniques such as interviews with usurpers and Bribri community members, and participant observation. The analysis is framed within social anthropology and critical discourse analysis according to Van Dijk. The study identifies a coherent “usurping gaze,” structured around four interconnected pillars: 1) The construction of legitimacy through the narrative of “good faith” and inherited rights; 2) The extractivist logic that dehumanizes the Bribri, calling them “snakes” and accusing them of wasting the land; 3) The denial of Indigenous identity through a criterion of authenticity that imposes language as a requirement for having rights; and 4) The reversal of victimization, which portrays Indigenous people as savage and violent in order to criminalize their resistance. It is concluded that these discourses are not isolated ideas, but rather a system of justification that operates tautologically, naturalizing dispossession and hindering intercultural dialogue. The solution transcends mere physical demarcation; it demands a critical pedagogy that dismantles this discursive regime and establishes an ethical boundary against structural racism, the only path toward sustainable intercultural peace.

Keywords: indigenous peoples; land conflicts; racism; discourse; Bribri.

Introducción

Este artículo analiza los discursos elaborados por individuos y familias no-indígenas — conocidos como *sikua* en idioma bribri — que han usurpado tierras dentro del Territorio Indígena de Cabagra, ubicado en la Región Brunca costarricense. El estudio se centra en cómo estos discursos operan para justificar y sostener la invasión de territorios legalmente reconocidos como propiedad exclusiva del pueblo bribri.

En este estudio se sostiene que existe una relación causal y recursiva entre la producción de estos discursos y la reproducción material de la invasión territorial: los relatos de legitimación no sólo acompañan o explican a posteriori la ocupación de tierras, sino que constituyen una condición de posibilidad para su persistencia, en la medida en que permiten a los *sikua* sostener su presencia ante sí mismos, ante sus vecinos y ante las autoridades, neutralizando así las demandas de restitución del pueblo bribri. En otras palabras, el discurso no es un epifenómeno de la usurpación, sino uno de los mecanismos que la hace posible y la perpetúa en el tiempo.

La región ha estado habitada por pueblos originarios desde tiempos ancestrales. No obstante, y a pesar de la existencia de un robusto marco legal que protege estos territorios — como el Convenio 169 de la OIT y la Ley Indígena costarricense (Ley 6172) —, desde inicios del siglo XX familias no-indígenas, denominadas *sikua* en bribri, se han establecido ilegalmente dentro de los límites de Cabagra. Esta invasión

persistente es un problema estructural, multifactorial, que obedece a causas que van desde la falta de demarcación física de los linderos hasta la proliferación de compraventas ilegales y estafas perpetradas contra familias bribris¹.

Dicho carácter estructural remite a la actuación — u omisión — de actores e instituciones concretas: gobiernos locales que no fiscalizan el uso del suelo, registros públicos que inscriben traspasos sin verificar su legalidad, intermediarios que participan en transacciones irregulares, y una institucionalidad agraria histórica (ITCO, IDA, Inder, según la época) y crónicamente subdotada de recursos para ejercer la tutela que la ley le asigna sobre estos territorios. Estas relaciones entre el Estado, el mercado de tierras y las comunidades bribri constituyen el entramado sobre el cual se asienta y se reproduce la invasión.

Partimos del supuesto de que la usurpación de tierras constituye un acto de violencia material que se ve acompañado y legitimado por una violencia simbólica, expresada a través de discursos de irrespeto y discriminación. Analizar el discurso de los *sikua* usurpadores resulta fundamental, pues, como herramienta analítica, el discurso permite comprender el sentido de las actividades humanas en contextos de interacción específicos. Para Van Dijk el discurso no sólo describe la realidad, sino que también la construye y reproduce relaciones de poder:

El discurso también desempeña un papel fundamental para esta dimensión cognitiva del racismo. Los prejuicios e ideologías étnicas no son innatas, y no se desarrollan espontáneamente en la interacción étnica. Se adquieren y se aprenden, y éste sucede generalmente a través de la comunicación, es decir, a través del texto y la charla. De la misma forma, en sentido inverso tales representaciones mentales racistas típicamente se expresan, formulan, defienden y legitiman en el discurso y pueden por lo tanto reproducirse y compartirse dentro del grupo dominante. Es esencialmente de esta manera en que el racismo es ‘aprendido’ en la sociedad (Van Dijk, 2009, p. 183).

En apego a la perspectiva propuesta por el semiólogo neerlandés, debemos entender el concepto de ‘discurso’ en sentido amplio como eventos comunicativos de interacción verbal o de uso del lenguaje (Van Dijk, 2009). Nótese que, como explica el mismo autor, no tenemos que tomar los discursos como una ideología, una filosofía o un sistema social, sino simplemente como un reflejo de ellos pero que deben ser interpretados como discursos en sí mismo y no como bases sólidas del pensamiento que subyace en sus emisores.

En este sentido, el análisis del discurso de quienes invaden territorios nos permite acceder a lo que proponemos denominar la ‘mirada usurpadora’. Esta se define como la perspectiva particular de los *sikua* que toman posesión ilegal de tierras indígenas, una perspectiva que nace del choque intercultural y del antagonismo en la competencia por el recurso tierra. Dicha mirada se materializa en un discurso que busca

1 Se reporta el caso de varios indígenas entrevistados, entre ellos el líder bribri Maximiliano Torres, que comentan que en tiempos de hambrunas algunos no-indígenas le han comprado parcelas a indígenas a cambio de unas cuantas gallinas, y por necesidad lo han aceptado.

justificar actos ilegales, persuadir a la vecindad y las autoridades, y obtener consenso social para su causa.

Antes de continuar, conviene precisar el uso de las distintas denominaciones que emplearemos para referirnos a los actores no indígenas a lo largo del texto. El término '*sikua*', de origen bribri, es la categoría nativa con la que la población indígena designa genéricamente a las personas no-indígenas, independientemente de su situación de tenencia de la tierra. Cuando nos referimos específicamente a quienes ocupan tierras dentro del territorio indígena sin título legítimo, empleamos la expresión '*sikua* usurpadores' o, simplemente, 'usurpadores' y 'no-indígenas en condición de usurpación'. Conviene señalar que esta última categoría — usurpador/a — es ante todo una categoría jurídica y política, sostenida por el ordenamiento legal costarricense y por el pueblo bribri, y no necesariamente una categoría con la que los propios sujetos se autoidentifican. Su uso analítico en este texto no pretende, por tanto, emitir un juicio moral sobre las personas entrevistadas, sino nombrar una posición estructural — la de ocupar ilegítimamente tierras indígenas — desde la cual se producen los discursos que aquí se analizan. Expresiones como "población blanca", "descendientes de colonos" o "no-indígenas" se utilizan como sinónimos contextuales que remiten a esa misma posición estructural, retomando en cada caso los términos empleados por las propias personas entrevistadas o por la literatura citada. Somos conscientes de que la propia noción de "usurpación" no es neutral, sino que está cargada de implicaciones jurídicas, morales y políticas; la empleamos deliberadamente porque es la categoría con la que el ordenamiento jurídico costarricense y el propio pueblo bribri describen esta situación, y porque consideramos que nombrar las cosas por su nombre es parte de un compromiso ético con la población indígena, sujeto sobre el cual recae el despojo aquí analizado.

Esta comprensión de lo que representan los discursos de los usurpadores nos permite desentrañar las principales actitudes y prácticas de grupos foráneos hacia los pobladores autóctonos de esta parte del país, pues desde la antropología lingüística, como anotan Chang y Del Río (2000, p. 114) "...el discurso revela comportamientos y actitudes manifiestas en nuestra sociedad, las cuales evidencian la existencia de prejuicios y discriminación hacia los otros" y que esa valoración negativa hacia grupos minoritarios o subalternos existe tanto a nivel oficial como en otros sectores sociales, que consideran que esta sociedad es abierta hacia la diversidad.

Antecedentes

Al sureste de Costa Rica se ubica la Región Brunca, reconocida por su diversidad biológica y cultural. En ella habitan pueblos bribbris, bruncas, cabécares, brorän (o térrabas) y ngäbe-buglé, asentados en diez de los veinticuatro territorios indígenas del país, en un entorno de variedad de fauna, flora, ríos, bosques y montañas.

A raíz de conflictos por la tenencia de la tierra, es deplorable que en la última década, varias partes de esa región se han convertido en un campo de lucha entre familias indígenas y no-indígenas. Dichos desencuentros han provocado lamentables actos de violencia, que han llevado a la muerte de dos reconocidos líderes indígenas: Sergio Rojas Ortiz de Salitre y Jehry Rivera Rivera de Térraba, por lo que muchas familias indígenas claman justicia.

