

El ocaso de los Dioses malecu. Colonización simbólica del paisaje cultural de los indígenas malecu

The decline of Malecu gods. Symbolic colonization of Malecu cultural landscape

O declínio dos deuses malecus. A Colonização simbólica da paisagem cultural dos indígenas malecu

DOI: <http://dx.doi.org/10.15359/siwo.8-1.1>

Víctor Madrigal Sánchez*
vic705@gmail.com

Recibido: 19 de febrero de 2014

Aprobado: 14 de mayo de 2014

Resumen:

El presente trabajo busca comprender el ascenso de la presencia cristiana y el desplazamiento de la religión tradicional en el territorio del pueblo malecu. Las recientes transformaciones en el campo religioso entre los malecu, al norte de Costa Rica, son enmarcadas dentro de un proceso de construcción de un nuevo paisaje cultural dominado por el colonialismo simbólico cristiano, que ha conformado nuevos ritos y metáforas religiosas con secuelas profundas para la identidad cultural del pueblo malecu.

Palabras clave: Indígenas malecu, Religión tradicional, Cultura, Identidad.

Abstract:

This work seeks to understand the rise of the Christian presence, and displacement of traditional religion in the territory of Malecu people. Recent transformations in the religious field among Malecu in northern Costa Rica are framed within a process of building a new cultural landscape, dominated by the Christian

symbolic colonialism that has formed new rites and religious metaphors with profound consequences for the cultural identity of Malecu people.

Keywords: Malecu People, Traditional Religion, Culture and Identity.

Resumo:

Este trabalho busca entender o aumento da presença cristã e a queda da religião tradicional no território do povo Malecu. Transformações recentes no campo religioso entre os Malecu, no norte da Costa Rica, são enquadrados dentro de um processo de construção de uma nova paisagem cultural dominada pelo colonialismo simbólico cristão que tem adotado novos ritos e metáforas religiosas com profundas consequências para a identidade cultural do povo Malecu.

Palavras chave: Povo Malecu, religião tradicional, cultura e identidade

* Víctor Madrigal es máster en estudios teológicos, profesor e investigador de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional en Costa Rica.

1. Comprendiendo la reconfiguración simbólica del paisaje cultural: conceptos¹

La construcción del espacio se realiza socialmente. El medio físico, los ríos, las lagunas o el bosque sin la mediación humana son neutros o carentes de significados.

La naturaleza transformada por la acción humana contiene un conjunto de elementos simbólicos que sirven de arena donde se desarrollan los procesos sociales y las acciones simbólicas, pues condensa significados de índole mítico, ritual, histórico, y participa en la configuración de estructuras simbólicas y espacios para el desenvolvimiento de la cotidianidad y actividades sociales significativas (Elio Masferrer 2003, p. 42).

El espacio apropiado, atribuido de significados, valorizado simbólicamente y/o instrumentalmente por los grupos humanos da lugar a la creación del territorio (Giménez, 1996, p. 2). El territorio no sólo responde a las necesidades de subsistencia de los grupos, función utilitaria, sino que el territorio cumple una función simbólica. Según Giménez, (1996, p. 5) es en torno a este [el territorio] que los actores “proyectan sus concepciones de mundo”, con lo cual el territorio subraya su papel como soporte de identidades individuales y colectivas, pues se encuentra integrado a su propio sistema cultural.

Otros autores del área de geografía humana, de orientación fenomenológica, prefieren el concepto de *paisaje* sobre el de espacio o territorio. Así, se habla de paisaje ritual, en casos donde la noción de territorio es difusa; el concepto de paisaje evoca lo próximo y vivencial. Sin embargo, paisaje es una metonimia del concepto de territorio, el cual es un espacio culturalmente modelado (Alicia Barabas, 2003, p., 21).

El territorio, modelado por la cultura como espacio simbólico, producto de relaciones sociales, en cambio permanente, también puede ser considerado desde otra perspectiva: política administrativa y geopolítica. Esta consideración del territorio tiene fronteras fijas o casi fijas en contraste con las fronteras más porosas del territorio simbólico. El territorio como espacio geopolítico es central para los pueblos originarios pues constituye su espacio vital. La cuestión del derecho territorial posee jurisprudencia en América Latina y en todo el mundo. Al respecto el convenio 169 sobre pueblos indígenas establece:

Los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios o con ambas, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación. (OIT, 1989)

En los pueblos indígenas el territorio simbólico se encuentra demarcado por lugares sagrados.

Tanto los territorios locales (comunales) como los globales (étnicos) tienen puntos geográfico-

¹ El presente trabajo es parte del proyecto de investigación Metáforas de lo Sagrado entre los Malecus en el norte de Costa Rica de la Escuela Ecueménica. Investigación que incluyó talleres y entrevistas en profundidad a líderes religiosos y personas ancianas entre el año 2011 al 2013.

simbólicos especialmente significativos para los usuarios, generalmente sagrados. Estos puntos referenciales se consideran emblemáticos y pueden identificarse como lugares: centros a partir de los cuales se trazan caminos (redes) y se establecen las fronteras comunales, subregionales y étnicas. Los lugares, y las marcas en ellos, perciben y viven como únicos y ajenos a cualquier representación global del espacio, aunque responden a esa representación (Barabas, 2003, p., 23).

La simbolización del espacio en la cultura malecu está determinada por la consideración de ciertos lugares como sagrados. Los ríos, de forma particular la cabecera o nacimiento de los ríos, los volcanes² y las cavernas³ son sitios sagrados por excelencia dentro de la cultura malecu. El lugar sagrado por excelencia es la Cabecera del río Venado⁴, espacio de residencia y protección de la principal divinidad malecu. Otros lugares sagrados son la laguna Cote y el humedal Caño Negro; Además dentro de esa categoría se incluye al cacao y sus derivados, como la manteca y el chocolate utilizados en ofrendas y purificaciones, el tabaco, las tumbas de sus antepasados en sus casas y objetos rituales como pitos de carrizo usados en ceremonias fúnebres.

Las divinidades, según sus mitos de origen, tienen su morada en el subsuelo del territorio. Desde allí se encargan de cuidar y velar por los malecu en su contexto geográfico de muchos ríos con peces abundantes, bosques tropicales, humedales e inclusive cavernas. Los habitantes primigenios del territorio malecu, según una de sus narraciones, surgieron paulatinamente del interior de una caverna.

La territorialidad simbólica, eje importante de la presente investigación, es interpretada partiendo de mitos y rituales que se alternan en la vida cotidiana de los malecu. Como hemos referido en otra parte⁵: la reciente incursión del fundamentalismo cristiano en territorio malecu ha venido trastocando la simbología religiosa con la cual se vinculan a visión de mundo.

