

Conversiones, Transiciones y Nuevas metáforas: un estudio de la situación religiosa entre los malecu, Guatuso, Costa Rica.

Conversions, Transitions and New metaphors: a study of the religious situation among Maleku, Guatuso, Costa Rica.

Conversões, Transições e Novas metáforas: um estudo da situação religiosa entre os malecu, Guatuso, Costa Rica

*Víctor Madrigal Sánchez*¹

vic705@gmail.com

Recibido: 02 de enero de 2014

Aprobado: 05 de marzo de 2014

Resumen

El presente trabajo analiza los cambios recientes en el ámbito de la religión que el pueblo malecu al norte de Costa Rica ha venido experimentando. La introducción del cristianismo neo-pentecostal viene impactando sostenidamente la cultura y la identidad de los malecus. Los cambios en

las prácticas religiosas junto al desplazamiento del idioma y la pérdida del territorio vienen dejando marcas profundas en la cultura. Este estudio busca contribuir a comprender el significado y las implicaciones de los cambios culturales recientes.

1 El autor posee una maestría en estudios teológicos. Actualmente es profesor e investigador en la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión en la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

Palabras clave:

Pueblos originarios, religión, identidad cultural, cristianismo.

Abstract.

This paper analyzes the newly shifts in the religious field of malécu people in the northern side of Costa Rica. The introduction of the neo-Pentecostal Christian movement is steadily impacting culture and malécu identity. Changes in religious practices as well as the replacement of the local language by the Spanish together with the loss of territory is leaving deep marks in the culture. This study tries to contribute to the understanding of meaning and implication of these changes.

Key words:

Native peoples, religion, cultural identity, Christianity

Resumo:

O presente trabalho analisa as mudanças recentes no âmbito da religião que o povo malecu ao norte de Costa Rica vem experimentando. A introdução do cristianismo neopentecostal vem impactando constantemente a cultura e a identidade dos malecus. As transformações nas práticas religiosas junto com a mudança do idioma e a perda do território vêm deixando marcas profundas na cultura. Este estudo busca contribuir para compreender o significado e as consequências das mudanças culturais recentes.

Palavras chave: Povos originários, religião, identidade cultural, cristianismo.

Introducción

El estudio de la situación religiosa actual del pueblo malecu nos ha conducido a una reflexión sobre la cultura e identidad malecu. La influencia de la cultura externa ya sea en el orden religioso o político nos plantea el tema de la dominación cultural y los procesos de asimilación y aculturación.

Entendemos que la cultura no es estática sino dinámica y por tanto en constante cambio. Las personas tienen la libertad colectiva de modificar sus prácticas culturales a través del contacto con otras culturas. Esta interacción constituye un proceso permanente y es lo que hace que las culturas se afecten recíprocamente,

cambien, se transformen o se extingan. La constante interacción de los pueblos originarios con el mundo occidental provoca cambios culturales inevitables que les reconfiguran la identidad. Siendo las relaciones con el mundo externo asimétricas, los pueblos originarios al relacionarse, por lo general, pierden más de aquello que obtienen. Históricamente el marco de esas relaciones ha acontecido y sigue aconteciendo dentro del sistema político ideológico del colonialismo, y el ámbito de la religión no se escapa a ese tipo de relaciones. El colonialismo da cuenta de amplias formas de dominación cultural de un poder político hegemónico que somete generando relaciones de subordinación y sometimiento que se expresa en diferentes formas de explotación económica e imposición de valores culturales.

La dominación cultural impuesta a los pueblos originarios también puede entenderse dentro de la categoría de *violencia simbólica*:

“La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural...”²

La reacción de los pueblos originarios se expresa en la forma de resistencia a la ocupación colonial a través de luchas por recuperación de tierras y territorios, derechos, pero de forma particular mediante la reapropiación de sus raíces culturales y de identidad.

El rescate y fortalecimiento de la identidad cultural de un pueblo no refiere a un concepto rígido de cultura que implicaría

2 Pierre, Bourdieu. *Meditaciones Pascalianas*, Editorial Anagrama, 1999. Pág. 224/225.

el retorno a un pasado idílico imposible de alcanzar. Como ya hemos mencionado, entendemos la cultura de forma dinámica. Sin embargo, la reconfiguración cultural en curso en el pueblo malecu requiere de estudio pausado. Lo que en la cultura malecu está cambiando no es algo periférico, se trata de algo tan significativo y determinante como el cambio radical de espiritualidad y de idioma en un espacio de tiempo de dos o tres generaciones. La reconfiguración de la identidad actual provoca dilemas y contradicciones que aún no se han planteado concientemente por los adeptos de las nuevas religiones en el territorio indígena malecu.

La metodología seguida en la presente investigación se basa en el análisis bibliográfico y en trabajo de campo donde las entrevistas en profundidad a líderes religiosos son el principal instrumento para colectar la información. Además se entrevistaron algunas personas religiosas mayores de 50 años quienes no cumplen ningún papel o no asumen ninguna responsabilidad en la estructura organizacional o pastoral de las iglesias.

Los malecus: un pueblo religioso.

El pueblo malecu es profundamente religioso. Tal afirmación es válida a juzgar por las prácticas tradicionales y contemporáneas a partir de las informaciones colectadas en el transcurso de la investigación. El sentido de vinculación con lo sagrado se puede verificar a partir de las manifestaciones religiosas registradas tanto en la memoria oral como en las prácticas contemporáneas. La religión ancestral malecu incluía diversas invocaciones, plegarias, oraciones y ofrendas; dirigida no sólo a las divinidades sino también a los parientes y ancestros de fácil memoria pues sus tumbas yacen en algún lugar de la casa. Se les invocaba en procura de protección ante los peligros de accidentes y las posibles consecuencias siendo la más trágica la muerte por accidente. Además, su proximidad con la naturaleza y la conexión con las divinidades

habitantes de las cabeceras de los ríos y lagunas les permitía crear lazos profundos y encontrar sentido último a los acontecimientos de la vida cotidiana.

Los mitos de origen de los malecus dan cuenta de la existencia de muchas divinidades asociadas a las cabeceras de los abundantes ríos que confluyen con el río Frío que a su vez desemboca en el río San Juan y que sirve de frontera entre Costa Rica y Nicaragua en la costa Caribe. Las cabeceras de los ríos son espacios sagrados que fueron asignados, en el tiempo primordial, a las diferentes divinidades según la distribución hecha por El de la cabecera del Nharíne o río venado. Esta divinidad es la única que tiene la facultad creadora entre todas las divinidades que habitan las cabeceras de los ríos y debido a ese atributo se le reconoce como la divinidad principal.

Los mitos fundantes dan cuenta de dos creaciones del mundo y de todo lo que existe. Sobre la primera creación se podría decir que fracasó. La obra no salió como se esperaba. El mundo no podía continuar su curso. Los hombres y mujeres no se comportaron bien; de hecho, su comportamiento disgustó de tal manera a los dioses que estos decidieron transformar la tierra. Entonces, por voluntad de los dioses, un cataclismo gigantesco destruyó la primera creación. Un diluvio desastroso, castigo divino por el mal proceder de los primeros pobladores, destruyó el mundo entonces conocido. El diluvio cumplió su propósito de transformar radicalmente “toda la tierra”. Al retirarse las aguas, los dioses satisfechos realizaron la segunda creación y es la que persiste hasta nuestros días. Es notable la semejanza con el relato del diluvio bíblico y con el mito andino de origen llamado *unu pachacuti*³, que quiere decir agua que transformó la tierra.

3 La primera relación del mito es de Juan de Betanzos. *Suma y narración de los incas*. Madrid: biblioteca hispano-ultramarina, 1968.

Existen ciertas semejanzas interesantes en términos de cultos, ritos y creencias funerarias entre los malecu con los pueblos de Sudamérica de forma particular con los incas, dada su ascendencia chibcha. El concepto de huaca es importante para entender la cosmovisión de los pueblos originarios. “Huaca designa a la vez objetos, seres, lugares y fenómenos sagrados; es decir era todo lo que tenían por sagrado y por tanto justificaba su culto y uso de ofrendas. Podían ser montañas, estatuas, fetiches, objetos extraordinarios, pero sobre todo sepulturas que contenían ofrendas y riquezas”⁴

Sobre la muerte.