Desde 1939, las llamadas “reservas indígenas”, hoy denominados territorios indígenas están protegidos por la Ley General sobre Terrenos Baldíos que en su artículo 8° reza: “[...] Asimismo se declara inalienable y de propiedad exclusiva de los indígenas, una zona prudencial a juicio del Poder Ejecutivo en los lugares en donde existan tribus de éstos, a fin de conservar nuestra raza autóctona y de librarlos de futuras injusticias”.

Para cada territorio existe alguna ley o decreto especial que declara su tutela por parte de alguna institución del Gobierno, al inicio esa función fue llevada a cabo por el Instituto de Tierras y Colonización (ITCO), posteriormente por el Instituto de Desarrollo Agrario (IDA) y actualmente por la Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad (Dinadeco). Asimismo, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), les reconoce a los pueblos indígenas la capacidad de autonomía sobre las tierras que habitan, así como decidir sobre su desarrollo económico, social y cultural.

Sin embargo, contar con un marco normativo robusto no garantiza, por sí mismo, el ejercicio efectivo de estos derechos. La ausencia de programas de regularización de tierras, de mecanismos de fiscalización del cumplimiento de la Ley 6172 y del Convenio 169, y de instancias estatales que den seguimiento sistemático a las formas de uso y ocupación del territorio, constituye una omisión por parte del Estado costarricense que, paradójicamente, vulnera la propia normativa que dice proteger. Esta brecha entre la letra de la ley y su aplicación efectiva es uno de los factores estructurales que explican la persistencia de la invasión en diversos territorios indígenas.

La violación de estas leyes en los territorios indígenas ha ocasionado constantes tensiones entre los miembros de los pueblos indígenas, quienes defienden su derecho a la posesión de tierras. Esto ha llevado a enfrentamientos contra los usurpadores, es decir, las personas no-indígenas que toman lo ajeno y en muchas situaciones contra las instituciones de gobierno local. Ante esta situación conflictiva, surge la pregunta: ¿cuáles son los principales discursos que motivan y usan las personas no-indígenas, para justificar la usurpación de tierras en el territorio de Cabagra? El acercamiento a este problema amerita un breve repaso histórico de la situación intercultural de la región; posteriormente, conocer los principales argumentos de los discursos que emplean los grupos de usurpadores no-indígenas. Además, de manera paralela, se conocerá la mirada de los habitantes nativos del territorio, con base en la respuesta de los indígenas en relación con los hechos.

Metodología

La metodología para aproximarse al problema se realizó desde la perspectiva de la antropología social, con base en el empleo de técnicas de investigación cualitativa del método etnográfico, cuya pertinencia, como apunta el antropólogo estadounidense Michael Angrosino (2012), es que permite identificar a los participantes del entorno social, es decir, individualizar a las entidades y formas de pensamiento, así como estimar la participación de las personas de un determinado contexto cultural y multicultural. El trabajo etnográfico se realizó entre los años 2015 y 2023, como parte de un proyecto de investigación mayor que involucró a personas indígenas de diferentes edades y oficios. Durante este período se contactó a personas

no-indígenas, que habitaban Cabagra, en condición de usurpación de tierras. En el transcurso del trabajo etnográfico se logró mantener relaciones cercanas con individuos de ambos bandos, es decir, tanto con indígenas comprometidos con la recuperación de tierras, como con personas que estos califican de usurpadoras de sus tierras.

El trabajo etnográfico en estos años de trabajo no se redujo a entrevistas y observaciones, sino a lo que el método etnográfico exige en su plenitud: convivir y cohabitar por largos periodos en la comunidad y con la comunidad, participando de las actividades diarias de las personas indígenas y no-indígenas con el fin de conocer a fondo la realidad que se vive.

Se subraya que este tema es complejo y delicado, pues ha implicado tanto prácticas de violencia física y psicológica, así como actitudes y comportamientos que connotan discriminación negativa y racismo estructural contra los indígenas. Los conflictos de tierras, como campo de contienda entre dos grupos culturalmente diferenciados, son hechos en los que afloran poderosos prejuicios que se articulan con prácticas discursivas, plasmadas en las acciones de los contendientes, pues “las actitudes mostradas a través del lenguaje y otros comportamientos cotidianos ante diversas situaciones son prácticas sociales significantes que reflejan la violencia de nuestra época” Chang y Del Río (2000, p. 113). Por ello, la utilización del discurso que gobierna las voces y las mentes de quienes se encuentran en oposición, es un elemento fundamental para la comprensión de los procesos de usurpación y de recuperación de tierras.

El territorio indígena de Cabagra limita al norte y al este con la cordillera de Talamanca, al sur con el distrito de Potrero Grande y al oeste con el Río Piedra (AkbLi) y el territorio indígena de Salitre (Figura 1). La creación legal del territorio indígena de Cabagra se dio mediante Decreto Ejecutivo N° 13.571G, del 30 de abril de 1982, reconocida con extensión superficial de 28 859 hectáreas con 9 250 m².

Contexto histórico

La presencia bribri en la zona del Pacífico Sur no se puede afirmar con una fecha exacta, pero, como veremos, a través de fuentes arqueológicas y etnohistóricas es muy probable que desde la época precolombina los intercambios entre pueblos nativos fueron de gran importancia, por lo que es posible que la presencia bribri, aunque esporádica, pueda remontarse a tiempos muy antiguos. Para Vicente Krautwig, misionero paulino del siglo XIX, la fundación de Cabagra data de 1845 y se debe a tres familias bribri de Alto Lari, que venían a cazar y decidieron quedarse (Boza Villareal, 2014); otros autores postulan que la migración se dio por represiones culturales y abusos que sufrían por parte del llamado “rey” o por el establecimiento de talamanqueños que venían a comerciar a las fiestas de Boruca y Térraba (Guevara y Chacón, 1992).

En relación con los talamanqueños hoy establecidos en Cabagra, Salitre y Ujarrás, se transcriben las palabras de Doris Stone citadas en la Revista Cultura de 1956: “Una parte de esta gente fue llevada al Pacífico, en 1748, por el gobierno de Costa Rica como castigo por varias sublevaciones en Talamanca. Los últimos en llegar, los cabécares a Ujarrás, vinieron, según ellos, a consecuencia de haber desobedecido sus propias leyes sociales establecidas por la costumbre” (En: Zeledón Cartín, 2017, p. 71).

