

r e v i s t a
E S P E C I A L

Número especial La "cuestión indígena" en Centroamérica, Panamá y Colombia: nuevas y viejas formas de violencia y resistencia



ISSN: 1409-4002
e-ISSN 2215-454X

Medio oficial de la
Escuela de Ciencias
Sociales y Humanidades

Vol. 23
N.º 48
Nov. 2024



r e v i s t a
E S P  G A

Medio oficial de la Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Estatal a Distancia (UNED)

Dossier

La "cuestión indígena" en Centroamérica, Panamá y Colombia: nuevas
y viejas formas de violencia y resistencia

Vol. 23, n.º 48, noviembre 2024

Publicación semestral de la Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Estatal a Distancia (UNED), de Costa Rica, abierta a la reflexión y discusión de problemas actuales de la sociedad y nuevas corrientes de pensamiento.

Búsquenos en el portal de revistas de la UNED: <https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>

El nombre oficial de la publicación es **Revista Espiga**. Su ISSN electrónico (International Standard Serial Number) es 2215-454. Cada año, se publican **dos números semestralmente** en formato electrónico. Dichas publicaciones se han mantenido ininterrumpidas desde el 2000, fecha en que se publicó el primer número.

Objetivo: La *Revista Espiga* es el medio de difusión y referencia académica nacional e internacional de la Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades (ECSH) para la producción intelectual especializada en conocimiento social y humanístico. Sus publicaciones son espacios de reflexión académica y de encuentro que fomentan los conocimientos y las experiencias, con el fin de nutrir y orientar con proyección y responsabilidad social la acción formativa de toda la comunidad universitaria.

El **público meta** es la comunidad de investigadores nacionales e internacionales, estudiantes y todas aquellas personas que se interesen en las ciencias sociales y las humanidades. Es de **acceso abierto** y no tiene costo de envío, procesamiento ni tampoco la eventual publicación de los escritos para quienes decidan publicar.

La *Revista Espiga* es de publicación continua y recibe colaboraciones durante todo el año; de tal manera, los artículos aceptados y que cumplan todo el proceso editorial, serán publicados en el número que según corresponda. Los escritos que se envíen a consideración para su eventual publicación, deben ser **originales e inéditos** (ver Declaración jurada).

La revista cuenta con las siguientes secciones:

-**Presentación:** escrita por la persona a cargo de la dirección o del proceso editorial, o por alguien del Comité Editorial.

-**Artículos:** ensayos académicos y textos científicos y académicos derivados de investigaciones o proyectos de extensión, o deconstrucciones metodológicas aplicables a investigaciones o proyectos de extensión. Deben ser actuales y de interés académico y social.

-**Vida Universitaria:** que puede incluir discursos, conferencias y ponencias de autoridades y de la comunidad universitaria de la UNED. (Esta sección no es arbitrada; su objetivo fundamental es la divulgación del quehacer universitario.)

El contenido de los artículos aquí publicados es de exclusiva responsabilidad de las personas autoras. Se permite su reproducción parcial o total, previa autorización por escrito de la *Revista Espiga*.

Las colaboraciones pueden enviarse a: revistaespiga@uned.ac.cr



Equipo editorial

Director a.i. / Editor

Lic. Giorgos Katsavavakis, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Editores del *dossier* La "cuestión indígena"

Dra. Ana Sofía Solano Acuña, Universidad Nacional (Costa Rica)

Dr. Heriberto Erquicia, Universidad Pedagógica (El Salvador)

Comité Editorial

Mag. Adrián Jaén España, Universidad de Costa Rica (UCR), Costa Rica

Dra. Ana Sofía Solano Acuña, Universidad Nacional (UNA), Costa Rica

Dr. Edgar Tafoya Ledesma, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México

Mag. Floreny Ulate Artavia, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Mag. Gustavo Cabezas Barrientos, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Mag. Jéssica Villareal Salazar, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Mag. Margot Arley Fonseca, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Dra. Susanne Müller-Using, Universität Kassel, Alemania

Comité Científico Nacional e Internacional

Dra. Ana Belen Olmos Giupponi, Universidad de Stirling, Reino Unido

Dra. Ana María Rodero Bermúdez, Universidad Abierta de Cataluña, España

Dra. Bárbara Potthast, Universität zu Köln, Alemania

Dr. Bruno Amaro Lacerda, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil

Dr. Carlos Rojas Osorio, Universidad de Puerto Rico en Humacao, Puerto Rico

MSc. Carlos Santovenia Pérez, Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Nicaragua

Dra. Coral Herrera Gómez, Observatorio de Género y Medios Centroamericano, España

Dra. Coralía Gutiérrez Álvarez, Universidad Autónoma de Puebla, México

Dr. Eduardo Abdo Yázigi, Universidade de Sao Paulo, Brasil

Dr. Eduardo Madrigal Muñoz, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. Eugenio Bustos Ruz, Asociación de Archiveros, Chile

Dr. Francisco Ganga Contreras, Universidad de Los Lagos, Chile

Dr. Freddy Esquivel Corella, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dra. Ilka Treminio Sánchez, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. José Antonio Fernández Molina, Universidad Nacional, Costa Rica

Dra. Kylan Turner, Arizona State University, Estados Unidos

MSc. Karen Calvo Díaz, Universidad Nacional, Costa Rica

MSc. Larissa Castillo Rodríguez, Instituto Tecnológico de Costa Rica, Costa Rica

M.L. Laura Casasa Núñez, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dra. Laura Giraudo, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

Dra. Laura Machuca Gallegos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social, México

Dra. Lucrecia Enriquez Agrazar, Pontificia Universidad Católica, Chile

Dra. María Eugenia Bozzoli Vargas, Universidad de Costa Rica, Costa Rica

MSc. Mariela Cervantes Obando, Universidad de Costa Rica, Costa Rica



Dr. Miguel Picado Gatzjens, Universidad Nacional, Costa Rica
Dr. Miguel Romero Saiz, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
Dra. Mónica Perea Anda, Universidad de Costa Rica, Costa Rica
Dr. Orlando Mejías Herrera, Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Nicaragua
Dr. Rafael Gullock Vargas, Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica
Dr. Ronald Soto Quirós, Université de Bordeaux/Université Bordeaux Montaigne, Francia
Dr. Rodrigo Quesada Monge, Universidad Nacional, Costa Rica
MSc. Thelma López Briceño, Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Nicaragua
Dr. Thiago Duarte Pimentel, Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil

Edición de números especiales

Licda. Lindsay Chávez Garro, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica
Mag. Yinnia Mora Ordoñez, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica
Licda. Ariadna Calderón Herrera, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Corrección de estilo

Mag. José Pablo Mora Ortega, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Traducción al inglés

Mag. Yinnia Mora Ordoñez, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Traducción al francés

Mag. Ingrid Martínez Bohórquez, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Grabación de audios

Mag. José Alberto Navarro Gómez, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Elaboración de archivos HTML y EPUB

Mag. Ernesto Faerron Chavarría, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Soporte técnico

Ing. Steven Segura Jiménez, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Comunicación RS

Mag. Ángela Arias Molina, Universidad Estatal a Distancia (UNED), Costa Rica

Apoyo editorial (estudiantes)

Soffía Amey Monge y Sara Fallas Rodríguez, UNED, Costa Rica



Contenido

Presentación

Ana Sofía Solano Acuña, Heriberto Erquicia VI

Luchas y narrativas sobre la Contra y los miskitos: un acercamiento desde el relato oral y la prensa costarricense sobre el Caribe en Nicaragua (1980-1983)

Sharon Rodríguez-Brenes 1-22

Discursos de exclusión. Intelectuales, indígenas y Estado nación en Costa Rica: una perspectiva histórica

Carlos Sancho Domingo 23-38

Racismo y manifestaciones discriminatorias hacia pueblos indígenas y otras poblaciones étnico-culturales en Costa Rica

Vania Solano-Laclé, Fernanda Alvarado-Leitón, María Fernanda Obando-Sánchez 39-69

Educación intercultural bilingüe en contextos de desplazamiento lingüístico: el proyecto Upshijgra diñ Di^v Tegát yet (Costa Rica)

Federico Guevara-Viquez 70-86

Museos comunitarios en Boruca y Curré/Yimba, Costa Rica: desarrollo reciente, participación comunitaria y autodeterminación

Ronald Martínez-Villarreal 87-106

Impacto psicosocial del conflicto territorial en el pueblo indígena bribri de Salitre (Costa Rica)

Helga Arroyo-Araya 107-126

Colapso, adaptación y resistencia de la construcción naval emberá y wounaan en Panamá. Aportes antropológicos y sociológicos (siglos XX-XXI)

Abner Alberda, Rita Liss Ramos-Pérez, Bienvenido Cunampio, Emma Gómez, Chivio Mémbora-Peña 127-169

Patrimonios negados, memorias cooptadas. Un acercamiento a los procesos de las comunidades indígenas en el departamento del Huila, Colombia

Luis Gerardo Franco, Esmeralda Quiroga 170-186

Configuraciones de la indigeneidad urbana y prácticas democráticas desobedientes del pueblo emberá (Bogotá, Colombia)

Sebastián Gómez-Ruiz 187-203

La simbología detrás de los ritos de armonización en la justicia indígena Nasa (Colombia)

Tereza Dlestikova 204-219



Presentación

La «cuestión indígena»

Revista Espiga, medio oficial de la Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades (ECSH) de la Universidad Estatal a Distancia (UNED) de Costa Rica, se complace en presentar el *dossier* denominado: *La cuestión indígena en Centroamérica, Panamá y Colombia: nuevas y viejas formas de violencia y resistencia*. Este número fue coordinado por Ana Sofía Solano Acuña, investigadora y docente del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional, de Costa Rica, y Heriberto Erquicia, director del Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica de El Salvador, Dr. Luis Alonso Aparicio.

Este espacio académico se brindó como una oportunidad interdisciplinaria de pensar la situación que actualmente viven los pueblos indígenas de Centroamérica, Panamá y Colombia, como resultado de múltiples procesos históricos marcados por la exclusión, la violencia y el estigma étnico cultural. La convocatoria se abrió a estudios de caso, avances de investigaciones y reflexiones teórico-metodológicas que se sitúan temporalmente de mediados del siglo XIX hasta el presente, con el objetivo de considerar la confrontación de las diversidades culturales americanas con los proyectos de formación de los Estados Nacionales. En este contexto, se consideran impostergables la valoración de los estudios históricos, antropológicos y sociológicos como herramientas clave para la comprensión de las luchas indígenas de la actualidad, principalmente en lo referente a la recuperación y control del territorio histórico, Interculturalización de las políticas públicas, migraciones, reconocimiento de la diversidad como un valor social y, finalmente, la autonomía.

El número inicia con el artículo *Luchas y narrativas sobre la Contra y los miskitos: un acercamiento desde el relato oral y la prensa costarricense sobre el Caribe en Nicaragua (1980-1983)*, con autoría de Sharon Rodríguez-Brenes, quien aborda algunas de las manifestaciones de violencia que se experimentaron en Nicaragua entre 1980 y 1983, su enfoque es en aquellas que involucraron a la población miskita en la región del Caribe. Con ello, pretende evidenciar los procesos de lucha iniciados con mayor fuerza por esta población indígena, debido a las imposiciones del nuevo gobierno sandinista que pretendía la homogeneización cultural, a la luz de esto es de suma importancia abordar el periodo que comprende la transición entre la Revolución Sandinista y la lucha contrarrevolucionaria.

Por su parte, Carlos Sancho Domingo, con el texto *Discursos de exclusión. Intelectuales, indígenas y Estado nación en Costa Rica: una perspectiva histórica*, presenta la situación actual de los pueblos indígenas en Costa Rica; el artículo revisa como los intelectuales costarricenses trataron su presencia en dos instantes clave del proceso de elaboración del discurso nacionalizador en ese país: en 1892, cuando las celebraciones del IV Centenario de la llegada de los españoles a América, fueron usadas para reivindicar la raíz europea de Costa Rica y, en 1954, cuando al calor de los planes de reforma de la Universidad de Costa Rica, se sintió la necesidad de impulsar un renovado relato de identidad nacional.

Racismo y manifestaciones discriminatorias hacia pueblos indígenas y otras poblaciones étnico-culturales en Costa Rica, de Vania Solano-Laclé, Fernanda Alvarado-Leitón y María Fernanda Obando-Sánchez, describen las manifestaciones discriminatorias hacia pueblos indígenas y otras poblaciones étnico-culturales en Costa Rica. Para ello se analizaron los datos provenientes de la Encuesta Actualidades 2022. Los resultados evidencian una percepción de maltrato, con mayor frecuencia hacia personas indígenas, nicaragüenses y afrodescendientes.

Mientras tanto, *Educación Intercultural bilingüe en contextos de desplazamiento lingüístico: el proyecto Upshijgra diñ Di^v Tegat yet* (Costa Rica), con autoría de Federico Guevara-Viquez, exhibe un texto donde muestra la experiencia desarrollada en el proyecto Upshijgra diñ Di^v Tegat yet, a cargo del Programa de Apoyo Permanente a Escuelas Indígenas (PAPEI), de la División de Educación Rural (DER) de la Universidad Nacional (UNA), cuyo objetivo general fue fortalecer la educación intercultural bilingüe en el territorio Boruca para la enseñanza de la lengua brunca. Por su parte, Ronald Martínez-Villarreal trae el artículo denominado *Museos comunitarios en Boruca y Curré/Yimba, Costa Rica: desarrollo reciente, participación comunitaria y autodeterminación*, en el busca posicionar el quehacer de los museos comunitarios en los territorios indígenas de Boruca y Curré/Yimba, en Costa Rica, como actores clave en los proyectos de desarrollo comunitario y profundamente vinculados con la vida comunal.

Impacto psicosocial del conflicto territorial en el pueblo indígena bribri de Salitre (Costa Rica), de Helga Arroyo-Araya, busca situar, visibilizar y comprender el impacto psicosocial de la violencia ejercida contra familias indígenas bribris recuperadoras de tierra de Salitre. Por su parte, Abner Alberda, Rita Liss Ramos-Pérez, Bienvenido Cunampio, Emma Gómez y Chivio Membora-Pena, presentan el artículo *Colapso, adaptación y resistencia de la construcción naval embera y wounaan en Panamá. Aportes antropológicos y sociológicos (siglos XX-XXI)*; los autores realizan un análisis histórico de la construcción naval indígena en el territorio embera-wounaan, situado en la frontera entre Panamá y Colombia, en un intento por comprender el proceso adaptativo de esta actividad a lo largo del último siglo; además, examinan diversas construcciones documentadas en

diferentes comunidades, teniendo en cuenta sus necesidades tecnológicas y las demandas específicas del ecosistema en el que viven.