La muerte para el pueblo malécu conduce a un cambio o transformación radical, pero no es el fin de la existencia humana.

“En el antiguo pensamiento indígena, al consumarse el final de una vida individual sobre la superficie de la tierra, la muerte es la etapa del descenso y la disolución. Es el turno de la gran madre que vuelve a tomar la vida que dio. Este pasaje debe ser ayudado por los vivos.

Los extendidos ritos de muerte implicaban esta visión. No sólo eran actos en función de los vivos, para que éstos se acomoden a lo que sucede, sino actos para los muertos, a fin de propiciar su transición hacia el lugar al que van. Actos ejemplares que fundan lo que ha de suceder en adelante al muerto.”⁵

Los muertos no están radicalmente separados de los vivos; por el contrario, existe la creencia en el poder de influencia de los que han muerto sobre los vivos. Se trata de un poder para proteger, cuidar y mediar con las divinidades. Una plegaria frecuente dicha

4 Susana Andrade. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*, Ecuador. Quito: Abya Yala, Flacso, Ifea, 2004. Página 75.

5 Luís Alberto Reyes. *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Biblos: Buenos Aires, 2009, pp 253.

a los que ya han muerto, es en el sentido de ayudar para librarse de peligros que pudieran convertirse en accidentales mortales. La muerte accidental era tenida por señal de condenación. La muerte por enfermedad o ancianidad era la ideal. Las invocaciones suponen el cumplimiento de ciertas normas rituales relativas a purificaciones con el fin de obtener las gracias pedidas. Pero no solo eso, sino que se percibe de las personas informantes, que los malecu debían observar sus códigos morales estrictamente a fin de tener una condición de idoneidad agradable a sus dioses a fin de que sus pedidos fuesen escuchados.

Una vida buena según las normas culturales debería culminar en una buena muerte; situación esta que diviniza a la persona fallecida y la convierte en un mediador o mediadora más en el grupo familiar. Una mala muerte condena al difunto al olvido, su nombre no se pronunciará más. Los malecu conservan las tumbas de sus muertos en sus casas y continuamente les hacían ofrendas.

El culto a los muertos entre los malecu muestra semejanzas importantes con los pueblos andinos del sur y corrobora la influencia recibida en el pasado. Además, es notable la referencia al subsuelo o al inframundo como lugar y destino final de los difuntos. El contraste con la visión del cristianismo es obvio pues el cielo es el destino final de las almas y el lugar del infierno se ha considerado abajo en la tierra.

Los pueblos andinos tienen la creencia en la inmortalidad y una relación entre su modo de vivir y su futuro después de la muerte. Para ellos existe un premio o un castigo después de la vida. “se confirma por las reprensiones y exhortaciones de sus sacerdotes para apartarlos del mal y encaminarlos al bien, sea amenazando con castigos, sea prometiendo bienes en la otra vida.”⁶

6 B. Cobo. *Historia del nuevo mundo. Tomo II*, Sevilla: M Jiménez, 1890, pp 153-155.

El inframundo es la morada de los dioses, aunque las divinidades estén asociadas a las cabeceras de los ríos y lagunas. El cielo dentro de la cosmovisión malecu es lugar de habitación de los demonios. Es el lugar donde fue confinado o desterrado el sol. Diferente al imperio Inca del sur o los Aztecas quienes reverenciaban al sol como una divinidad. El mundo andino celebra la fiesta anual en honor al sol (Taita Inti) llamada Inti Raymi. Los Aztecas en Tenochtitlan reverenciaban al sol como muestra nos han legado la gran pirámide del sol. Para la cosmovisión de los malecu el recinto o morada de los dioses esta en el subsuelo o inframundo; igualmente constituye el lugar del reposo final de las personas que han vivido bien su vida en la tierra y han tenido una buena muerte.

Los rituales funerarios aun persisten entre los malecus; constituyen talvés el elemento cultural más significativo a nivel religioso que ha sobrevivido al paso del tiempo y al colonialismo cristiano. No obstante su uso no es generalizado, apenas es una opción hecha por algunas personas mayores a quienes el cristianismo no les ha modificado sus creencias. En el año 2012 en territorio malecu solo dos personas mayores de sesenta años fallecidas recibieron el rito funerario tradicional.

Sincretismo religioso.

En los pueblos originarios por la acción de los misioneros cristianos se dan procesos de imposición y acomodación de nuevos rituales, cultos y devociones populares. Los pueblos originarios se *acomodaron* a los ritos cristianos asumiendo el culto a los santos del santoral católico, las fiestas al santo patrono, el culto a las diferentes advocaciones de la virgen María.

La política general de la religión católica fue superponer el culto a los santos, a la Virgen o a Dios sobre la base de tradiciones y

divinidades paganas. De ahí que sobre un antiguo santuario o adoratorio prehispánico se estableciera en el siglo XVI un culto mariano.⁷

Sin embargo debido a que la historia de contacto del pueblo malecu con el cristianismo no siguió el patrón del resto de América latina las diferencias son notables. En primer lugar los malecu no fueron cristianizados contemporáneamente al resto de las poblaciones originarias de Costa Rica y del resto de Amerindia debido a su aislamiento. Diversas condiciones confluyen para su aislamiento lo que pospone el contacto hasta finales del siglo XIX.

Evangelización tardía.

En 1882 el obispo Bernardo Augusto Thiel realiza su primera incursión en territorio guatuso con lo cual se inició el contacto permanente con los malecu. Antes de esa fecha los contactos son escasos y esporádicos y todos con la finalidad de “civilizarlos”⁸ o cristianizarlos.

Entre las tentativas, la más memorable es la que hizo en el mes de febrero de 1782 el incansable obispo de Nicaragua y Costa Rica, Esteban Lorenzo de Tristán. Esta tentativa o expedición no tuvo resultado ninguno, al ser heridos en ella dos sirvientes del obispo y muerto a flechazos, de parte de los indios, uno de los sacerdotes que lo acompañaban.⁹ (página 33)

Luego de esa incursión en territorio malecu, según el obispo, pasaron 74 años sin ningún contacto o intento de ocupar su territorio. En el siglo XIX, se reportan incursiones exploratorias en

7 Rostworowski, Estructuras andinas del poder, ideología religiosa y política. Lima: Instituto de estudios peruanos. 1988, página 29.

8 Elías Zeledón Cartín. (Compilador) *Crónicas de los viajes a Guatuso y Talamanca del obispo Bernardo Augusto Thiel*. San José: Editorial UCR, 2003, pp 33.

9 *Ibid.*, pp 33.

1856 (Campaña contra los filibusteros), y 1869. Luego, cronológicamente vendría la incursión más violenta y con repercusiones más duraderas contra los malecu por parte de los recolectores de la resina del árbol de hule. La existencia de abundantes árboles de hule tanto en las montañas como en las márgenes de los abundantes ríos de la región; y la reciente invención del neumático de hule o caucho en Europa, generó a nivel mundial una gran demanda de ese material. Y esto trajo terribles consecuencias en el territorio guatuso.

“Los huleros nicaragüenses se internaron en el territorio de los guatusos, atraídos por la abundancia de árboles de hule que allí se encontraban, ya en la montaña, ya en los grandes platanares de los indios. Al principio encontraron una resistencia seria de parte de estos. Con este motivo se reunieron en gran número, los atacaron y vencieron a los indios matando a su cacique. Desde entonces han quedado sin autoridad, y viven en diferentes grupos los unos independientes de los otros. Los huleros no encontraron ya dificultad ninguna de internarse en el país de los guatusos y atropellaron mucho a los indios, faltando principalmente a las mujeres. Algunos robaron hijos de las indias, llevándolos al fuerte de San Carlos. Encontraron personas que compraron estos indios, y entonces, llevados por la codicia, establecieron un comercio de esclavos, principalmente de niños que robaron con mil atrocidades a los pobres indios.”¹⁰

Si el territorio malecu se había preservado por mucho tiempo del contacto con los no indígenas, la invasión de los huleros significó una debacle poblacional y cultural.

