This item is the archived peer-reviewed author-version of:

Boruca behind the Mask : empoderamiento, etnodesarrollo y etnorresistencia en una comunidad indígena costarricense

Reference:

Stallaert Christiane.- Boruca behind the Mask : empoderamiento, etnodesarrollo y etnorresistencia en una comunidad indígena costarricense
Journal of Iberian and Latin American research - ISSN 1326-0219 - 22:3(2016), p. 250-263
Full text (Publisher's DOI): <https://doi.org/10.1080/13260219.2016.1263355>
To cite this reference: <https://hdl.handle.net/10067/1390910151162165141>

Boruca behind the Mask. Empoderamiento, etnodesarrollo y etnorresistencia en una comunidad indígena costarricense.

Christiane Stallaert

University of Antwerp

christiane.stallaert@uantwerp.be

La comunidad indígena boruca de Costa Rica es conocida por sus coloridas máscaras de la fiesta de los diablitos, símbolo de su lucha contra el colonizador español. A pesar de su avanzado estado de aculturación y pérdida de la lengua ancestral, la autoidentificación boruca se basa en la etnorresistencia como principal marcador de la comunidad. La commodificación del patrimonio cultural, con la comercialización de las máscaras por iniciativa de una cooperativa de mujeres, la Flor de Boruca, creó las condiciones para el etnodesarrollo y nuevas estrategias de etnorresistencia coincidiendo con el momento histórico del acceso a los medios digitales y el reconocimiento de derechos indígenas. Las dinámicas interconectadas de empoderamiento, etnodesarrollo y etnorresistencia constituyen metodologías decoloniales de acuerdo con una agenda propiamente boruca de ‘supervivencia’. El estudio destaca el papel emprendedor de la mujer boruca centrándose en la revitalización de la lengua y la oralidad.

Palabras clave: Empoderamiento indígena; Etnorresistencia; Etnodesarrollo; Era Digital; Borucas (Costa Rica)

The Boruca community of Costa Rica is known for its colorful devil masks, symbol of their struggle against colonization. Despite their advanced state of acculturation and the loss of ancestral language, Boruca self-identification is based on ethno-resistance as the main marker

of the community. The commodification of cultural heritage, with the commercialization of the masks on the initiative of a women's cooperative, Flor de Boruca, boosted ethno-development and created the conditions for new strategies of ethno-resistance in the digital age. The interconnected dynamics of empowerment, ethno-development and ethno-resistance constitute decolonial methodologies of 'survivance' according to a proper Boruca agenda. The study highlights the entrepreneurial role of Boruca women focusing on the revitalization of language and orality through digital media.

Keywords : Indigenous Empowerment; Ethno-Resistance; Ethno-Development; Digital Age; Borucas (Costa Rica)

De acuerdo con el censo de 2011, Costa Rica cuenta con un 2,4 por ciento de población indígena repartida sobre ocho etnias, los bribri, brunka (o boruca), cabécar, chorotega, cuetar, maleku, ngöbe-guaymi y teribe, los más numerosos siendo los bribri y los cabécar.¹ Alrededor del 6 por ciento del territorio nacional está dividido en veinticuatro territorios indígenas,² creados a partir de 1939 –coincidiendo con la construcción de la Carretera Interamericana– con el objetivo de proteger a los indígenas contra la usurpación de sus tierras.

Paradójicamente, desde que en 1977 la Ley del Indígena declaró inalienables las tierras indígenas, la pérdida de territorio ha sido imparable y hoy el 60 por ciento está en manos de no indígenas o *blancos*.³ Esta situación pone bajo presión la tradicional economía de subsistencia basada en la agricultura y ganadería y obliga a las comunidades a buscar actividades económicas alternativas a fin de poder garantizar su subsistencia en los territorios ancestrales y frenar la migración hacia los centros urbanos.⁴

La comunidad boruca o *brunca* es el único pueblo indígena costarricense que continúa viviendo en su territorio ancestral, cantón de Buenos Aires en la provincia de Puntarenas. A lo largo de la época colonial y hasta finales del siglo XIX, debido a su ubicación geográfica en una zona de difícil acceso, esta región permaneció relativamente aislada.⁵ Hoy, de los 3.328 habitantes del territorio indígena boruca, 1.933 se auto-identifican como indígena y 1.295 como no indígena.⁶

El presente estudio documenta etnográficamente la interconexión entre empoderamiento,⁷ etnodesarrollo⁸ y etnorresistencia como componentes de una agenda boruca de ‘supervivencia’. Este concepto acuñado por Gerald Vizenor a partir de la contracción de supervivencia (*survival*) y resistencia (*resistance*)⁹ es reconocido por Linda Tuhiwai Smith como un proyecto de investigación propiamente indígena:

‘Celebrating survival is a particular sort of approach. Non-indigenous research has been intent on documenting the demise and cultural assimilation of indigenous peoples. Instead it is possible to celebrate survival, or what Gerald Vizenor has called ‘survivance’ –survival and resistance. Survivance accentuates the degree to which indigenous peoples and communities have retained cultural and spiritual values and authenticity in resisting colonialism. The approach is reflected sometimes in story form, sometimes in popular music and sometimes as an event in which artists and story tellers come together to celebrate collectively a sense of life and diversity and connectedness. Events and accounts which focus on the active resistance are important not just because they speak to our survival, but because they celebrate our being at an ordinary human level and affirm our identities as indigenous women and men.’¹⁰

En su representación gráfica de la agenda de investigación indígena, Smith distingue cuatro círculos concéntricos, a saber, autodeterminación, desarrollo, recuperación y supervivencia, a modo de olas en perpetuo movimiento que coinciden básicamente con las dinámicas estudiadas en el presente análisis del caso boruca.¹¹

Nuestro análisis se contextualiza en el momento histórico de transición, desde el punto de vista de la comunidad boruca, de la Ciudad Letrada a la Ciudad Digital. Mientras que Ángel Rama¹² interpreta la exclusión del indígena de la Ciudad Letrada colonial en base a la dicotomía oral/letrado, Néstor García Canclini¹³ señala cómo, en la era digital, el estar conectado o no, es decir, el acceso a los medios de comunicación e información digitales, se ha convertido en nuevo criterio de inclusión/exclusión. Trabajos recientes han criticado la interpretación dicotómica de las oposiciones señaladas por ambos autores, dejando claro, por un lado, la existencia de una ‘literalidad’ indígena y falta de frontera nítida entre lo oral y lo literario (escrito, letrado),¹⁴ y por otro, las nuevas oportunidades brindadas por los medios

digitales para el empoderamiento de las comunidades indígenas históricamente marginadas por el sistema letrado colonial.¹⁵