La categoría de *colonización simbólica* del paisaje cultural de los malecu es otro pilar para la comprensión de las transformaciones en curso. El proceso de *aculturación*, que revisaremos más adelante, promovido por el ingreso de la religión cristiana, lo consideramos, en tanto que ha promovido, y lo sigue haciendo, nuevos valores, prácticas y rituales, forzando a la renuncia y al olvido de los rituales y prácticas de la religión autóctona malecu. Mitos cristianos de *revelación*, *salvación*, *pecado* han incursionado desplazando los mitos fundantes de los malecu. El ritual del *bautismo* cristiano y la teología en torno a ese ceremonial han transformado la simbología del paisaje cultural.

La misión cristiana con su parafernalia proselitista vehicula nuevas formas de colonialidad que altera la

2 El volcán Arenal y el Tenorio están dentro del territorio ancestral de los malecu.

3 Existen unas 25 cavernas, simas o dolinas en las proximidades de la caverna de río Venado y el río La Muerte; cfr. Carlos Goicoechea Carranza. *La caverna de Gabinarraca, o, cavernas de Venado: y los sistemas kársticos*. San José: EUNED, 2008, p. 41.

4 Por respeto y reverencia a las divinidades no se les identifica por su nombre propio sino con el nombre de la cabecera del río al que se les asocia.

5 Víctor Madrigal. (2013) Conversiones, transiciones y nuevas metáforas: un estudio de la situación religiosa entre los malecu, Guatuso, Costa Rica. *Siwo*, 7, 91-126.

cosmovisión indígena empujando la población hacia dilemas de identidad no siempre explícitos así como a la renuncia de sus raíces.

El paisaje simbólico de la cultura y la religión ha cambiado adquiriendo nuevas significaciones. Nos proponemos elaborar un marco interpretativo para comprender la resignificación de la nueva simbolización del campo de la religión entre los malecu.

Las reflexiones aquí plasmadas son fruto del trabajo de campo de tres años consecutivos de visitas a las comunidades⁶, conversaciones con los mayores, entrevistas y observaciones realizadas por el autor.

Costa Rica es un país multiétnico⁷ y plurireligioso con dificultades históricas para la plena aceptación de esa diversidad que le constituye como país. Una situación crucial que opaca la diversidad cultural y religiosa se fundamenta en la determinación confesional cristiana católica de la Constitución de la República de Costa Rica y sus implicaciones; como por ejemplo la enseñanza de la religión cristiana católica en las instituciones de educación del nivel primario y secundario.

Las religiones y culturas indígenas de Costa Rica están siendo acosadas por el entorno occidental cristiano que en su displicencia las menosprecia y las ignora⁸. Derechos fundamentales como la libertad de culto en las comunidades indígenas deberían ser objeto de revisión profunda, pues aunque no se trata de persecución religiosa directa sino de sutiles prácticas que propician un trato desigual discriminatorio de las religiones de los pueblos originarios. La pluralidad religiosa y cultural de Costa Rica, en vez de ser valorizada, es menospreciada. El sistema educativo costarricense es insensible a la diversidad y continua estructurado en un modelo monocultural cristiano-occidental incapaz de formar para la convivencia, el respeto y el diálogo.

2. La experiencia religiosa y el lenguaje simbólico

La experiencia religiosa, sólo posible de ser captada mediante el lenguaje simbólico, (Amando Robles, 2008, p. 114) está vertiéndose en nuevos códigos culturales con lo cual los rasgos determinantes de la cosmovisión ancestral malecu se diluyen dando paso a nuevas configuraciones de la religión.

La divinidad, *Tocu*, es conocida por los malecu en forma plural: *Tocu marama*. Los Tocu son moradores del inframundo y están presentes en las cabeceras de los abundantes ríos del territorio ancestral. Sin embargo en

6 El territorio malecu está compuesto por tres pequeñas comunidades llamadas palenques: El Sol, Margarita y Tonjibe.

7 El expediente legislativo número 17.150 de setiembre del 2008, contempla la reforma al artículo 1 de la Constitución Política de Costa Rica. El nuevo texto, aprobado en primer debate el 28 de agosto del 2014, establece: Costa Rica es una República democrática, libre, independiente, *multiétnica y pluricultural*.

8 Juan de Dios Ramírez (1998) Afirma que existen 6 costumbres importantes del pueblo malecu que ya no se practican. Cfr. J. Ramírez, (1998) Costumbres y valores de la comunidad indígena malecu, en María E. Bozzoli, Ramiro Barrantes, Dinora Obando, Mirna Rojas, (Editores) (1998) Primer congreso científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus fronteras. Memoria. San José: UNED/UCR. Además Daniel Rojas Conejo, (2009) *Dilema e identidad del pueblo Bribri*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

las últimas décadas debido a la incursión del cristianismo, las imágenes o metáforas utilizadas para referirse a Tocu marama se han transformado. Según entrevistas realizadas por el autor a pobladores de las tres comunidades del territorio malecu aun cuando todavía se nombra a la divinidad como Tocu la alusión es en singular y no en plural. Cuando los entrevistados aluden a los Tocu es para referirse a *la religión de antes* o la religión tradicional.

La religión tradicional malecu contempla una jerarquía de las divinidades según la cual solo existe un dios con atributos creadores. Sin embargo, en el nuevo lenguaje religioso, Tocu es la única divinidad existente. El vocablo Tocu traduce el término Dios que han aprendido del cristianismo. Con la adquisición del idioma español y el decaimiento del *malecu lhaica*, Carlos Sánchez (2011) los malecu, salvo raras excepciones, ya no usan el término Tocu marama. Este cambio del lenguaje condensa las transformaciones recientes del campo religioso en la cultura malecu y evidencia el ocaso de las divinidades del pueblo malecu. La religión tradicional ha caído en el descrédito y públicamente solo se hacen representaciones teatrales para grupos de turistas que frecuentan el territorio indígena.

Entendemos que las culturas están en constantes cambios por su interacción recíproca. Sin embargo, enfatizamos en las relaciones hegemónicas del poder que provocan cambios por vía de la imposición y compulsión materializados en nuevas expresiones de colonialismo y no por medio de la deseable autodeterminación libre de los pueblos. Conceptos como revitalización cultural: de la lengua, la cultura o de la religión ancestral son problemáticos pues encierran complicados dilemas. Por ejemplo, para los malecus, recién convertidos al cristianismo⁹ y que tienen inquietudes por preservar su identidad malecu, la cuestión de fondo es: ¿La conversión al cristianismo de indígenas malecu incide en la pérdida de la identidad cultural? ¿Es posible ser a la vez malecu y cristiano sin pérdida de la identidad? ¿Es posible lograr una síntesis integradora de la religión cristiana y la cultura malecu? En otros términos: ¿La conversión al cristianismo implica de forma necesaria la pérdida de las raíces que conforman la identidad cultural?