“Los grandes palenques que antes tenían y en los cuales vivían con toda comodidad, los han abandonado, retirándose a los bosques y viviendo en chozas pequeñas. Un gran número de ellos

10 Ibid., pp 34.

ha muerto en los últimos años, especialmente en los meses de lluvia, porque, expuestos a todas las variaciones del clima, sin tener casas en que vivir, han sucumbido pronto a las calenturas y fiebres.”¹¹

Este acontecimiento ha marcado la historia reciente de los malecu de forma tan profundamente que se debe hablar de un antes y un después de dicho evento. El inicio del siglo XX encontró a los malecu diezmados poblacionalmente, dislocados de sus sitios de vivienda, con sus autoridades asesinadas y como consecuencia vulnerables al cerco y asedio de la cultura occidental que se les vino encima. Para la cultura malecu se detonó un proceso acelerado de aculturación promovido principalmente por las diversas intervenciones estatales en el campo de la educación, salud, vivienda, obras como carreteras y puentes; además de la acción interventora civilizadora del cristianismo que modificó sus costumbres y valores.

No sabemos si el catolicismo entre los malecu alguna vez tuvo algún arraigo importante en la cultura, lo que es muy dudoso. Probablemente se limitó a alguna forma de adoctrinamiento y la realización de bautismos. No existen evidencias ni se ha recolectado información por parte de las personas mayores entrevistadas acerca de la existencia de alguna forma de culto a los santos o de alguna otra forma de religiosidad popular católica en ninguno de los palenques del territorio malecu. Lo que hoy se percibe es un dominio total del protestantismo evangélico neo-pentecostal y formas de culto y adoctrinamiento en promedio de dos veces por semana.

11 Ibid., pp34.

Colonización y cristianismo en las llanuras del norte.

La región Caribe norte de Costa Rica a la que aquí aludimos abarca una vasta región de tierras planas que se ubican al sur del río San Juan. Su clima es húmedo, caliente y lluvioso, la selva es densa, las tierras bajas y pantanosas con inundaciones cíclicas. La región era de difícil acceso, infestada de insectos y animales salvajes. La navegación en canoas era la única forma de acceso. Además, la topografía era escarpada por la existencia de las cordilleras de Tilarán y Guanacaste. Por estas características del territorio y por no tener recursos de minería de oro u otros metales preciosos, los españoles le dedicaron pocos esfuerzos para su sometimiento durante todo el período colonial.

Esta región era habitada por diversos pueblos originarios. En el año 1605 se tiene noticia de una primera expedición de españoles a “la provincia de los votos” de la cual no existen reportes de sus resultados. Los votos, ahora extintos, hablaban el idioma rama y estaban asentados en las márgenes del río Zapote. Vecinos a ellos, en las márgenes del río Frío, estaban los guatusos, como los llamaron los españoles; ellos sin embargo se autodenominan *Malécu maráma*, que quiere decir nuestras personas.¹²

El primer contacto con los malecus se atribuye a un misionero franciscano de Guatemala, fray José A. Zepeda en la década de 1750. Según un fragmento de un diario que escribió, en las amplias planicies aluviales de los ríos que descienden de la cordillera de Guanacaste hacia el norte, encontró “más de quinientas

12 Helia Betancourt de Sánchez y Adolfo Constenla Umaña, “La expedición al territorio de los guatusos”, pág. 21 y Roberto Castillo Vásquez, “An Ethnogeography of the Maleku”, pág. 12. Citado por Juan Carlos Solorzano. “La frontera colonial del Istmo de América Central (1575-1800): indios, frailes, soldados y extranjeros en los límites de la colonización hispánica”. En boletín # 53 de la Asociación para el fomento de los estudios históricos en Centroamérica. Abril – Junio 2012. Consultado en internet <http://www.afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi&id=3102>, el 30 de agosto del 2012.

casas y chácaras de indios idólatras”. Éstos lo habrían recibido amablemente y convivió con ellos durante varios meses. Zepeda menciona que, durante la estación lluviosa, los indígenas construían casas en los árboles para escapar del peligro de las inundaciones.”¹³

Otras expediciones fueron organizadas para contactarlos, luego de las noticias de este primer contacto. En 1756, los frailes José Miguel Martínez y José de Castro ingresaron pero encontraron sus palenques abandonados pues habían huido. En 1762, fue realizada otra expedición con iguales resultados. Luego fueron realizadas otras más, en 1778 y 1882 sin resultados. También el obispo de Nicaragua y Costa Rica, Esteban Lorenzo de Tristán lo intentó un año después con un grupo de misioneros, siendo uno de ellos herido a flechazos, pero sin lograr el contacto. Los datos muestran la resistencia de los malecu al contacto con los foráneos que solo se dará bajo otras circunstancias en el siglo XIX.

Estas características históricas del pueblo malecu le dan la particularidad de haberse preservado con muy poco contacto durante el periodo colonial y por eso con poca influencia exterior en todos los ámbitos y de manera particular en el ámbito religioso.

Los cambios culturales se retrasan para los malecu debido a su resistencia al contacto externo que se combina con situaciones geográficas que les favorecen el aislamiento. Solo que cuando se da el contacto en el siglo XIX, el choque es devastador para el pueblo malecu. El motivo de la incursión de extraños en la vida cotidiana de este pueblo originario no fue la existencia de oro u otros minerales valiosos, sino la existencia de árboles de caucho

13 Francisco de Paula Soto (1783), “Breve noticia del origen de los indios caribes Guatusos...”, en: León Fernández, *Historia de Costa Rica durante la dominación española* (1502-1821) (Madrid: Tipografía de Manuel Ginés Hernández, 1889), págs. 634-635 y Jaime Incer, *Viajes, Rutas y Encuentros* (1502-1838), (San José: Libro Libre, 1990), pág. 430. Citado por Juan Carlos Solórzano. Op. Cit.

y el uso industrial de ese producto. Pero el auge del caucho que movilizó la incipiente economía industrial ocasionó un terrible impacto en los pueblos originarios y los malecu, habitantes de las densas florestas tropicales del norte de Costa Rica, también fueron víctimas.

Extracción de caucho y debacle cultural¹⁴.

A fines del siglo XIX y principios del XX tiene lugar el auge del hule o caucho. El desarrollo de la industria hizo indispensable su empleo en múltiples productos, principalmente para hacer los neumáticos. El hule natural es extraído de la savia del árbol del hule, palabra que procede del nombre en náhuatl (*Castilla elástica*).

La búsqueda de los árboles y extracción manual del hule provocó severos conflictos con las poblaciones originarias en Amerindia. Los pobladores originarios vieron sus territorios invadidos, sus bosques talados, y ellos mismos esclavizados, torturados, desaparecidos o desplazados. El conflicto por la extracción del hule tuvo su auge entre 1879 y 1912. El pueblo malécu lo sufrió específicamente a partir de 1868. Roberto Castillo Vásquez estima que la población malécu a mediados del siglo XIX era de aproximadamente 1500 a 2000 habitantes. Como consecuencia murieron cientos de personas por la violencia infligida contra ellos o por motivo de las enfermedades introducidas por los invasores. Especialmente se debe destacar la sangrienta batalla que tuvo lugar en el río de La Muerte en 1868¹⁵. Se considera que varios

14 Alguna bibliografía básica al respecto. Gina Paola, Sierra. *La fiebre del caucho en Colombia*. Bogotá: Credencial, 2011; Vicki, Baum. *El bosque que llora*. Buenos Aires: Sudamericana, 1944; Roger Casement. *Putumayo, caucho y sangre. Relación al Parlamento inglés (1911)*. Quito: Ediciones Abya Yala, 1985; Ramón Iribertegui. *Amazonas el hombre y el caucho*. Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 1987; Rivera, José Eustasio. *La vorágine*. Buenos Aires: Losada, 1985.

15 Roberto Castillo Vásquez. Población indígena Maleku en Costa Rica. Consultado de Internet el 10 de diciembre del 2012. <http://www.anuario.ucr.ac.cr/volumen%20>

cientos de hombres indígenas perdieron su vida en esa batalla. Las consecuencias en general fueron desastrosas.

El impacto del auge de la extracción de caucho por parte de los nicaragüenses afectó profundamente el pueblo malecu. Sus costumbres, su estilo de vida y su territorio fueron impactados de tal forma que ya nunca más serían los mismos. La drástica caída demográfica, el desplazamiento geográfico de sus palenques, la muerte de personas claves en el trasmisión de cultura provocó el debilitamiento cultural y les hizo vulnerables al embate de factores como los colonos, el cristianismo o a la acción del Estado costarricense. El impacto es de tal magnitud, que muy bien puede hablarse de un antes y un después de ese episodio. Posteriormente y dados los cambios apuntados, el cristianismo católico finalmente entró en el territorio malecu.