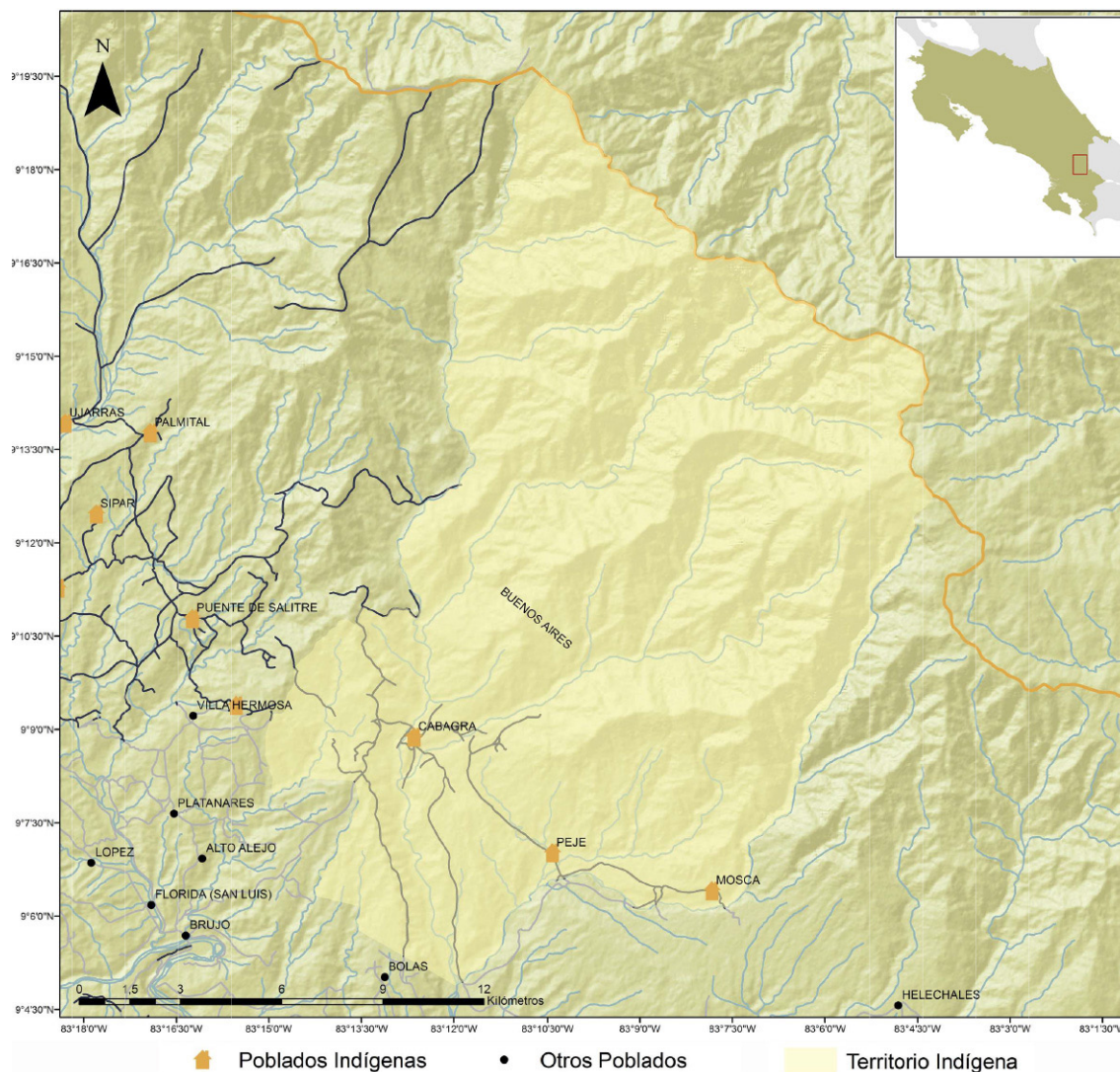


Figura 1: Ubicación del territorio indígena Cabagra, en el Pacífico Sur de Costa Rica (figura modificada de Gómez Meléndez et al., 2014).

Debido a que únicamente hay registro de los intercambios de los bribris ya adentrada la colonización, no hay evidencia acerca de las migraciones bribris, temporales o permanentes, que se dieron en el Pacífico Sur. Sin embargo, una conjetura que se puede mantener al tener en cuenta lo señalado por la etnohistoriadora E. Ibarra Rojas (1990), quien señala que el intercambio de bienes entre pueblos fue empleado para solucionar el problema de escasez, ya que algunas comunidades se especializaban en la explotación de ciertos recursos, pues confiaban en las relaciones de cooperación. En esta línea, el historiador costarricense J.C. Solórzano (2013) indica que en tiempos precolombinos, las poblaciones indígenas desarrollaron un sistema

de vías de comunicación – que sirvió como enlace entre territorios distantes que incluían puentes de hamaca confeccionados con bejucos y fibras vegetales, así como grandes calzadas de piedra llamadas ‘camino de indios’ que fueron utilizadas hasta finales del siglo XIX, incluso en época lluviosa. Como relatan diferentes historiadores, hay evidencia de objetos manufacturados en Costa Rica que han sido hallados incluso en México; a pesar de que no haya pruebas de intercambios con pueblos del sur de Costa Rica: “...los térrabas y chánguines que ocupaban una zona situada dentro de los límites actuales de Panamá, sí se afirma que participaban del intercambio con grupos talamanqueños [...] puede ser que esos pueblos formaran parte de una red de intercambio” (Ibarra Rojas, 1990, p. 110).

Actualmente, todos los habitantes bribris entrevistados del Territorio de Cabagra reconocen su origen talamanqueño y como indica el líder comunal Maximiliano Torres: “el pueblo bribri es uno, pero sólo algunos clanes decidimos bajar la cordillera y venir a vivir a Cabagra, pero nuestro origen está en Talamanca” (comunicación personal, 2016). Aunque la tradición oral no precisa fecha en que los bribris llegaron al Pacífico Sur, gran parte de la población de Cabagra dice que sus antepasados llegaron hace varios siglos, incluso antes de la llegada de los españoles a América, ya que venían a comerciar, pescar o buscar recursos que no había en la parte alta de la cordillera de Talamanca.

Con el pasar del tiempo y la instalación de las compañías bananeras y piñeras en la Zona Sur del país, desató una ola migratoria que incrementó demográficamente la región pues se consideró que el panorama era favorable para la producción de granos y productos pecuarios. Las condiciones del lugar motivaron grandes migraciones laborales “de procedencia muy variada, venían de múltiples lugares del país y también del extranjero, fundamentalmente de Nicaragua y en segundo lugar de Panamá” (Cerdas Albertazzi, 1993, p. 148), así como afrodescendientes de Honduras, Guanacaste y del Caribe costarricense. Es así como la región se fue poblando de un crisol de culturas (Botey Sobrado, 2011).

El antropólogo R. Carmack (1994) explica que, durante la década de 1940, con la delimitación de la frontera con Panamá y con la apertura de la carretera Interamericana, el fácil acceso a esa zona generó mayor presión e influencia, tanto del Gobierno como de la población mestiza sobre los territorios indígenas de la región. Entre las instituciones gubernamentales creadas en esa década están: la Junta de Protección de las Razas Aborígenes de la Nación, el Instituto de Tierras y Colonización (ITCO), el Instituto de Fomento y Asesoría Municipal (IFAM), la Dirección Nacional de Desarrollo de la Comunidad (Dinadeco), el Instituto Costarricense de Electricidad (ICE), entre otros. De igual manera, la nueva carretera provocó mayores migraciones de colonos no-indígenas entre los años de 1945 y 1960, fundando nuevos poblados y acrecentando los ya existentes en la zona (Bozzoli, 1973).

Este proceso histórico de colonización no fue homogéneo. Si bien algunos *sikua* simplemente ocuparon tierras que consideraban baldías, muchos otros obtuvieron sus parcelas a través de transacciones asimétricas con familias bribris — usualmente caracterizadas por el engaño —, el intercambio por bienes de ínfimo valor o la explotación de situaciones de vulnerabilidad. Este origen nebuloso es la base material sobre la cual se construye un pilar fundamental del discurso usurpador contemporáneo: la narrativa de la ‘posesión de buena fe’. A su vez, los descendientes de estos colonos, al heredar la tierra, heredan también una justificación que enmascara el despojo original y les permite presentarse ante ellos mismos y ante la sociedad como propietarios legítimos, víctimas de un Estado que ‘les quita lo suyo’.

Esta narrativa de la “posesión de buena fe” encuentra un correlato histórico-jurídico más amplio en la figura de la *terra nullius*, expresión latina que significa “tierra de nadie” y que ha sido utilizada en distintos contextos coloniales y poscoloniales para designar territorios considerados jurídicamente vacíos de propietario, habilitando así su ocupación por terceros sin que ello sea percibido como un despojo. Aunque el ordenamiento jurídico costarricense nunca declaró las tierras de Cabagra como *terra nullius* — por el contrario, las reconoce como propiedad exclusiva del pueblo bribri al menos desde 1939 (véase Antecedentes) —, la lógica de la “tierra de nadie” opera en el plano del sentido común de los *sikua*: al percibir las tierras en barbecho o los espacios de uso ritual y medicinal como “tierras baldías” o “sin dueño”, recrean discursivamente las condiciones de una *terra nullius* ficticia que la ley costarricense nunca avaló, y que les permite presentarse a sí mismos como ocupantes legítimos de un espacio “disponible”.

Según el Censo Nacional de Población y Vivienda del año 2011 (INEC, 2011), el Territorio de Cabagra contaba con una población total de 3188 habitantes, de los cuales el 25,9 % (825 personas) son no-indígenas (Cuadro 1), representando un pequeño descenso porcentual de 28,5 % (670 personas), en comparación con el censo del año 2000, aunque si hubo un aumento en números totales. Dicho porcentaje demuestra cómo la presencia no-indígena es significativa hasta la actualidad.