Patrimonios negados, memorias cooptadas. Un acercamiento a los procesos de las comunidades indígenas en el departamento del Huila, Colombia, de Luis Gerardo Franco y Esmeralda Quiroga, abordan la cooptación de las memorias indígenas y la negación de la posibilidad de reclamar unos patrimonios propios, debido a la negación histórica que el discurso moderno/colonial instauro; así, a partir de una contextualización general de dicho proceso de negación, busca poner en escena los elementos centrales para comprender la situación de las poblaciones indígenas del departamento del Huila, en Colombia.

Asimismo, Sebastián Gómez-Ruiz aporta *Configuraciones de la indigeneidad urbana y practicas democráticas desobedientes del pueblo embera (Bogota, Colombia)*, allí analiza la presencia y las dinámicas de la comunidad embera en el Parque Nacional de Bogotá. Se explora la resistencia, adaptación y luchas internas en un contexto urbano, para ello realiza una aproximación metodológica mediante un estudio de caso que incluyo un enfoque etnográfico, entrevistas, análisis de medios y del documental Sin Retorno (2022).

Finalmente, Tereza Dlestikova trae su artículo denominado *La simbología detrás de los ritos de armonización en la justicia indígena Nasa (Colombia)*, en el que se trata de comprender la cosmovisión Nasa mediante el análisis y la explicación de sus conceptos relacionados con la vida social y la justicia; además, pretende demostrar el carácter espiritual, simbólico y restaurativo que define su sistema de justicia.

Esperamos que este número especial de *Revista Espiga* sirva para brindar visibilidad a las comunidades indígenas de Centroamérica, Panamá y Colombia; además, que con los aportes brindados por cada autor y autora, sirva para mantener el dialogo y el debate académico, respecto de las problemáticas y las posibles soluciones que atañen a la vida de los pueblos originarios de la América Latina.

Dra. Ana Sofía Solano Acuña
Heredia, Costa Rica

Dr. Heriberto Erquicia
Panchimalco, El Salvador



Actualmente está incluida en:

ÍNDICES



BASES DE DATOS



DIRECTORIOS



REPOSITORIOS

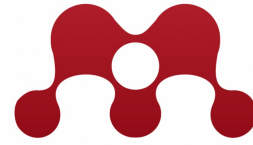


REDES ACADÉMICAS

ACADEMIA



ResearchGate



MENDELEY



Asociación de Revistas
Académicas de Humanidades
y Ciencias Sociales

BUSCADORES



PORTALES



| 806 revistas científicas
| 24 870 fascículos
| 309 438 artículos a texto completo



Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

Luchas y narrativas sobre la Contra y los miskitos: un acercamiento desde el relato oral y la prensa costarricense sobre el Caribe en Nicaragua (1980-1983)

Sharon Rodríguez-Brenes *
<https://orcid.org/0000-0002-9785-1738>

Resumen

El artículo aborda algunas de las manifestaciones de violencia que se experimentaron en Nicaragua entre 1980 y 1983, enfocándose en aquellas que involucraron a la población miskita en la región del Caribe en el país. El objetivo principal es evidenciar los procesos de lucha iniciados con mayor fuerza por esta población indígena, debido a las imposiciones del nuevo gobierno sandinista que pretendía la homogeneización cultural, para ello es de suma importancia abordar el periodo que comprende la transición entre la Revolución Sandinista y la lucha contrarrevolucionaria. Metodológicamente, se realizó un análisis cualitativo de contenido al periódico costarricense *La República* y como un elemento fundamental para completar y complejizar la narrativa editorial se parte del relato oral de miskitos residentes en Rincón Grande de Pavas, en San José, Costa Rica. Por último, los principales resultados de la investigación arrojan luz sobre los procesos de lucha que surgieron para liberar a la población de las opresiones sufridas durante esta época de transición y destacan su impacto tanto a nivel histórico como sociocultural y político.

Palabras clave: guerra, población indígena, publicación periódica.

* Máster en Estudios Latinoamericanos y bachiller en Sociología por la Universidad Nacional (UNA), de Costa Rica. Profesional de apoyo a la academia en el área de Sociología en el Instituto de Estudios Sociales en Población, de la UNA. Correo: srodriguez@una.ac.cr

Struggles and narratives about the Contra and the Miskitos: an approach from oral stories and the Costa Rican press on the Caribbean in Nicaragua (1980-1983)

Abstract

The article addresses some manifestations of violence experienced in Nicaragua between 1980 and 1983, focusing on those involving the Miskito population in the Caribbean region of the country. The main objective is to highlight the struggle processes initiated more forcefully by this indigenous population due to the impositions of the new Sandinista government, which aimed for cultural homogenization. For this, it is crucial to examine the period encompassing the transition between the Sandinista Revolution and the Contra War. Methodologically, a qualitative content analysis was conducted on the Costa Rican newspaper *La República*. Additionally, oral accounts from Miskitos residing in Rincón Grande de Pavas in San José, Costa Rica, were fundamental to complement and deepen the editorial narrative. Lastly, the main findings shed light on the struggle processes that emerged to free the population from the oppressions suffered during this transitional period and emphasize their impact on historical, sociocultural, and political levels.

Keywords: Indigenous population, Periodical publication, War.

Introducción

La articulación del territorio en Nicaragua, especialmente la relación del Estado con el Caribe y el proceso de construcción de la identidad nacional, reflejan dinámicas similares a las desarrolladas en el resto de Centroamérica, pues bajo una herencia colonial, la construcción de los nacionalismos permeó y desarrolló una estructuración vertical del poder de supremacía blanco-mestiza, suponiendo como inferiores las expresiones originarias o culturalmente diversas¹.

La construcción de los Estados nacionales en la región centroamericana implicó la implementación de parámetros generales de reconocimiento que enfatizaron los valores y especificidades considerados identificativos para el alcance de dichos proyectos². Tal es el caso de la definición de los símbolos e himnos nacionales, que converge en una visión diferenciadora entre los otros y nosotros.

Dentro de esta preconfiguración imaginaria, no había lugar para las múltiples presencias culturales en el país, pues se consideraba que obstaculizaban la constitución y el fortalecimiento del proyecto nacional. Ante esta situación «era necesario, entonces, moldear una unidad en la cual reconocerse, trazando los límites de una cultura nacional en grado de agrupar las diversas expresiones, mediante una fusión de ‘ingredientes’ reunidos en un único sujeto aglutinador: el mestizo»³.

Los pueblos del Pacífico nicaragüense coincidían en dicha construcción nacional, por lo tanto, los conflictos se matizaron. Mientras que con el pasar de los años las diferencias se acentuaron y en el siglo XX, con el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), surgieron serios problemas entre las comunidades indígenas del Caribe y el gobierno.

El Caribe conforma un espacio de comparación y contraste para la identidad nicaragüense en el sentido que los habitantes de la costa Caribe en Nicaragua son diversos entre sí; en este contexto existe una diversidad de grupos étnicos muy valiosa que aporta a la riqueza cultural del país desde las Regiones Autónomas. Debido a sus características y su particular historia, el Caribe funge como el único lugar donde los otros raciales están presentes en la nación, lo cual facilitó borrar lo negro y lo indígena del Pacífico y del centro de Nicaragua, conllevando a la idea de este país como una nación civilizada en contraste con la salvaje costa Caribe⁴.

En consecuencia, se disolvía el proyecto homogeneizador que el Estado nicaragüense emprendió, conllevando al avivamiento de las resistencias por parte de las poblaciones caribeñas que se extiende hasta nuestros días. Partimos de que la vida política moderna en Nicaragua estuvo marcada por dos enfrentamientos

¹ Jeffrey L. Gould, *El mito de «la Nicaragua mestiza» y la resistencia indígena 1880-1980* (Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997), 15-24; Juliet Hooker, «La raza y el espacio de la ciudadanía: La Costa de la Mosquitia y el lugar de lo negro y lo indígena en Nicaragua», en *La negritud en Centroamérica: Entre raza y raíces* (Costa Rica: EUNED, 2012), 325-359.

² Silvia Gianni, «Viajar, perder países... El desafío de cruzar las múltiples fronteras culturales que componen el panorama literario nicaragüense», *Istmica* 11 (enero-diciembre, 2007): 59-75, www.revistas.una.ac.cr/index.php/istmica/article/download/397/340

³ *Ibid.*, 62.

⁴ Hooker, «La raza y el espacio...»; Elizabeth M. Larson, «Nicaraguan Refugees in Costa Rica from 1980-1993», *Yearbook. Conference of Latin Americanist Geographers* 19 (1993): 67-79.

armados importantes, realmente catalogados como guerras civiles. La primera desde 1978 hasta julio de 1979, llamada Revolución Sandinista; la segunda, entre 1982 y 1987, entre el «nuevo Estado dominado por los sandinistas frente a una nebulosa de opositores: la Contra, integrada por disidentes del sandinismo, por antiguos partidarios de Somoza y por la organización indígena de la Costa Caribe»⁵. Las consecuencias de formar parte de la Contra o de rehusarse a unirse al ejército sandinista, llevó a una cantidad significativa de personas miskitas a dejar Nicaragua y buscar en Honduras o en Costa Rica nuevos espacios para vivir y desarrollarse.

La situación y condiciones de vida en el Caribe en Nicaragua a través de los años ha llamado la atención de la comunidad académica por interesarse en investigar, desde su particular conformación diferenciada del centro y el pacífico del país. Es una región rica en discusiones científico-académicas, por ejemplo, Hale analiza las razones del conflicto entre los miskitos y los sandinistas desde la propia población del Caribe y sus estrategias contra el gobierno central⁶, mientras que Bataillon explica cómo a lo largo de todo el siglo XX la violencia fue una modalidad de acción legítima y codificada de control a la población y la sucesión de acciones bélicas⁷.

Por un lado, desde la visión de la iglesia morava, Epperlein aborda el conflicto desarrollando cómo la fe y la congregación juegan un papel fundamental en la resistencia cultural⁸; por otro, Dennis genera una interesante discusión sobre la aparente irreconciliación cultural entre los colonos (*spaniards*) y las comunidades indígenas⁹. No se debe olvidar que el Caribe es rico en recursos naturales y parte del gobierno central de Nicaragua ha mostrado un constante interés en la explotación de estos, en consecuencia, Cunningham destaca el derecho que poseen las comunidades a dar su consentimiento previo a cualquier intervención ambiental¹⁰. Y así más personas investigadoras se han dedicado a descifrar el conflicto sociocultural, económico, político y ambiental que envuelve el Caribe en Nicaragua, en este contexto se inscribe el presente artículo, como un aporte a la producción académica alrededor de la identidad miskita y la guerra.

En consiguiente, el valor del presente artículo constituye un aporte desde la investigación cualitativa que enfrenta de manera dialógica la prensa escrita con el relato oral de quienes vivieron *en carne propia* el contexto que se abordará en las siguientes páginas.

⁵ Gilles Bataillon, «De Sandino a los contras. Formas y prácticas de la guerra en Nicaragua», *TRACE* 66 (2014): 9-37.

⁶ Charles R. Hale, *Resistance and Contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (Estados Unidos: Stanford University Press, 1994), 141-165.

⁷ Bataillon, «De Sandino a los contras...», 9-37.

⁸ Ulrich Epperlein, «El conflicto en la Costa Atlántica de Nicaragua en la década de los ochenta. Una perspectiva desde la iglesia morava», *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 83 (2001): 631-649.

⁹ Philip A. Dennis, «The costenos and the Revolution in Nicaragua», *Journal of Interamerican Studies and Word Affairs* 23 (agosto, 1981): 271-296. <http://www.jstor.org/stable/165548>

¹⁰ Lottie Cunningham, «Derecho de las comunidades a su consentimiento previo sobre la explotación de los recursos naturales en la Costa Caribe de Nicaragua», *Wani* 63 (2012): 31-39.

Acercamiento teórico

Este apartado contiene la aproximación teórica desde la cual se abordó el problema de investigación que da vida al presente artículo.

Emergencia del sujeto político

En primer lugar, es importante rescatar el modo en que mujeres y hombres comienzan a constituirse a sí mismos en sujetos políticos a partir de procesos que los revelan como ausentes dentro de la sociedad. Es decir, «el sujeto se revela como ausencia que grita; está presente como ausencia. Hacerse sujeto es responder positivamente a esa ausencia, porque esa ausencia es a la vez una exigencia»¹¹. Lo cual implica para las poblaciones históricamente discriminadas un primer apoderamiento de su condición de exclusión, para emerger y visibilizarse ante la sociedad que las ha negado.

Para las poblaciones no es suficiente con reconocerse en estas condiciones de ausencia, por el contrario, dicha autocrítica debe conducir a trazar objetivos y emprender acciones encaminadas a conseguirlos. En otras palabras, el sujeto político dejará de ser pasivo y pasará a transitar por procesos de reflexión individual y colectiva que le permita ampliar su cotidianidad siempre y cuando se percate de su situación, y desee cambiarla a su favor, teniendo presente las particularidades de su realidad.

En nuestras sociedades latinoamericanas, la lógica de la fragmentación social existe como producto de una ineludible herencia colonial reflejada, entre otras, en las relaciones de poder que influyen en la convivencia y crean condiciones de vida desiguales para quienes interactúan en sus diferentes contextos; por ello es de importancia el reconocimiento mutuo.

En Latinoamérica no existe hoy ningún actor social, sociopolítico, o político que pueda por sí solo erigirse en sujeto de la transformación; este resulta necesariamente un plural-articulado que se configura y expresa como tal sujeto en tanto sea capaz de interarticularse, constituyéndose en sujeto popular.¹²

En este sentido, se apunta al rescate de los tejidos culturales y de sus actores, en especial de aquellos de los sectores oprimidos, explotados, discriminados y excluidos por el sistema, y se presta especial atención a sus procesos de resistencia y lucha por la sobrevivencia. Entonces, es necesario que el cuerpo social catalogado como «los otros» se asuma como un «nosotros», capaz así de reconocerse.