Las respuestas están determinadas por el concepto de misión o evangelismo que promueven las iglesias y por su disposición para promover el diálogo intercultural e interreligioso. La comprensión acerca de la misión (teología de la misión) de las iglesias determina el tipo de abordaje de la cultura; aunque las perspectivas difieren de Iglesia a Iglesia todas caen bajo la sospecha de promover procesos de aculturación y de no estar interesadas en promover el diálogo con la religión autóctona malecu.

La presencia de cinco iglesias evangélicas neopentecostales en las últimas décadas, sumada a la presencia de la Iglesia Católica que tiene un inicio formal con las expediciones del Obispo Augusto Thiel a finales del siglo XIX, tiene una incidencia profunda en los cambios culturales recientes aún no ponderados en las tres comunidades del territorio malecu. De ahí nuestro interés en estudiar las transformaciones religiosas y culturales en curso.

⁹ Existen al menos cinco templos de iglesias pentecostales, además de dos templos de la iglesia católica en el territorio malecu para una población de 600 habitantes.

3. El cristianismo y la cultura

El cristianismo, en general, es una religión que ha hecho una simbiosis con la cultura occidental (Christopher Dawson, 2006). Como religión occidental ha desarrollado un papel occidentalizante en aquellas culturas en las que incursiona. Los procesos de aculturación provocados conducen a que la conversión al cristianismo tenga como consecuencia la adopción de estilos de vida occidentales. Sin embargo se debe hacer notar que “el cristianismo no solo transformó aquellas culturas a las que llegó, sino que también se apropió de ideas, prácticas e instituciones de esas culturas pero según su visión del mundo” (M. Sánchez Uriarte, 2007, p. 151). La anterior afirmación, válida para Europa, sólo sería parcialmente aplicable para el caso de América Latina, donde, el cristianismo, según el decir de Eduardo Subirats (1994, p. 55) partió de la consideración de que tenía a su llegada un *continente vacío*. Las diversas culturas y expresiones religiosas de los pueblos originarios de Abya Yala se les aplicó el método de *tabula rasa* para así implantar el cristianismo occidental a partir de un territorio arrasado.

La colonización religiosa de los pueblos originarios de nuestro continente, Abya Yala, tierra fecunda, según el término del pueblo guna¹⁰, introduce, o mejor, impone modificaciones en las culturas autóctonas y se caracteriza no por el uso de estrategias de convencimiento sino por aquellas de coerción. El siguiente texto de 1589 de un misionero jesuita es ilustrativo al respecto:

Más si se resisten, no por eso hay que abandonarlos sino que si se rebelan contra su bien y salvación, y se enfurecen contra los médicos y maestros, hay que contenerlos con la fuerza y poder convenientes, y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aún contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para que entren en el reino de los cielos (José de Acosta, 1954, p. 393).

El padre Antonio Vieira (1663) en un sermón dirigido a esclavos afrobrasileños les indica que el cautiverio y desgracia al que están sometidos es algo pasajero comparado con el supremo beneficio del conocimiento de dios que les libra del fuego del infierno eterno. Según esa lógica, los maltratos y vejámenes, la coerción y la violencia están justificados en vistas a un fin mayor. Las religiones ancestrales constituyen, según esos términos, una barrera para alcanzar el conocimiento del verdadero Dios y la entrada en el reino de los cielos. Los territorios de los pueblos indígenas de América constituyeron para el cristianismo desde el siglo XVI y aún hoy todavía, tierra de *misión*. Misión que consiste en el esfuerzo sostenido para extirpar la religión autóctona, considerada falsa, para plantar la verdadera fe. En la voz del intelectual indígena boliviano, Fernando Mamani Flores (sf) citado por Salomón Nahmad Sittón (2012) “Tierra donde los esfuerzos por imponer una religión que no pertenece a los pobladores nativos deben ser permanentes y dedicados”

Tierra de misión es una noción importante para el contexto del pueblo malecu. El concepto de misión no

¹⁰ Desde octubre de 2011 el nombre oficial de este pueblo es "Guna Yala". El gobierno panameño decretó la ley 88, el 26 de noviembre del 2010, en la cual establece: Artículo 1. El Estado panameño reconoce la diversidad cultural, como un valor histórico y patrimonio de la humanidad, en todas sus manifestaciones, en consecuencia se reconocen, entre otras, la lengua del pueblo Kuna. El texto valida de forma oficial que el fonema para la letra k no existe y desaparece del alfabeto. Desde octubre de 2011 el nombre oficial de este pueblo es "Guna Yala".

es homogéneo, sino que presenta diversos enfoques según se trate del cristianismo católico, protestante o neopentecostal y aún dentro de cada confesión cristiana existen tendencias diferentes.

Algunas perspectivas desde dentro del cristianismo acerca de la naturaleza de la misión cristiana: misión como la iglesia-con-otros, *missio Dei* o misión de Dios, misión como mediadora de la salvación, misión como búsqueda de la justicia, misión como evangelismo o expansión del evangelio, misión como contextualización, misión como liberación, misión como inculturación, misión como testimonio común, misión como ministerio de todo el pueblo de Dios, misión como testimonio a personas de otras religiones vivas, misión como teología, misión como acción en esperanza. David Bosch, (2000, pp. 451-616)

La misión como evangelismo se expresa en el territorio malecu por medio de congregaciones cristianas de corte fundamentalista. La predicación del mensaje cristiano, según las entrevistas a pastores, busca sacar del engaño y del error en que la religión tradicional malecu mantenía sometida a la población.

4. La religión malecu: un engaño del diablo.

Un vecino del Palenque Margarita nos dio el siguiente testimonio que ilustra cómo opera la conversión al cristianismo neopentecostal:

Me di cuenta del error que nos metieron nuestros papás, nuestros abuelos a través de la Escritura. Bueno, fue un engaño del diablo, de decir que somos dioses, y como el diablo es muy engañador nos logró engañarnos, gracias al poder de Dios y el Espíritu Santo y a través de la Escritura me doy cuenta en el error en el que estábamos... yo digo que yo sigo solo al Dios que hizo los cielos y la tierra, que el Dios y Jesucristo en el que creemos está en el cielo no ahí en la cabecera de los ríos, que una vez el diablo nos engañó pero ahora ya no. Yo cambie el malecu [la religión] y hoy soy del Dios vivo¹¹.