Muchos de los bribris entrevistados en Cabagra consideran la usurpación de tierras como el principal problema de su comunidad. El problema de tenencia de tierras lleva ya varias décadas, a causa de las deficientes prácticas legislativas y la inaplicación de las leyes ha provocado largos conflictos referentes a la usurpación de tierras dentro del territorio indígena de Cabagra, así como el agotamiento de los suelos por el tipo de uso que realiza la población blanca, como lo explican M. Guevara e I. Romagosa (1990). Es importante señalar que, tanto a nivel regional como dentro de este territorio las tierras más fértiles y ricas han sido apropiadas históricamente por “blancos”, que las destinan para cultivar especies europeas; no obstante, los bribris alegan que pese a que sus tierras no son tan buenas, gracias a la conservación de prácticas tradicionales, como la roza y el barbecho, eso les permite revitalizarlas y darles buen rendimiento.

Los litigios por asuntos vinculados a la invasión de los “blancos” en las tierras indígenas son tratados de dos formas. Algunos grupos como el Consejo de Mayores Iriria Jtechö Wakpa realizan esporádicamente ‘recuperaciones’ espontáneas, las cuales consisten en que una familia se vaya a habitar de facto una parcela usurpada y así, desalojar a los no-indígenas. Por su parte, la Asociación de Desarrollo Indígena (ADI), actúa mediante una oficina especializada llamada Seguridad Tradicional, que patrullan con armas de fuego y

Cuadro 1. Proporción de población indígena y no-indígena en el territorio de Cabagra, en los censos de 2000 y de 2011.

Año	2000	2011
Población total	2353	3188
Población indígena en el territorio	1683	2363
Población No indígena en el territorio	670	825
Porcentaje de población no indígena en el territorio	28,5 %	25,9 %

Fuente: (INEC, año).

esposas por si encuentran una nueva invasión por parte de no-indígenas. Esta tarea la realizan diariamente, a lo largo y ancho del territorio. Cuando encuentran ocupaciones ilegales, la ADI llama a la Fuerza Pública, que a su vez puede o no tomar el caso como policía estatal según lo considere.

Principales discursos de los usurpadores entrevistados

La construcción de la legitimidad: La narrativa de la “buena fe” y el derecho heredado

En primer lugar, es importante aclarar que, desde su propia perspectiva — y en contraste con la categoría analítica y jurídica de ‘usurpador’ que empleamos en este artículo —, las personas no-indígenas entrevistadas no se consideran a sí mismas como usurpadoras. Por el contrario, ellas ven como válida, legal y necesaria la posesión que realizan sobre las tierras en que habitan, cultivan o mantienen ganado. Desde su perspectiva, ellos son las víctimas de estafadores que les dieron tierras de forma ilegal o de indígenas que les quieren robar las propiedades que les ha costado adquirir o cuidar.

Como ejemplo de ello, un hombre no-indígena de unos 40 años manifestó: “...yo heredé mi casa de mi papá y él me decía que es de nosotros desde antes de que inventaran que esto es de ellos [de los indígenas], él lo compró conforme a la ley, por eso yo defiendo mi tierra, por más que me amenacen, que me van a echar de la casa y que va a venir la policía a sacarme” (comunicación personal, Cabagra, 2016).

Como vemos, de acuerdo con el relato familiar, para esta persona, no hay razón para salir del territorio bribri, pues considera que su adquisición fue legal y que el tiempo que ha pasado entre generaciones es prueba de su derecho a vivir ahí. Como se mencionó anteriormente, la narrativa de la ‘buena fe original’ en la transferencia del derecho de posesión sustenta la creencia de que la herencia de la tierra es válida, aun cuando la ley no la reconozca como tal.

Algunos alegan que años atrás, compraron legalmente la tierra a un indígena o a otro no-indígena, pese a que no tienen algún documento que lo certifique; mientras otros entrevistados exponen que encontraron un lugar sin dueño y que la (ADI) de Cabagra les autorizó a quedarse allí. Este panorama complica el conflicto pues, desde la perspectiva de los usurpadores, aunque haya una ley que define el territorio como exclusivo de los pueblos indígenas, cada uno tiene una justificación, que roza con lo legal, para mantenerse en posesión.

Por ejemplo, un hombre de aproximadamente 50 años de edad, dijo que hace dos décadas fue autorizado por la ADI para vivir en el TI de Cabagra, reconoce que: “... yo sé que no estoy completamente legal aquí porque dicen que el permiso que me habían dado no es válido, pero me costó mucho hacer mi casa y no tengo otro lugar adónde irme, entonces, entonces me quedo hasta que la justicia resuelva darme una casa en otro lado o no me voy” (entrevista, Cabagra, 2018).

En la entrevista expresó que tiene amistad con varias personas bribbris de la comunidad, quienes dicen que “no tienen problema con tenerlo de vecino” y eso lo hace sentirse respaldado por algunas personas indígenas, aunque para los grupos de recuperación de tierras su presencia representa una amenaza latente a la autonomía indígena.

Desde su propia perspectiva, él no es un usurpador, sino que es “un habitante más” del lugar, pues al igual que otros pobladores que cultivan, habitan y tienen a sus hijos en los centros educativos del lugar, a pesar de que su estatuto legal no es del todo favorable para ellos. Aunque contradicen lo que el ordenamiento jurídico establece, la mayor parte de estos individuos no está dispuesta a irse del territorio pues se sienten legitimados por el tiempo que se han mantenido en él.

En conjunto, estas narrativas revelan un mecanismo discursivo poderoso: la conversión del delito en derecho. El acto inicial de usurpación, ya sea por compra fraudulenta u ocupación directa, es transformado, a través del relato familiar y el paso del tiempo, en una posesión legítima. Esto les permite a los *sikua* situarse no como victimarios, sino como víctimas de un Estado arbitrario y de unos indígenas ‘codiciosos’, invirtiendo así completamente los términos de la relación de poder y despojo.

La deshumanización y la lógica extractivista: El indígena como “culebra” y la tierra “mal aprovechada”

Por otro lado, varios usurpadores y familiares de personas en condición de usurpación que viven dentro y fuera del territorio indígena constantemente repiten epítetos para describir a los indígenas como ‘vagos’ y que ‘desperdician las tierras’. Fueron varios los entrevistados que expresaron frases como la siguiente: “a los indios les gusta vivir con las culebras, por eso no cultivan, ellos son como culebras y les gusta vivir en el monte” (entrevista a mujer no-indígena, Cabagra, 2016) para justificar nuevas incursiones en el territorio de Cabagra o mantener la propiedad.

Como explicaron Carmack y Jarvenpa (2009) en relación con este problema en el cantón de Buenos Aires: “La mayoría de blancos, en especial los residentes de vieja data, considera que la amplia minoría de indígenas [...] está integrada por haraganes y que son atrasados, hostiles e inferiores” (Carmack y Jarvenpa, 2009, p. 71), incluso culpan a los indígenas de la falta de progreso en el cantón. Por ello, no es de extrañar que en la actualidad los indígenas sean acusados de querer vivir “con las culebras o como culebras”, expresión que pretende compararlos con criaturas venenosas que viven en medio de charrales y monte sin oficio ni beneficio.

Dicha mirada no es nueva, pues como expone M.E. Bozzoli (2021), desde inicios del siglo XX “las tierras ocupadas por indígenas se han tomado por terrenos baldíos o mal aprovechados” (Bozzoli, 2021, p. 5), por lo que la compañía bananera y los hacendados ganaderos se han sentido legitimados para continuar instalándose en las tierras indígenas para su provecho, dado que — para los usurpadores — es evidente que darán mejor uso a la tierra que aquella que le dan los indígenas.

Desde la visión de los no-indígenas entrevistados en Buenos Aires de Puntarenas, los indígenas buscan obtener tierras simplemente para tenerlas, pero no las trabajan, sino que, según su opinión “más bien las mantienen en malas condiciones, sin cultivar o con los suelos dañados” (entrevista a joven no-indígena, Cabagra, 2017). Un miembro de la pastoral social de la Iglesia de Buenos Aires expresó en una ocasión mientras relataba su experiencia en Cabagra y Ujarrás: “los lugares indígenas son muy bonitos, ellos mantienen todo con mucha naturaleza y muy lleno de árboles, cuidan mucho todo porque así les gusta ... más

bien no sé por qué no dejan que uno vaya a cultivar o a tirar ganado donde ellos si tienen esos terrenos y no los usan” (entrevista a joven de la Pastoral Social, Buenos Aires, 2016).