Igualmente, y teniendo en cuenta el factor de género en la construcción del poder colonial,¹⁶ nuestro análisis destaca la agencia de la mujer boruca como motor del etnodesarrollo de acuerdo con los patrones comunitarios tradicionales. Aplicado a las *mujeres del sur*, el concepto de empoderamiento se suele referir a la creación de condiciones que den mayor protagonismo a la mujer como grupo social, asumiéndose de manera general que ‘el empoderamiento de las mujeres requiere cambios radicales en los procesos y estructuras que reproducen su posición subordinada a los hombres’.¹⁷ Esta interpretación conlleva un sesgo patriarcal no siempre en armonía con la realidad indígena en cuanto a su organización comunitaria. El informe de CELADE/CEPAL de 2013 llamó la atención sobre la complejidad y falta de conocimiento científico sobre la construcción cultural del género en los pueblos indígenas, un tema generalmente poco explorado.¹⁸ La visión ‘colonial’ de género sugiere una contradicción entre el papel socializador de las mujeres –madres, abuelas, hermanas– como transmisoras de la cultura y cosmovisión indígena y la educación ‘letrada’ impartida desde el Estado ‘en la lengua y con los contenidos del colonizador.’¹⁹ Surge así la paradoja de que ‘los avances en el acceso a los sistemas educativos formales han tenido como contracara el hecho de constituir el principal vehículo de aculturación, y en este sentido, de vulneración de los derechos de los pueblos y mujeres indígenas’.²⁰ El caso boruca de Costa Rica, objeto del presente análisis, contradice dicha paradoja. En esta comunidad indígena de tradición matriarcal el papel emprendedor de las mujeres, en particular la decisión de commodificar el patrimonio cultural, creó mejores condiciones educativas que a su vez abrieron el acceso a los medios digitales, nuevo instrumento al servicio de la lucha por la supervivencia étnica.

La Flor de Boruca. Desarrollo y recuperación

Al visitar el territorio boruca, la percepción de un observador externo tal vez coincida con la descripción de Vargas Pérez:

‘El indígena de Boruca mantiene sus rasgos físicos tradicionales pero por su forma de ser, la pérdida de su idioma y por su forma de vestir se parece a un campesino no indígena de la zona. Utiliza ropa que compra en los comercios de la zona, usa calzado y utiliza los utensilios de cocina e implementos para labores agrícolas del blanco. En las zonas de las reservas que poseen energía eléctrica algunas personas tienen T.V. y artefactos eléctricos.’²¹

Igualmente, Quesado Pacheco observa que:

‘La transculturación y pérdida de valores borucas ha sido un secular proceso que no ha terminado del todo en nuestros días. Un informe de 1697 relata que los borucas intercambiaban con los térrabas sal, hachas, machetes y perros a cambio de mantas de algodón [...]. Es decir, los productos borucas eran casi todos artículos de origen europeo, lo cual dice mucho del proceso de aculturación a que estaban siendo sometidos desde los primeros contactos con los españoles’.²²

Esta percepción externa contrasta con la autorrepresentación boruca como un pueblo resistente a la aculturación y dominación colonial, lo que les había valido el calificativo, por parte del colonizador español, de *indios de guerra*. Hoy, la etnorresistencia constituye el principal marcador autodiferenciador de la comunidad muy a pesar de que, a diferencia de otras comunidades indígenas de la comarca, los borucas han perdido el uso de su lengua

ancestral. La castellanización no es, sin embargo, un fenómeno reciente. En un testimonio de 1875, se señala que ‘los Borucas, van adquiriendo rápidamente el castellano, a expensas de las palabras correspondientes de su propio idioma. En un grupo de cinco Borucas no hubo uno solo que pudiera contar sino en castellano’.²³ La educación primaria obligatoria desde inicios del siglo XX y la actitud negativa que el sistema educativo nacional en lengua castellana generó entre los borucas respecto de su lengua ancestral aceleró el proceso de pérdida del idioma boruca. A inicios del siglo XXI, quedando tan sólo seis hablantes *terminales*, la lengua boruca fue declarada muerta por los lingüistas.²⁴ A pesar de esta realidad, fue en territorio boruca donde se realizó el primer proyecto de enseñanza de lengua indígena en colaboración con la Escuela de Filología de la Universidad de Costa Rica.²⁵ Según un informe del año 2007, estos proyectos abarcan a

‘79 docentes de lengua indígena, que atienden 170 escuelas, lo que representa una cobertura del 74,56%, y 50 maestros de cultura indígena que atienden 114 escuelas, para una cobertura del 50% . Se procura que la cobertura aumente en concordancia con el número de escuelas de cada grupo cultural. Por esta razón, hoy día sólo hay un docente de lengua malecu, mientras que se cuenta con 39 de lengua cabécar, con 22 de lengua bribri y con 11 de guaymí (ngabére). Conviene señalar que aunque el térraba y el boruca son lenguas extintas, hay un maestro de lengua térraba y cuatro de lengua boruca, todos ellos infrahablantes de estas lenguas; tanto el térraba como el boruca se enseñan como segundas lenguas, aun cuando no hay verdaderas posibilidades de recuperarlas como lenguas de uso, sino como lenguas culturales.’²⁶

Conviene contextualizar estos proyectos en el marco del Convenio 169 de la OIT ratificado por Costa Rica en 1992,²⁷ y la creación, en el seno del Ministerio de Educación Pública, del

Subsistema de Educación Indígena que tiene como objetivo la alfabetización en lenguas indígenas y el desarrollo de estrategias de rescate de lenguas en proceso de muerte.²⁸ Por primera vez se crearon las condiciones de inclusión de las lenguas indígenas en el sistema educativo nacional del que estuvieron históricamente excluidas.²⁹