Estamos ante una transformación profunda que probablemente no tiene vuelta atrás. Al respecto autores como Alicia Barabas (2003) o Salomón Sittón (2012) califican la misión de las iglesias cristianas, católicas o evangélicas, como *etnocidio*. La misión cristiana del siglo XXI, aunque no realice bautismos por la fuerza, no sería diferente de la misión del siglo XVI. El radicalismo de los dos autores citados llega al punto de afirmar que ni siquiera la teología de la liberación estaría exenta de este afán destructor de las culturas autóctonas.

La globalización económica y cultural incluye la homogeneización religiosa de carácter monoteísta y se expresa en formas modernas de la adecuación del discurso religioso al control, tutela, manejo de los pueblos indígenas por las iglesias...el etnocidio religioso que se inició en el siglo XVI continúa hasta nuestros días con otros argumentos de carácter reivindicatorio como la Teología de la Liberación. En el fondo, ésta no es otra cosa que la continuidad de la evangelización católica a finales del siglo XX y principios del siglo XXI (Sittón, 2012, p., 22).

11 Entrevista realizada a Don Antonio Blanco el 27 de setiembre del 2012.

La última afirmación nos parece sin fundamento y por eso debatible por evidenciar desconocimiento de los alcances liberadores del cristianismo en América Latina, de forma particular en la apropiación que de la teología de la liberación que realizan algunas teologías indígenas¹². No nos detendremos en ese debate, sin embargo, admitimos en parte la crítica al cristianismo y su difícil relación con las culturas autóctonas.

La misión cristiana de las iglesias, sin capacidad ni voluntad de dialogo con las culturas autóctonas ha contribuido, y continúa haciéndolo, a la desintegración y asimilación cultural de los pueblos indígenas. La cristianización de los pueblos originarios es sinónimo de su occidentalización con la consiguiente pérdida de valores que les daban cohesión e identidad. El pueblo malecu es ejemplo de eso. Aunque la posición de Fray Bartolomé De las Casas¹³, se distancie de aquella Ginés de Sepúlveda ambas compartían la idea de que la civilización cristiana era superior a la de los indígenas. (Juan Carlos Solórzano, 2003, pp. 132) Ambas posturas coinciden en que el cristianismo, aunque por diferentes medios, debe ser transmitido a los pobladores del nuevo mundo sin llevar en consideración sus creencias.

5. ¿Cristianos y cristianas malecus?

La cultura y cosmovisión malecu está en situación de crisis. Una crisis profunda que afecta las instituciones culturales, el uso de la lengua y de las prácticas religiosas y de otras prácticas vinculadas a modos de sobrevivencia y de relación con la naturaleza. La crisis en curso vivida por el pueblo malecu está cambiando su identidad, valores y formas de ver y comprenderse dentro del cosmos. Lo que está en la raíz de esos cambios es la pérdida de la tierra y el territorio, del uso del idioma, la religión autóctona, las prácticas de caza y pesca en las montañas, ríos y humedales e incluso el saqueo, secuestro, asesinato y trabajo esclavo sufrido en los últimos cien años. Esos factores combinados pondrían en crisis y llevarían a la desaparición a cualquier grupo humano.

El pueblo malecu, sin embargo, ha resistido y continúa resistiendo el asedio cultural en curso. Las pérdidas culturales son significativas no obstante existe una incipiente preocupación por la recuperación y revitalización cultural por parte de líderes comunitarios y pastores de las iglesias. La opción de ser cristianos y continuar siendo indígenas debe conducir a una reflexión urgente que está pendiente todavía.

12 Cfr. Encuentros continentales de teología india en los cuales el discurso teológico indígena autóctono vincula cultura y espiritualidad indígena con teología de la liberación. Cfr. López Hernández, Eleazar, (Editor) (1992). *Teología India. Primer Encuentro Taller Latinoamericano*. Tomo I. Quito: Gráfica Modelo; López Hernández, Eleazar, (Editor) (1994). *Teología India. Segundo Encuentro Taller Latinoamericano*. Tomo II. Quito: Abya Yala; Argandoña, Ramiro (Editor) (1998). *Sabiduría Indígena Fuente de Esperanza. Teología India. Tercer Encuentro-Taller Latinoamericano*. Tomo III. Peru: IDEA/CPT/IPA; Ruffaldi, Nello (Editor) (2002). *A Terra sem males em construção. IV Encontro Continental de Teologia India. Volume I*. Belém, Pará: CIMI/AELAPI; Zannoni, Claudio (Editor) (2003). *E Tonantziin veio morar conosco. IV Encontro Continental de Teologia India. Volumen II*. Belém, Pará: CIMI- AELAPI.

13 No obstante J. C. Solorzán, (2003) reconoce que Las Casas tuvo un giro radical al final de su vida y pasa a plantear una nueva forma de igualitarismo entre ambos pueblos. “No hay hombre o raza que no sea bárbara en relación a otro hombre u otra raza (...) y así como nosotros (los españoles) consideramos a las gentes de Indias bárbaros, de igual manera ellos nos juzgan de la misma forma, porque no nos entienden” (Todorov, 1982, 196-197, citado por Solorzano, (2003, pp. 132)

Las opciones tomadas por los ciudadanos y ciudadanas malecus, nos parece, encubren dilemas culturales que deben hacerse explícitos en un afán de establecer un diálogo abierto. Así, la preocupación con la revitalización cultural debe ponerse en el contexto del ingreso o conversión al cristianismo. Las iglesias cristianas en el territorio malecu deberían asumir el reto de reflexionar sobre el impacto de la nueva religión en la religión tradicional, del conflicto latente entre ambas cosmovisiones.

La situación de la cultura malecu muestra, al presente, una rápida occidentalización con la consiguiente modificación del modo de vivir tradicional. Las causas de esa situación son complejas y multifactoriales y no son extrañas a los procesos históricos a los que están sometidos los pueblos originarios de América. El término *aculturación* busca dar cuenta del fenómeno de cambio, sustitución e interacción cultural que resulta del contacto entre dos o más culturas.

6. La aculturación.

El concepto de *aculturación es explicativo* de lo que está pasando; por otra parte, *interculturalidad es propositivo* de nuevas formas de relación alternativas a las de dominación, imposición y pérdida en el campo de la cultura.

La aculturación alude a una sustitución de características culturales por otras. A principios del siglo pasado no había claridad en el uso de esos términos por lo que en 1936 en un conocido *memorandum* de la *American Anthropological Association* nombró una comisión para revisarlo. Esta comisión definió aculturación como “aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos”. Malinowski en 1954 junto con otros antropólogos elaboraron un *informe* en el que complementó el texto de 1936 sin hacer ningún aporte novedoso. (Alicia Barabas, 2003) En esos documentos la idea central de la aculturación es en torno a la sustitución de una cultura por otra.