Señorío del cristianismo.

El cristianismo, en la versión católica, protestante o pentecostal se introdujo y desarrolló en América pero no promovió el diálogo con las culturas autóctonas ni el diálogo interreligioso¹⁶. La marca del cristianismo es la aculturación. Esta afirmación constituye una premisa para el desarrollo de la presente investigación. Su afán por plantar la fe cristiana lo condujo a juzgar las religiones originarias como despreciables y sin ningún valor. El empeño de los misioneros católicos los llevó a edificar los primeros templos sobre las rocas de los lugares sagrados de los pueblos nativos de las Américas. El catolicismo adoptó diversos medios para implantar su fe pero en todos los casos las culturas locales fueron satanizadas y arrasadas. Evangelizar se convirtió en sinónimo de civilizar¹⁷ a

31/textos/anca003-04.PDF

16 Susana Andrade. Op. Cit., pp 327.

17 Una crónica del obispo Thiel de 1882 lo confirma: "Desde tiempos anteriores se han hecho varias entradas en el territorio de estos indios, [los malecu] con el fin de civilizarlos y ganarlos al cristianismo; entre estas tentativas, la más memorable es

los salvajes indios. El señorío del cristianismo ibérico se expresó como una imposición cultural, además allanó el camino para que las potencias coloniales sometieran a los pueblos originarios y los saquearan de sus riquezas y les destruyeran sus creencias religiosas.

Basicamente Helmut Richard Niebuhr¹⁸ plantea el problema indicando que la relación entre el cristianismo y la cultura ha pasado por varias etapas para lo cual ha establecido cinco modelos que dan cuenta de describir esa difícil relación: Cristo contra la cultura, el Cristo de la cultura, Cristo por encima de las culturas, Cristo y la cultura en paradoja, Cristo el transformador de la cultura. En todo caso, el trasfondo del problema se sitúa en la premisa de un cristocentrismo que considera el cristianismo como la única religión verdadera y a Cristo como la fuente única de salvación.

Los pueblos originarios al ser progresivamente sometidos al colonialismo recibieron el catolicismo de diversas formas pero que se podría expresar en el desarrollo de una religiosidad popular sincrética. Esta religiosidad se basaba en la devoción a los santos, a la Virgen María, cofradías, fiestas patronales, encargos y responsabilidades para organizar las fiestas y devociones. Sin embargo, entre los malecu no se perciben vestigios de ninguno de estos elementos. Esta circunstancia podría haber facilitado la entrada de las iglesias pentecostales al territorio guatano.

Con el pasar del tiempo el cristianismo se impuso y la religiones originarias decayeron, algunas se extinguieron y otras se adaptaron a la nueva religión. En otros casos surgieron sincretismos como formas de resistencia al colonialismo cristiano.

la que hizo en el mes de febrero de 1782 el incansable obispo de Nicaragua y Costa Rica, Esteban Lorenzo de Tristán." Elías Zeledón Cartín. (Compilador) *Crónicas de los viajes a Guatemala y Talamanca del obispo Bernardo Augusto Thiel*. San José: Editorial UCR, 2003, pp 33.

18 Helmut Richard Niebuhr. *Cristo y la cultura*. Barcelona: Península, 1968.

Surgimiento del protestantismo en América Latina.

El movimiento de la Reforma Protestante que inició en Europa el siglo XVI tuvo un impacto tardío en América Latina debido a que fue proscrito durante la época colonial bajo la hegemonía de los reyes católicos de España y Portugal. La historia¹⁹ del protestantismo en América Latina, fuera de casos aislados se le puede situar hasta el primer tercio del siglo XIX²⁰. El advenimiento de las ideas liberales y la creciente influencia política y económica de las naciones anglo-americanas vinculadas al capitalismo favorecieron la expansión del protestantismo en América.

Las sociedades misioneras protestantes²¹ tanto de origen europeo como norteamericanas no consideraron a América Latina un territorio apto para recibir las ideas protestantes. Por esa razón en la segunda mitad del siglo XIX nuestra región queda excluida de los programas de expansión cristiana protestante. Sobre ese periodo algunos autores protestantes se han referido a nuestro continente como un *Continente Abandonado*²². Además, el fracaso de la introducción del protestantismo en España a principios del siglo XIX probablemente explica la desmotivación de los misioneros europeos y norteamericanos en la evangelización del territorio latinoamericano.

19 Para una historia del protestantismo en América Latina véase: Damboriena, Prudencio. El protestantismo en América Latina. Friburgo: Feres, 1962; Read, William y otros. Avance evangélico en la América Latina. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1971. 2 vol.; Prien, Hans-Jürgen. La historia del cristianismo en América Latina. Salamanca: Sigueme, 1985; Míguez Bonino, José. Rostros del Protestantismo Latinoamericano. Gran Rapids, Mi.: Nueva Creación, 1995; Deiros, Pablo. Historia del cristianismo en América Latina. Buenos Aires: FTL., 1992.

20 Deiros, Pablo. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL., 1992, pp 16.

21 Las sociedades misioneras pioneras de la evangelización en América Latina son la South American Missionary Society (SAMS), Regions Beyond Missionary Union (RBMU) y la Central American Mission (CAM)

22 Juan Makay y Lucy Guinness en obras independientes han usado ese termino para referirse a América Latina. Cfr. Juan A. Makay. *El continente abandonado*. Montly record. Free church of Scotland, 1913; Lucy Guinness. *South America: The neglected continent*. London: E. Marlborough & Co. 1984.

El avance del protestantismo en latinoamérica se produce según Lalive dentro de un contexto de descomposición de la estructura social del modelo de la hacienda y de la figura del patrón ante el advenimiento de la urbanización producto de migraciones masivas proveniente de las zonas rurales. Las iglesias protestantes se constituyen en un *refugio de las masas*, en un momento de crisis y de reacomodo social. En las sociedades latinoamericanas que acogen la modernidad decae la figura del patrón y de la hacienda como núcleo simbólico. La población desarraigada en un contexto urbano que no es suyo, ve emerger la figura del pastor.

En general sobre la irrupción protestante en América Latina se propuso la tesis de la gran conspiración²³, según la cual el avance protestante se explicaba mediante la alianza estratégica política entre el gobierno de Estados Unidos y las iglesias evangélicas norteamericanas. El objetivo común sería la desarticulación del ala católica progresista y combatir el avance del fantasma del comunismo que recorría en aquella época las veredas de América especialmente a partir de la revolución cubana de 1959. Según esta tesis, el gobierno norteamericano habría patrocinado directamente la intervención Pentecostal en América Latina junto con otras iniciativas de cooperación económica como Alianza para el Progreso. La presencia de misioneros norteamericanos por toda América Latina sería parte de un plan para dividir y debilitar a la iglesia católica. Sin embargo esta explicación reduce a aspectos políticos un fenómeno religioso que es mucho más complejo que aquí no podemos desarrollar.

23 Cfr. David Stoll. *Is Latin America Turning Protestant?: The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, CA: University of California Press, p.327; Ana Maria Escurra. *La Ofensiva Neoconservadora. Las Iglesias de U.S.A. y la lucha Ideológica hacia América Latina*. Madrid: IEPALA, 1982, p.213; Virginia Garrard-Brumett. *Protestantism in Guatemala*. Austin, TX: University of Texas Press, 1998, p. 157; Michael Lowy. *War of Gods: Religion and Politics in Latin America*. London: Verso, 1996, p.114; Paul E. Sigmund. *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: the Challenge of Religious Pluralism*. New York: Orbis Books, 1999, p.163.

El protestantismo tradicional de origen europeo llegó a una fase de agotamiento de sus fuerzas. Fue preciso un movimiento de reavivamiento de la Reforma, pero el impulso de este movimiento sobrepasó la Reforma para llegar inclusive al catolicismo. Este reavivamiento de las iglesias cristianas que las impulso al proselitismo nuevamente lo logró el Pentecostalismo.

El fenómeno del cristianismo pentecostal.