El acceso a la alfabetización y educación en lengua propia coincide para muchas comunidades indígenas latinoamericanas con la revolución tecnológica digital. Faye Ginsburg, al destacar el potencial que ofrecen los nuevos medios a los indígenas de ‘contestar’ (talking back) al imperio, puntualiza que esta capacidad no está contenida en las tecnologías en sí, sino en el momento histórico y contexto social de su emergencia.³⁰ Efectivamente, la irrupción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) a partir de la década de 1990 coincide con la creación de un marco jurídico internacional de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas empezando por el Convenio 169 de la OIT y posteriormente la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Estos derechos reconocen el papel emancipador de la educación en la cultura y el idioma propios otorgando a las comunidades indígenas un rol activo en el proceso. Igualmente se les garantiza el derecho a ‘establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación’ (art. 16). No obstante, aunque formalmente la Declaración destaca la igualdad de género (art. 44), a la mujer indígena se le atribuye un rol pasivo, presentándola como guardiana de la tradición y, junto con los ancianos, niños y personas con discapacidad, objeto de particular atención y protección por parte del Estado (art. 22). Debido al sesgo colonial de género, la oralidad, modo prioritario de expresión de las lenguas indígenas, queda asimismo asociada a la mujer:

‘[r]epresenting indigenous knowledge as embodied by woman [sic] is an ambiguous strategy. On the one hand, such a link inscribes a dual gender essentialism and denies the changing roles and participation of women in indigenous audiovisual communication itself. On the other, the transmission of indigenous culture through the female body attributes new value to the notion of illiterate otherness in the lettered city. Orality is not only racially inscribed but also conceptually associated with feminity. [...] Nature, rural space, oral and indigenous culture is symbolized as female –threatening and out of control, or benign, infantilized and calling for male guidance.’³¹

Conscientes de que las tradicionales brechas sociales, entre ellas la de género, se han visto replicadas en la brecha digital, tanto instituciones internacionales como Naciones Unidas como los propios gobiernos latinoamericanos y del Caribe han desarrollado políticas de inclusión de la mujer en la economía digital.³² Tales políticas se orientan hacia la capacitación del liderazgo indígena, la gestión de proyectos de etnodesarrollo o programas de conectividad comunitaria basada en el uso de las TIC.³³ En Costa Rica, donde de acuerdo con el censo de 2011 más del 73 por ciento de indígenas declaran no haber utilizado nunca una computadora ni haber tenido acceso a internet en los últimos tres meses, la estrategia de Gobierno Digital, de acuerdo con el Plan de desarrollo 2006-2010, creó una red de Centros Comunitarios Inteligentes o CECI ubicados en distintos puntos del país,³⁴ tres de ellos en zona indígena.³⁵ Su objetivo es la alfabetización digital y el consiguiente ‘empoderamiento tecnológico’ de las comunidades indígenas.³⁶ La oferta incluye la capacitación en el uso de Internet, correo electrónico, inglés y video conferencias.³⁷ Varios proyectos otorgan cierto protagonismo a la mujer indígena, vinculándose las políticas de alfabetización digital a la equidad de género en zonas indígenas,³⁸ alianza que suscita grandes expectativas en cuanto al papel activo de la

mujer en la transformación social.³⁹ La política de capacitación en el uso de las TIC se centra en las pequeñas y medianas empresas, un espacio ‘asociado por definición a las mujeres’.⁴⁰

Las dinámicas descritas han sido cruciales en la reciente política de etnodesarrollo y etnorresistencia boruca en la que la mujer desempeña un papel protagonista. Hacia finales de los 1970, ocho mujeres borucas se unieron para combatir el racismo y la discriminación sufrida por sus hijos en el sistema educativo nacional. Decidieron comercializar las máscaras relacionadas con la tradicional fiesta de los Diablitos con el objetivo de generar los ingresos necesarios para mejorar las condiciones educativas de sus hijos. Hoy, las máscaras talladas de madera y pintadas en colores vivos se venden en todo el país como una de las principales artesanías indígenas de Costa Rica. Esta primera iniciativa dio lugar, en 1980, a la creación de una cooperativa coordinada por mujeres, la Flor de Boruca, que tendría un impacto grande en la economía de la comunidad. La Flor de Boruca se dedica a la confección y venta de artesanías tradicionales (principalmente máscaras y tejidos), ha creado un museo del pueblo boruca, promueve el etnoturismo, ofrece servicio de internet y abrió en enero de 2012 una cuenta en Facebook (bilingüe español-inglés). Como soporte visual de la memoria boruca este medio digital permite integrar imágenes, fotos, testimonios no textuales, e invita a una interacción simultánea, en tiempo real, entre dos o varios interlocutores, manteniendo a la comunidad unida incluso a distancia o en la migración. En su página de Facebook, la Flor de Boruca destaca entre los méritos de la organización no sólo el haber rescatado ‘los oficios y tradiciones que han disminuido desde la infiltración de la cultura occidental’⁴¹ sino también el haber introducido el aprendizaje de la ya extinta lengua boruca en el sistema educativo. La actuación de la cooperativa de mujeres se inserta de este modo en una larga tradición de resistencia al etnocidio colonial. También es a través de Facebook que la comunidad difunde con orgullo los datos del censo de 2011 celebrando el crecimiento demográfico de la población indígena del país:

‘Segun el Censo 2011, la poblacion de indigenas a nivel nacional es de 104 143 habitantes, con 25 316 en Puntarenas, 20 188 en San Jose, 8 447 en Cartago, 27462 en Limon, 4 506 en Heredia, 8 089 en Alajuela, y 10 135 en Guanacaste. El 2,43% de la poblacion nacional dejando atras el 1.7% que suponía el Censo 2000 para un total de 63 876 indigenas a nivel nacional en aquel entonces. Es un importante crecimiento dentro de la poblacion indigena, y quiza faltaron algunos en la lista...’ [sic]⁴²

El baile de los diablitos. Celebrando la supervivencia

El soporte de la identidad boruca son las leyendas, transmitidas oralmente o representadas en las fiestas, entre las que destacan el baile de los diablitos y la fiesta de los negritos, ambas celebradas en el mes de diciembre. El origen del baile de los diablitos se remonta a la época colonial y representa la lucha contra el invasor español. Esta lucha ritual se articula en torno a dos figuras: el toro, representado por un hombre ataviado con un rudimentario saco y cuernos, símbolo del invasor español, y los diablitos con sus coloridas máscaras de guerreros y fieras, en representación de la comunidad boruca. Esta fiesta es la mayor actividad cultural de la zona y atrae igualmente a otras comunidades indígenas como los bribris, cabécares y térrabas. Hoy se ha convertido en una atracción turística nacional e internacional y si bien se tolera la presencia de turistas en tanto espectadores, no se les permite participar.⁴³

Aunque el nombre de *diablitos* recuerda el nombre dado a los borucas por el invasor español durante la conquista,⁴⁴ la fiesta conmemora los orígenes más remotos —prehispánicos— de la comunidad en una secuencia conocida como el *nacimiento de los diablos* o *La nacencia*, celebrada la víspera de la fiesta. El ritual representa luchas sucesivas entre los diablos (borucas) y el toro (el español o el *blanco*) desembocando en la muerte y posterior

resurrección de los diablos hasta que en la fase final aparecen las *diablas* —hombres vestidos de mujer—que conducen al pueblo boruca hacia la victoria final.