Desde la perspectiva indígena, dicho prejuicio se debe al desconocimiento por parte de no-indígenas de cómo funciona la agricultura bribri. Como explica el antropólogo J.A. Camacho Zamora (1974), tradicionalmente los pueblos talamanqueños emplean una agricultura rotativa, que implica el descanso de las tierras de cultivo por meses o años para que recuperen sus nutrientes; este ciclo de “cultivo-barbecho-roza-cultivo” es entendido por la población indígena, de modo que, al ver un terreno en descanso, no suponen que está abandonado, sino que intuyen que el poseedor de la tierra está esperando a que el suelo se recupere mientras cultiva otro terreno.

La práctica de uso intensivo de las tierras, que exige a los campesinos el uso de agroquímicos, es evitada por la población indígena mediante la rotación de tierras y la rotación de cultivos, saber tradicional que denota astucia pero que no es valorado por los no-indígenas. A lo largo de la práctica etnográfica entre los años 2015 y 2023 se pudo observar que algunos terrenos que estuvieron en barbecho fueron retomados para su uso mientras otros iniciaban descanso.

De igual forma, algunos espacios poseen gran biodiversidad y son protegidos por los indígenas con propósitos específicos. Al respecto, explicó el awá don Teófilo Figueroa: “las cercanías de las montañas están llenas de matas que uno puede usar para curar, por eso usted va a ver que no se tocan y nadie las quema ni siembra, porque son para mantener la medicina” (entrevista, Cabagra, 2023).

La medicina tradicional bribri — de la cual son portadores la gran mayoría habitantes del territorio indígena de Cabagra — requiere que los espacios naturales permanezcan con la menor intervención de la mano humana, pues esto permite que ahí broten bejucos, hojas, cortezas y otros componentes del hábitat, que sirven para la curación de enfermedades.

Es así como una práctica agrícola propia de los indígenas y la sabiduría etnomédica contradicen el prejuicio de considerar que a los indígenas les gusta vivir como serpientes. Lamentablemente, en estos espacios multiculturales no se ha logrado un diálogo intercultural que permita la comprensión de ello por parte de las personas que no son indígenas.

El epíteto ‘culebra’ trasciende el simple insulto. Opera como una metáfora deshumanizante que sitúa a los bribris en un estadio inferior de la naturaleza, asociándolos con lo peligroso, lo reptante y lo que debe ser controlado o erradicado. Esta característica justifica no sólo la usurpación, sino también la lógica extractivista que la sustenta: si los indígenas ‘son’ naturaleza, entonces el *sikua*,

portador de ‘cultura’ y ‘progreso’, tiene el derecho y hasta el deber de ‘mejorar’ esa tierra ‘ociosa’. La cosmovisión bribri, que integra el barbecho y el bosque medicinal como partes esenciales de un sistema sostenible, es leída desde esta lógica como prueba de su ‘atraso’.

El indígena como campesino: negar la indigeneidad a través de la aculturación lingüística

Un tercer argumento usado por no-indígenas para justificar las usurpaciones de tierra consiste en decir que los indígenas ‘son campesinos que se creen distintos’, pues muchos indígenas ya no mantienen el bribri como su lengua materna. Deplorablemente, la condición de vivir siglos de subalternidad ha provocado que ciertos rasgos culturales se debiliten, a causa de factores como la educación formal, que puede ser motor de aculturación y homogenización de las naciones (Bartolomé y Barabas, 1999). En el caso costarricense, esto ha sido un hecho real y lamentable, ya que la educación formal ha tenido una praxis monolingüe castellana desde el siglo XIX (Guevara Víquez y Solano Alpízar, 2017), situación que se mantuvo durante el siglo XX (Rojas, 2002) y continúa siendo la norma en la actualidad, con la excepción del curso de Lengua y Cultura, que se imparte unas pocas horas semanales desde el último lustro de los años de 1990.

No obstante, el debilitamiento de la lengua indígena no ha despojado a este pueblo indígena de todo su bagaje cultural. Los bribris de Cabagra, mantienen sus conocimientos culinarios, botánicos, médicos, mitológicos, de parentesco, entre otros, a pesar de que el español haya ido desplazando al idioma bribri, pues hoy se habla en pocas ocasiones. Del mismo modo, las familias indígenas de este territorio poseen una herencia histórica-cultural en común que les otorga un sentimiento de identidad, como un grupo particular, pero en comunidad con el resto de las personas bribris del país. Aunque se reconoce el valor patrimonial de las lenguas autóctonas, es falaz considerar que la merma del uso del idioma bribri como lengua materna hace que se pierda la calidad de indígena.

El respeto al ser indígena y su nexo con la identidad, se considera tanto en la Ley Indígena 6172 (aprobada en 1977), como en el Convenio 169 de la OIT (vigente desde 1992), que destaca que “...La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental...” (OIT, 1992, artículo 1.2). En el caso de Cabagra, es un hecho cierto que hay autoadscripción y reconocimiento que la comunidad y los mayores hacen de sí misma, como un grupo culturalmente diferenciado, aunque los indígenas tengan similitudes con el campesinado no-indígena, como algunas prácticas agrícolas que se valoran como parte de su herencia o patrimonio cultural, esto no les invalida su pertenencia a un pueblo indígena. Como señalan M. Bartolomé y A. Barabas (1999, p. 121) “Lo que hace a una tradición cultural significativa para la etnicidad es que se realice o no en términos de afirmación de una identidad cultural específica”, y en este sentido, se debe respetar su derecho a la autoadscripción, basada en el reconocimiento de un origen común y en compartir un desarrollo histórico, elementos que afirman la identidad de los pueblos indígenas.

Si bien, muchos indígenas se dedican a tareas propias del campesinado como lo son la agricultura y la crianza de animales de corral, es importante destacar sus particularidades culturales e históricas. Lamentablemente, esto es ignorado por aquellos que usurpan tierras, que equiparan un indígena a un no-indígena, ya sea por dedicarse a alguna actividad económica agrícola o tener una apariencia física o conductual similar a la del campesinado. Es común escuchar alegatos como “...no tiene por qué haber un territorio indígena si todos entienden español por igual y viven todos de la agricultura” (comunicación personal, Cabagra, 2018).

Las familias de Cabagra reconocen la relevancia de la lengua bribri y la necesidad de revitalizarla, pero sus debilidades y retos en ello no son motivo para que les nieguen su etnicidad. El hecho de que el español

sea usado en muchas familias es una debilidad, pues como expresó una mujer usurpadora: “Aquí no viven casi indígenas, sólo que ellos dicen que son indígenas para que el gobierno los alcahuetee, pero ni saben hablar bribri” (comunicación personal, Cabagra, 2018).

Este discurso impone un ‘criterio de autenticidad’ externo y esencialista sobre la identidad bribri. Según esta lógica, para ser considerado ‘indígena real’ y merecedor de derechos territoriales, se debe cumplir con una serie de marcadores culturales estáticos, siendo el idioma bribri el principal. La pérdida de la lengua, resultado de siglos de políticas estatales de aculturación, es entonces utilizada como arma discursiva para negar la legitimidad misma de su reclamo. Se desconoce así la autoadscripción y la vitalidad de otros saberes culturales (medicina, parentesco, agricultura), construyendo un discurso que, paradójicamente, utiliza las consecuencias del colonialismo para justificar su continuidad.

La inversión de la victimización: El usurpador como víctima y el indígena como “salvaje” violento

En suma, las recuperaciones son vistas por los usurpadores como una injusticia que consiste en que les roben tierras a personas honestas mediante un uso feroz de la fuerza. Los familiares de algunas personas no-indígenas — que usurparon tierra en Cabagra y fueron desalojados en una recuperación — manifestaron: “...esos indígenas son muy peligrosos, siempre hay que estar con cuidado con ellos, a mis parientes los echaron de Cabagra, los golpearon y hasta son capaces de violar y matar, ellos violan y matan todo el tiempo pero nadie hace nada” (entrevista a familia no-indígena, Buenos Aires, 2023).

Las recuperaciones de tierras no son acciones idílicas ni misericordes, pues se observan múltiples amenazas y agresiones entre ambos bandos. Sin embargo, los relatos que reiteradamente se escuchan en los cantones de Buenos Aires, Osa hiperbolizan la violencia que se vive durante un proceso de recuperación. Aunque para las familias en condición de usurpación el desarraigo de un terreno, en el que han puesto su empeño durante cierto tiempo, es recibido como un acto violento, en la realidad en los procesos de recuperación de tierras, se observa que algunas escenas de los usurpadores que se resisten a salir del territorio indígena a menudo exageran, tras el desalojo, la situación vivida. Esto es reconocido por un oficial de la Fuerza Pública que dice haber visto varios procesos de recuperación y que se sorprende que cuando los desalojados llegan a interponer denuncia relatan actos y situaciones que el cuerpo policial no atestiguó y que dudan que hayan ocurrido (entrevista, Cabagra, 2017).