La experiencia pentecostal refiere a un tipo de encuentro místico de bautismo en el Espíritu Santo y la recepción del don de hablar en lenguas o glosolalia. Recibir el Espíritu Santo, para el pentecostalismo, no es un acontecimiento exclusivo del pasado apostólico. El pentecostalismo²⁴ se fundamenta en la experiencia de la efusión del Espíritu de Dios en los creyentes. Los cultos de ese movimiento originado en Los Angeles USA, son “vivos”, “carismáticos”, centrados en la promesa de la efusión del Espíritu Santo. Las predicaciones son simples, emotivas y buscan la sanidad corporal.

El fenómeno del pentecostalismo está vinculado al fundamentalismo religioso el cual se caracteriza por hacer una lectura literal de la Biblia, el aislamiento de otras tendencias religiosas, rechazo del ecumenismo, puritanismo moral y por sostener posiciones políticas ultraconservadoras. No obstante otros autores ven en el pentecostalismo la manifestación de una protesta social.

“Una protesta contra un mundo adverso, lleno de calamidades y sufrimientos sin fin. La salida de muchos seres en desventaja social y aquejados por todo tipo de necesidades y estructuras per-

24 Entre las principales denominaciones originadas en los Estados Unidos están: la Iglesia de Dios fundada en Carolina del Norte en 1886; la Iglesia Asamblea de Dios, fundada en 1914; de la división de esta última surgieron la Iglesia de Dios del Evangelio Completo y la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular. Todas estas iglesias tienen vínculos profundos con América Latina. Cfr. Luis Segreda Mena. Vocabulario teológico desde la perspectiva protestante. Heredia: UNA/SEBILA, 2012.

versas opresivas... Los pentecostales experimentan la presencia de un Dios que cicatriza las heridas, resquebraja en algunos las tendencias “hedónicas” e introducen a la persona en un ámbito de libertad, dulzura y transparencia que le permite enfrentar la vida cotidiana con fortaleza y esperanza.”²⁵ Además, el pentecostalismo conforma comunidades alternativas donde las personas se apoyan para enfrentar la hostilidad del mundo.

Donald Dayton²⁶ a pesar de la diversidad del movimiento pentecostal propone cuatro temas claves comunes para buscar las raíces teológicas del pentecostalismo: Cristo como Salvador, Sanador, Bautizador en el Espíritu Santo y Rey que viene.

El protestantismo en América Latina ha dado un giro hacia el pentecostalismo. Carmelo Álvarez sostiene que el “66% del protestantismo latinoamericano es pentecostal”.²⁷ Sin entrar a detalles estadísticos es ampliamente reconocido que el Pentecostalismo es sin duda el movimiento religioso que más crecimiento numérico ha tenido en América Latina en las últimas décadas. El caso de Costa Rica²⁸ “figura entre los países con una cifra más elevada de adhesiones a alternativas evangélicas junto con Brasil, Guatemala, Chile, Honduras, El Salvador, Panamá, República dominicana y Bolivia.”²⁹ La expansión del pentecostalismo en

25 Luis Segreda Mena. Op Cit., pp 122.

26 Donald Dayton. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1991.

27 Carmelo Álvarez. *El protestantismo latinoamericano*. Entre la crisis y el desafío. México D.F.: Casa Unida de Publicaciones, 1981. Página 76.

28 En el caso de Costa Rica, el Barómetro de las Américas [Universidad Vanderbilt, USA] indica que existe un 69.0% de católicos, 13.7% de protestantes y 7,1% de evangélicos. Alejandro Días Domínguez. Nota metodológica: Midiendo religión en encuestas de Latinoamérica, en “*Perspectivas*” desde el Barómetro de las Américas” Universidad de Vanderbilt, 2009, pp 1. Consultado de internet <http://www.vanderbilt.edu/lapop/insights/I0829es.pdf> el 31 de octubre del 2012.

29 Cristian Parker Gumucio. ¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. América Latina Hoy. Diciembre, vol 41. Universidad de Salamanca, pp 35-36. Consultado de internet <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/308/30804102.pdf> el 31 de octubre del 2012.

la población malecu es una muestra representativa de un fenómeno mucho más amplio en América Latina.

Elementos de espiritualidad pentecostal.

El pentecostalismo no está circunscrito a una denominación eclesial sino que es un fenómeno que sobrepasa las congregaciones y por esa misma razón se explica la diversidad de expresiones litúrgicas, organizacionales y doctrinales.

Para esta sección tomamos el lúcido aporte del pastor y profesor peruano Darío López Rodríguez³⁰. Primeramente el pastor López expresa una connotación negativa que las comunidades pentecostales fueron formando de si mismas debido a una comprensión reduccionista de la espiritualidad cristiana. La consecuencia final fueron congregaciones creyentes con un rostro público de alienación, socialmente sin compromiso y políticamente utilizadas por grupos de poder.

Las siguientes son los aspectos que López indica que afectan la imagen de las iglesias pentecostales:

“a) Un rigorismo ético que limitó la santidad a la indumentaria y la apariencia personal; b) privatización de la fe que confinó la acción de Dios a las cuatro paredes del templo y que “secuestro” al Espíritu restringiendo su actividad a los asuntos “religiosos”. Lo que explica... la desconexión con los problemas sociales y políticos...c) Una esperanza diferida al más allá que castró toda preocupación por la construcción de una sociedad más justa e inclusiva...d) una relación iglesia-mundo en la cual se contrapuso

30 Darío López obtuvo su PhD en el Oxford Centre for Mission Studies en Oxford, es pastor de la Iglesia Monte Sinaí en Villa María del Triunfo de la Iglesia de Dios del Perú. Además es profesor en diversos seminarios teológicos en América Latina y Estados Unidos.

la fe a las obras, lo sagrado a lo profano, lo secular a lo espiritual, lo celestial a lo mundano. El resultado fueron conductas “esquizofrénicas” que hasta hoy torpedean el testimonio cristiano.”³¹

La crítica de Darío López al movimiento pentecostal se centra en que la conversión y la espiritualidad cristiana que proponen adolecen de compromiso social³² quedando confinada al ámbito de lo privado de la vida. Además, asocia ese tipo de religión, con prácticas posmodernas de consumo de bienes que busca la gratificación pasajera de sus clientes habituales. Así, la *religión de consumo* actúa según los parámetros y agenda del mercado que impulsa el individualismo y el consumismo.

Los característica de la espiritualidad pentecostal incluye un nuevo nacimiento, un cambio de mentalidad o conversión y el asumir un nuevo estilo de vida según el Espíritu. En cuanto al culto pentecostal, López apunta cuatro rasgos distintivos: “la oración ferviente y espontánea, el canto alegre y festivo, el testimonio cotidiano y la predicación apasionada”³³ Todo esto se encuadra dentro del evangelio pentecostal que debe ser predicado y en el que se entiende a Cristo como “Salvador, Sanador, Santificador, Bautizador con el Espíritu y Rey que viene otra vez”³⁴.

El bautismo en el Espíritu Santo constituye un fundamento de la espiritualidad de los cristianos a quienes precisamente se

31 Darío López. *Pentecostalismo y misión integral. Teología del espíritu. Teología de la vida.* Lima: Ediciones Puma, 2008, pp 98-99.

32 “Cuando gran parte del clero católico se puso contra los regímenes militares en la década de 1970, los líderes evangélicos generalmente no lo hicieron. Algunos predicaban la sumisión a las dictaduras y defendían el statu quo, como si fuera una obra del Señor” David Stoll. *¿América Latina se vuelve protestante?* Cayambé, Ecuador: Abya-Yala Editing. 1990, p.34. Para López el problema consiste en que: “La iglesias pentecostales no tuvieron en cuenta que la confesión de Jesús como Señor (Kyrios) tenía consecuencias sociales y políticas.” Op Cit., pp. 40.

33 Darío López. *La fiesta del Espíritu. Espiritualidad y celebración pentecostal.* Lima: Ediciones Puma, 2006, pp 26.

34 Ibid, pp 59.

les denomina pentecostales por su énfasis en este aspecto de la experiencia del descenso del Espíritu, también denominada “pentecostés”.