A partir de esos estudios la investigación posterior se orienta hacia los procesos de contacto intercultural. La aculturación puede decantar hacia la *aceptación o asimilación* cultural, pero también puede ocurrir una *reacción o rechazo*. La aceptación implica pérdida de la herencia cultural propia como producto del contacto con la complacencia del grupo asimilado. Asimilación alude al proceso en el cual una cultura es absorbida dentro de una cultura dominante. La adaptación también produce cambios en los patrones culturales entre las culturas en contacto; cambios que se buscan armonizar dentro de la totalidad cultural de los individuos afectados.

Fue entonces cuando, además de definir y medir el grado de aculturación comenzaron a estudiarse los procesos de rechazo cultural -muy frecuentes en situaciones de contacto desigual- y de reculturación o reapropiación de la cultura propia sometida a la influencia de otra. Bajo esta óptica se postuló la existencia de nativismos, revivalismos y revitalizaciones, cuyo propósito era oponerse a la cultura de contacto y reafirmar la propia. (Barabas, 2003, p. 63)

Otro término utilizado para analizar los cambios ocurridos por el contacto entre culturas es el de transculturación y quien lo utiliza es el antropólogo cubano Fernando Ortiz Fernández (1940) Por su parte Aguirre Beltrán (1970) prominente antropólogo mexicano utiliza el concepto de aculturación por considerar que transculturación es un concepto problemático e innecesario. Aculturación es un proceso de cambio cultural y de las repercusiones sociales producidas por las sociedades dominantes sobre los pueblos indígenas.

Es preciso notar que los procesos de aculturación en los pueblos indígenas no decantan necesariamente en asimilación cultural. Barabas (2003) se refiere a *apropiación selectiva y reinterpretación* de aspectos de la cultura dominante con significados e intenciones descolonizadoras.

7. La incursión del plátano al territorio malecu

Un caso digno de destacar resulta de la lectura del diario de viaje del Obispo católico Augusto Thiel al territorio malecu. El 19 de abril de 1882 se lee en el diario que la expedición en la ribera del río Pataste encontró tres palenques deshabitados donde presumieron habitaban veinte familias. Alrededor de dichas casas encontraron “grandes plantaciones de yucas, plátanos, maíz y caña de azúcar”. Elías Zeledón Cartín, (2003). Las fuentes históricas coinciden en que los malecu se mantuvieron aislados en la cuenca del Río Frio entre la región de los volcanes Tenorio y Arenal; y ese refugio geográfico los habría preservado del contacto con el resto del país. Sin embargo, nótese que el plátano, (*Musa paradisiaca*) procede de la India y Malasia y la caña de azúcar (*Saccharum officinarum*) es originaria del sureste asiático, ambas plantas fueron traídas por los colonizadores portugueses y españoles a las Américas. La colonización ibérica no sólo impuso el cristianismo sino que aportó nuevos cultivos que modificaron el paisaje natural y geográfico y resultaron en la modificación de la cultura, la dieta¹⁴ y las prácticas agrícolas en una cultura de cazadores y recolectores.

Los cultivos que observó el obispo expedicionario demuestran que las culturas no son blindadas para los cambios sino que son dinámicas y cambiantes aún en medios en apariencia cerrados.

Finalmente, Elvin Hatch (2001) indica que después del decenio de 1970, la gran mayoría de los estudios se concentran en comprender los cambios culturales en términos de los grandes acontecimientos económicos y políticos del mundo; de especial influencia en este sentido fue la teoría de Imanuel Wallerstein (1974) al indicar

A dynamic and multidimensional process of adaptation that occurs when distinct cultures come into sustained contact. It involves different degrees and instances of culture learning and maintenance that are contingent upon individual, group, and environmental factors. Acculturation is dynamic because it is a continuous and fluctuating process and it is multidimensional because it transpires across numerous indices of psychosocial functioning and can result in multiple adaptation outcomes. (Organista, 2010, p. 105)

14 Los malecu, un pueblo caracterizado por sus prácticas de pesca, caza y recolección, introdujeron el cultivo del plátano en su territorio modificando su paisaje natural pero hicieron modificaciones en su uso. El modo de aprovechar los frutos de esa planta que se extendió temprano en el periodo de la conquista ibérica es en la fabricación de chicha y de una bebida cremosa a la que llaman machaca y la empiezan a ingerir a los pocos días de nacer los bebés.

El término *asimilación cultural* suele ser utilizado para designar el proceso de adaptación cultural pero con matices diferentes al de aculturación. La asimilación también conocida bajo el término de integración cultural enfatiza la incorporación de un grupo étnico o de individuos dentro de la cultura del grupo mayoritario. Entonces, desde un punto de vista antropológico y social interesa el estudio de los procesos por los que un grupo étnico promueve la inclusión o inserción ciudadana en el ámbito de la cultura hegemónica con prácticas como el ejercicio del derecho al voto, etc. Por su parte, los psicólogos enfatizan los cambios individuales producidos en el proceso de interacción y que implican mutaciones en valores, creencias y conductas.

En el caso de la historia colonial la interacción está determinada por la asimetría en la posesión del poder y por la dominación de una cultura. Aculturación “designa la transición, en sentido único, de la cultura indígena a la cultura occidental, considerada implícitamente como superior (Wachtel, 1973, p.168).

Un caso ilustrativo es el Inca Garcilaso (1539-1616) quien fue hijo del conquistador Garcilaso de la Vega y de la princesa Chimpu Ocllo, nieta a su vez del décimo Inca, Túpac Yupanqui. Su padre no quiso reconocerlo y por mucho tiempo llevó el nombre Gómez Suarez de Figueroa. Es un mestizo humillado por su condición de tal aunque el reconoció con orgullo su condición:

(...) a los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman “mestizos”, por decir que somos mezclados de ambas naciones, fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él. (Garcilaso, 1959, p.566)

Pero al mismo tiempo reivindica su calidad de indio y de inca “porque soy indio, “indio nacido entre indios” (Garcilaso, 1959). Muy simbólico de su condición de desarraigo es que a los veinte años dejó su natal Perú para nunca regresar. Su obra cumbre son los *Comentarios Reales de los Incas*, publicada en Lisboa, en 1609. La aculturación en Felipe Guamán Poma de Ayala (1534 - 1615) - tiene otros matices. Guamán escribió en mal castellano mezclado con idioma quechua. Criado con españoles y de origen indígena noble descendiente de Túpac Yupanqui, viajó por Perú y escribió su *Nueva crónica y buen gobierno*. En su obra describe e interpreta la dominación española a partir de criterios y nociones propias de su cultura indígena. Sin embargo, Guamán se convirtió al cristianismo y usa la lengua de los dominadores por lo que fue impactado por la cultura europea.