Para el caso miskito, la racialización del espacio y la distribución espacial de la raza, en el territorio en Nicaragua, jugó un papel muy importante en el establecimiento de los límites de la ciudadanía y el acceso al poder político hegemónico. En este sentido, el racializar espacios como inferiores o salvajes sirvió para que las élites políticas impidieran legítimamente a sus habitantes ejercer plenamente sus derechos de ciudadanía y así lograr un discurso de integración para una sola nación.

¹¹ Isabel Rauber, *América Latina. Movimientos sociales y representación política* (Buenos Aires: Rebelión, 2003), edición en PDF, 41.

¹² *Ibíd.*, 42.

Metodología

Este artículo tiene como base la tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional, Costa Rica, titulada *La población miskita en Costa Rica desde una aproximación sociohistórica (1980-2019): violencia, desplazamiento, representaciones de lo indígena y estrategias de resistencia cultural*¹³.

La metodología se construyó desde espacios para el diálogo y el análisis de la prensa. Partimos que la fuente oral «permite escuchar y recoger los testimonios, desde la voz viva y natural, directamente desde los protagonistas y actores sociales»¹⁴, razón por la cual se generaron varios espacios de diálogo que permitieran una aproximación a la memoria e interpretación de su historia por parte de algunas personas miskitas residentes en Costa Rica¹⁵.

El abordaje de la prensa se planteó desde un análisis de contenido con resultados integrales e interpretativos; para lo cual fue necesario superar los aspectos léxico-gramaticales o prácticas habituales como conteo de palabras.

La investigación cualitativa desde el análisis de contenido no se restringe al plano verbal, por el contrario, es posible aplicarla a un amplio rango de materiales visuales o sonoros¹⁶ y en este sentido, debemos tomar en consideración la identidad del material por estudiar. Para este caso, se analizó el periódico *La República*, que nace en 1950 y se posiciona desde la ideología socialdemócrata.

Identificar el posicionamiento político de *La República* es de suma importancia, pues nuestras sociedades modernas han convertido al periódico en un actor sociopolítico que interactúa en la esfera pública, lo cual es un espacio de disputa simbólica o de lucha en el plano de las ideas y supone un contexto de comunicación, así, la prensa interviene en los procesos que la conforman¹⁷. Partiendo de dicha premisa, ha funcionado como un mediador entre la sociedad civil y el Estado, interviniendo en la construcción de representaciones del poder y de la sociedad mediante los discursos que (re)producen. De esta forma, asegura un lugar para: informar, reflexionar, expresar y representar una opinión desde su «libertad de expresión».

Debido a lo anterior, la prensa es clave por su capacidad de convertirse en interlocutor histórico al que se puede acudir reiteradas veces¹⁸ y de este modo comprender cómo se construyó o re-presentó la realidad en el período de interés. Mediante una escenificación de los eventos ocurridos y la presentación de ellos ante la sociedad a través de una confrontación de voces, de hechos y de datos, la prensa permea en lo que conocemos como el sentido común. Funciona como una consagración de relaciones que involucra poderes, actores y fuerzas políticas. En su

¹³ Defendida en el 2021 por la autora del presente artículo.

¹⁴ Luis Enrique Alonso, *La mirada cualitativa en sociología* (Madrid: Editorial Fundamentos, 1998), 69.

¹⁵ Se utilizan pseudónimos para resguardar la identidad de las personas participantes.

¹⁶ Pablo Cáceres, «Análisis cualitativo de contenido: una alternativa metodológica alcanzable», *PsicoPerspectivas. Revista de la escuela de psicología* 2 (2003).

¹⁷ Mirta Kircher, «La prensa escrita: actor social y político, espacio de producción cultural y fuente de información histórica», *Revista de Historia* 10 (2005): 115-122.

¹⁸ Flory Fernández Chaves, «El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación», *Revista de Ciencias Sociales* 96 (2002): 35-53.

circulación genera temas y argumentos destinados a intervenir en los debates públicos cotidianos de la sociedad.

Los artículos periodísticos analizados no pretendieron ser una selección exhaustiva, pues es subjetiva y parcial, pero aportan elementos de suma importancia para responder al artículo aquí propuesto.

Resultados y discusión

A lo largo de este apartado se expondrán los principales hallazgos de la investigación, y se analizarán en concordancia con el acercamiento teórico expuesto para articular una discusión coherente que dé respuesta al problema de investigación planteado en el presente artículo.

La homogeneidad imposible en Nicaragua

La insurrección contra el régimen de Somoza representó un monumental esfuerzo para ver caer el Estado que negó a la ciudadanía nicaragüense los derechos humanos y libertades democráticas elementales. Existe una amplia bibliografía posible de citar y estudiar sobre la revolución y sus eventos posteriores, pero detenerse en ella excede los objetivos de este texto; por lo tanto, el enfoque estará centrado en los eventos de la costa Caribe, específicamente la relación entre el gobierno sandinista y la población miskita. En este sentido, Norberto relata:

Imagínese que cuando yo tenía 9 años me llevaron para Jinotega, eso es en Nicaragua, ahí crecí, yo participé contra Somoza, en ese tiempo era jovencito y yo andaba en ese grupo y participamos, no voy a decir que yo anduve matando gente, ¡yo andaba ayudando!, colaborando: matando vacas, jalando carne para los guerrilleros sandinistas, ¡yo participé ahí!, y la guerra, ¿quién la ganó?, ¡el pueblo fue quien ganó!, nunca ganaron los sandinistas, de qué forma me va a decir que los sandinistas ganaron esa guerra, ¡no!, el pueblo fue quien se levantó contra Somoza, Somoza se fue y así tomaron posesiones, ellos [los sandinistas] nunca iban a ganar a los guardias somocistas, ¡eso jamás!¹⁹

Según Norberto, los sandinistas no podrían ganarle a la Guardia Nacional de Somoza por cuenta propia, para él sería la fuerza del pueblo desde donde se ejerció presión y dio como resultado el derrocamiento de la dictadura. En su relato se percibe apatía hacia los sandinistas, lo cual es comprensible de un miskito que huyó por las montañas para salvar su vida. Se refleja con ello que el FSLN pensó propiamente en la revolución, pero el desarrollo de temas políticos de suma importancia, tales como la autonomía de los pueblos indígenas caribeños serían aplazados, situación que indica un claro proyecto de homogeneización cultural como se evidenciará más adelante²⁰.

¹⁹ Norberto es uno de nuestros interlocutores miskitos, es un hombre de más de 60 años, quien entró a Costa Rica como refugiado en 1984. En conversación con la autora, 19 de septiembre de 2019.

²⁰ Orson Mojica, *Nicaragua (1979-1990): La Revolución Abortada* (Nicaragua: Libro Socialista, 2014); Dirk Kruijt, «Revolución y contrarrevolución: el gobierno sandinista y la guerra de la Contra en Nicaragua, 1980-1990». *Desafíos* 23 (II semestre, 2011): 53-81, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=359633170008>

Los líderes sandinistas eran en su mayoría personas jóvenes, de origen urbano y con orientación marxista, quienes pretendían inculcar una identidad nacional-revolucionaria que se superpuso a las identidades locales y étnicas, específicamente en la región del Caribe²¹.

En contraposición «a principios de los años ochenta surgió una resistencia armada localizada geográficamente en la región rural norteña, junto a la frontera con Honduras y en la costa atlántica, fuertemente financiada por los Estados Unidos»²², situación afirmada por el mismo canciller Miguel D'Escoto: «La frontera entre Nicaragua y Honduras se ha convertido en «el más grave foco de tensión en Centroamérica»²³. Poco después estallaron las primeras movilizaciones populares que el resto del país vería conmocionado.

Entre setiembre y octubre de 1980, en algunas de las principales ciudades de la costa Caribe detonaron gigantescas manifestaciones, pues a pesar de las promesas de un nuevo paradigma político-social sobre la integración nacional, se evidenciaba una gradual exclusión de ciertas clases y determinadas instituciones.

El conflicto por parte del gobierno sandinista se centró en la «cuestión de clase», no se cuestionó la estructuración del poder y su relación con la condición étnica, a raíz de ello, no se respetaron las formas culturales que fueran diferentes al modelo hegemónico²⁴. En este escenario, fueron las personas miskitas quienes desempeñaron un rol protagónico. Norberto recuerda:

En ese tiempo estaba jovencito y ya ahí vino la ley comunista y no les parecieron, entonces poquito a poquito se metieron en la montaña [los sandinistas], y cuando los indígenas miskitos vieron toda esa situación, se levantaron y pelearon, fue de ahí que se levantó la guerra contra sandinistas, todas esas historias me las sé porque yo aguanté hambre, zancudos, toda esa historia la tengo en la mano [mientras lo dice señala la palma de su mano].

Y ahora todo eso porque los sandinistas quieren eliminar a los indígenas miskitos, porque en ese tiempo, los miskitos se levantaron contra los sandinista a pelear, y la guerra comenzó con los indígenas miskitos, y entonces los miskitos tenía ganado, cuando vio que la cosa se atacó duro, comenzó el tal Edén Pastora, ¿a dónde peleó Edén Pastora?, ¡el grupo era el que peleaba en la montaña!, y después lo llamaba para decirle «aquí hay tantos [sandinistas]», «aquí estamos [contrarrevolucionarios]», entonces él entraba con periodistas representando como que él fue el que dirigió y él fue el que peleó, pero todo eso es política sucia, todo mundo sabe, lo que pasa es que así es la vida, la política así es, ¿me entiende? Yo sé que somos perseguidos, por más de que 3 años anduve yo en la montaña contrasandinista, todos esos datos yo los sé, pero yo fui camuflado, pero gracias a Dios entré vivo [a Costa Rica] y aquí estoy.²⁵

²¹ Mateo Cayetano Jarquín, «Red Christmases: the Sandinistas, indigenous rebellion, and the origins of the Nicaraguan civil war, 1981-82»; *Cold War History* 18 (agosto, 2017): 91-107, doi: 10.1080/14682745.2017.1347637

²² Kruijt, «Revolución y contrarrevolución...», 59.

²³ «Mucho peligro en frontera entre Honduras y Nicaragua», *La República* (11 de noviembre de 1982), 6.

²⁴ Kruijt, «Revolución y contrarrevolución...»; Mojica, *Nicaragua...*, 53-81.

²⁵ En conversación con la autora, 19 de septiembre de 2019.

Aunado al relato de Norberto, se encuentra en la prensa costarricense una importante cantidad de artículos periodísticos relacionados con la situación en el Caribe nicaragüense, lo cual implica para la presente investigación un aporte sustancial, dado que estos eventos tuvieron grandes implicaciones a nivel regional en aspectos sociopolíticos. Las luchas inician en 1980 y es cuando se comienza a hacer referencia sobre movimientos separatistas:

La ciudad [Bluefields], ubicada 390 kilómetros al este de esta capital, fue escenario de tumultuosas manifestaciones el domingo y lunes pasados [28 y 29 de septiembre respectivamente], contra la presencia de médicos y maestros cubanos enviados por el gobierno a raíz del triunfo de la revolución. (...)

Según el comunicado la situación se inició con el pretexto de protestar contra la presencia de médicos y maestros cubanos y luego se convirtió en un movimiento segregacionista que pretendía desligar a la costa atlántica de la nacionalidad nicaragüense.

Dicha región, conocida antiguamente como La Mosquitia, fue por algún tiempo un protectorado inglés, gobernado por un rey mosco, hasta que en 1894 fue recién incorporada al territorio nacional por el patriota Rigoberto Cabezas. Se trata de una región muy rica que ocupa 66 000 de los 147 000 kilómetros cuadrados del país, y tiene una población de unos 260 000 habitantes.²⁶

En la historia miskita, la relación con los colonos o *spaniards* ha sido tensa²⁷, por lo tanto, no es de extrañar que la aparente irreconciliación entre las perspectivas sandinistas e indígenas que se vio reflejada con el hecho de que la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional²⁸ «subestimó considerablemente el importante papel de las identidades étnicas, religiosos y lingüísticas de los pueblos de la región atlántica, especialmente de los miskitos, los sumus y los ramas»²⁹.

En este sentido, la manifestaciones de violencia reflejadas en el irrespeto hacia la lengua, la cultura o las costumbres propias de las poblaciones étnicamente diversas, específicamente las miskitas, conllevaron a que estas se sublevaran con el fin de hacer valer sus derechos y sus diferencias, pues desde su perspectiva, la presencia de médicos cubanos y las llamadas cruzadas de alfabetización no eran otra cosa que un encubrimiento para tratar temas de política y reclutar nuevos adeptos en las milicias revolucionarias³⁰.

Los otros existen, pero desde el poder se invisibilizan

Es importante referirse a las formas de violencia política, económica y cultural del gobierno sandinista contra las poblaciones del Caribe porque reflejan no solamente

²⁶ «Dos días de intranquilidad en Bluefields», *La República*, 3 de octubre de 1980, 7.

²⁷ Dennis, «The costenos and the Revolution in Nicaragua», 271-296.

²⁸ La Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional estuvo durante el período de 1979-1985 como gobierno transitorio, «en la cual los sandinistas eran mayoría, y de un Consejo de Estado, donde ocupaban escaños representantes de los diferentes componentes de la coalición antisomocista». Bataillon, 15.

²⁹ Kruijt, «Revolución y contrarrevolución», 68.