Otro aspecto medular de la espiritualidad pentecostal es su convicción de que pentecostés no fue una experiencia única y por tanto irrepitable. Por el contrario, se trataría de una experiencia que sigue vigente para los creyentes de todos los tiempos. “Los pentecostales afirman que la experiencia de Pentecostés sigue vigente, incluso, con el fenómeno de las lenguas como la evidencia física inicial del bautismo en el Espíritu Santo. Este es, por ejemplo, el punto de vista de la Iglesia de Dios (Cleveland), explicitada en el punto 9 de su *Declaración de Fe*. También es la posición de las Asambleas de Dios, tal como se desprende de los puntos 7 y 8 de su *Declaración de Verdades Fundamentales*”.³⁵

El evento de pentecostés muestra otros dos aspectos trascendentales para la espiritualidad pentecostal, según Darío López: un efecto nivelador o igualador a contrapelo de una sociedad estamental que evidencia una dimensión de inclusividad en el amor de Dios a los despreciados del mundo que los torna en misioneros y testigos. Un segundo aspecto, es el carácter de la experiencia de Pentecostés de ser personal y comunitaria; hecho que contradice una tendencia a reducir la experiencia de fe a la esfera privada de la vida y hacia el individualismo.

Recapitulando, vistos los elementos de la espiritualidad pentecostal en relación a las culturas originarias no parece aportar nada específico en torno a las necesidades y reivindicaciones de los pueblos originarios. Mucho menos se podría esperar del

35 Darío López R. Pentecostalismo y misión integral. Teología del Espíritu. Teología de la vida. Perú: Ediciones Puma: 2008, p.30.

neo-pentecostalismo³⁶ por su postura contraria al dialogo intercultural e interreligioso.

Lo que sucede en Costa Rica podría ayudar a ponderar el papel de la espiritualidad pentecostal o neo-pentecostal cuando se encuentra con la espiritualidad de pueblos originarios como el malecu.

Pentecostalismo en Costa Rica.

No es confiable guiarse por datos cuantitativos acerca del crecimiento de las iglesias dado que existe una diversidad creciente de congregaciones o denominaciones religiosas así como sus adeptos, la ausencia o limitados de registros estadísticos precisos en las iglesias, además de que se da una importante movilidad de participantes en las iglesias. Los datos deben tomarse como datos aproximativos, toda vez que también podría tratarse de datos inflados con alguna pretensión figurar para la competencia.

“Las iglesias pentecostales de San José crecieron entre 1974 y 1986 proporcionalmente más rápido que las no pentecostales y representan a principio de ese periodo, un 33% del total de iglesias y un 50% al final del mismo. Así mismo, lograron fundar 113 congregaciones mientras las no pentecostales sólo establecieron 30. (Sigifredo W. Bieske. El explosivo crecimiento de la iglesia evangélica en Costa Rica. San José: Editora Jossmay, sf. P.58).

Bieske señala que una de las iglesias con un crecimiento más notable en Costa Rica es la Iglesia Asamblea de Dios. Así en

36 El neo-pentecostalismo atrae a la clase media y media-alta, inclusive a sectores políticos y militares como en Guatemala; promueve una teología de la prosperidad que relaciona la espiritualidad con el logro de objetivos personales individualistas sin ningún compromiso social; funciona según una perspectiva dualista en la que la historia presente está en manos del demonio y sus aliados a lo cual los cristianos están llamados a combatir hasta imponer el señorío de Jesucristo. Cfr. Luis Segreda Mena. Vocabulario teológico desde la perspectiva protestante. Heredia: UNA/CEBILA, 2012.

1984 de 65 iglesias pasó a 207, en 1989 de 207 iglesias pasó a tener 300. Su característica principal es la promoción de campañas de sanidad divina actividad que le ha venido generando un creciente número de adeptos. Otras iglesias que el mismo autor señala con mayor índice de crecimiento son: iglesia Bautista Internacional Emanuel, Misión cristiana Rosa de Sarón.

Conversiones indígenas al cristianismo.

A partir de la reciente incursión del cristianismo en su visión de mundo, los malecus han venido trastocando sostenidamente sus prácticas religiosas, no hacia la indiferencia religiosa, sino hacia la transformación de sus *metáforas de lo sagrado*. El impacto del cristianismo ha dado como resultado un enorme giro simbólico que podría sintetizarse con la idea de que Jesucristo no es un dios más, sino el único y verdadero dios.

Las transformaciones recientes en sus *imágenes y metáforas* de la divinidad ha provocado cambios tan profundos que aún es muy temprano para evaluarlos. El escenario religioso actual es de abandono de prácticas religiosas ancestrales y de sustitución por nuevas costumbres religiosas cristianas. En el territorio malecu existen 7 iglesias cristianas construidas las cuales cuentan con asistencia semanal a servicios religiosos. Además al menos tres de esas iglesias cuentan con pastores cristianos indígenas.

La incorporación de nuevas costumbres religiosas como lectura y reverencia a la biblia o los bautismos de indígenas son hechos requieren de un análisis profundo, especialmente en relación a la incidencia de tales hechos en la identidad malecu.

Susana Andrade, citando a J.P. Klassen se sirve de un concepto de la antropología social (escuela funcionalista), denominado "sustituto funcional". Dicho concepto intenta explicar el proceso de reemplazo de ciertas actividades o costumbres de

los pueblos originarios por otras nuevas. La noción de *sustituto funcional* hace referencia al reemplazo de costumbres y celebraciones religiosas en los que se ingerían bebidas embriagantes o se practicaban diversos tipos de sacrificios por otro tipo de rituales o de fiestas, denominadas “fiestas espirituales”.

“Se reconoció que había que satisfacer ciertas necesidades sociales llenadas antes por los ritos “paganos”. Con este afán se dio mucha importancia a la música, al canto, al teatro y al deporte; formándose en cada iglesia grupos musicales y de músicos que compusieran canciones e himnos de alabanza en quichua.”³⁷ De la misma forma el estudio bíblico y las conferencias bíblicas cumplen igual función sustitutiva de las costumbres indígenas y a la vez refuerzan lazos comunitarios.

De forma similar, en el territorio Guatuso, los malecu fueron perdiendo el territorio con el avance del siglo XX y por consiguiente su estilo de vida se transformó. Los huleros los devastaron poblacionalmente; la expansión de la frontera agrícola costarricense los impactó y así sus tierras fueron tomadas por sucesivas oleadas de colonos y campesinos.

La pérdida del territorio implicó igualmente la pérdida de los lugares sagrados. Personas no indígenas se fueron apropiando paulatinamente de los principales sitios sagrados. Actualmente, la cabecera del río Venado, para citar el espacio de la divinidad principal, es un sitio destinado a la ganadería extensiva. Otros lugares son parte de reservas forestales privadas. En consecuencia, la fuerza simbólica de los espacios sagrados se desvaneció o se transformó. Las divinidades antiguas han perdido sus poderes y facultades. Además se ha constatado una postura en la que se

37 Susana Andrade. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Flacso/Abya Yala/Ifea, 2004. 157

enfatan las coincidencias y convergencias de principios de la religión ancestral malecu con el cristianismo. Otros parecen no darse cuenta del impacto en la identidad cultural que el proceso en curso ocasiona en sus vidas.

En el pueblo malécu una gran transformación está en pleno curso. El cristianismo, aunque tardíamente, se impuso con toda su fuerza. El cristianismo Pentecostal y neo-pentecostal se ha extendido hasta cubrir prácticamente todo el territorio de los malécu.

El autor no tiene información, al año 2012, acerca de alguna iniciativa concreta para la recuperación de alguno de los lugares sagrados del dominio de manos privadas. La religión ancestral decayó y ya no existe interés religioso por su recuperación. Aún cuando eventualmente recuperaran la posesión de esos sitios sagrados según la religión autóctona, por la influencia de su nueva religión cristiana, esos antiguos sitios sagrados ya no tendrían el mismo significado religioso que otrora tuvieron; serían apenas un patrimonio histórico y cultural con un valor equiparable al de una pieza de un museo de antropología.

Los malecu han transformado sus metáforas relativas a las divinidades. Por influencia pentecostal, la metáfora más influente actualmente podría ser la de Dios Espíritu Santo seguida de la de Cristo. Aunque persiste el uso del nombre de Tócu ahora se utiliza para referirse al dios trinitario de la tradición cristiana. Las otrora plegarias, invocaciones, oraciones y cantos ofrecidos a las divinidades, *Tócu maráma*, ahora son ofrecidos a Cristo, al Espíritu Santo o al Dios Padre.