‘En el juego o baile, hay un toro con el que se combate. Es la representación que muestra el rechazo por la llegada de los blancos (españoles colonizadores) hace ya más de quinientos años. También puede ser una forma de transgredir valores que con éstos se comparten. Por esta razón hacen bromas y escenas que en otro momento pueden ser no entendidas, además, ríen, se revuelcan y se embriagan, con el gozo de su pueblo. Al tercer día, el toro, aprovechándose del cansancio y embriaguez de los Diablos, implacable descarga su poderío y fuerza. Embestidos (dominados), mueren uno a uno los Diablos. Los “Diablos Mayores”, defendidos a muerte en todo momento por los Diablitos, son los últimos en caer.

El toro (conquistadores blancos) logra su cometido. Sin embargo, las Diablas, dadoras de vida de su pueblo, con sus alimentos, da [sic] nuevos bríos y el pueblo con mayor fuerza se levanta nuevamente. Renacen cohesionando sus fuerzas para dar muerte a quien revolviéndose con la comunidad, se aprovechó de desconocidos ingenios, irrespetó su territorio, su identidad, su libertad y su vida como pueblo. La lucha es encarnizada. La noche llega de nuevo y el pueblo en un solo sentido, aparta su pedazo de carne, de aquel que trató de mofarse y dividirlos.

Como refiere el Diablo Mayor, Don Nicanor Maroto: “Los españoles pretendían dominarnos y quitarnos nuestras riquezas, pero nosotros siempre hemos sido un pueblo guerrero. Con dicho baile demostramos que defenderemos nuestra cultura y que nunca nos dejamos doblegar”.⁴⁵

El ritual destaca el aspecto cíclico de amenaza y revitalización del pueblo boruca: ‘La fiesta finaliza pero este es un fin transitorio, porque al año siguiente, vuelven a nacer los diablitos y el toro, y se repite una vez más su lucha’.⁴⁶

El papel activo de la mujer en la revitalización cíclica del pueblo—simbolizado en la actuación de las *diablas*—, no es ajeno a las ancestrales estructuras matriarcales de la organización social boruca.⁴⁷ Aunque, de acuerdo con la división de género en la distribución de los papeles en la fiesta, las *diablas* son hombres vestidos de mujer, estas figuras aluden alegóricamente al papel real que juega la mujer boruca en la ‘survivencia’ de la comunidad como demuestra la iniciativa de la Flor de Boruca. Un caso ejemplar a este respecto es el de Doña Ángela González (1927-2012), una de las últimas hablantes de la lengua y cofundadora de la Flor, con motivo de cuya muerte el Foro Nacional de Mujeres Indígenas publicó en su página web la siguiente semblanza:

‘Desde joven aspiró al acceso a la educación para su pueblo y los otros pueblos indígenas del país, con programas con pertinencia cultural, en todos los niveles de educación formal. Desde los años 50 fue maestra de la Escuela de Salitre, territorio bribri, y posteriormente de la Escuela de su propio territorio. Una de las más importantes herencias que deja a su pueblo, es el rescate del arte del tejido tradicional de algodón, propio de su cultura ancestral, enseñando las técnicas tradicionales de cultivo, hilado, teñido y tejido en telar de cintura a las nuevas generaciones de bruncajc. En gran medida, gracias a ella se perpetúa esta tradición.

Entregó generosamente su sabiduría a muchos no indígenas que tuvimos la dicha de conocerla, cooperando de diversas maneras con iniciativas de las universidades estatales. Con la UNED, cooperó en algunos de los documentales que realizó nuestro Programa de Audiovisuales sobre el pueblo de Cuasrán, fue activa

participante en la Comisión de Pueblos Indígenas que revisó y sugirió cambios al programa del Técnico en Gestión Local para adaptarlo a los pueblos originarios del Pacífico Sur, participó activamente como mayor aportando su sabiduría en los cursos que se impartieron con este programa, hospedó a muchos estudiantes e investigadores universitarios que llegaron a Boruca, acogiéndolos con su espíritu maternal, entre otros, a estudiantes que fueron a impartir tutorías al Colegio de Boruca para ayudar a los estudiantes de quinto año a prepararse para la prueba de bachillerato, iniciativa interuniversitaria en la que participó la UNED.

En las reuniones para adaptar nuestro Programa de Gestión Local a las culturas originarias del país, aportó ideas claves sobre el estilo de aprendizaje en las culturas originarias. Aportó también a las temáticas de este Técnico desde su perspectiva, surgida de su experiencia como mayor y maestra indígena: sostenía que no bastaba con crear nueva normativa legal sobre derechos indígenas, si no se lograba un cambio de mentalidad en políticos, administradores de justicia y funcionarios del Estado, en las instituciones públicas y en la población no indígena en general, ya que nunca se respetaron los derechos territoriales, culturales, sociales y económicos de los pueblos indígenas, aunque estuvieran consignados en leyes y convenios internacionales decretados o suscritos desde 1939 hasta la fecha. Siendo una de las últimas hablantes de la lengua bruncajc, tenía grandes esperanzas en que las universidades públicas apoyáramos la creación de cursos de esta lengua. Tan recientemente como en octubre del año pasado, nos proponía que diseñáramos conjuntamente cursos de lengua que iniciaran enfatizando en la fonética del bruncajc, como lengua oral, ya que la expresión escrita que se enseña en las escuelas está haciendo que se pierda la pronunciación correcta de esta lengua, pues se tiende a pronunciar como el castellano costarricense.

Quedamos en deuda con usted y su pueblo, Doña Ángela: no fuimos capaces de responder con la rapidez que se requería.