Garcilaso y Guamán conforman dos formas de aculturación. Según Wachtel (1973):

Guamán Poma percibe el mundo colonial a través de la visión del sistema espacio-temporal indígena, y su ideología legitima el retorno a un orden primordial. Los aportes de la cultura occidental están subordinados al mecanismo de una lógica preexistente, que sobrevive a los trastornos de la conquista; sin duda, los nuevos elementos modifican el contenido del sistema, pero se someten a los principios de clasificación, que los ordena haciendo uso de las transformaciones y permutaciones internas.

El armonioso pensamiento de Garcilaso ilustra un proceso inverso: asimilando íntegramente a la cultura occidental, somete a las categorías de esta última las tradiciones de su sociedad de origen. En

relación a Guamán Poma, realiza la síntesis opuesta: reconstruye el pasado incaico para integrarlo a una visión providencialista de la historia humana (mientras que Guamán Poma trata de modelarla según la historia de los indios. (p. 227)

La aculturación como proceso de transformación o sustitución cultural puede decantarse, en el campo de la religión, por el sincretismo. El sincretismo se da en el marco de un contacto cultural prolongado el cual es casi siempre desigual y subordinado en donde una cultura se ve forzada a adoptar la dominante concebida como ideal. Sin embargo, la aculturación no siempre culmina en sincretismo.

Cuando analizamos los sincretismos culturales realizados por los pueblos indígenas, vemos que estos no forzosamente expresan una aculturación que culmina en asimilación. Muchas veces ponen en evidencia procesos de apropiación selectiva y reinterpretación de aspectos de la cultura dominante que pasan a formar parte del acervo colectivo como recursos de poder que son puestos en juego en las movilizaciones anticoloniales. (Barabas, 2003 p, 63)

Los movimientos socioreligiosos¹⁵ indígenas asumen en ocasiones un talante sincrético en el que se apropian de figuras de autoridad del campo religioso, civil o militar; por ejemplo, la figura de sacerdotes, santos, vírgenes, mesías o pasajes bíblicos en los que a los españoles se les adjudica el papel de Anticristo. Estos eventos son reinterpretados según los intereses de los colonizados en un intuito de resistencia y descolonización.

8. Religión cristiana en clave de colonialidad

Buscamos comprender la transformación cultural en curso entre los malecu y la nueva reconfiguración de lo religioso tomando la categoría de la *colonialidad* del poder por parecer pertinente para realizar esa tarea.

Una implicación fundamental de la noción de “colonialidad del poder” es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el siglo XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. En cambio, la segunda descolonización –a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad- tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera decolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político. (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007)

Nuestra intención no es profundizar en la teoría de la colonialidad, sino apenas señalar que la transformación

15 Cfr. Vittorio Lanternari (1971) *The religion of the oppressed.* ; Rene Ribeiro (1968) Movimentos messiánicos do Brasil. *Revista de América Latina* 3. Río de Janeiro.

simbólica o nueva configuración de lo religioso se encuadra dentro de una lógica de reacomodo de estructuras de poder del colonialismo europeo dentro del cual el cristianismo ha ocupado un papel preponderante. La colonialidad en su dimensión religiosa reconfigura, reposiciona y resignifica los símbolos religiosos.

El cristianismo, ante la ausencia de un diálogo interreligioso, y asociado a las estructuras del poder dominante se constituye en el principal impulsor del decaimiento y homogenización de las culturas autóctonas. El cristianismo, vinculado a las potencias colonialistas europeas, legitimó y justificó la invasión, promovió la imposición de una religión extranjera europea y el aplastamiento cultural de las culturas originarias; de forma implacable persiguió las religiones ancestrales y se esforzó en aniquilarlas. Ser cristiano pasó a ser sinónimo de ser civilizado como lo refiere Thiel en su diario de 1882. La educación escolar, que llegará más tarde, también cerrará filas para coadyuvar en el argüido afán civilizatorio o de occidentalización. El resultado ha sido por una lado de silenciamiento y desaparición de la sabiduría ancestral malecu junto con pérdidas del territorio, del uso de lengua nativa, etc., y por otro lado, la adquisición de valores occidentales y cristianos, escuelas, iglesias, puentes, carreteras, internet, etc., El resultado no ha sido favorable para el pueblo malecu. El cristianismo ha preparado el camino para la occidentalización y la homogenización con graves pérdidas en el proceso.

La occidentalización, término que resume el proceso de aculturación referido, sigue siendo percibida como nueva forma de colonialismo. Mirna Cunningham quien es indígena nicaragüense y miembro del *Foro Permanente de Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas* afirma que “el racismo y la discriminación hacia los indígenas se mantienen latentes en América Latina, donde aún está vigente el modelo de colonización implantado hace más de 500 años... La criminalización que hacen los Gobiernos latinoamericanos sobre las acciones y protestas de los pueblos originarios y de ver al indígena como terrorista, refleja las concepciones racistas que trajeron los colonizadores hace más de cinco siglos”¹⁶

El cristianismo de corte neopentecostal que es el que está presente y muy activo en el territorio malecu no parece esforzarse por salirse de ese modelo de colonialidad. El ritual del bautismo de iniciación en la religión cristiana constituye una ruptura con la religión ancestral e inclusive con la cultura malecu, aunque los neófitos no perciban la dimensión de la ruptura de esa manera.

16 Cfr. Periódico La nación del 14 de julio 2013. “Trato colonial contra indígenas se mantiene 500 años después”. Otro hecho para hacer nota es el lanzamiento en el año 2013 del Videojuego titulado: *Conquistadores del Nuevo Mundo*. El juego motiva a los jugadores a asumir el papel de un hidalgo y lanzarse a la conquista y sometimiento de los indios mediante la pólvora y el acero. El juego induce a la naturalización de la situación de explotación y el sometimiento que todavía viven los pueblos originarios.

9. Colonización simbólica en curso.

La actual coyuntura cultural del pueblo malecu es de reconfiguración del paisaje simbólico. La religión, cuyo lenguaje es simbólico¹⁷ sufre transformaciones profundas al igual que la cultura. Entendemos que la cultura es dinámica y con capacidad adaptativa a los cambios en el medio. Existe, por tanto, en las culturas evolución, más allá de un darwinismo social como excusa para justificar el dominio colonial de razas superiores o avanzadas sobre otras primitivas. Los cambios en curso en la cultura malecu no son cambios superficiales producto de la interacción con las culturas del entorno, son producto de la aculturación occidental de un proceso de dominación colonial inconcluso. La cultura malecu sostenidamente viene transformándose por la compulsión de agentes externos en un marco que hemos caracterizado como colonialidad.