³⁰ «Centenares piden la expulsión de médicos cubanos en Nicaragua», *La República*, 1 de octubre de 1980, 4; Carlos W. Lemes, «Drama de selva viven los que huyen del terror en Nicaragua», *La República*, 16 de octubre de 1983, 16.

la pérdida de la oportunidad de reivindicar deudas históricas con las poblaciones indígenas, sino también implicó pensar el poder desde el mismo lugar que en administraciones pasadas. En esta línea, la revolución sandinista expresó y profundizó la crisis de las dictaduras militares en Centroamérica, de acuerdo con Figueroa no fue casualidad que la revolución estallara en el país con la dictadura más frágil a diferencia de las guatemalteca y salvadoreña. En Nicaragua no era estrictamente una dictadura de clase, sino de una fracción de la burguesía orbitando en torno a la familia Somoza³¹, así lo demuestra el discurso de Rafael Córdova Rivas, integrante de la Junta de Reconstrucción Nacional:

El gobierno indiscutiblemente va a respetar las comunidades indígenas: son parte de nuestro acervo cultural, son parte de nuestra nacionalidad, queremos que subsistan; pero queremos que subsistan consecuentemente con los principios de la Revolución; se les dará todo el apoyo a las comunidades indígenas, pero siempre que (...) se enmarquen en la realidad revolucionaria.³²

Esto refleja la imposición de un ideal de nación, por encima de las identidades locales y étnicas; en consecuencia, las personas miskitas lideraron importantes procesos en contra de las violaciones a sus formas de autoorganización comunal, invasión de tierras y recursos comunales, Kruijt explica:

La «soberbia» y la «intransigencia» con que el Frente aplicó su programa de incorporación y asimilación forzada de esos pueblos al modo de pensamiento sandinista, creó entre un amplio sector de la población rural un sentimiento de alienación tan intenso que muchos de ellos terminaron sumándose a la oposición armada, la Contra.³³

En contraste, los artículos periodísticos sobre la presencia de contrarrevolucionarios nicaragüenses en Costa Rica, publicados desde inicios de febrero de 1981, inculpan a los exintegrantes de la Guardia Nacional por seguir siendo «leales» a Somoza, por ejemplo, el comandante nicaragüense Elvir Sierra declara: «Numerosos somocistas están incursionando en Nicaragua desde Honduras para impedir el avance de nuestra revolución sandinista»³⁴, dichas publicaciones reflejan la existencia de un imaginario en el que se mantiene la lucha no acabada contra el régimen somocista, y no por el violento ejercicio del poder por parte del gobierno sandinista, razón principal por la que se desencadenaron las acciones contrarrevolucionarias, sino por mantenerse la misma lógica de conflicto armado.

Los violentos encuentros se produjeron principalmente en la frontera entre Nicaragua y Honduras, así lo informó el coronel hondureño Daniel Balí Castillo: «desde mediados de 1979, tras el triunfo del Frente Sandinista y el derrocamiento del régimen de Anastasio Somoza, han ocurrido por lo menos 60 incidentes armados en la frontera»³⁵, asimismo:

³¹ Carlos Figueroa Ibarra, «La revolución sandinista y los contratiempos de la utopía en Centroamérica», *Bajo el volcán* 9 (2005): 80. <https://www.redalyc.org/pdf/286/28650904.pdf>

³² Gould, *El mito...*, 215.

³³ Kruijt, «Revolución y contrarrevolución», 68-69.

³⁴ «Sandinistas violaron soberanía hondureña», *La República*, 4 de febrero de 1981, 4.

³⁵ «Nicaragua de nuevo ataca posiciones en Honduras», *La República*, 20 de febrero de 1981, 6.

Si los enfrentamientos armados contra los sandinistas comenzaron desde finales de 1979, sus primeros opositores no fueron solamente los contrarrevolucionarios, es más, surgieron en el seno mismo de sus filas. A partir de 1982, esos diferentes núcleos de opositores recibieron una ayuda militar directa e indirecta de los Estados Unidos, y los sandinistas no supieron evitar una guerra con los contras, que fue a la vez costosa, política y económicamente.³⁶

Estos nuevos enfrentamientos evocan las crueldades acontecidas en décadas anteriores. Sin importar sus actores, la conformación de los grupos de poder tienen como principal objetivo el someter a quienes se les considera como una amenaza, además de mostrar y sostener su superioridad; razón por la cual, se observa que muchos de los métodos de tortura y represión empleados durante la dictadura Somocista, se encuentran presentes durante el gobierno del FSLN, dicho escenario refleja un *continuum* de violencia asociada al poder en su incapacidad de mirar al otro como igual dentro de la diferencia.

Si bien se libraba un enfrentamiento dentro de los límites administrativos, el conflicto se vio internacionalizado, por ejemplo, en Costa Rica se refuerza el imaginario de latente peligro que representa Nicaragua para el país, pues desde medios de comunicación oficiales se circulaban notas de prensa indicando lo siguiente: «Con fuego de ametralladora y morteros se agitó ayer la región fronteriza de Peñas Blancas al atacar una banda de contrarrevolucionarios al destacamento sandinista ubicado en el paso internacional (...) El jefe de Seguridad del Estado [de Nicaragua], Comandante Lenín Cerna, informó que la aduana de Peñas Blancas, en la frontera con Costa Rica, fue atacada ayer por un grupo de 15 contrarrevolucionarios. «El ataque se realizó a las cuatro de la madrugada y los contrarrevolucionarios lanzaron por lo menos cuatro proyectiles de mortero de 60 milímetros, pero no hubo víctimas del ejército sandinista, dice Cerna»³⁷.

Aunado a ello, las personas miskitas no escapan de este gran imaginario de peligro contra la población costarricense en tanto:

Las autoridades costarricenses de la Barra del Colorado dicen oficialmente que «no hay ninguna invasión» de «miskitos» a Costa Rica, pero la gente afirma lo contrario. Siendo difícil la identificación étnica, le es fácil a los negros caribes de Nicaragua confundirse con la población litoral caribe de Costa Rica, entre la que predominan descendientes de jamaquinos y algunos descendientes de los «zambos» puros de los siglos XVII y XVIII que ya habían sido citados en los documentos etnohistóricos de Borde y Sir William Young.

El problema de identificación (salvo que persona a persona se exija la documentación cédular costarricense) es igual en toda la costa centroamericana, donde existen entre 40 y 50 mil «miskitos» repartidos entre Belice, Guatemala, la Isla de Roatán, Ceiba, Tela, Islas de Maíz, Rama, Bluefields, y una pequeña porción en Costa Rica.³⁸

³⁶ Bataillon, «De Sandinos los contras», 15.

³⁷ «Contrarrevolucionarios atacaron a sandinistas en «Peñas Blancas», *La República*, 8 de abril de 1982, 2.

³⁸ «La represión los empuja. En el mar desaparecen «miskitos» que huyen», *La República*, 31 de enero de 1982, 16.

Además, la internacionalización del conflicto implicó la intervención de Argentina desde su Junta Militar, en un contexto de estrategias geopolíticas interconectadas. Este país viene a jugar un importante papel en Centroamérica de manera paralela con Estados Unidos en relación con operativos en la región central y sur de América:

Cuando Reagan asume la presidencia de los Estados Unidos en enero de 1981 transforma la política hacia América Latina en una cruzada antisoviética. Para entonces el primer mandatario estadounidense ya sabía que la Argentina se encontraba embarcada en una campaña encubierta del mismo signo. De hecho, la Argentina había hecho grandes esfuerzos para evitar la caída del dictador Anastasio [sic] Somoza Debayle: antes del triunfo de la Revolución Sandinista el régimen militar argentino le vendió armas a Nicaragua, le concedió un crédito de diez millones de dólares y le envió asesores expertos en contrainsurgencia primero para contrarrestar la Ofensiva Final del FSLN y luego para organizar a la «Contra» tras del triunfo de la revolución.³⁹

Nuevamente, la contrarrevolución supuso un nuevo escenario donde Estados Unidos volvió a estar presente de maneras indirectas, pues las consecuencias de una intervención directa armada podrían haber impactado negativamente en los intereses geopolíticos sobre Nicaragua⁴⁰.

En agosto de 1981, el jefe del ejército argentino Leopoldo Fortunato Galtieri llega un acuerdo de colaboración con la administración Reagan, «para realizar aquellas operaciones que los Estados Unidos no podrían efectuar sin antes pagar un alto costo político»⁴¹, además, de acuerdo con las declaraciones del comandante Bayardo Arce, coordinador de la Comisión Política del FSLN, en una disertación en la Universidad Centroamericana, expuso: «El propio Presidente (Ronald) Reagan y los personajes más influyentes del Gobierno norteamericano están ayudando a la contrarrevolución»⁴².

Dejando en claro que Estados Unidos no ha desistido en su interés sobre la región, lo cual se encuentra interiorizado y presente en el discurso cotidiano miskito, en este sentido, Norberto recuerda: «Cuando Estados Unidos vio que toda la riqueza está en la Costa Atlántica, claro que los norteamericanos siempre se fijan: dónde está la plata y dónde está el oro, y entonces comenzaron a llevar zapatos, ropa, armas, hasta \$500 le daban a cada combatiente para donde quiera que vayan»⁴³.

Lo anterior fue evidenciado por medio de la participación de la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés) en términos económicos y prácticos; asimismo, en febrero de 1982, esta misma entidad informa que dispone de un ejército de 1000 hombres y otros 1000 indígenas miskitos, además de 1000 combatientes entrenados por argentinos, para diciembre de ese mismo año, el ejército ascendía a los 4000 integrantes⁴⁴; sin embargo, la internacionalización del conflicto no se redujo

³⁹ Pablo Leonardo Uncos, «Entre guerrilleros y asesores militares: Argentina y su guerra fría en América Central (1977-1984)» (Tesis de maestría en Relaciones y Negociaciones Internacionales, Universidad de San Andrés en cooperación con la Universidad de Barcelona, 2012), 42.

⁴⁰ Kruijt, «Revolución y contrarrevolución», 53-81; Mojica, *Nicaragua...*, 53-81.

⁴¹ Uncos, «Entre guerrilleros y asesores militares».

⁴² «Comandante Arce. Afirma que Reagan ayuda a la contrarrevolución», *La República*, 22 de marzo de 1981, 4.

⁴³ En conversación con la autora, 19 de septiembre de 2019.

⁴⁴ Kruijt, «Revolución y contrarrevolución», 53-81.

a la intervención de los dos países mencionados, pues «Líderes nicaragüenses en el exilio afirmaron que una «fuerza de la libertad» de 600 hombres, que se halla en Honduras cerca de la frontera con Nicaragua, contará en breve con la colaboración de miles de simpatizantes provenientes de Guatemala y Miami»⁴⁵.

De este modo, se aprecia como la Contra fue apadrinada, consecuentemente, también para llevar a cabo sus operativos, y, entre sus principales estrategias se encuentra la interrupción vía terrestre de la comunicación y el tránsito en el norte del país. De acuerdo con Jarquín: «the Contra's first major attack of 15 March 1982, in which Frente Democrático Nicaragüense (FDN) comandos blew up two bridges in northwestern Nicaragua using high-tech explosives and detailed maps provided by the Pentagon»⁴⁶ [el primer gran ataque de la Contra del 15 de marzo de 1982, en el cual los comandos del Frente Democrático Nicaragüense (FDN) volaron dos puentes en el noroeste de Nicaragua usando explosivos de alta tecnología y mapas detallados proporcionados por el Pentágono]⁴⁷.

En consecuencia, se proclamó Ley de emergencia: «decretada por el Gobierno de Nicaragua a raíz de la voladura de dos puentes en la frontera con Honduras fue acogida positivamente por diversos sectores en el país»⁴⁸, estas acciones pueden relacionarse como un producto ante los incesantes intentos de controlar el liderazgo indígena y de las sangrientas escaramuzas en las que lucharon durante los últimos meses de 1981.

La contrarrevolución devolvió al Caribe en el mapa

La contrarrevolución se extendió hasta finales de la década de 1980, durante este período el gobierno sandinista afirmó que los efectivos rebeldes se distribuyeron en seis zonas para actuar; cada grupo estaba conformado aproximadamente entre 200 y 260 hombres, sin embargo, en total podrían sumar 6000 guerrilleros⁴⁹.

De acuerdo con la prensa costarricense, en la Figura 1 (página 14) se ubican los lugares donde ocurrieron los principales enfrentamientos entre el gobierno sandinista y la Contra entre 1980 y 1983. Es fundamental señalar una activa participación en la región Caribe en los operativos que conllevaron a ampliar la representación del territorio y la población en Nicaragua, no a profundidad, pero sí como un atisbo de la existencia de otras formas culturales en este país.

La idea del orden deviene de una Nicaragua cimentada en la permanente violencia política, de una organización «desde arriba» a la cual se debe acoplar la sociedad, agrupándolos detrás de jefes o cabezas desde donde se encontraría algún tipo de protección⁵⁰. En este sentido, la revolución sandinista parecía lograr un «inalcanzable»: la posibilidad de una integración-otra, sin embargo, con el pasar de los años se evidenció que su gobierno no salió del círculo de la violencia, por el

⁴⁵ «Esperan «luz verde» para invadir Nicaragua», *La República*, 3 de abril de 1981, 7.

⁴⁶ Jarquín, «Red Christmases», 10.

⁴⁷ Interpretación propia.

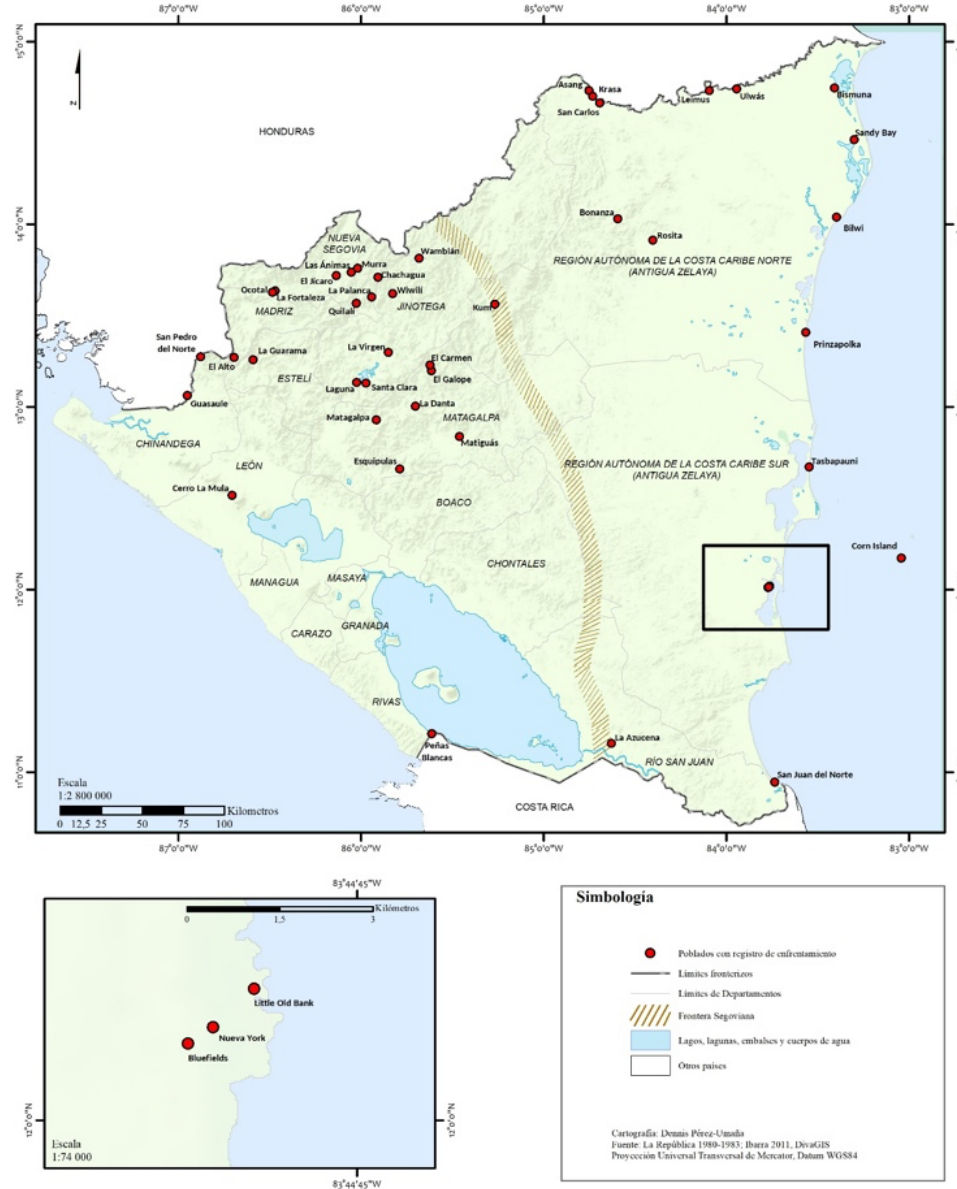
⁴⁸ «Gobierno nica insiste en aclarar que no se trata de estado de sitio», *La República*, 18 de marzo de 1982, 6.