El discurso de los usurpadores se ha divulgado en las poblaciones no-indígenas. Un ejemplo de ello son las palabras de una agente del Poder Judicial de Buenos Aires, quien al ser entrevistada dijo: “...la gente no sabe lo peligrosos que son los indígenas..., usted que va a Cabagra tenga cuidado, ellos son muy salvajes, ¡viera las cosas que hacen! para ellos robar y delinquir es lo normal”, pero al preguntarle si el Poder Judicial procesa muchas denuncias de territorios indígenas respondió: “No, porque así son ellos, es la naturaleza de ellos, entonces nadie denuncia porque se sabe que los indígenas son violentos y si uno denuncia el Gobierno y la universidad los van a proteger” (comunicación personal, Buenos Aires, 2023). A pesar de que dichas palabras vienen de una persona cuya tarea es encargarse de recibir las denuncias que se presentarán

al Ministerio Público, son una muestra de los prejuicios que existen en localidades no-indígenas — contra la población indígena — especialmente en torno al tema de la usurpación de tierras y las recuperaciones.

Los prejuicios sobre la población indígena no son inocuos, por el contrario, las familias indígenas sufren cotidianamente la discriminación negativa, tanto en centros educativos como otros espacios de la comunidad. Al respecto, transcribimos las palabras de una madre bribri: “ya estoy cansada de que los hijos de blancos les griten a mis hijos que somos culebras o monos, los papás les enseñan a discriminarnos y a maltratarnos [...] aunque ellos son los que se vinieron a vivir a un lugar indígena, no saben respetar” (entrevista, Cabagra, 2019).

Un hombre bribri comentó (comunicación personal, hombre entrevistado al salir del Ebais² de Cabagra, 2018) que en una oportunidad fue a solicitar le curaran una herida, causada accidentalmente con un machete mientras trabajaba y la médica que lo atendió, le insinuó que el accidente debió haber sido por estar peleando “pues los indígenas pasan peleando todo el tiempo” y lo amonestó al decirle que “tratará de evitar conflictos y buscare a Dios”. Esto lo indignó mucho y trató de explicar que fue un accidente laboral, pero la médica no le dio crédito. Como se observa, los prejuicios contra la población indígena afectan incluso las relaciones sociales tanto en los centros de salud, como en otros espacios institucionales, pues el descrédito de ser ‘salvajes’ se ha popularizado en la población no-indígena.

Esta serie de prejuicios que describen al indígena como salvaje o como culebra contribuyen a fomentar el ambiente hostil que se ha generado entre ambos grupos étnicos. La segregación contra los indígenas forja mayores asperezas que empeoran la situación de tensión social en esa zona. Varios bribbris entrevistados mencionaron que uno de los motivos para unirse a grupos de recuperación de tierras es la posibilidad de liberarse de ese ambiente discriminatorio dentro de su propio territorio, pues constantemente oyen frases e insultos contra ellos por parte de sus vecinos no-indígenas: “... dicen indio como si fuera un insulto, para mí es un orgullo, pero ellos no nos dejan... no nos dejan ser” (entrevista a hombre bribri, Brazo de Oro de Cabagra, 2019).

Por otro lado, las recuperaciones son un conjunto de esfuerzos de varias familias de la comunidad que se unen para desalojar a un no-indígena del territorio y así mantener a una familia indígena durante un periodo en el terreno recuperado para evitar una re-usurpación. Evidentemente, es un proceso que implica intercambiar agresiones entre indígenas recuperadores y no-indígenas usurpadores, donde interviene el uso tanto de armas blancas como de fuego y una de las consecuencias es que haya personas heridas.

Don Maximiliano Torres, líder del Consejo de Mayores *Iriria Jtecho Wakpa* de Cabagra, tiene en su cuerpo una serie de cicatrices que le recuerdan, como si fuera una bitácora, los enfrentamientos que ha tenido en su vida a raíz de recuperaciones. Él menciona que ellos siempre se disponen a llevar las recuperaciones de forma pacífica, pero también entiende que “...nadie reacciona bien a una invitación para dejar la tierra donde se ha establecido aunque sea ilegalmente” (comunicación personal, San Rafael de Cabagra, 2018). Tras una emboscada de usurpadores que decidieron vengarse por haberlos desalojado e intentaron asesinarlo, le quedó una de sus mayores cicatrices que se extiende desde la mano hasta el cuello. Hoy cuenta ese suceso, como muestra de la violencia que sufren quienes intentan hacer valer los tratados internacionales y leyes que

2 Acrónimo de Equipos Básicos de Atención Integral en Salud, siendo centros de salud en comunidades

reconocen los territorios indígenas y comenta: “ojalá no tuviéramos que hacer esto, pero el Gobierno nos tiene en abandono y deja que los blancos vengan y nos quiten las tierras [...] nosotros tenemos que defender el territorio y como nadie nos ayuda, hacemos las recuperaciones para defender lo que es de nosotros los indígenas” (entrevista, Cabagra, 2016).

En relación con la mecánica seguida en las recuperaciones de tierra, algunas personas que han participado dijeron que la intención es realizar todo de forma menos violenta, por lo que primero notifican a la familia usurpadora que debe irse del lugar para no ser desalojados. Si después de algunos días no han atendido la orden de desalojo, llega un grupo grande para despacharlos con todas sus pertenencias. Luego, para evitar una re-usurpación, en el terreno recuperado se establece una familia indígena, con el fin de evitar que los usurpadores regresen a retomar posesión del lugar; según lo consideren necesario, la familia indígena se queda en el lugar por unos meses o definitivamente. Durante el tiempo posterior a la recuperación, la familia que se asienta en el terreno recuperado es asistida con víveres y otros enseres, por miembros de la comunidad, además de ser visitados constantemente para verificar que se encuentren bien y no hayan sufrido ataques.

No obstante, la incertidumbre previa a una recuperación, siempre les provoca sentimientos de miedo, pues temen que en el desarrollo de esa acción, haya actos de violencia. Ninguno de los entrevistados considera que el fin de la recuperación sea agredir a la familia usurpadora ni dejar heridos. Por el contrario, se festeja cuando el proceso es pacífico y los desalojados parten sin mayores problemas.

Los testimonios de recuperadores nos sirven para ver la otra cara de la recuperación y observar cómo esos discursos que describen a los indígenas como violentos no son más que prejuicios. Si el Estado se encargara de brindar una correcta vigilancia sobre el debido respeto de los derechos de los territorios indígenas, la recuperación de tierras no sería una medida necesaria. La existencia de las recuperaciones son una consecuencia de la negligencia estatal, pues los indígenas han tenido que desarrollar procesos recuperativos como un medio para hacer valer sus derechos sobre el territorio y evitar perder las tierras ancestrales. Por lo tanto, aunque el acto de desalojo implique intimidación, no puede considerarse un proceder violento ni dirigido por personas deseosas de sangre, como lo plantean los usurpadores.

El discurso de la violencia indígena completa el sistema de justificación mediante una inversión fundamental de la victimización. Las recuperaciones de tierra, que son actos de defensa legítima y resistencia frente a un despojo histórico, son representadas como actos de agresión gratuita y ‘salvajismo’. El *sikua* usurpador se construye a sí mismo como la víctima honesta de una horda violenta, borrando así toda huella de la violencia estructural y material que representa la propia usurpación. Esta narrativa, como lo evidencia el testimonio de la agente judicial, trasciende el ámbito local y se instala en el imaginario institucional, obstaculizando el acceso a la justicia para el pueblo bribri.

Sobre los prejuicios raciales en los discursos

El discurso de los usurpadores se expresa de distintas maneras, de los que nos enfocaremos en cuatro argumentos principales, que usan para oponerse al reconocimiento de los territorios indígenas: 1) consiste

en alegar que los usurpadores viven en condición legal y válida dentro de territorios indígenas; 2) el argüir que los indígenas desaprovechan las tierras, pues quieren vivir como culebras; 3) el negar la existencia de indígenas al desestimar las diferencias con el campesinado no indígena y, finalmente, 4) el argüir que los indígenas como salvajes de naturaleza violenta.