La complejidad de la situación viene del hecho de que los cambios abruptos de las últimas décadas no han sido fruto de la autodeterminación sino producto de diversas formas de imposición cultural acelerada. Aun cuando se considere a las culturas flexibles, maleables y sujetas al cambio permanente, la situación de la cultura malecu que analizamos es particular debido a la rapidez con que los cambios acontecen y a la confabulación de agentes externos que presionan por el cambio.

Los factores detonantes de tal crisis se deben a la llegada del cristianismo. La incursión del cristianismo, primero católico y neopentecostal después, detonó una dinámica según la cual se *desvaloriza*¹⁸ y *deslegitima* la religión tradicional malecu. El cristianismo, no importa su denominación eclesial, mediante diversas estrategias de proselitismo se impone. El pastor de la *Iglesia de Dios* en Palenque Margarita expresa:

Diay es que Dios es sólo uno, un sólo Tocu, un solo Dios. Entonces, diay, si usted va a hablar otras cosas que no tienen nada que ver con Dios, entonces no está bien. Hay algunas cositas de sus creencias que concuerdan con Dios, pero otras cosas que no, que nada que ver¹⁹.

Las iglesias consideran el territorio indígena como un campo de misión, un espacio a ser conquistado, evangelizado. La correcta enseñanza en materia religiosa parece ser una constante entre las iglesias según sus respectivas teologías.

Entre las estrategias desarrolladas se puede citar: visitas a las casas, asistencia social, predicación, homilias,

17 Amando Robles (2007) ofrece un interesante aporte sobre la naturaleza simbólica del lenguaje religioso y sugiere un nuevo modo de comprender la religión. “El texto religioso (rito, celebración) genuinamente tal sólo se le puede leer como un poema, es decir, simbólicamente, como leemos el arte.” (p.7) A. Robles, (2007). *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*. Heredia: UNA/SEBILA.

18 Para el Pastor de la Iglesia de Dios en Palenque Tonjibe, Angel Antonio Silva Silva, el principal reto de su congregación en el territorio indígena consiste en “enseñar el dios verdadero, Cristo que murió por nosotros y desengañarlos de la religión tradicional malecu”. Para la pastora María Elizondo Álvarez, malecu de origen, de la Iglesia Pentecostal Movimiento Internacional, quien atiende a una congregación compuesta por indígenas y no indígenas en la comunidad de Viento Fresco, próxima al Palenque Tonjibe, el mayor reto que enfrenta es el de “enseñarles la doctrina de Dios, a través de la salvación”. Entrevistas realizadas por el autor entre mayo y agosto del 2012.

19 Entrevista del autor con el pastor no indígena Danilo Araya Cordero el 27 de agosto del 2012.

sermões, leitura bíblica, cultos y más tarde la administración de sacramentos como el bautismo, además de la construcción de templos y la instauración de calendario de cultos litúrgicos.

10. Ocaso y surgimiento de nuevos símbolos religiosos.

Cambios en la simbólica religiosa denota cambios en la experiencia religiosa que les da origen.

La experiencia religiosa es la matriz del lenguaje simbólico, al que tiende espontáneamente. Expresado en la otra dirección, la simbólica religiosa tiene existencia y sentido por su radiación en la experiencia de lo Trascendente en el interior de la experiencia humana misma.

Por lo tanto, para entender el lenguaje religioso (símbolo, mito, rito, arte) hay que partir de la experiencia de lo sagrado que aquél quiere comunicar. De lo contrario, se trabaja sobre términos sin su correlato real en la vida (Severino Croatto (2002, pp. 37).

La nueva simbología se concentra en el papel de la biblia como nuevo referente simbólico y en el bautismo como rito de iniciación por el que se desaprende y se aprende un nuevo estilo de vida. Se desaprende la religión tradicional, considerada un engaño del diablo. El cristianismo les enseña que existe un único dios verdadero y que sus dioses son un engaño.

El bautismo cristiano con sus símbolos y ritos constituye el principal avance en la transformación simbólica religiosa. El ritual del bautismo supone un punto alto de un proceso previo de iniciación al cristianismo que tiene una duración variable dependiendo de las iglesias y del tiempo de preparación de las personas candidatas. Sin pretender entrar a analizar la teología cristiana en torno al bautismo, es de nuestro interés destacar el elemento simbólico bautismal que lo equipara a un nuevo nacimiento o a un renacer²⁰ espiritual. El ritual del bautismo implica también la adopción de un nombre nuevo para expresar que se dejaba atrás la vieja identidad y se asume una nueva identidad, la cristiana²¹. Además merece anotarse, el hecho que los malecus recibieron un “bautismo” en la cultura occidental al tener que adoptar un nombre en el idioma español para obtener el documento, cédula de identificación como ciudadanos costarricenses.²² De igual manera que al trato dado a nombres paganos en el bautismo religioso, los nombres propios dados en la lengua malecu para identificar a las personas, cayeron en el desuso²³.

El bautismo cristiano se realiza en el nombre, el nuevo nombre de las divinidades, el Padre, el Hijo y el Espíritu

20 Un texto fundamental se refiere a un diálogo de Jesús con Nicodemo. Jesús: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios.», Dícete Nicodemo: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?» 5 Respondió Jesús: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. (Juan, 3, 3-5) (Biblia de Jerusalén).

21 Anselm Grün (2002). El bautismo celebración de vida. Madrid: Editorial San Pablo.

22 Cfr. Ley No. 6172 del 29 de noviembre de 1977 y la ley N° 7225 del 19 de abril de 1991.

23 Solo las personas mayores todavía recuerdan y usan su nombre en malecu. Así, por ejemplo, Poto Siuri ahora se le reconoce por el nombre de su cédula de identidad: Eustaquio Castro Castro.

Santo. Acerca de las deidades anteriores se ha observado silencio. Un silencio que es mezcla de respeto y olvido. No se trata solo de pérdida de relevancia sino de negación producto del embate del cristianismo. La experiencia religiosa ha mutado, el lenguaje acerca de lo sagrado expresa esa radical ruptura.

Las entrevistas realizadas a pastores de las iglesias cristianas muestran las principales expresiones que confirman el giro en el simbolismo religioso: Dios es solamente uno, Dios es redentor de mi vida, Cristo vendrá por segunda vez, Cristo salva, Cristo murió por nosotros, Jehová es santo, Dios es creador, padre y salvador. La expresión más contundente recogida del Palenque Tonjibe podría ser “es necesario desaprender la religión malecu para aprender sobre el cristianismo.”

Otra enseñanza bíblica radical por su oposición y contraste con la simbología y cosmovisión malecu, es sobre el papel del cielo o mejor dicho, sobre su ubicación simbólica. El destino final y premio al morir las personas ya no será la tierra, lugar de residencia de los dioses, sino el cielo, lugar donde Jesús fue ascendido luego de su resurrección.