⁴⁹ Kruijt, «Revolución y contrarrevolución», 53-81.

⁵⁰ Bataillon, «De Sandinos los contras», 9-37.

contrario, en su intento de unificar la nación, extendido hasta el siglo XXI, continuó ejerciendo violencia sobre el territorio Caribe.

Figura 1. Mapa de operativos contrarrevolucionarios en Nicaragua (1980 a 1983)



Fuente: Periódico *La República*, ediciones desde 1980 hasta 1983.

Un claro ejemplo de los enfrentamientos armados ocurridos durante el período de estudio es la llamada Navidad Roja; este operativo consistía en una de las tácticas que la Contra emplearía para desarticular a los sandinistas ubicados en la frontera entre Nicaragua y Honduras, así lo explica también la Organización de los Estados Americanos (1983):

Según informaciones recibidas por la Comisión, los días 20 y 21 de diciembre de 1981, rebeldes contrarios al Gobierno de Nicaragua cruzaron el Río Coco desde

Honduras y ocuparon el pueblo de San Carlos, donde tendieron una emboscada a soldados del ejército nicaragüense, mutilando y asesinando a varios de ellos. El Gobierno de Nicaragua denunció este incidente como parte de la insurrección masiva programada para estallar en los pueblos del Río Coco, habitados por miskitos, durante la semana de Navidad. A la vez, denuncias e informaciones recibidas por la CIDH⁵¹ dieron cuenta que durante esta confrontación y en represalia por las matanzas de San Carlos, efectivos del Ejército Sandinista dieron muerte en la localidad de Leimus y en sus inmediaciones a un número considerable, aunque hasta ahora indeterminado, de miskitos.⁵²

Así, el plan «concebido y ejecutado conjuntamente por el exagente de la seguridad somocista, [el miskito] Steadman Fagoth Muller, ex-presidente de la organización, miskitos sumos y ramas (Misurasata)»⁵³, tendría como consecuencia lo que diferentes medios de prensa han llamado «una masacre horrenda».

Pocos días después de sus acontecimientos, la Navidad Roja se dio a conocer en Costa Rica, con el artículo periodístico sobre el miskito Agustín Brisman quien fue llevado a la fuerza desde el poblado de Ulwas hasta territorio hondureño⁵⁴, posicionando así el conflicto en el imaginario de Costa Rica.

Los grupos del Caribe de Nicaragua, específicamente los miskitos, como se ha venido acotando, no tolerarían la represión del nuevo régimen sandinista en Nicaragua, por lo tanto, se les categorizó como parte del llamado movimiento separatista. Esta fue una estrategia discursiva empleada por parte del gobierno sandinista para culparlos y con ello, liberarse de la responsabilidad de violencia ejercida contra sus habitantes.

De acuerdo con la prensa costarricense: «El movimiento separatista, conocido como operación Navidad Roja, comenzó a ejecutarse a principios de noviembre del año pasado [1981], según Sánchez [capitán Roberto Sánchez, vocero del ejército del Gobierno sandinista]. Dijo que la idea de los conspiradores era instigar sentimientos antigubernamentales entre los nativos provocando un alzamiento de las comunidades indígenas «para lograr el control de esa zona del país y posibilitar la intervención de fuerzas militares extranjeras que respaldarían el proyecto separatista»⁵⁵.

Los movimientos clasificados como separatistas para el gobierno sandinista no son otra cosa que producto de las tensiones características de una historia llena de violencia, especialmente, considerando los antecedentes de incorporación tardía y forzada de la costa Caribe a Nicaragua, en este sentido, Jarquín rescata:

In particular, the complaint focused on the Sandinista government's decision to forcibly resettle some 8,500 Miskito Indians in December 1981, killing dozens and displacing thousands of others in what is evocatively remembered as la Navidad

⁵¹ CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

⁵² OEA, 1983, puntos 6 y 7 de los Antecedentes inmediatos.

⁵³ «Cien arrestos en Nicaragua por levantamientos en el Atlántico», *La República*, 5 de febrero de 1982, 8.

⁵⁴ «OIJ investigó. Exguardias nacionales intensifican ataques», *La República*, 24 de diciembre de 1981, 4.

⁵⁵ «Cien arrestos en Nicaragua por levantamientos en el Atlántico», *La República*, 5 de febrero de 1982, 8.

Roja –the Red Christmas. Reporting on the case and conventional wisdom in Nicaragua suggest that the FSLN removed the Miskito from their ancestral lands along the southern bank of the Coco River because they feared that these traditionally marginalized communities might serve as ‘social and logistical support’ for armed counter-revolutionary groups, composed mainly of ex-Somoza-era National Guardsmen, operating just across the border in Honduras.⁵⁶ [En particular, la queja se centró en la decisión del gobierno sandinista de forzar el reasentamiento de aproximadamente 8500 indios miskitos en diciembre de 1981, matando a docenas y desplazando a miles de personas en lo que se recuerda evocativamente como la Navidad Roja. Los informes sobre el caso y el juicio convencional en Nicaragua sugieren que el FSLN eliminó a los miskitos de sus tierras ancestrales a lo largo de la orilla sur del río Coco porque temían que estas comunidades tradicionalmente marginadas pudieran servir como ‘apoyo social y logístico’ para los grupos de la contrarrevolución armada, compuestos principalmente por ex integrantes de la Guardia Nacional de la era de Somoza, que operan justo al otro lado de la frontera en Honduras].⁵⁷

En consecuencia, alrededor de diez mil indígenas miskitos, mujeres y hombres, emigraron a la región miskita de Honduras en los primeros meses de 1982 debido a que el Gobierno de Nicaragua decidiera trasladarlos a otra región dentro del país e «integrarlos» al proceso revolucionario⁵⁸. La represión contra la población miskita, especialmente aquella que habitaba en las orillas del Río Coco en la frontera entre Nicaragua y Honduras, conlleva a ser un tema reincidente en la prensa costarricense, evidenciando recriminación al Ejército Popular Sandinista por sus acciones, como lo fue «La muerte de por lo menos 200 indígenas nicaragüenses refugiados aquí [en Honduras], supuestamente perpetrada por fuerzas del Ejército Popular Sandinista en incursiones en territorio hondureño los días 26 y 31 de diciembre, fue calificada por el Gobierno como «una horrenda masacre»⁵⁹.

Un elemento clave a resaltar es que el empleo de artículos periodísticos de varias agencias de información responde a los intereses políticos sobre cómo presentar al régimen sandinista del cual, desde el gobierno de Costa Rica, ya no se apoyaba su accionar. Así, el contenido de cada nota de prensa elegida no solamente implica una forma de interacción con el lector, sino también le transmite un discurso que crea una representación del nuevo contexto; en este caso particular, respecto a los contrarrevolucionarios, especialmente la persecución política de la que fueron (y siguen siendo) víctimas las personas miskitas, se prestó para que la lucha emprendida por sus derechos se inscribiera en este contexto:

La organización MISURASATA denunció el bombardeo consecutivo por seis días del ejército sandinista sobre 40 poblaciones indígenas de miskitos y otros grupos étnicos, en el atlántico nicaragüense. (...)

Brooklyn Rivera, líder de la agrupación que combate al régimen marxista de Nicaragua como parte de ARDE [Alianza Revolucionaria Democrática] reafirmó que esto es parte del plan de exterminio de las comunidades aborígenes por parte

⁵⁶ Jarquín, «Red Christmases», 1.

⁵⁷ Interpretación propia.

⁵⁸ «Gobierno nica hace esfuerzos para repatriar a los miskitos», *La República*, 13 de octubre de 1982, 4.

⁵⁹ «Lo afirman en Honduras. La masacre de indígenas fue obra del Ejército Popular Sandinista», *La República*, 5 de enero de 1982, 4.

de la Junta de Gobierno de Nicaragua el cual provocó el encierro en campos militares de 37.000 personas la generación de 22.000 refugiados en Honduras y la desaparición de otras 80. Grupos pequeños de refugiados existen también en Jamaica, San Andrés y Costa Rica, en calidad de cientos, dijo el dirigente.⁶⁰

Abordar las huellas escritas de los acontecimientos lo debemos considerar como ese puente entre la realidad y la reconstrucción de esta, que deriva en representaciones, específicamente, del poder. Así como se comparó a Somoza con hombres crueles en la historia, para 1982 existe la preocupación por el alarmante crecimiento de la hostilidad del oficialismo nicaragüense, los acontecimientos de la Navidad Roja evocaron críticas en vías de demostrar que seguirían por el mismo camino de sus referentes políticos:

Fue realmente una navidad al rojo vivo la celebrada por los sandinistas. Inconfundiblemente roja y no solo por el color de los símbolos políticos importados que los inspiran, sino también por la sangre que han hecho derramar a torrentes. El diciembre trágico que hace dos años escenificó el ejército rojo de la URSS al invadir Afganistán y sembrar ahí la muerte y la desolación, tenía que ser imitado, corregido y aumentado por sus fieles discípulos de Nicaragua al traspasar la frontera hondureña para triturar a sus propios hermanos nicaragüenses.⁶¹

Estas nuevas representaciones del sandinismo proyectan un nuevo escenario para Nicaragua, muestran al gobierno sandinista convertido en lo que luchó por derrocar, y sería la población miskita, quienes sufrirían las consecuencias; razón por la cual MISURASATA interpuso una denuncia ante la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para investigar las horribles masacres, según esta agrupación: «Esto evidencia que el sandinismo no busca la integración de los grupos indígenas, sino que pretende (su) destrucción para convertirlos en títeres de un sistema dictatorial y esclavizante»⁶².

Desde la emisora de la Fuerza Democrática Nicaragüense *Radio 15 de Setiembre*: «Le reclama a las comisiones internacionales, de derechos humanos, y todos esos grupos llamados «pro-paz» que abandonen la burocracia y la lentitud con que manejan los asuntos mientras el pueblo miskito ve cómo se derrama su sangre»⁶³, Fagot señaló: «El pueblo miskito no puede resistir la injerencia sandinista, que pretende cambiar las costumbres y que utiliza una represión aún más feroz que la de Somoza»⁶⁴.

Las palabras del líder miskito evidencian que la cuestión étnica ha sido (y sigue siendo) en Nicaragua un obstáculo para la integración de la nación, conllevando a ejercer acciones violentas para ejercer el poder, que decantan en el desplazamiento forzado de las poblaciones, siendo Costa Rica uno de los destinos desde entonces:

⁶⁰ «Masacre de miskitos en el Atlántico nica», *La República*, 4 de noviembre de 1983, 12.

⁶¹ La Tribuna, «Las navidades rojas del sandinismo», *La República*, 30 de enero de 1982, 9.

⁶² «Indígenas miskitos nicaragüenses piden a ONU investigar masacres», *La República*, 3 de febrero de 1982, 14.

⁶³ «Padre D'Escoto atacó a arzobispo Obando: Masacre de misquitos», *La República*, 5 de abril de 1983, 6.

⁶⁴ *Ibíd.*, 62.

En nuestro país, surgen nuevas versiones acerca de los cuatro heridos que fueron atendidos en el hospital Tonny Facio de Limón, en el que se encuentran, y en relación con las seis personas que los acompañaban.

Una fuente bien enterada, que solicitó se reservara su nombre, aseguró que las diez personas que llegaron a Costa Rica, 9 hombres y una mujer, son indios miskitos (...). Según la fuente, el gobierno sandinista está reprimiendo brutalmente a los indios miskitos. Aparentemente la semana pasad [sic] llegó un grupo de sandinistas a Zalada [sic], en Nicaragua y la emprendió contra un grupo de miskitos. El jefe de la patrulla sandinista trató de sacar a los miskitos confesiones que éstos no dan, por lo que ordenó golpearlos y fusilarlos, pero los soldados se resistieron a hacerlo. En el alegato que se produjo, según la fuente, los soldados dispararon contra su jefe y lo mataron optando por huir a Costa Rica junto con los indios miskitos que con ellos llegaron. En la acción varios de ellos fueron heridos, así como algunos indios. Afirma la fuente que el día que se publique la exterminación de miskitos que está haciendo el sandinismo, «el mundo se estremecerá».⁶⁵

La represión contra la población miskita no se ha detenido y se puede afirmar que pasarán muchas generaciones antes de que sean respetadas sus autonomías. Norberto y los otros seis miskitos que formaron parte del grupo focal, son conscientes de la persecución en Nicaragua contra su gente. Mientras mostraban fotografías de la violencia acontecida en Puerto Cabezas (durante 2018-2019), compartidas por WhatsApp, Norberto relata:

Hay problemas con la tierra, ¡con todo!, ahí antes los indígenas miskitos vivían, hasta la fecha viven de agricultura, ellos siembran arroz, frijoles, maíz, yuca, tiquisque, ahora los españoles han llegado ahí y van quitando poco a poco, no pueden reclamar y entonces uno por salvar su familia habría que salir del país, entonces, por eso es que están entrando muchos miskitos refugiados.⁶⁶

En relación con lo expuesto, Bernarda⁶⁷ comentó sobre la huida de los miskitos ante los actos de violencia por parte de los sandinistas, quienes por medio de traslados en mar abierto prefirieron exponer sus vidas en la búsqueda de una vida diferente donde sobrevivir antes de ser asesinados en manos del gobierno sandinista.