El análisis anterior permite identificar un repertorio discursivo coherente por parte de los *sikua* usurpadores, compuesto por cuatro argumentos principales que se refuerzan mutuamente. Lejos de ser ideas aisladas, estos discursos conforman un sistema de justificación que se repite de manera persistente no solo entre los usurpadores, sino también en otros sectores de la población no-indígena aledaña, naturalizando así la invasión de los territorios bribris.

Siguiendo la propuesta de Bourgois (1995) en su etnografía sobre el tráfico de crack en East Harlem, es importante no leer estos discursos únicamente como expresiones de prejuicio individual, sino como producciones situadas en restricciones sociales, económicas e históricas más amplias. Así como Bourgois muestra que el racismo interiorizado y las prácticas de los puertorriqueños de El Barrio no pueden comprenderse sin atender a la marginación estructural y al racismo institucional que los produce, los discursos de los usurpadores de Cabagra deben entenderse como respuestas situadas a una historia de colonización, a la ausencia de políticas estatales de regularización agraria, y a un mercado de tierras que durante décadas ha operado al margen — o en abierta contravención — de la normativa indígena, agraria y civil. Esta perspectiva no exime a los *sikua* de responsabilidad por los discursos y prácticas aquí descritos, pero permite evitar lecturas exclusivamente culpabilizantes o moralizantes, situándolos dentro de un sistema más amplio de relaciones de poder que el propio Estado costarricense ha contribuido a producir y sostener.

Estos argumentos operan como prejuicios raciales que, tal como señala Cersósimo (1977), simplifican y cristalizan características inexistentes de un grupo, creando un lente distorsionador a través del cual se juzga todo su comportamiento. La eficacia de este mecanismo se observa en la capacidad de los entrevistados para sostener estos prejuicios de manera general mientras mantienen relaciones cordiales con indígenas específicos. Sus amigos bribris son considerados la excepción que confirma la regla, una dinámica que permite conciliar la contradicción cognitiva y perpetuar el estereotipo sobre el grupo en su conjunto.

Como apunta el sociólogo G. Cersósimo (1977), estos estereotipos son instrumentos del grupo hegemónico para mantener su posición de poder. La ambivalencia en la caracterización del bribri — simultáneamente ‘vago’ y ‘violento’ — es particularmente funcional. Por un lado, la acusación de vagancia (‘vive como culebra’) justifica el despojo bajo una lógica extractivista: la tierra debe ser ‘mejorada’ por quien la trabaje ‘de verdad’. Por otro lado, la caracterización como ‘salvaje violento’ deslegitima su resistencia, presentando las recuperaciones de tierra no como actos de defensa legítima, sino como agresiones patológicas. Esta imagen dual construye la figura de un otro maligno que, por su naturaleza, ni contribuye al progreso y además busca activamente dañar al *sikua* respecto de la posesión de fundos.

Asimismo, es curioso cómo el indígena es descrito de forma ambivalente, por un lado, como un vago que no trabaja y por el otro, como un ser violento que ataca a los blancos por sus tierras. De esta forma, se construye la imagen distorsionada de una etnia indígena, que los proyecta como individuos que viven para hacerle daño a los no-indígenas y que, además no contribuye con su trabajo a la sociedad. Es decir, el indígena reúne los ingredientes para dar un estereotipo de lo maligno.

Estos prejuicios justifican la agresión en las recuperaciones, pero no consideran como un acto de violencia la usurpación del territorio ancestral que realizan los *sikuapa*. Este sistema discursivo se sostiene sobre una lógica tautológica que invierte los términos de la violencia: la agresión de las recuperaciones se condena con vehemencia, mientras la violencia estructural de la usurpación no se reconoce como tal. El razonamiento circular es evidente: la tierra se coloniza porque está ‘disponible’ (baldía o mal trabajada), y el indígena es ‘agresivo’ porque se resiste a esta colonización. Esta tautología, conforme sugiere van Dijk (2010), no es sólo un error individual, sino la consecuencia de rutinas y arreglos institucionales que favorecen al grupo dominante. El racismo, así, se naturaliza y se reproduce mecánicamente como un guion o un sentido común que no requiere de verificación empírica pues parte de un indígena abstracto que no se materializa necesariamente en alguien abstracto pero que es axioma desde donde parte la mirada sobre el otro.

En este contexto, la posibilidad de un diálogo intercultural genuino se ve seriamente obstaculizada. Mientras el discurso de los *sikua* permanezca encerrado en este circuito tautológico de estereotipos, cualquier interpelación por parte de los bribris será filtrada y distorsionada por este prisma. La superación de este conflicto, por tanto, no depende únicamente del diálogo, sino de la deconstrucción activa de este régimen discursivo que sostiene material y simbólicamente la usurpación de las tierras bribris.

Conclusiones

La población bribri ubicada en el Pacífico Sur del país, desde el punto de vista antropológico, histórico, jurídico y afectivo se consideran pueblos indígenas autóctonos. A pesar de que sus asentamientos en esa zona se originaron en una fecha desconocida, lo cierto es que allí han nacido, crecido y fallecido varias generaciones de bribris que consideran a Cabagra como su cuna ancestral. Es por ello por lo que el ordenamiento jurídico costarricense reconoce a Cabagra como un territorio indígena, con derecho al uso y disfrute exclusivo de los indígenas.

Lamentablemente, estos territorios han sido objeto de un prejuicio — sustentado en lo que Quijano (2000) denomina la colonialidad del poder, es decir, la persistencia de patrones de dominación racial y cultural heredados del orden colonial aun después de la independencia formal de los Estados latinoamericanos — que todavía subsiste: creer que son terrenos baldíos susceptibles de ser colonizados por los no-indígenas, para su dominio cultural, económico y político. Esta situación ha generado graves problemas de violencia interétnica, causados por la ocupación ilegal de tierras dentro de los territorios indígenas (o reservas) reconocidos por el Estado. Ante ello, varias familias se encuentran en condición de “usurpadoras” y se rehúsan a salir de los territorios indígenas.

El análisis etnográfico permitió desentrañar lo que hemos denominado el ‘razonamiento usurpador’, un entramado lógico que se sostiene en cuatro pilares discursivos interconectados:

La construcción de la legitimidad: La narrativa de la buena fe y el derecho heredado, que convierte el delito inicial en una posesión moralmente defendible.

La lógica extractivista y deshumanizante: La caracterización del bribri como culebra y la tierra como mal aprovechada, que justifica la invasión como un acto de progreso.

La negación de la alteridad: El requisito de autenticidad que, al negar la indigeneidad basándose en la pérdida lingüística, busca despojar de sus derechos territoriales y culturales.

La inversión de la victimización: La representación del indígena como ‘salvaje violento’, que invierte los roles de agresor y víctima para criminalizar la resistencia legítima.

En conjunto, este razonamiento puede condensarse en una máxima usurpadora operativa: la tierra es mía legítimamente pero, en todo caso, ellos no la merecen, no son indígenas reales y, además, son unos salvajes.

Las prácticas discriminatorias que apodan a los indígenas ‘culebras’ parten del prejuicio primordial que considera que las tierras indígenas son tierras baldías, lo que es un malentendido debido a la falta de comprensión de las personas no-indígenas sobre algunas prácticas agrícolas tradicionales de la población indígena, que implican el descanso de los suelos, así como la protección de zonas especiales donde afloran plantas de uso medicinal o de valor para actos rituales.

Dentro de los territorios indígenas no podemos afirmar que haya territorios completamente ociosos. Aquellas tierras que no están siendo cultivadas tienen otros propósitos, como apreciarlas como zonas para la cacería, la agricultura estacional y medicinal, así como espacios verdes, que secundan el respeto a la naturaleza, como principio básico del pensamiento indígena. Es necesario que los no-indígenas conozcan y comprendan estas diferencias culturales, que son una muestra de que allí no hay baldíos, sino que se trata de otras formas de concebir el territorio.

La comparación de los indígenas con campesinos tiene su asidero en que efectivamente, ambos grupos sociales basan su economía en el sector primario, específicamente en la agricultura frijol, arroz, maíz, cucurbitáceas, entre otros y la cría de animales de corral. No obstante, la mirada foránea ignora tanto algunos episodios del proceso histórico que comparten, así como el conjunto de elementos y tradiciones culturales que los diferencian del resto de la población campesina. La autoadscripción es reivindicatoria de la unidad de un pueblo se auto-reconoce como culturalmente diferenciado del resto de la población, que merece el respeto de sus derechos culturales y del territorio que es el garante esencial.