Su espíritu inició el viaje de regreso donde Sibö la noche del sábado 17 de marzo, seguramente en paz por las grandes obras que hizo por su pueblo en su vida, satisfecha porque sus descendientes continúan sus tareas, como lo han venido haciendo'.⁴⁸

Obsérvese la combinación de estrategias de rescate y conservación de la cultura con métodos y tecnologías innovadoras. Para la didáctica de la lengua boruca, Doña Ángela enfatizaba la importancia de la oralidad. Hoy, en los proyectos de enseñanza en lengua indígena se tiene en cuenta 'un punto de vista intercultural [...] respetuoso con la cosmovisión indígena en la que la oralidad ocupa un lugar central'.⁴⁹ Cabe destacar en este contexto la dimensión innovadora que los medios digitales han dado a la oralidad. Si bien se puede atribuir a los nuevos medios el retroceso de ciertas prácticas de oralidad en la vida real, indudablemente ha surgido una nueva oralidad 'virtual' en soporte digital. Como observan los propios borucas en su página en internet 'Boruca behind the Mask':

'Cada noche, antes que todas las comodidades modernas como la televisión y las computadoras llegaran a los boruca, los aldeanos se reunían alrededor de los ancianos a escuchar una y otra vez los mitos y leyendas de las raíces de la historia, espiritualidad, identidad y orgullo de los boruca. Muchas se perdieron con el transcurso del tiempo y volverlas a contar ya no es lo mismo. Vea los videos para escuchar las directamente de los habitantes del pueblo Boruca. El boruca Víctor Hernández habló sobre la importancia de las leyendas. "Tal vez esto se puede decir

que es la religión boruca", dijo. "Es el reconocimiento de las leyendas que se han quedado en la comunidad".⁵⁰

Incluida por Smith entre las metodologías de investigación indígena, la narración (*Story telling*) es una práctica decolonial inseparablemente vinculada a la tríada de empoderamiento, etnodesarrollo y etnorresistencia. Observa Smith que:

‘Story telling, oral histories, the perspectives of elders and of women have become an integral part of all indigenous research. Each individual story is powerful. But the point about the stories is not that they simply tell a story, or tell a story simply. These new stories contribute to a collective story in which every indigenous person has a place. For many indigenous writers stories are ways of passing down the beliefs and values of a cultures in the hope that the new generations will treasure them and pass the story down further. The story and the story teller both serve to connect the past with the future, one generation with the other, the land with the people and the people with the story. [...] Intrinsic in story telling is a focus on dialogue and conversations amongst ourselves as indigenous peoples, to ourselves and for ourselves. Such approaches fit well with the oral traditions which are still a reality in day-to-day indigenous lives.’⁵¹

La narración digital (*digital storytelling*) como metodología decolonial permite a la vez ‘conservar y promover el conocimiento oral indígena, implicando a los miembros de la comunidad, desarrollando competencias, y celebrando numerosas historias, experiencias vividas y cosmovisiones’.⁵² A través de su página en Facebook, La Flor de Boruca invita a sus visitantes a escuchar las leyendas comunitarias en pequeños documentales audiovisuales o

grabaciones de voz, como la leyenda de Cuasrán, mítico líder de los borucas en la lucha contra el poder colonial:

‘Les invito a escuchar este "Genesis ancestral" de nuestra cosmovision indigena, 8 pueblos, 24 territorios.....Buenos Dias’. [sic]⁵³

‘Te invitamos a ser partícipes de esta pagina donde podras conocer, parte de nuestras leyendas, tradiciones y hasta algunas frases de nuestro idioma Boruca. Disfruta y compartelo!!!!’. [sic]⁵⁴

La oralidad virtual o digital no se deja encajar en las categorías dicotómicas erigidas por el sistema colonial: oral / escrito; indígena / blanco-europeo; campo / ciudad; primitivo / civilizado. Por sus características intrínsecas, la comunicación digital comparte rasgos tanto de la comunicación escrita como oral.⁵⁵ En vez del carácter lineal del texto escrito, el hipertexto digital se acerca más al ritmo cíclico de la tradición oral, en la que la memoria colectiva se nutre de *fórmulas*, epítetos y otros recursos retóricos analizados por Walter Ong.⁵⁶ Entre tales fórmulas destaca, en los medios digitales indígenas, la denuncia de los ‘500 años’ de la invasión española, *fórmula* que se repite cíclicamente cada 12 de octubre. Smith considera este ‘tropo’ como un ingrediente central del discurso indígena:

‘There is one particular figure whose name looms large, and whose spectre lingers, in indigenous discussions of encounters with the West: Christopher Columbus. It is not simply that Columbus is identified as the one who started it all, but rather that he has come to represent a huge legacy of suffering and destruction. Columbus ‘names’ that

legacy more than any other individual. He sets its modern time frame (500 years) and defines the outer limits of that legacy, that is, total destruction.’⁵⁷

En el Facebook de la Flor de Boruca, bajo una foto cuya leyenda reza: ‘12 de octubre. Nada que festejar, solo recordar a mis antepasados’, se comenta:

‘12 de Octubre un triste día en la memoria de los territorios indígenas, no hay nada que celebrar exepcto recordar a nuestros padres, madres, hijos e hijas que murieron defendiendo su identidad, su vida y cultura, gracias a ellos aun estamos vivos, pero lastimosamente al igual que ellos en el pasado aun luchamos por nuestra libertad de exprexion, nuestra libertad comunal, por nuestra tierra que se ve amenazada día con día, con proyecto hidroelectricos y tratados internacionales, que son enemigos disfrasados del sistema para hacernos depender día con día de la tecnologia y el capitalismo, hoy es un día triste en la memoria de los que portamos con orgullo la sangre de nuestros antepasados y tambien de aquellos que se unen a nuestro grito de libertad!!!!..’ [sic]⁵⁸

‘Pronto se acercan una de las tradiciones mas antiguas en Costa Rica el Juego de los Diablitos, una encuentro cultural con nuestras raices, un recuerdo de nuestros antepasados y un legado que nos nutre cada fin de año!!! Una lucha de mas de 500 años que no muere!!! El Juego de los Diablitos!!!! Boruca 2012-2013.’ [sic]⁵⁹

‘BORUCA HASTA MORIR EL SOL, NO MORIRA NUESTRO LEGADO MIENTRAS ESTES AHI PARA DEFENDERLO!!!!!!!!!!!!’⁶⁰

Boruca behind the Mask

Con respecto a la autorrepresentación de los indígenas en los medios audiovisuales, Ginsburg usa el concepto freudiano de ‘screen memories’ en un sentido inverso:

Here I invert the sense in which Freud used this term to describe how people protect themselves from their traumatic past through layers of obfuscating memory [...]. By contrast, indigenous people are using screen media not to mask but to recuperate their own collective stories and histories –some of them traumatic– that have been erased in the national narratives of the dominant culture and are in danger of being forgotten within local worlds as well.⁶¹

El juego de máscara es definitorio de la identidad colectiva del pueblo boruca. La máscara de animal feroz fue el arma que los borucas se ingeniaron en las luchas coloniales contra el invasor español, para ocultar –según ellos– su natural fisonomía pacífica que resultaba ineficaz a la hora de ahuyentar al conquistador. De acuerdo con la tradición y la interpretación ofrecida hoy por los propios borucas, la máscara fue el stratagema que permitió salvar a los borucas de la dominación y aculturación.