Las nuevas olas de migración a las cuales se refiere Bernarda responden, entre otras, a las problemáticas sobre el tráfico de tierras en territorios indígenas. La violencia desmedida contra esta población ha provocado la muerte de 28 indígenas entre septiembre de 2015 y junio de 2016, de acuerdo con las estadísticas recolectadas por organizaciones de derechos humanos⁶⁸.

Conclusiones

El recorrido realizado a través de la búsqueda y la conversación establecida con la prensa, específicamente con ejemplares del periódico *La República*, es solamente

⁶⁵ «Posible un frente común antisandinista», *La República*, 13 de abril de 1983, 10.

⁶⁶ En conversación con la autora, 19 de septiembre de 2019.

⁶⁷ Bernarda es una de nuestras interlocutoras miskitas, es una mujer de más de 60 años, quien entró a Costa Rica como refugiada en la década de 1980. En conversación con la autora, 19 de septiembre de 2019.

⁶⁸ Wildredo Miranda-Aburto, «El éxodo de los miskitos», *CPAL Social*, 28 de septiembre de 2016.

una muestra de la riqueza que dicho interlocutor puede ofrecer, pero también, es necesario aclarar que desde la producción periodística se emplean estructuras y estrategias gramaticales desde una mirada hegemónica que conforman imágenes mentales colectivas en la sociedad y permean la cotidianidad; por lo tanto, la información puesta a circular es el resultado de procesos editoriales posicionados desde una perspectiva ideológica desde la cual es indiferente quiénes protagonizaran los enfrentamientos bélicos en Nicaragua.

El conflicto armado entre la población miskita y el gobierno sandinista es un evento complejo y en este artículo se ha querido abordar entre las posibilidades que brindó la prensa costarricense, la literatura y las conversaciones con quienes lo vivieron *en carne propia*, con el propósito de comprender integralmente el contexto que provoca el desplazamiento de esta población hacia otros países; sin embargo, no se debe omitir que la temática requiere de más acercamientos desde distintas miradas e interpretaciones.

El contexto que obliga la emigración miskita trata sobre la articulación de las realidades socioculturales de dominación, de explotación y de marginalización que son un claro ejemplo de la constante violencia que vuelve una y otra vez a la población miskita. En este sentido, no es posible desasociar el pasado con el presente y cómo esto construye una respuesta social y política ante esas realidades, especialmente desde una enunciación indígena, lo cual vimos de cerca con los relatos de Norberto.

Ante la imposibilidad de abarcar la realidad, la interacción del diario *La República* con diversas agencias de información reforzó la idea de abordar la prensa como un actor sociopolítico, que reúne la creatividad humana y posturas sobre los eventos. El contenido demuestra el modo en que se traducen los acontecimientos en narraciones para que el público se aproxime a estos, creando con ello una representación social a nivel nacional e inclusive internacional sobre la participación de las poblaciones consideradas como «otras» en un proyecto propio de lucha en defensa de su organización social, cultural, política y económica.

Formato de citación según APA

Rodríguez-Brenes, S. (2024). Luchas y narrativas sobre la Contra y los miskitos: un acercamiento desde el relato oral y la prensa costarricense sobre el Caribe en Nicaragua (1980-1983). *Revista Espiga*, 23(48), 1-22.

Formato de citación según Chicago-Deusto

Rodríguez-Brenes, Sharon. «Luchas y narrativas sobre la Contra y los miskitos: un acercamiento desde el relato oral y la prensa costarricense sobre el Caribe en Nicaragua (1980-1983)». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 1-22.

Referencias

- Alonso, Luis Enrique. *La mirada cualitativa en sociología*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1998.
- Bataillon, Gilles. «De Sandino a los contras. Formas y prácticas de la guerra en Nicaragua». *TRACE* 66 (2014): 9-37.
- Cáceres, Pablo. «Análisis cualitativo de contenido: una alternativa metodológica alcanzable». *PsicoPerspectivas. Revista de la escuela de psicología* 2 (2003).
- «Centenares piden la expulsión de médicos cubanos en Nicaragua». *La República*, 1 de octubre de 1980.
- «Cien arrestos en Nicaragua por levantamientos en el Atlántico». *La República*, 5 de febrero de 1982.
- «Comandante Arce. Afirma que Reagan ayuda a la contrarrevolución». *La República*, 22 de marzo de 1981.
- «Contrarrevolucionarios atacaron a sandinistas en ‘Peñas Blancas’». *La República*, 8 de abril de 1982.
- Cunningham, Lottie «Derecho de las comunidades a su consentimiento previo sobre la explotación de los recursos naturales en la Costa Caribe de Nicaragua». *Wani* 63 (2012): 31-39.
- Dennis, Philip A. «The costenos and the Revolution in Nicaragua». *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 23 (agosto, 1981): 271-296. <http://www.jstor.org/stable/165548>
- «Dos días de intranquilidad en Bluefields». *La República*, 3 de octubre de 1980.
- Epperlein, Ulrich, «El conflicto en la Costa Atlántica de Nicaragua en la década de los ochenta. Una perspectiva desde la iglesia morava». *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, n.º 83 (2001): 631-649.
- «Esperan ‘luz verde’ para invadir Nicaragua». *La República*, 3 de abril de 1981.
- Fernández Chaves, Flory. «El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación». *Revista de Ciencias Sociales* 96 (2002): 35-53. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15309604>
- Figueroa Ibarra, Carlos. «La revolución sandinista y los contratiempos de la utopía en Centroamérica». *Bajo el volcán* 9 (2005): 67-85. <https://www.redalyc.org/pdf/286/28650904.pdf>
- Gianni, Silvia. «Viajar, perder países... El desafío de cruzar las múltiples fronteras culturales que componen el panorama literario nicaragüense». *Ístmica* 11 (enero-diciembre, 2007): 59-75. www.revistas.una.ac.cr/index.php/istmica/article/download/397/340

- «Gobierno nica hace esfuerzos para repatriar a los miskitos». *La República*, 13 de octubre de 1982.
- «Gobierno nica insiste en aclarar que no se trata de estado de sitio». *La República*, 18 de marzo de 1982.
- Gould, Jeffrey L. *El mito de 'la Nicaragua mestiza' y la resistencia indígena 1880-1980*. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1997.
- Hale, Charles R. *Resistance and Contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*. Estados Unidos: Stanford University Press, 1994.
- Hooker, Juliet. «La raza y el espacio de la ciudadanía: La Costa de la Mosquitia y el lugar de lo negro y lo indígena en Nicaragua». En *La negritud en Centroamérica: Entre raza y raíces*, editado por Lowell Gudmundson y Justin Wolfe, 325-359. Costa Rica: EUNED, 2012.
- «Indígenas miskitos nicaragüenses piden a ONU investigar masacres». *La República*, 3 de febrero de 1982.
- Jarquín, Mateo Cayetano. «Red Christmases: the Sandinistas, indigenous rebellion, and the origins of the Nicaraguan civil war, 1981-82». *Cold War History* 18 (agosto, 2017): 91-107. doi: 10.1080/14682745.2017.1347637
- Kircher, Mirta. «La prensa escrita: actor social y político, espacio de producción cultural y fuente de información histórica». *Revista de Historia* 10 (2005): 115-122.
- Kruijt, Dirk. «Revolución y contrarrevolución: el gobierno sandinista y la guerra de la Contra en Nicaragua, 1980-1990». *Desafíos* 23 (II semestre, 2011): 53-81. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=359633170008>
- «La represión los empuja. En el mar desaparecen 'miskitos' que huyen». *La República*, 31 de enero de 1982.
- Larson, Elizabeth M., «Nicaraguan Refugees in Costa Rica from 1980-1993». *Yearbook. Conference of Latin Americanist Geographers* 19 (1993): 67-79.
- La Tribuna. «Las navidades rojas del sandinismo». *La República*, 30 de enero de 1982.
- Lemes, Carlos W. «Drama de selva viven los que huyen del terror en Nicaragua». *La República*, 16 de octubre de 1983.
- «Lo afirman en Honduras. La masacre de indígenas fue obra del Ejército Popular Sandinista». *La República*, 5 de enero de 1982.
- «Masacre de miskitos en el Atlántico nica». *La República*, 4 de noviembre de 1983.
- Miranda-Aburto, Wildredo. «El éxodo de los miskitos». *CPAL Social*, 28 de septiembre de 2016. <http://cpasocial.org/1393.html>

- Mojica, Orson. *Nicaragua (1979-1990): La Revolución Abortada*. Nicaragua: Libro Socialista, 2014.
- «Mucho peligro en frontera entre Honduras y Nicaragua». *La República*, 11 de noviembre de 1982.
- «Nicaragua de nuevo ataca posiciones en Honduras». *La República*, 20 de febrero de 1981.
- Organización de los Estados Americanos. [OEA]. *Informe sobre la situación de los derechos humanos de un sector de la población nicaragüense de origen miskito*. Comisión Interamericana de Derechos Humanos: OEA/SER.L/V/II.62, 29 de noviembre de 1983.
- «OIJ investigó. Exguardías nacionales intensifican ataques». *La República*, 24 de diciembre de 1981.
- «Padre D'Escoto atacó a arzobispo Obando: Masacre de misquitos». *La República*, 5 de abril de 1983.
- «Posible un frente común antisandinista». *La República*, 13 de abril de 1983, 10.
- Rauber, Isabel. *América Latina. Movimientos sociales y representación política*. Buenos Aires: Rebelión, 2003. Edición en PDF.
<https://www.rebellion.org/docs/4518.pdf>
- «Sandinistas violaron soberanía hondureña». *La República*, 4 de febrero de 1981.
- Uncos, Pablo Leonardo. «Entre guerrilleros y asesores militares: Argentina y su guerra fría en América Central (1977-1984)». Tesis de maestría en Relaciones y Negociaciones Internacionales. Universidad de San Andrés en cooperación con la Universidad de Barcelona, 2012.

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

Discursos de exclusión. Intelectuales, indígenas y Estado nación en Costa Rica: una perspectiva histórica

Carlos Sancho Domingo *
<https://orcid.org/0000-0002-2662-1070>

Resumen

Con el objetivo de entender mejor la actual situación de los pueblos indígenas en Costa Rica, el artículo revisa cómo los intelectuales costarricenses trataron su presencia en dos instantes clave del proceso de elaboración del discurso nacionalizador en ese país: en 1892, cuando las celebraciones del IV Centenario de la llegada de los españoles a América fueron usadas para reivindicar la raíz europea de Costa Rica, y en 1954, cuando al calor de los planes de reforma de la Universidad de Costa Rica se sintió la necesidad de impulsar un renovado relato de identidad nacional. La metodología se basa en el análisis de lo escrito por intelectuales de esas épocas. El principal hallazgo es que, tal y como venía ocurriendo en la secuencia histórica, tanto en 1892 como en 1954, los pueblos indígenas resultaron excluidos del hegemónico relato de nación erigido por las élites cultas del país. De ello se concluye que, para comprender el camino seguido por la sociedad costarricense en relación con la consideración y trato a las poblaciones originarias, el estudio de las narrativas puestas en circulación por sus intelectuales resulta crucial.

Palabras clave: elite cultural, población indígena, identidad nacional, exclusión étnica.

* Doctor en Historia contemporánea por la Universidad de Zaragoza, España. Máster Interuniversitario en Historia contemporánea (U. Autónoma de Madrid, U. Complutense, U. de Cantabria, U. de Santiago de Compostela, U. del País Vasco, U. Internacional Menéndez Pelayo, U. Autónoma de Barcelona, U. de Valencia y U. de Zaragoza). Grado en Historia por la Universidad de Zaragoza. Investigador de esa universidad, adscrito al grupo de investigación *Derechas y nación en época contemporánea. Una perspectiva transnacional* de la Universitat de València. Autor de varios libros y artículos científicos, su línea de trabajo se centra en los procesos de construcción nacional, la historia intelectual y las transferencias culturales entre España y América Latina. Correo: csanchod@unizar.es

Discourses of exclusion. Indigenous intellectuals and the Nation-State in Costa Rica: a historical perspective

Abstract

In order to better understand the current situation of Indigenous peoples in Costa Rica, this article reviews how Costa Rican intellectuals addressed their presence during two key moments in the process of crafting the nation-building discourse in that country: in 1892, when the celebrations of the Fourth Centennial of the arrival of the Spanish in America were used to emphasize Costa Rica's European roots, and in 1954, during the push to promote a renewed national identity narrative as part of the University of Costa Rica's reform plans. The methodology is based on analyzing the writings of intellectuals from those periods. The main finding is that, as had historically occurred, both in 1892 and 1954, Indigenous peoples were excluded from the dominant national narrative constructed by the country's cultural elites. From this, it is concluded that understanding the path followed by Costa Rican society in relation to the treatment of Indigenous populations requires studying the narratives circulated by its intellectuals.

Keywords: Cultural elite, Ethnic exclusion, Indigenous population, National identity.

Introducción

Desde antes incluso de las independencias, en toda América Latina la cuestión étnica ha estado ligada a variables de tipo socioeconómico y cultural; también, y una vez roto el vínculo colonial, a factores de carácter político en función de temas como la participación indígena en la esfera pública, su igualdad ante la ley o el disfrute de los distintos derechos de ciudadanía. Ahora bien, en el pensamiento de las elites criollas de las jóvenes repúblicas americanas, la situación de las poblaciones aborígenes tuvo su propio desarrollo, diferenciado según la realidad demográfica de cada una de ellas, del que presentó el de los afrodescendientes o el de los migrantes asiáticos. Una diferencia que se emborronó una vez que la presencia de todos y cada uno de esos grupos étnicos fue entendida en clave negativa; así y si los afrodescendientes fueron vistos como representación del *peligro negro* y los trabajadores asiáticos como imagen de la *invasión amarilla*, a los nativos se les resignificó a través del concepto de la *cuestión indígena*; fórmulas, todas ellas, que traslucían la manera en que los gobernantes del periodo liberal entendieron la alteridad étnica que esas poblaciones representaban en clave de grave problema social.