Otras referencias a experiencias religiosas como salvación y gracia podrían relacionarse con elementos con alguna similitud en la religión malecu. La alusión a un diluvio universal y a una segunda creación también tiende puentes en el imaginario religioso entre ambas tradiciones religiosas. Sin embargo, las transformaciones en el lenguaje referido a la experiencia con lo sagrado han tenido un giro mayúsculo con efectos difíciles de ponderar.

Conclusión

La experiencia de lo sagrado entre los malecu pasa por transformaciones profundas, lo cual se expresa en nuevas metáforas y símbolos religiosos con secuelas profundas para la identidad cultural del pueblo malecu. El pueblo malecu sigue siendo profundamente religioso, eso no ha cambiado, lo que ha cambiado es la simbología y el imaginario religioso. El simbolismo cristiano ha incursionado y ha tomado el paisaje cultural malecu.

La situación religiosa de los malecu aquí analizada muestra la dificultad histórica que presenta la religión cristiana para el diálogo intercultural e interreligioso. Las iglesias entran sin pedir permiso, se instalan, predicán una doctrina diferente, deciden que los malecu adolecen de algo que ellas sí tienen, convocan y provocan el cambio cultural.

Por su parte, los malecu experimentan una pérdida significativa de sus valores y tradiciones ancestrales. La sociedad circundante les amenaza, les usurpa su tierra y territorio reduciendo así su espacio vital. El cristianismo contribuye activamente en el des-arraigo cultural. Los malecus han perdido sus sitios sagrados que constituyeron núcleos de cohesión y vitalidad. Hoy, por la acción del cristianismo, esos sitios sagrados han desaparecido del paisaje simbólico, se han perdido y al parecer, a nadie le hacen falta, han pasado a ser irrelevantes.

Los líderes religiosos cristianos, pastores o sacerdotes, discapacitados para el diálogo, no se interesan por la

conformación de un *cristianismo con rostro indígena*. La búsqueda de revitalizar la identidad cultural malecu se torna un empeño contradictorio y problemático, pues implica una peligrosa revisión de los orígenes. La tendencia que se observa, por influencia del turismo étnico, conduce a la folklorización²⁴ de la religión ancestral. La religión malecu se ha convertido en un souvenir más, ofrecido a los visitantes en la forma de presentaciones cortas o shows exóticos.

No es posible determinar el remanente de la religión ancestral malecu que subsiste en las prácticas cotidianas actuales. Las adaptaciones y sincretismos son probables. Aún subsisten algunas prácticas, las más conocidas son aquellas relativas a ritos funerarios. Las personas mayores guardan con hermetismo sus creencias y con reservas transmiten a sus propios parientes su conocimiento y sabiduría. El paisaje simbólico ha cambiado después de la batalla de los dioses. Existen dioses vencedores y dioses vencidos pero no hay certeza acerca de los cadáveres en el campo de batalla. Sobre la situación religiosa en Guatuso se puede afirmar con claridad el ascenso del dios cristiano y el ocaso de los dioses malecus.

24 Cfr. Víctor Madrigal Sánchez. (2013) Conversiones transiciones y nuevas metáforas: un estudio de la situación religiosa entre los malecu, Guatuso, Costa Rica. *Siwo*, 7, 91-126.

Referencias bibliográficas

- Acosta, José. *De procuranda Indorum Salute*. Madrid: Editorial Atlas, 1954. Impreso.
- Aguirre Beltrán, G. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México: Universidad Iberoamericana, Editorial Comunidad, Instituto de Ciencias Sociales, 1970. Impreso.
- Barabas, Alicia. *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. México: Plaza y Valdés, 2003. Impreso.
- Castillo Vásquez, Roberto. "Población Indígena Maleku en Costa Rica." *Anuario de Estudios Centroamericanos*. (2005): 115-136. Impreso.
- Severino Croatto, José. *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Verbo Divino, 2002. Impreso.
- Hatch, Elvin. "Cambio cultural". *Diccionario de antropología*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2001. Impreso.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, 2007. Impreso.
- Dawson, Christopher. *Historia de la cultura cristiana*. México: FCE, 2006. Impreso.
- Organista, Pamela. Ed. *The psychology of ethnic groups in the United States*. Thousand Oaks: Sage, 2010. Impreso.
- Grün, Anselm. *El bautismo celebración de vida*. Madrid: Editorial San Pablo, 2002. Impreso.
- Madrigal Sánchez, Víctor. "Conversiones, Transiciones y Nuevas metáforas: un estudio de la situación religiosa entre los maleku, Guatuso, Costa Rica". *Siwô' Revista de Teología* 7, 1 (2013). Recuperado de: <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/siwo/article/view/6056>
- Ortiz Fernández, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978. Impreso.
- Podetti, Ramiro. "Mestizaje y transculturación: la propuesta latinoamericana de globalización". *VI Corredor de las Ideas del Cono Sur*. Del 11 al 13 de Marzo de 2004, Montevideo, Uruguay. Ponencia. Recuperado de: http://www.corredordelasideas.org/docs/sesiones/comunicaciones1/ramiro_podetti.doc
- Redfield, Robert. Linton, R., & Herskovits, M. J. "Memorandum for the study of acculturation". *American Anthropologist Association*. January, 1936: 145-148. Impreso.

El ocaso de los dioses malecus. Colonización simbólica del paisaje cultural de los indígenas malecu
The decline of Malecu gods. Symbolic colonization of Malecu cultural Landscape
O declínio dos deuses malecus. A Colonização simbólica da paisagem cultural dos indígenas malecu

Victor Madrigal Sánchez

- Robles, Amando. *¿Verdad o símbolo? Naturaleza del lenguaje religioso*. Heredia: UNA/SEBILA, 2007. Impreso.
- Lenguaje simbólico y teología. En el camino de la luz. Ensayos en homenaje a Victorio Araya*. Ed. Jonathan Pimentel. Heredia: UNA/SEBILA, 2008. Heredia. Impreso.
- Severino Croatto, José. *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Verbo Divino, 2002. Heredia. Impreso.
- Sittón, Salomón Nahmad. Continuidad de la evangelización en el siglo XXI: el caso de los wixárikas (huicholes) coras y ayüük jáäy (mixes). *Cuadernos del sur*, 33. 2012: 7-21. Impreso.
- Sues, Paulo. De la revelación a las revelaciones. *Concilium*, 319. 2007: 49-58. Impreso.
- Watchel, Nathan. *Sociedad e ideología, ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: Instituto de estudios peruanos, 1973. Impreso.
- Vega, Garcilazo. *Comentarios reales de los Incas*. Caracas: Ayacucho, 1976. Impreso.
- Vieira, Antonio. *Sermao décimo quarto. Sermoes*. Editorial Lello & Irmao. 1959. Impreso.