Sin embargo, muy al contrario de lo que hacen creer la tradición oral, las leyendas y las fiestas tradicionales borucas, los observadores externos han interpretado el dinamismo cultural de esta comunidad indígena costarricense en términos de un proceso de aculturación iniciado con la conquista y colonización.⁶² Los datos analizados en el presente texto apuntan a una interpretación alternativa más acorde con la visión *emic*. Los tres componentes del dinamismo cultural analizados, a saber, empoderamiento, etnodesarrollo y etnorresistencia, constituyen, de forma interrelacionada, una metodología decolonial de acuerdo con una

agenda propiamente boruca de ‘survivencia’. Este proyecto comunitario intersecciona con otros proyectos de la agenda indígena como la revitalización lingüística o la difusión del patrimonio oral.⁶³ A pesar de haber sido declarada muerta por los filólogos las nuevas condiciones educativas y el acceso a los medios digitales permiten ‘regenerar’ la lengua boruca y la cosmovisión por ella vehiculada. A su vez, estas prácticas refuerzan el sentido comunitario creando una visión de futuro en el sentido apuntado por Smith bajo el concepto de ‘envisioning’:

‘One of the strategies that indigenous peoples have employed effectively to bind people together politically asks that people imagine a future, that they rise above present-day situations which are generally depressing, dream a new dream and set a new vision. The confidence of knowing that we have survived and can only go forward provides some impetus to a process of envisioning. The power of indigenous peoples to change their own lives and set new directions, despite their impoverished and oppressed conditions, speaks to the politics of survivance. Gregory Cajete talks about vision making as knowledge making, as one of the methodologies for producing indigenous knowledge through vision quests and dreaming, a reflection of the spirit which is also the mind.’⁶⁴

La visión de futuro, motor de la ‘survivencia’ boruca, llevó a las mujeres a comercializar las artesanías locales adecuándolas al gusto del mercado turístico nacional e internacional (hoy, aparte de las máscaras tradicionales, los borucas comercializan igualmente ‘eco-máscaras’ que representan la flora y fauna de la región). Esta nueva economía boruca aseguró la permanencia de la comunidad en sus tierras ancestrales y supuso un freno a la migración urbana. Convertida en ‘commodity’, la máscara simboliza el sutil juego decolonial boruca en

la era de la globalización digital, como lo expresa la página web *Boruca behind the mask*, creada para difundir la cultura y fomentar el etnoturismo. Los ingresos generados por la commodificación del patrimonio cultural abrieron las puertas a las tecnologías digitales que hoy permiten a jóvenes borucas cursar carreras universitarias a distancia desde el propio territorio indígena. Varios de ellos se diplomaron en magisterio y trabajan como maestros en los colegios de la comarca. Al mismo tiempo, las innovaciones introducidas con los medios digitales reforzaron la oralidad, virtual o digital, que contribuye a la revitalización del patrimonio intangible como la lengua y las leyendas ancestrales. Este nuevo tipo de oralidad por su ritmo cíclico comparte rasgos con el ritual del baile de los diablitos, símbolo de la lucha del pueblo boruca contra los múltiples *toros* contemporáneos que acechan a la comunidad.⁶⁵ Como destaca el Facebook de la Flor de Boruca,

‘SOMOS CULTURA, SOMOS UNA CONCENCIA ANTIGUA DE TRADICIONES
Y COSTUBRES, SOMOS SERES CULTURALES Y INMORTALES, SOMOS
BORUCAS QUE NUNCA MUEREN POR MAS INVASORES GLOBALIZADOS
QUE INTENTEN CAMBIAR NUESTRA COSMOVICION!!!!!!!!!!!!.....VIVE LA
CULTURA!!!’ [sic]⁶⁶

¹ Este porcentaje significa un aumento importante con respecto a los datos de 2000, cuando tan sólo se registró un 1,7 por ciento de indígenas (Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) - División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL, *Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2013, p. 24).

² CELADE, ‘Mujeres indígenas’, p. 43.

³ ‘Rabru’, Mediateca Audiovisuales UNED, Costa Rica, 2011.

<http://audiovisuales.uned.ac.cr/mediateca/videos/>, fecha de consulta: 14 de setiembre 2015.

⁴ De acuerdo con los datos censales del año 2000, ‘un 42% vive dentro de los territorios indígenas y un 58% vive fuera de territorios indígenas (un 31% en zonas rurales, generalmente cercanas a los territorios indígenas y un 27% en el resto del país). Un 21% de los indígenas vive en zonas urbanas’ (Carmen Rojas Chaves, *La enseñanza de las lenguas indígenas en Costa Rica*, Departamento de Educación Indígena, Ministerio de Educación Pública, 2002, p. 1).

<http://www.pueblosindigenas.odd.ucr.ac.cr/images/documentos/pdf/La%20enseñanza%20de%20las%20lenguas%20indigenas%20en%20Costa%20Rica.pdf>, fecha de consulta: 4 de enero 2016.

⁵ ‘Historia’, Junta de Desarrollo Regional de la Zona Sur (JUDESUR), 2009, http://www.judesur.go.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=3&language=es, fecha de consulta: 14 de enero 2016.

⁶ *Atlas digital de los pueblos indígenas de Costa Rica*, Universidad de Costa Rica, <http://www.pueblosindigenas.odd.ucr.ac.cr/>, fecha de consulta: 7 de septiembre 2015.

⁷ Para el concepto de empoderamiento, véase Clara Murguialday, ‘Miradas del desarrollo a las mujeres y las relaciones de género’, en Beatriz Pérez Galán (ed.), *Antropología y desarrollo. Discurso, prácticas y actores*, Madrid, Catarata, 2012, pp. 285-327. En su definición Murguialday distingue los siguientes criterios: (1) el empoderamiento tiene que ver con ganar poder; (2) el empoderamiento es un proceso de cambio, personal y colectivo; (3) el empoderamiento no puede ser otorgado por nadie externo; (4) el empoderamiento es un asunto relacional; (5) el empoderamiento tiene que ver con la agencia.