Ese fue el escenario en el que la presencia indígena colisionó con los distintos proyectos de desarrollo del Estado nación. Unos proyectos a los que los intelectuales contribuyeron mediante la gestación de repertorios identitarios destinados a poner de relieve la genealogía y el culto nacional¹. Un proceso histórico de largo recorrido que llegada la década de 1920 reabrió en toda Centroamérica y en parte del Caribe un acalorado debate intelectual. La construcción de la nación y la formación de la correspondiente identidad nacional alentó intervenciones como la del guatemalteco Carlos Wild Ospina, el salvadoreño Alberto Masferrer, el costarricense Joaquín García Monge o el colombiano Porfirio Barba Jacob; intelectuales que, en sus escritos y proclamas públicas, de una u otra forma anticiparon en más de medio siglo la transformación de las distintas memorias nacionales existentes en la zona, hasta entonces preferentemente homogéneas, en las pluriculturales del presente.

Desde una perspectiva histórica que abarca aproximadamente del ecuador del siglo XIX al del XX, el artículo toma el caso costarricense como ejemplo del posicionamiento de los intelectuales centroamericanos respecto a la *cuestión indígena*. Un país, Costa Rica, en el que pese a sus bien conocidas diferencias respecto al resto de las naciones del área en factores tan sustantivos como la reducida variedad étnica de su población, la estabilidad democrática de su sistema de gobierno y lo más atemperado de sus conflictos políticos y sociales, la posición de sus hombres de letras en materia étnica no se desvió significativamente de lo que resultó habitual en latitudes cercanas. En el largo siglo del que se ocupa este trabajo, los intelectuales costarricenses hicieron aflorar en sus escritos un discurso armado en clave discriminatoria con un *otro* indígena al que bien negaron la pertenencia al cuerpo social, bien segregaron por supuestas minusvalías, bien acogieron como un lejano ancestro en función de una serie de rasgos menores que de él había heredado la legítima población –blanca, por supuesto– costarricense.

¹ Paula Bruno, «Un momento latinoamericano. Voces intelectuales entre la I Conferencia Panamericana y la Gran Guerra», en *Ideas comprometidas. Los intelectuales y la política*, ed. por Maximiliano Fuentes y Ferran Archilés (Madrid: Akal, 2018), 58.

De acuerdo con los más recientes enfoques teóricos sobre la producción y difusión de conocimiento por parte de las elites letradas latinoamericanas, singularmente en lo referente a la crítica a los conceptos de nación y de cultura nacional elaborados por aquellas, así como con los debates post y decoloniales ligados con la identidad nacional, consecuencia de lo que se llamó situación postcolonial², el presente texto tiene por principal objetivo arrojar una nueva luz sobre los discursos de exclusión por razón étnica a los que se han visto sometidos los nativos costarricenses. Unas narrativas diseñadas desde el poder, fruto de las cuales resultó una mirada hondamente racializada que recreó el casi unánime sentir de la nación y que ayudan a entender la persistente situación de inequidad a la que se han hallado sometidos los pueblos indígenas en Costa Rica.

El análisis histórico de ese proceso de ingeniería cultural, con ramificaciones en lo político, lo económico y lo social, resulta tan necesario como útil para comprender cómo se ha llegado hasta aquí. Pero también para percibir en su plenitud la importancia del cambio de paradigma cultural –trasladado, entre otras cuestiones, a las múltiples reformas legislativas que en las últimas décadas han facilitado el camino hacia la equidad de esa parte de la población– al que la intelectualidad costarricense tanto ha contribuido³.

El indígena en Costa Rica durante la forja del Estado nación: de Felipe Molina Bedoya a Bernardo Calvo Mora (1849-1887)

La aparición, en la década de 1840 entre las elites costarricenses, de un poderoso impulso nacionalizador llevó aparejada la consideración de la homogeneidad racial como un atributo altamente valioso para la identidad nacional. En ese tiempo, Felipe Molina Bedoya, agente diplomático guatemalteco al servicio del gobierno costarricense, publicó *A Brief Sketch of the Republic of Costa Rica* (1849), actualizado y traducido, entre otros idiomas, al español. Con el título *Bosquejo de la República de Costa Rica, seguido de apuntamientos para su historia. Con varios mapas, vistas y retratos* (1851), el libro inició la tradición discursiva que ligaba de forma indisoluble el comienzo de la historia de Costa Rica con la llegada de Cristóbal Colón a América. Lo hizo al abrir la sección dedicada al pasado de esa nación con el episodio del desembarco del navegante en tierras centroamericanas durante su último viaje, en 1502, primero en puerto Cariari, en la costa de Nicaragua, y luego en la costarricense de Limón. El texto registraba que al llegar los españoles, el país

² Friedhelm Schmidt-Welle, «Los estudios culturales en y sobre América Latina», en *Historia general de América Latina, volumen IX. Teoría y metodología en la Historia de América Latina*, ed. por Estevão de Rezende Martins y Héctor Pérez Brignoli (París: UNESCO/Trotta, 1999).

³ Caso de Alejandra Boza, «Entre el indigenismo y las compañías bananeras internacionales. El origen de las reservas indígenas en Costa Rica, 1907-1956», *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, n.º 36 (2018), <http://journals.openedition.org/alhim/7135> y «El halago del voto popular». Participación electoral indígena en Talamanca, Costa Rica, 1919-1948», *Historia y Política*, n.º 46 (2021), <https://doi.org/10.18042/hp.46.10>; Alejandra Boza y Juan Carlos Solórzano, «El Estado nacional y los indígenas: el caso de Talamanca y Guatuso. Costa Rica, 1821-1910», *Revista de Historia*, n.º 42 (2000); María Eugenia Bozzoli, «La población indígena, la cultura nacional y la cuestión étnica en Costa Rica», *Cuadernos de Antropología* n.º 8 (1992); y Ronald Soto-Quirós, «Desaparecidos de la nación: los indígenas en la construcción de la identidad nacional costarricense 1851-1942», *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 82 (1998) e «Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914», *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, n.º 15 (2008), <http://alhim.revues.org/2930>

«estaba ocupado por diversas tribus de indios, ó [*sic.*] pequeñas naciones que habían alcanzado un cierto grado de civilización»⁴. Y añadía que de los 100 000 habitantes anotados en el censo de 1850, 10 000 eran «indios, inclusive las tribus salvajes»⁵.

Un porcentaje nativo del 10 % permitía hacer, de la costarricense, una sociedad predominantemente mestiza o, al menos, lo suficientemente blanqueada, como para que la creencia en su exclusivo ascendiente europeo resultase viable, lo cual explica que la mayor parte de los relatos de quienes durante las décadas centrales del siglo XIX llegaron al país en calidad de viajeros apostasen por ello. Lo hizo el comerciante escocés Robert Glasgow Dunlop en sus *Travels in Central America* (1847), los naturalistas alemanes Moritz Wagner y Karl Scherzer en *Die Republik Costa-Rica* (1856), el diplomático estadounidense Ephraim George Squier en *The States of Central America* (1857) o el periodista irlandés Thomas Francis Meagher en la serie de artículos publicados en *Harper's New Monthly Magazine* entre diciembre de 1859 y mayo de 1860 bajo el título «Holidays in Costa Rica», textos, todos ellos, en los que se hablaba de una comunidad esencialmente blanca de origen español⁶.

Sin embargo, y siendo esto así, no es menos cierto que quienes contemplaron a Costa Rica desde el exterior obraron con mayor cautela a la hora de dar por absoluta la compactación racial del país que la aristocracia cultural nativa. Lo atestiguan determinados pasajes de las crónicas y libros de viajes antes citados y relatos como el del político teutón Wilhelm Marr, quien en *Reise nach Central-Amerika* (1863) se refería a uno de los personajes por él retratado como alguien a quien «se habría podido tomar por un vástago del tronco castellano, a no haber sido porque el color de sus uñas y el matiz de su piel delataban la mezcla de sangre india y etíope»⁷.

Avanzado el siglo y una vez iniciado el periodo oligárquico-liberal en Costa Rica con la toma del poder en 1870 por el militar Tomás Guardia Gutiérrez, los intelectuales aceleraron su contribución al proceso de consolidación del Estado Nación, un proyecto para el que la razón étnica resultó fundamental. Fruto de ello fueron los *Apuntamientos geográficos, estadísticos é históricos* (1887) del político e historiador Joaquín Bernardo Calvo Mora. Teñido del pensamiento eurocéntrico entonces dominante, el libro reiteraba la fórmula empleada por Molina Bedoya al señalar que la aparición de los españoles en las costas centroamericanas era lo que había hecho ingresar a esa región del mundo en la historia. Luego, al hablar de los caracteres de la población costarricense, decía que, si en el país no sucedía lo que en otros de igual origen de América era porque, si bien en él «existe la raza primitiva, su número es exiguo y está completamente separada de la población civilizada. Esta es blanca, homogénea, sana y robusta»⁸. De esta forma, en la década en la que se produjo el primer esfuerzo en verdad nacional y oficial por mostrar a los costarricenses como elementos sustancialmente blancos plenos de virtudes cívicas, Bernardo Calvo Mora definió a estos, en sus *Apuntamientos*, por una serie de caracteres –laboriosidad, prosperidad y afán de cultura, además de por sentirse y

⁴ Felipe Molina Bedoya, *Bosquejo de la República de Costa Rica, seguido de apuntamientos para su historia. Con varios mapas, vistas y retratos* (New York: Imprenta de S. W. Benedict, 1851), 12.

⁵ *Ibid.*, 28.

⁶ Soto-Quirós, «Imaginando...».

⁷ Wilhelm Marr, *Viaje a Centroamérica* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2004), 331.

⁸ Joaquín Bernardo Calvo Mora, *Apuntamientos geográficos, estadísticos e históricos* (San José: Imprenta Nacional, 1887), 34.

actuar como parte integrante de la nación— de los que los aborígenes por completo carecían. Creó así lo que Ronald Soto-Quirós bautizó como el *etnotipo costarricense*⁹, el cual reforzó el programa ideológico liberal que hacía de Costa Rica un país blanco, civilizado y progresista.

La celebración del IV Centenario del Descubrimiento de América (1892): momento de fosilización del mito étnico identitario en Costa Rica

Alcanzada la década finisecular, el pensamiento recreado por Joaquín Bernardo Calvo Mora halló su más adecuado abono en los actos de celebración del *IV Centenario del Descubrimiento de América* y, muy singularmente, en la magna Exposición Histórico-Americana que con ese motivo tuvo lugar en Madrid y La Rábida (Huelva). De este modo, este acontecimiento permitió a los círculos oficiales costarricenses mostrar un interés por lo aborigen en términos arqueológicos y museográficos, lo que implicó asociar a las poblaciones indígenas con el pasado y enclaustrarlas en él. Conforme a la configuración del espacio expositivo impuesto por los organizadores, buena parte del énfasis de la participación costarricense se centró en los objetos arqueológicos tomados del recién creado Museo Nacional (1887) y de distintas colecciones particulares. A ello se refería el diplomático costarricense Manuel María de Peralta, cuando en la introducción de *Etnología centro-americana. Catálogo razonado de los objetos arqueológicos de la República de Costa Rica en la Exposición Histórico-Americana de Madrid-1892* (1893), afirmaba, tal y como cita Ronald Soto-Quirós, que de lo que se trataba era de exponer las colecciones de *antigüedades indígenas* para mostrar al mundo los últimos restos de esas poblaciones, «cuya decadencia se acerca a la extinción total, á [sic.] pesar de cuanto esfuerzos ha hecho el Estado por mejorar su suerte»¹⁰.

En paralelo a esos fastos conmemorativos, apareció en Barcelona una cuarta edición de la *Geografía de Costa Rica*, del historiador Francisco Montero Barrantes (la primera había visto la luz en San José en 1886). En ella, el autor consideraba que con «poquísima, casi insignificante diferencia, todos los habitantes de Costa Rica pertenecen á [sic.] la raza blanca. Es éste [sic.] el país de Centro América donde hay menos mezcla de razas, por lo cual la población es homogénea, y forma un todo compacto y unido por iguales vínculos de todas clases»¹¹. Y eso porque, en lo que se refería a los pueblos originarios, algunas tribus «se mezclaron con los españoles ó [sic.] desaparecieron por otras causas, y hoy quedan allí muy pocos de pura raza, pues casi toda la población es blanca»¹². Fueran cuales fuesen esas *otras causas* de las que hablaba Montero, este repetía el relato de su compatriota Peralta y exoneraba al Estado costarricense de toda culpa en la aniquilación indígena. Apuntaba en esa dirección al señalar que, si los grupos originarios que habitaban las llanuras de Guatuso habían degenerado y su número disminuía constantemente, la causa principal era la guerra de exterminio que buscadores de hule y cacao procedentes de Nicaragua habían hecho para apoderarse de esos productos presentes en sus tierras,

⁹ Ronald Soto-Quirós, «La difusión del etnotipo costarricense: los *Apuntamientos* de J. B. Calvo, del texto educativo a la propaganda internacional», *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica* n.º 54 (2012), http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3168

¹⁰ Soto-Quirós, «Imaginando...».

¹¹ Francisco Montero Barrantes, *Geografía de Costa Rica* (Barcelona: Tipografía Litografía de José Cunill Sala, 1892), 149.

¹² *Ibidem*, 180.

además de coger, con inaudita crueldad, a un número considerable de ellos para su venta en aquel país. No obstante su agónica condición, la prueba de la no culpabilidad del Estado era que a los «costarricenses nos manifiestan los indios tanto cariño, como odio á [sic.] los nicaragüenses. Nos llaman *sacas*, que quiere decir hermanos en su dialecto, y procuran siempre prestar servicios y obsequiar á [sic.] las personas del interior»¹³.

Montero prosiguió su labor propagandística en la que bien puede considerarse la obra más importante de la primera historiografía nacional costarricense, los *Elementos de historia de Costa Rica* (1892-1894). Concebida como una pieza más en la vitrina que representaba al país en el IV Centenario, la fijación por Colón y la desmesurada atención a las peripecias de los conquistadores y pobladores españoles contrastaban en ella con la escasa curiosidad por saber y hablar de los habitantes nativos. El autor les dedicó el capítulo III del primer volumen del libro, y pese a reconocer la dificultad de describirlos, dada la ausencia de estudios «en cuanto a su origen, raza, grado de cultura, evoluciones y revoluciones, etc.»¹⁴, no dudaba en sentenciar que cuando el «país fué [sic.] descubierto encontrábase dividido en varias naciones de indios, cada una de las cuales comprendía distintas tribus gobernadas por caciques que mutuamente se hacían la guerra para robarse»¹⁵. Según dibujaba Montero, los indígenas vivían en un hobbesiano estado de naturaleza, necesitado de la llegada de una fuerza superior que los civilizase.