A pesar de la avanzada del cristianismo Pentecostal al territorio guatuso y la introducción de nuevas prácticas religiosas, aún persisten personas que siguen la religión ancestral malecu. Según el

pastor Ángel Silva³⁸ de la iglesia Asamblea de Dios “un 10% de las personas mayores cree en la religión tradicional y un 90% no cree. Ese 90% es de personas que han tenido la capacidad de elegir su religión y han optado por el cristianismo.” El pastor Silva es malécu de la comunidad de Tonjibe y es un buen conocedor de la situación de su comunidad. Su percepción es que todavía existe un sector de la población de más de 50 años de edad que mantiene las creencias en la religión tradicional malécu aunque no sea perceptible debido a un cierto sigilo en la manifestación de sus ideas.

La conversión malecu al pentecostalismo

El cristianismo católico, como en el resto de amerindia, fue la primera forma de presencia cristiana que tuvo contacto con los malecu. La huella del catolicismo parece haberse borrado de los tres palenques por el fuerte influjo de las iglesias evangélicas. A pesar de que existe un templo católico y de la visita mensual de un sacerdote a la reserva indígena, los servicios religiosos, como la misa, no cuentan con participación indígena sino de personas no indígenas que conviven con los malecu. Tampoco existe un programa de catequesis en operación.

El resultado de la investigación de campo mostró la presencia de 6 iglesias evangélicas de tradición pentecostal y neo-pentecostal. La siguiente es una lista de las iglesias con sus fechas de establecimiento en el territorio:

Iglesia Evangélica Metodista (1986),

Iglesia de Dios del Evangelio Completo (1982),

Asamblea de Dios (1995),

38 Entrevista realizado por el autor en mayo del 2012.

Iglesia de Dios Pentecostal (?),

Iglesia Pentecostal Misionera Movimiento Internacional (2006)

Existe la presencia, además de las iglesias citadas, la Iglesia Luterana Costarricense entre los malecu. Esta iglesia no tiene templos construidos, sin embargo cada dos semanas envía a un pastor a realizar servicios litúrgicos.

A partir de la relativamente reciente incursión del cristianismo en la visión de mundo del pueblo malecu, la comunidad ha venido trastocando sostenidamente sus prácticas religiosas ancestrales, no hacia la indiferencia religiosa, sino hacia la adquisición de nuevas costumbres y rituales religiosos cristianos como el bautismo, la asistencia semanal a los lugares de culto cristiano, la reverencia y lectura diaria de la biblia y a orar según un estilo particular del movimiento pentecostal y neo pentecostal.

Las transformaciones en curso en la cultura religiosa malécu son complejas y de difícil valoración pues no se dan solas sino junto con otras circunstancias que dificultan el proceso. La cultura malécu ha cambiado profundamente y continúa modificándose no solo por el influjo de la ideología cristiana sino por el peso del influjo del capitalismo globalizado que impone estilos de vida, valores y conductas afines con una visión de desarrollo y de sociedad que contradicen la tradicional forma de vida malécu.

El interés por aprender el idioma inglés y no aprender el idioma de las personas mayores ejemplifica la situación actual de la población joven en el territorio guatuso. El rumbo de la educación estatal dado por el currículo escolar orientado más por satisfacer la demanda del mercado globalizado que para descubrir las raíces culturales y fortalecer la identidad son parte del problema.

La conversión al protestantismo evangélico y neo-pentecostal ha venido a transformar la vida cotidiana del pueblo malecu. Las consecuencias de la llegada de esta forma de cristianismo conduce a un desarraigo cultural y a una pérdida de vínculos con su historia y sus tradiciones³⁹. Por su situación histórica, la conversión al protestantismo neo-pentecostal no ha significado un choque o conflicto con el catolicismo como si lo ha sido para los Bribris en la región costarricense de Talamanca. En territorio malecu el catolicismo no ha tenido protagonismo dentro de ninguna de las tres comunidades o palenques, aunque existe un templo en Margarita y otro en Tonjibe e históricamente hayan sido los misioneros católicos los primeros en llegar al territorio. Lo que se ha podido constatar es que el cristianismo neo-pentecostal es el que ha tenido el mayor impacto en las últimas décadas; y el impacto ha sido en perjuicio de la cultura y religión ancestral malecu.

“La conversión religiosa representa una especie de “renovación”, una forma de “limpiarse” de sus orígenes, de los “pecados y dolores del pasado”⁴⁰. Asumir el cristianismo para los pueblos originarios conduce a desvalorizar y deslegitimar la cultura tradicional. Esa postura bloquea cualquier intento de diálogo intercultural, de acercamiento, de búsqueda de comprensión del mundo de los pueblos originarios. El resultado del proceso en curso es que la cultura malecu se diluye dentro de la cultura hispana occidental dominante.

Este proceso, también llamado de aculturación⁴¹, fomenta la conversión religiosa hacia el cristianismo e impide la síntesis o

39 En igual sentido se manifiesta Daniel Rojas Conejo en su libro *Dilema e Identidad del pueblo Bribrí*. San José: Editorial UCR, 2009.

40 Daniel Rojas Conejo, Op cit., página 216.

41 El concepto de aculturación se entiende como pérdida o modificación de elementos culturales y la acogida de nuevos elementos por el contacto con otra cultura

formación de una teología⁴² que aglutine elementos tanto del cristianismo como de las religiones originarias. El proceso mismo de deslegitimación considera innecesario ese tipo de acercamiento y de diálogo.

La situación religiosa actual del pueblo malecu pasa por un proceso individual y colectivo de conversión al cristianismo Pentecostal con implicaciones profundas para la cultura y la identidad del grupo étnico. El proceso además de acelerado, es precipitado, como ya hemos apuntado, pues no se aprecian indicios o evidencias que indiquen que se favorece el dialogo para preservar la sabiduría y la espiritualidad indígena. La practicas religiosas tradicionales así como los símbolos religiosos propios de su visión de mundo ancestral han sido sustituidas por nuevas prácticas, nuevos símbolos y nuevas metáforas de la divinidad.

La conversión al cristianismo no es la única circunstancia que afecta modificando la identidad malecu. Otras circunstancias se conjugan para transformar la cultura tradicional como son la escuela, como es el caso del desplazamiento de la lengua,⁴³ la pérdida o reducción del territorio, la construcción de la carretera

42 Ver al respecto los congresos continentales de teología india de México 1990, Panamá 1993, Bolivia 1997, Paraguay 2002, Brasil 2006 y el Salvador 2011. Es estos encuentros se articula una propuesta de una teología ecuménica que retoma las diversas expresiones de la sabiduría ancestral de los pueblos originarios.

43 Con respecto al idioma Carlos Sánchez concluye: “en cuanto al proceso de declinación del malécu lhaica, se concluye que este está muy avanzado y abarca a las tres comunidades. Con excepción de pocos casos aislados en Tonjibe, la transmisión intergeneracional de la lengua vernácula ha cesado por completo en los tres palenques. Tal interrupción se intensificó, al parecer, hace unas tres décadas en Margarita y El Sol y hace unos diez o quince años en Tonjibe...El desplazamiento en el nivel colectivo aumenta cada día mas debido a la falta de competencia de las nuevas generaciones, debido a que los adultos no pueden emplear el malecu lhaica con los jóvenes y, al parecer, incluso los jóvenes con competencia productiva (y muchos adultos) prefieren emplear el español por comodidad” Ver la tesis doctoral de Carlos Alberto Sánchez Avendaño. *El desplazamiento de la lengua guatusa en contacto con el español: identidad étnica, ideologías lingüísticas y perspectivas de conservación*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. 2011.

que atraviesa sus tierras, el desuso de rituales de matrimonio y funerarios así como de vestimenta entre otros.

No obstante, considerando que la religión en los pueblos originarios ocupa un lugar determinante, entonces el cambio religioso reciente debe ponderarse adecuadamente en su afectación de la identidad malecu.

La situación actual esconde una contradicción fundamental: por un lado se sostiene que la conversión al cristianismo es producto de “la capacidad de elegir su religión” o sea es fruto de una opción personal; pero por otro lado, esa elección hecha por esa forma de cristianismo, los lleva a usar la analogía de ser “renacidos” como personas nuevas. Este renacimiento significa desvincularse de la anterior visión religiosa de mundo y de su identidad como pueblo originario. Sin embargo, los problemas de desarraigo cultural, de los que si tienen conciencia, no fueron percibidos con ninguna relación al cambio religioso. A pesar de todo subsiste algún interés por mostrar rasgos de la religión tradicional a los turistas que visitan la zona.