⁸ El concepto de etnodesarrollo fue definido por Bonfil Batalla en 1982 como ‘el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las

enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones’ (Guillermo Bonfil Batalla, ‘El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización’, en Pérez Galán (ed.) *Antropología y desarrollo*, p. 328).

⁹ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London/New York, Zed Books, 2012, p. 146.

¹⁰ ‘Four major tides are represented in the chart as survival, recovery, development, and self-determination. They are the conditions and states of being through which indigenous communities are moving. It is not sequential development –the survival of peoples as physical beings, of languages, of social and spiritual practices, of social relations, and of the arts are all subject to some basic prioritizing. Similarly, the recovery of territories, of indigenous rights, and histories are also subject to prioritizing and to recognition that indigenous cultures have changed inexorably’ (Smith, *Decolonizing Methodologies*, p. 146).

¹¹ Smith, *Decolonizing Methodologies*, p. 121.

¹² Ángel Rama, *La Ciudad Letrada*, Santiago de Chile, Tajarar Editores, 1984/2004.

¹³ Jerónimo Repoll, ‘Desigualdades, diferencias y desconexiones. Los retos de la comunicación y la democracia en América Latina. Entrevista a Néstor García Canclini’, *Andamios*, 7(14), 2010, pp. 139-49.

¹⁴ Mabel Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1997; Jean Franco, *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Cambridge, MA and London, Harvard UP, 2002; Joanne Rappaport y Tom Cummins, *Beyond the Lettered City: Indigenous Literacies in the Andes*, Durham, Duke UP, 2012.

¹⁵ Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire. Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham: Duke UP, 2003; Freya Schiwy, ‘Decolonizing the frame. Indigenous

video in the Andes', *Framework*, 44(1), 2003, pp. 116–32; 'Gender and Coloniality', *Cultural Studies*, 21, 2007, pp. 2–3; 'Indigenous Media And The End Of The Lettered City', *Journal of Latin American Cultural Studies*, 17:1, 2008, pp. 23-40; *Indianizing film: Decolonization, the Andes, and the question of technology*, Rutgers UP, 2009; Erica Cusi Wortham. *Indigenous Media in Mexico: Culture, Community, and the State*. Durham and London, Duke UP, 2013.

¹⁶ Aníbal Quijano, 'Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina', en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000,

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>, fecha de consulta: 10 de setiembre 2015. Por su parte, Smith inscribe el tema de género en la agenda de investigación indígena, considerando los efectos destructivos que en muchas comunidades indígenas la colonización ha tenido para las tradicionales relaciones de género y observa que '[a] key challenge within contemporary indigenous politics is the restoration to women of what are seen as their traditional roles, rights and responsibilities' (Smith, *Decolonizing Methodologies*, p. 153).

¹⁷ Murguialday, 'Miradas del desarrollo', p. 307.

¹⁸ CELADE, 'Mujeres indígenas', pp. 17 y 94.

¹⁹ CELADE, 'Mujeres indígenas'; véase también Schiwy, 'Indigenous Media'.

²⁰ CELADE, 2013, p. 81.

²¹ Pedro Vargas Pérez, 'Dos festividades borucas: el baile de los diablitos y la fiesta de los negritos', *Revista Intersedes*, 6 (11), 2005, p. 142, <http://www.latindex.ucr.ac.cr/intersedes-11/intersedes-vol6-num11-11.pdf>, fecha de consulta: 15 de enero 2016.

²² Miguel Ángel Quesada Pacheco, *Narraciones borucas*, San José (Costa Rica), Universidad de Costa Rica, 1996, p. 21.

²³ Quesada Pacheco, *Narraciones*, p. 21.

²⁴ ‘Two factors have been pivotal in the death of Boruca; first the universalization of compulsory and free elementary education at the turn of the XXth century in the country, and second, the attitudinal factor of the Borucas, as a result of the former. In terms of the educational system, the older speakers recall how, when the government built schools in the remote areas, the si?kwa (non-Indian) teachers would prohibit the use of Boruca in and out of class, and would go as far as beating them if they spoke the language; two speakers showed the author scars on their heads, caused by hits - with the spine of textbooks - given by their teachers as punishment for speaking Boruca. Prior to the extension of compulsory elementary education there was no systematic repression of the aboriginal languages in Costa Rica. The effect of such repressive practices was a generational surrender to Spanish, a radical case of language shift. Out of fear, the younger generations started using the guest language more and more and relegated Boruca to extremely familiar environments’ (Diego J. Quesada, ‘Synopsis of a Boruca terminal speaker’, *Amerindia*, 25, 2000, p. 70).

http://www.vjf.cnrs.fr/celia/FichExt/Am/A_25_04.htm, fecha de consulta: 14 de enero 2016).

²⁵ Rojas Chaves, *La enseñanza*, p. 5.

²⁶ Sandra Ovaes y Carmen Rojas ‘La enseñanza de las lenguas indígenas en Costa Rica’, *Revista Letras*. Vol. 1, No 43, 2008, pp. 14-15.

<http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/letras/article/view/280>, fecha de consulta: 14 de enero 2016.

²⁷ Rojas Chaves, *La enseñanza*, p. 3.

²⁸ Rojas Chaves, *La enseñanza*, p. 4.

²⁹ Cabe observar que no existe hasta el presente ninguna prueba histórica de una expresión escrita en lengua boruca. Señala Quesada Pacheco que: ‘hasta la fecha no he hallado ninguna mención, descripción o lista de palabras del boruca que provengan de la época colonial. Ni siquiera mencionan los misioneros algún catecismo o confesionario que escribieran en dicha

lengua. Tampoco figura en el catálogo de lenguas aborígenes de Centroamérica, de fines del siglo XVIII (Fernández 1892), lo cual parece indicar que contaba con pocos hablantes para la época cuando se recopilaron las lenguas incluidas en dicho catálogo.’ (Quesada Pacheco, *Narraciones*, p. 21).

³⁰ Faye Ginsburg. ‘Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media’, en Lila Abu-Lughod, Faye Ginsburg, y Brian Larkin (eds.), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley, University of California Press, 2002, p. 51.

³¹ Schiwy, ‘Indigenous Media’, p. 30.

³² Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), *Mujeres en la economía digital. Superar el umbral de la desigualdad. XII Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2013,

<http://www.cepal.org/publicaciones/xml/1/51081/MujeresenlaeconomicadigitalSINTESIS.pdf>, fecha de consulta: 14 de setiembre 2015.