Como hemos apuntado, la disminución del uso del idioma bribri como lengua materna es algo preocupante para la preservación de su patrimonio inmaterial, pero en el contexto del siglo XXI, tampoco es una razón para desconocer la etnicidad de un pueblo indígena. Ciertamente, el Gobierno debe escuchar las voces indígenas que claman por una educación intercultural en la que la cultura bribri no se limite a ser una materia escolar, sino que la herencia cultural indígena dialogue con los conocimientos de otras culturas, que permita el desenvolvimiento en distintos espacios.

Los no-indígenas niegan que se les considere usurpadores, ya que ellos usan debidamente el terreno en que habitan y realizan sus faenas productivas. Es un hecho la apropiación de tierras donde han construido sus casas, han delimitado con cercas y se han establecido con toda su familia. Sin embargo, desde el punto de vista jurídico, el uso que realizan del suelo en un territorio indígena es un acto ilegal y se considera una violación a los derechos indígenas sobre ese territorio.

Los prejuicios raciales que califican de violentos por naturaleza a los pueblos indígenas son muy deplorables. Ese discurso de odio motiva el irrespeto a los derechos indígenas y, aunado a la negligencia del Estado, sostiene la violación al territorio indígena por parte de usurpadores. Dicho discurso estereotipado

simplifica al indígena como enemigo del “blanco” y justifica prácticas racistas, excluyentes y violadoras de los derechos culturales. En efecto, estas consisten en reflexiones tautológicas usadas por los no-indígenas (grupo hegemónico), contra los pueblos indígenas (subalternos) para defender las usurpaciones de tierra y rechazar la legitimidad de las recuperaciones.

Frente a este escenario, las soluciones puramente jurídicas o de demarcación física son necesarias pero insuficientes. Si bien es crucial que el Estado avance en políticas de reubicación para aquellos casos de *sikua* que actuaron de ‘buena fe’ — reconociendo así el esfuerzo familiar invertido por generaciones —, la solución de fondo requiere desmontar el régimen discursivo que sustenta la usurpación. La regularización de la tenencia de la tierra debe ir acompañada de una pedagogía crítica intercultural que enfrente activamente los prejuicios, explique la lógica agrícola y medicinal bribri, y desnaturalice la colonialidad que subyace a la ‘mirada usurpadora’.

A la luz de lo anteriormente expuesto, consideramos que para lograr una cultura de paz es necesario prestarle atención al discurso y los prejuicios discriminatorios que atentan contra los derechos indígenas y contra la paz intercultural. Por más que se instalen mojones que delimiten el territorio, por más que se realicen desalojos y recuperaciones de tierras, si no se conoce la forma de pensar de la población no-indígena de la región las prácticas de violencia y los conflictos de tierra se perpetuarán, ya que éstos nacen de la visión de mundo de los actores.

La paz intercultural se logrará cuando se desarme el discurso que legitima la invasión. La noción de paz intercultural que proponemos se inscribe en la tradición de los estudios sobre paz que la entienden no como la mera ausencia de violencia directa, sino como un proceso activo de transformación de las relaciones desiguales de poder y reconocimiento entre culturas (ver: Fornet-Betancourt, 2006). En contextos de diversidad étnica como el de Cabagra, esto implica que la paz no puede lograrse únicamente mediante la resolución jurídica de los conflictos de tierra, sino que requiere una transformación de los marcos interpretativos — el régimen discursivo aquí analizado — a través de los cuales los distintos grupos se reconocen, o desconocen, mutuamente como interlocutores legítimos.

El conflicto nace por la tierra pero se perpetúa en el terreno de lo simbólico, en las visiones de mundo que se enfrentan. Por ello, cualquier esfuerzo de pacificación que ignore la batalla por el significado, por el derecho a existir como pueblo culturalmente diferenciado, estará condenado al fracaso. La verdadera demarcación no es sólo la de los linderos físicos, sino la de un límite ético infranqueable contra el prejuicio, la deshumanización y el racismo estructural que permite que un ser humano le niegue a otro su derecho ancestral a un hogar, y esa demarcación no puede imponerse en las mentes sino cultivarse mediante un verdadero diálogo intercultural.

Agradecimientos

A Marcos Guevara Berger, mi tutor y gran amigo, por haberme acompañado en el descubrimiento de estos mundos de conflictos de tierras. A Giselle Chang Vargas y Jaime Chaves León por enseñarme el camino de la paz intercultural como vía horizonte de vida y de trabajo.

Referencias bibliográficas

- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa* (Capítulo 1. Introducción: Etnografía y observación participante). Ediciones Morata.
- Bartolomé, M., y Barabas, A. (1999). *La pluralidad en peligro*. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Botey Sobrado, A. M. (2011). El Estado costarricense y el ferrocarril del Sur (1938-1984). En M. E. Bozzoli (Ed.), *Poder, colonización y arquitectura. Región del Pacífico Costarricense: 1780-2010* (pp. [páginas]). Sociedad Editora Alquimia 2000.
- Bourgois, P. (1995). *En busca de respeto: vendiendo crack en Harlem*. Siglo XXI Editores.
- Boza Villarreal, A. (2004). *Indígenas, comerciantes, transnacionales y Estados. Población, comercio y política entre las Poblaciones Indígenas de la Gran Talamanca, Costa Rica (1840-1930) (Chirripó, Estrella, Talamanca y Pacífico Sur)* [Tesis de maestría]. Universidad de Costa Rica.
- Bozzoli, M. E. (1973). *Indígenas actuales en Costa Rica. Desaparición de la región de refugio*. Universidad de Costa Rica.
- Bozzoli, M. E. (2021). La mentalidad colonial: una herencia perdurable. *Revista del Archivo Nacional de Costa Rica*, 85, 5. <https://www.dgan.go.cr/ran/index.php/RAN/article/view/520>
- Camacho-Zamora, J. A. (1974). El sistema agrícola de los cabécares. *América Indígena*, XXXIV(2), 469-476.
- Carmack, R. (1994). *Soplos de Viento en Buenos Aires* [Resumen histórico de Buenos Aires]. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Carmack, R., y Jarvenpa, R. (2009). La ecología política de los conflictos culturales: comunidades indígenas, agricultura y energía hidroeléctrica en Buenos Aires, Costa Rica. *Mesoamérica*, 30(51), 59-93. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3032145>
- Cerdas Albertazzi, A. L. (1993). El surgimiento del enclave bananero en el Pacífico Sur. *Revista de Historia*, 28, 117-159. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/3420>
- Cersosimo, G. (1977). *Los estereotipos del costarricense*. Avances de investigación, 23. Editorial Universidad de Costa Rica.
- Chang, G., y Del Río, X. (2000). Evidencias de discriminación en el habla. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 26(1), 113-136. <https://kerwa.ucr.ac.cr/items/ba759d93-e8e1-401a-b8fb-5c35caf9269d>
- Fornet-Betancourt, R. (2006). Interculturalidad o barbarie: 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad. *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, 1(4), 27-49. <https://revistascientificas.us.es/index.php/Comunicacion/article/view/21356>
- Guevara, M., y Chacón, R. (1992). *Territorios indios en Costa Rica: orígenes, situación actual y perspectivas*. García Hermanos S.A.
- Guevara Berger, M., y Romagosa Jiménez, I. (1990). Tenencia de la tierra y violación de los Derechos Humanos en Cabagra. *Temas de Nuestra América*, 6(14), 59-77. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/9888>

- Guevara Víquez, F., y Solano Alpízar, J. (2017). *La escuela y los pueblos indígenas de Costa Rica: políticas, indicadores educativos y planificación multilingüe*. EUNA.
- Ibarra Rojas, E. (1990). *Las sociedades cacicales de Costa Rica (Siglo XVI)*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber* (pp. 777-832). Clacso.
- Rojas Conejo, D. (2002). *El conflicto entre tradición y modernidad: constitución de la identidad cultural indígena Bribri*. Flacso.
- Solórzano Fonseca, J. C. (2013). *Los indígenas en la frontera de la colonización. Costa Rica 1502-1930*. Euned.
- Van Dijk, T. A. (2009). *Discurso y poder*. Gedisa Editorial.
- Van Dijk, T. A. (2010). Análisis del discurso del racismo. *Crítica y emancipación*, 3, 65-94. https://www.clacso.org.ar/criticayemancipacion/detalle.php?id_libro=441
- Zeledón Cartín, E. (2017). *Los aborígenes de Costa Rica: textos históricos, periodísticos y etnográficos*. Euned.