Nuevos usos de la religión tradicional.

En el territorio malecu se ha venido promoviendo el turismo étnico el cual consiste en recibir visitantes nacionales y extranjeros para ofrecerles una muestra de gastronomía, artesanía, presentaciones culturales, teatro, paseos por senderos para apreciar la naturaleza etc. Como parte de una demanda por un espectáculo exótico indígena para satisfacer la curiosidad de los visitantes se les ofrecen representaciones teatrales sobre el modo de vida antiguo así como el de sus antiguas creencias religiosas. En este sentido, observamos en algunos de los entrevistados un cierto interés por rescatar la religión tradicional. La religión tradicional, según esta perspectiva, se torna un *souvenir* más a ser ofrecidos a los turistas. Situación esta que confirma la pérdida de significado

en que se encuentra la religión ancestral para las comunidades malecus del presente.

Al respecto, Carlos Sánchez llega a conclusiones similares en relación al uso del *malecu lhaica*. “Un aspecto que puede resultar llamativo, tratándose de una lengua que atraviesa un fuerte y acelerado proceso de desplazamiento, es que recientemente haya surgido un dominio funcional nuevo para el *malecu lhaica*: las representaciones culturales para los turistas” (pagina 212) Aunque Sánchez admite que este uso puede constituir una motivación adicional para que las nuevas generaciones quieran aprender algo del idioma, no obstante, afirma, de que se trata de un ejemplo más de “folklorización” de la lengua y de la cultura. (pp 212).

La religión tradicional malecu ha sido desplazada y reducida principalmente a algunos rituales funerarios de personas mayores. El mismo nombre para designar a las divinidades –Tocumaráma, ahora se usa en singular para referirse al dios cristiano. La referencia a Tócu actualmente no parece más que designar la creencia en el monoteísmo cristiano.

Conclusión.

Como hemos venido insistiendo las metáforas de lo sagrado del pueblo malecu han cambiado profundamente en el último siglo como igual lo ha hecho la cultura tradicional. Las consecuencias de los cambios en el ámbito religioso se suman a otros cambios culturales en curso como el desplazamiento de la lengua malecu y el embate de la cultura exterior consumista, neoliberal y global, con lo cual se está afectando la identidad del pueblo malecu.

El pueblo malecu en el 2012 es casi totalmente cristiano pentecostal. Sus principales tradiciones religiosas, excepto los rituales funerarios en algunos casos, ya no se practican más. La conversión al cristianismo los ha llevado no solo a discontinuar sus

prácticas y rituales sino a despreciarlas y olvidarlas. Apenas se ha logrado observar algún interés en rescatar aspectos de la religiosidad tradicional malecu por algunos grupos culturales vinculados al turismo étnico que es ciertamente una de las principales fuentes de renta de la población malecu.

Los cambios que propicia la llegada del cristianismo en la espiritualidad de los pueblos originarios no está siendo evaluada adecuadamente; ni siquiera existe algún tipo de preocupación acerca de la necesidad de un diálogo interreligioso e intercultural entre ambas tradiciones religiosas.

“En el fondo, la estrategia de transferencia de un sistema de creencias a otro, ha significado aceptar el predominio de la ideología y cultura occidentales (cristianas) y la necesidad de una mayor inserción en la economía de mercado para sobrevivir. Este consentimiento ideológico y económico hemos podido observar en el cambio de patrones de consumo, de actividad económica, en el interés por la educación, en la construcción de templos y viviendas modernas, en el crecimiento de la emigración a las ciudades y en las nuevas pautas de ahorro y consumo. Junto al mensaje religioso del pecado y la salvación se difunden nuevas ideas, símbolos, categorías y conceptos de la cultura occidental que han impulsado a los conversos a adoptar cambios y a transformar la manera de ver el mundo y de verse a si mismos.”⁴⁴

El cristianismo continúa presentando problemas para dialogar con las culturas. Es decir el cristianismo se muestra incapaz para dialogar, incapaz para relacionarse con la diversidad cultural y religiosa. La llegada del cristianismo al territorio malecu ha contribuido a la homogenización cultural. En otros contextos, el protestantismo se volvió quichua⁴⁵ o se han hecho esfuerzos

44 Susana Andrade, Op. Cit., pp 327.

45 Ibid, pp 218

para captar dentro del cristianismo la espiritualidad maya⁴⁶; no ha sido este el caso dentro del pueblo malecu.

Considerando las circunstancias existentes, el cristianismo en general y de forma particular el pentecostal tiene la responsabilidad histórica de haber suprimido la riqueza de una tradición cultural costarricense –otra más, o en su defecto, de luchar por rescatar y preservar lo que queda de la espiritualidad malecu.

Referencias bibliográficas

- Andrade, Susana. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*, Ecuador. Quito: Abya Yala, Flacso, Ifea, 2004.
- Cabrera, Julio (Editor) *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*. México: CENAMI/ABYA-YALA, 1993.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas*. Madrid: biblioteca hispano-ultramarina, 1968.
- Bourdieu, Pierre, *Meditaciones Pascalianas*, Editorial Anagrama, 1999.
- Cobo, Bernabé. *Historia del nuevo mundo. Tomo II*, Sevilla: M Jiménez, 1890.
- Deiros, Pablo. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL., 1992.
- Escorra, Ana M. *La Ofensiva Neoconservadora. Las Iglesias de U.S.A. y la lucha Ideológica hacia América Latina*. Madrid: IEPALA, 1982.
- Garrard-Brumett, Virginia. *Protestantism in Guatemala*. Austin, TX: University of Texas Press, 1998.
- Lalive D' epinay, Ch. 1968 -*El refugio de las masas, un estudio del movimiento pentecostal en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones del Pacífico, 1968.
- Lowy, M. *War of Gods: Religion and Politics in Latin America*. London: Verso, 1996.

46 Cfr. Conferencia del Episcopado Guatemalteco. 500 años sembrando el evangelio. (carta pastoral) Agosto 1992, # 9.3; también Manuel M. Marzal (Editor) *O rostro índio de Deus*. Sao Paulo: Vozes, 1989.

- Rohr, E. *La destrucción de los símbolos culturales indígenas*. Quito: Ediciones Abya Yala, 1997.
- Klassen, J.P. *Fire on the paramo*. Thesis of the Faculty of Fuller Theological Seminary, 1975.
- López, Darío. *Pentecostalismo y misión integral. Teología del Espíritu*. Teología de la vida. Peru: Ediciones Puma: 2008.
- López, Darío. *La fiesta del Espíritu. Espiritualidad y celebración Pentecostal*. Lima: Ediciones Puma, 2006.
- Marzal, Manuel M. (Editor) *O rostro indio de Deus*. São Paulo: Vozes, 1989.
- Míguez Bonino. *Rostros del protestantismo en América Latina*. Buenos Aires: Nueva creación, 1995.
- Pritchard, E. *Teorías de la Religión Primitiva*. México: Editorial Siglo XXI, 1979
- Reyes, Luís Alberto. *El pensamiento indígena en América*. Los antiguos andinos, mayas y nahuas. Biblos: Buenos Aires, 2009.
- Rivera Pagán, Luis. *Teología y cultura en América Latina*. Heredia: UNA, 2009.
- Rojas Conejo, Daniel. *Dilema e Identidad del pueblo Bribri*. San José: UCR, 2009.
- Sánchez Avendaño, Carlos Alberto. *El desplazamiento de la lengua guatusa en contacto con el español: identidad étnica, ideologías lingüísticas y perspectivas de conservación*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. 2011.
- Segreda Mena, Luis. *Vocabulario teológico desde la perspectiva protestante*. Heredia: UNA/SEBILA, 2012.
- Sigmund, Paul E. *Religious Freedom and Evangelization in Latin America: the Challenge of Religious Pluralism*. New York: Orbis Books, 1999.
- Stoll, David. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Zeledón Cartín, Elías (Compilador) *Crónicas de los viajes a Guatuso y Talamanca del obispo Bernarndo Augusto Thiel. 1881-1895*. San José: Editorial UCR, 2003.