³³ International Telecommunication Union (ITU), ‘Inclusión Digital De Pueblos Indígenas’, <http://www.itu.int/en/ITU-D/Digital-Inclusion/Indigenous-Peoples/Pages/Home-Espanol.aspx>, fecha de consulta: 14 de enero 2016.

³⁴ Elena Jara Gómez, ‘Análisis de los centros comunitarios inteligentes como una política pública para reducir la brecha digital en Costa Rica’, *II Conferencia Internacional sobre Brecha Digital e Inclusión Social*, Leganés, Madrid, del 28-30 de octubre de 2009, pp. 4 y 6. <http://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/10624>, fecha de consulta: 14 de enero 2015.

³⁵ Jenifer Rojas y Daniela Quirós, ‘Tics ¿Incluyendo a los pueblos indígenas?’, *Revista IT Now*, 9 de agosto de 2012, <http://revistaitnow.com/2012/08/convergencia/tics-incluyendo-a-los-pueblos-indigenas/>, fecha de consulta: 14 de setiembre 2015.

³⁶ Centros Comunitarios Inteligentes (CECI), <http://www.micit.go.cr/>, fecha de consulta: 15 de setiembre 2015.

³⁷ Ministerio de Ciencia y Tecnología (MICIT), ‘Proyecto Centros Comunitarios Inteligentes’, <http://www.micit.go.cr/cecis/docs/CECI.pdf>, fecha de consulta: 14 de enero 2016.

³⁸ Asociación de Desarrollo Integral del Territorio Indígena Bribri de Talamanca (ADIBRI), <http://www.aditibri.org/iriria-alakolpa-u/>, fecha de consulta: 7 de septiembre 2015.

³⁹ CEPAL, ‘Mujeres en la economía’.

⁴⁰ CEPAL, ‘Mujeres en la economía’, p. 36.

⁴¹ La Flor de Boruca (Facebook), <https://www.facebook.com/pages/La-Flor-de-Boruca/253798818024016>, fecha de consulta: 7 de septiembre 2015.

⁴² La Flor, 2015.

⁴³ Vargas Pérez, ‘Dos festividades’, pp. 140-41.

⁴⁴ Vargas Pérez, ‘Dos festividades’, p. 142.

⁴⁵ ‘Boruca: cultura que permanece entre las cenizas’, *Revista Brüncajc, Revista comunitaria boruca*, s.l., s.f., p. 3.

⁴⁶ *Revista Brüncajc*, p. 8.

⁴⁷ En un documento de principios del siglo XX se encuentra una alusión indirecta al matriarcado boruca: ‘Es una cosa curiosa el ver la diligencia que muestran las mujeres en los trabajos, pues hacen una tarea igual, si no mayor a la de los hombres, diferenciándose solamente en que mientras los hombres empuñan el hacha para cortar árboles, las mujeres hacen uso del cuchillo para hacer la limpia de los matorrales’ (Leiva, citado en Quesada Pacheco, ‘*Narraciones*’, p. 21)

⁴⁸ ‘COSTA RICA: Pierde el pueblo Bruncajc ha perdido a una mujer principal’, Foro Nacional de Mujeres Indígenas 2012), <https://www.facebook.com/Foro-Nacional-de-Mujeres-Ind%C3%ADgenas-de-Costa-Rica-184833418264398/?fref=nf>, fecha de consulta: 10 de enero 2016.

⁴⁹ Ovaes y Rojas, ‘La enseñanza’, p. 17.

⁵⁰ 'Boruca behind the mask', <http://www.boruca.org/>, fecha de consulta: 13 de agosto 2015.

⁵¹ Smith, *Decolonizing Methodologies*, pp. 145-46.

⁵² Ashlee Cunsolo Willox, Sherilee L Harper, Victoria L Edge, 'My Word': Storytelling and Digital Media Lab, Rigolet Inuit Community Government, 'Storytelling in a digital age: digital storytelling as an emerging narrative method for preserving and promoting indigenous oral wisdom', *Qualitative Research*, April 2013 vol. 13 no. 2, p. 127 (on-line: October 22, 2012), traducción nuestra.

⁵³ La Flor, 2015.

⁵⁴ La Flor, 2015.

⁵⁵ Preguntándose si la emergencia de medios digitales indígenas contribuyen a acelerar la decadencia y caída de la Ciudad Letrada tal y como fue teorizada por Ángel Rama, Freya Schiwy analiza la interconexión entre lo oral y lo letrado. La autora destaca que, especialmente en la era digital, '[b]y joining embodied storytelling with references to visual and tactile media indigenous media invoke a regime of knowledge transmission that explodes the reigning idea of an oral culture diametrically opposed to the lettered city' y puntualiza que 'the tale of intellectual progress, encoded in a transition from oral cultures to literacy and technology, is itself a colonial construct'. En relación a la presencia de los borucas en los medios digitales, queda de manifiesto la interconexión entre lo visual, letrado y oral, hecho posible a partir de la interacción entre su acceso al sistema educativo nacional (la Ciudad Letrada en terminología de Rama) y el acceso a la Ciudad Digital. Los borucas no desprecian ninguno de los medios o formatos disponibles como herramientas para 'celebrar su supervivencia' (Schiwy, 'Indigenous Media', p. 31).

⁵⁶ Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London/ New York: Methuen, 1982.

⁵⁷ Smith, *Decolonizing Methodologies*, p. 21.

⁵⁸ La Flor, 2015.

⁵⁹ La Flor, 2015.

⁶⁰ La Flor, 2015.

⁶¹ Ginsburg. 'Screen Memories', p. 41.

⁶² Vargas Pérez, 'Dos festividades', pp. 142-43.

⁶³ Smith, *Decolonizing Methodologies*, p. 148.

⁶⁴ Smith, *Decolonizing Methodologies*, p. 153.

⁶⁵ Como destaca la revista comunitaria Bruncájc Crasón, vinculada al Proyecto Boruca Resiste: 'Para iniciar, queremos agradecer a la comunidad de Boruca, por seguir orgullosos de sus raíces y mantener sus tradiciones y costumbres ancestrales; en especial a las personas mayores, a quienes dedicamos con mucho cariño y admiración esta Revista, ya que gracias a ellos y ellas nuestra cultura brunca vive y sigue resistiendo ante tantos 'toros' en la actualidad.' (Revista Bruncájc).

⁶⁶ La Flor, 2015.