La mirada hondamente racializada presente en Montero Barrantes invadió otros textos finiseculares, asimismo destinados a promover la nacionalización en escuelas e institutos de las nuevas generaciones costarricenses. A modo de ejemplo, y según estudió Soto-Quirós, pueden citarse las *Nociones de geografía* (1892) del pedagogo Miguel Obregón Lizano, manual en el que se afirmaba que «entre los campesinos un hombre por cada cinco, entre la gente de las ciudades uno por cada veinte, á [sic.] lo más, presentan algunos rasgos, raramente visibles, de mezcla de sangre india con sangre española»¹⁶. Unas ideas repetidas por el licenciado cubano Leopoldo Zarragoitia Barón, quien en el *Compendio de la historia de Costa Rica para uso de las escuelas de primera enseñanza* (1894) hablaba de una nación de población étnicamente «homogénea, pues casi exclusivamente pertenece á [sic.] la raza blanca, ó [sic.] procede de ella»¹⁷. Se consolidaba así, una vez más, el encanto europeo que anegaba a la intelectualidad finisecular costarricense. Un embrujo que llevó al historiador, y por entonces diputado Francisco María Iglesias Llorente, a proponer y lograr en 1892 la promulgación y celebración del día 12 de octubre como fiesta nacional¹⁸. Con ello, y tras disolver a los indígenas en la mayoritaria población de cuna europea, un ayer racializado presidía la memoria histórica del fin de siglo en Costa Rica.

¹³ *Ibidem*, 200.

¹⁴ Francisco Montero Barrantes, *Elementos de historia de Costa Rica* (San José: Tipografía Nacional, 1892), 17.

¹⁵ *Ibid.*, 18.

¹⁶ Soto-Quirós, «Imaginando...».

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Juan Rafael Quesada, *Historia de la historiografía costarricense (1821-1940)* (San José: Universidad de Costa Rica, 2002), 224.

La pervivencia durante la década de 1940 del indígena como un otro ajeno a la nación

En las primeras cuatro décadas del siglo XX, la intelectualidad costarricense mantuvo una visión del indígena que alternó la casi absoluta negación de su presencia con su consideración como un mínimo contrapunto a la mayoritaria población blanca. Continuando la tradición discursiva decimonónica, esa mirada estuvo presente en numerosas cabeceras de prensa, en revistas de diverso signo y en textos educativos que en forma de cartillas y manuales de geografía y de historia alardeaban del camino de aquella hacia la blanquitud¹⁹. Un buen ejemplo de esa forma de ocultación la da una revista tan importante como *Repertorio Americano*. Editada y dirigida de 1919 a 1958 por Joaquín García Monge, no fue hasta 1930 que publicó un artículo etnográfico en el que los indígenas costarricenses hicieron acto de presencia²⁰.

Algo similar sucedió en lo literario, como lo prueba la *Mamita Yunai* (1941) de Carlos Luis Fallas Sibaja, obra militante contra las condiciones laborales instauradas por la United Fruit Company en sus plantaciones de banano de la región de Limón. Esta novela transpira el prejuicio de la falta de conciencia política y sindical de quien no era un obrero blanco habitante del espacio urbano, categoría de la que el campesinado indígena, por definición, quedaba excluido; por ello, este no existe como sujeto autónomo en el relato de Fallas, quedando relegado a elemento silencioso, a un ser pasivo fácilmente manipulable en la contienda electoral en manos de políticos fraudulentos y autoridades corruptas o a la condición de un otro enigmático y amenazante que hablaba «rápidamente, cortando las palabras con acento desconfiado y hostil», mientras «estúpidamente [...] lanzaba miradas de reojo»²¹. En este aspecto y pese a la compasión que demuestra el autor por los nativos, Fallas, de acuerdo con el juicio de Alejandra Boza, estaba equivocado²².

Una leve variación a esa imperante visión racializada del indígena presente en la intelectualidad costarricense de la época puede observarse en la revista editada por el Centro para el Estudio de Problemas Nacionales, *Surco* (1940-1945), publicación a cargo de un grupo de profesores y estudiantes de la recién fundada Universidad de Costa Rica (UCR) (1940). La revista dejó entrever un genérico alegato en favor de la confraternidad entre las distintas etnias que conformaban la nación. Esa ampliación de campo alimentó una sensibilidad proclive a la aceptación del pasado multirracial de Costa Rica, una renovada etnicidad en la que el elemento indígena resultó ser pilar central. Surgió así una mirada benévola y en algún caso reivindicativa, del ayer nativo costarricense. Un ejemplo lo ofrece el artículo publicado en 1942 por el historiador Carlos Monge Alfaro, quien en «Guanacaste busca su ruta, crea su conciencia», afirmó que, para los costarricenses, la región de Guanacaste significaba la comunión con el ancestro, el vínculo hacia «la comprensión de lo auténtico que se halla hundido en el pasado aborigen»²³. Es preciso, sin embargo, no abandonarse a la primera sensación que esta lectura pudiera

¹⁹ Soto-Quirós, «Desaparecidos...», 47.

²⁰ Jussi Pakkasvirta, «Particularidad nacional en una revista continental. Costa Rica y “Repertorio Americano”, 1919-1930», *Revista de Historia*, n.º 28 (1993): 96.

²¹ Carlos Luis Fallas Sibaja, *Mamita Yunai* (Madrid: Cátedra, 2023), 159.

²² Boza, ««El halago...», 274.

²³ Carlos Monge Alfaro, «Guanacaste busca su ruta, crea su conciencia», *Surco*, n.º 21 (1942): 5.

provocar, pues quienes con esa deferencia trataron en *Surco* al indígena costarricense, estaban interesados, antes que en el pasado aborigen de la nación, en ligar a través suyo a Costa Rica con el resto de las repúblicas americanas, en recrear la existencia de un primitivo magma indígena en torno al que reunir al conjunto de pueblos y naciones del continente al amparo de la noción de Indoamérica que esos intelectuales defendían²⁴.

Los intelectuales *nacionalistas-reformistas* de las décadas 1950-1960 y su redefinición del binomio uniformidad étnica-democracia

Esta era, a grandes rasgos, la percepción del indígena que predominaba en la Costa Rica de la turbulenta década de 1940, periodo que culminó con la breve guerra civil de marzo a abril de 1948 y el inmediato gobierno de facto de la Junta Fundadora de la Segunda República (mayo de 1948-noviembre de 1949). En ese escenario, y tras la presidencia del conservador Otilio Ulate Blanco, la victoria electoral del Partido Liberación Nacional (PLN), de José Figueres Ferrer, propició la instauración del que se definió como Estado benefactor, modelo socioeconómico de corte interventor y orientación socialdemócrata que marcó la historia de Costa Rica durante las tres siguientes décadas. Entre los distintos programas puestos en marcha a partir de noviembre de 1953 por el gobierno liberacionista, figuró la reforma del organigrama, planes académicos y plantilla de profesorado de la UCR. Una reforma que según expuso el entonces rector Rodrigo Facio Brenes en el discurso que pronunció a finales de 1954 con motivo del acto de clausura del año académico, debía interpretarse como una verdadera refundación transformadora²⁵. En ese contexto, la nueva cúpula universitaria se impuso la obligación de redefinir la identidad nacional costarricense, pues, según el decano de la Facultad de Filosofía y Letras, el ya citado Monge Alfaro, competía «a la Universidad auscultar, digámoslo así, el alma nacional»²⁶. Unas palabras que servían de presentación al número monográfico que a tal efecto elaboró la *Revista de la Universidad de Costa Rica*, expresivamente subtítulo *En busca de nuestro Ser costarricense*, al que prestaron su firma algunos de los más destacados intelectuales del país.

Uno de ellos fue Eugenio Rodríguez Vega, quien colaboró con el artículo «Debe y Haber del hombre costarricense». En él, y sobre la cuestión indígena, partía de una idea simple pero irrefutable: avalado por el censo de población de 1950, que señalaba que el 97,7 % de esta era blanca o mestiza, el joven profesor de sociología de la UCR afirmaba la homogeneidad étnica del país; pero era más significativa por la mentalidad que transmitía, su suposición de que «una sociedad de población homogénea cuenta con una base mejor, para resolver sus problemas, que otra sociedad de población heterogénea, sujeta a continuos conflictos, choques e

²⁴ Carlos Sancho, «En defensa de la “gente de color”: el discurso étnico en la revista *Surco* (1940-1945)», en *Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII-XXI)*, ed. por Catherine Lacaze, Ronald Soto-Quirós y Ronny José Viales-Hurtado (San José: Universidad de Costa Rica/Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2019), 144.

²⁵ Rodrigo Facio Brenes, «Acto de clausura del año académico de 1954 (celebrado el 22 de diciembre)», *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica*, n.º 156 (2017): 26.

²⁶ Carlos Monge Alfaro, «La Universidad y la misión de los hombres de letras», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 10 (1954): 7.

incomprensiones»²⁷; suposición basada en la creencia de que la uniformidad étnica –y es de suponer que ligada a esta, también la cultural– favorecía la estabilidad y la armonía social, mientras que la alteridad en ese ámbito implicaba división, desarreglo y disturbio.

En esa línea se situó unas páginas más adelante el filósofo Abelardo Bonilla Baldares en «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)», texto en el que beatíficamente aseveraba que la población aborígen se había visto durante la colonia «considerablemente reducida por causas que no han sido determinadas», motivo de una preponderancia de la raza blanca que había evitado que «se hayan presentado nunca entre nosotros los problemas sociales, económicos y culturales que la población indígena, o las mezclas, han creado en otros países indohispánicos»²⁸. De esta forma, en el parecer de Bonilla no solo la conquista española se diluía como causa del exterminio nativo, sino que si Costa Rica gozaba de un venturoso sistema de democracia liberal era porque la blancura de su población así lo permitía.

Otro tanto hizo León Pacheco Solano cuando, en «El costarricense en la literatura nacional», presentó al Valle Central como la única región genuinamente costarricense, pues, según él, los litorales atlántico y pacífico habían sido, desde todos los puntos de vista, incluida la absorción de sus gentes, pedazos de territorio posteriormente añadidos a la nación. Para el literato, el «genio nacional» se manifestaba en la superficie del país, en su geografía, en su tierra, pero nunca en un indígena que veía inexistente. El costarricense era «descendiente directísimo de los escasos españoles que se acomodaron en los paisajes de la Meseta Central»²⁹, rasero genealógico por el que debía medírsele y por el que valorar su arquetipo social y humano.

El proyecto ideológico sostenido desde las páginas de la *Revista de la Universidad de Costa Rica* extraía, de la falta de mezcla étnica, una premisa cívica virtuosa, cuando no una condición imperativa de profilaxis nacional. Una lectura que se vio acompañada por contribuciones como la protagonizada por el filósofo Luis Barahona Jiménez, quien en 1953 se había adelantado a declarar en *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense*, que la sangre aborígen apenas había influido en el desarrollo de la nación, por lo que era infructuoso hacerla siquiera presente en su trabajo³⁰. O por el abogado y diplomático Hernán G. Peralta Quirós, quien en «La nacionalidad costarricense» (1957), y siguiendo a León Pacheco, vio en la tierra el único elemento realmente aborígen de la historia de Costa Rica³¹. O por el también abogado Carlos José Gutiérrez Gutiérrez quien, en «Las bases de la realidad social costarricense» (1961), se había congratulado de la

²⁷ Eugenio Rodríguez Vega, «Debe y Haber del hombre costarricense», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 10 (1954): 31.

²⁸ Abelardo Bonilla Baldares, «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 10 (1954): 34.

²⁹ León Pacheco Solano, «El costarricense en la literatura nacional», *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 10 (1954): 139.

³⁰ Luis Barahona Jiménez, *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense* (San José: Editorial Universitaria, 1953).

³¹ Hernán G. Peralta Quirós, «La nacionalidad costarricense», en *Historia y antología de la literatura costarricense, tomo II, Antología*, ed. por Abelardo Bonilla (San José: Imprenta Trejos Hermanos, 1957).

inexistencia en el país, a efectos de una cierta nivelación social, de nada que pudiera recordar la estratificación étnica presente en otras partes del continente, pues la abrumadora mayoría blanca hacía «absurda cualquier división social basada en un concepto de raza»³². Y todo ello cuando el Estado decretaba la creación, en el Pacífico Sur, en 1956, de las primeras tres *reservas indígenas*, haciendo efectivo, mediante una medida considerada inesperada en un país que desde los albores de su vida independiente había abrazado la noción de que su población era blanca, el reconocimiento de derechos territoriales para estos grupos³³.

Sea como fuere, en ese núcleo de intelectuales, calificados bien de *nacionalistas metafísicos*, en tanto manejaban en sus trabajos nociones tan imprecisas como las de *alma nacional* o *ser costarricense*³⁴, bien de *nacionalistas-reformistas*, en tanto pretendían una particular regeneración nacional a partir de la búsqueda y rescate de las que juzgaban esencias espirituales válidas para el futuro de Costa Rica³⁵, cabe situar todavía al profesor José Abdulio Cordero Solano y su ensayo *El ser de la nacionalidad costarricense*, publicado en 1964. En él, su autor incluía al indígena – junto al español y a la naturaleza americana– en la positiva tríada componente de la nacionalidad, aunque reducía su contribución a servir de factor explicativo del secular pacifismo costarricense, pues era «legado sociológico probable del indio, la consuetudinaria apatía del costarricense a los negocios de la guerra, muy especialmente a la ostentación militar»³⁶.

Miradas como esta, pareja a las antes reunidas, descubren el exiguo espacio que, mediado el siglo XX, algunos de los más destacados intelectuales del país concedían al indígena en sus reflexiones sobre la identidad nacional de Costa Rica. En su pensamiento, y en bien de la compactación política, socioeconómica y cultural de la nación, los pueblos originarios o no existían o representaban un ínfimo sustrato racial de suyo falto de valor o, en las visiones más agradecidas, tan solo habían contribuido a afianzar ciertos caracteres idiosincráticos del auténtico costarricense.

Un pensamiento que no comenzó a resquebrajarse hasta la década de 1980, cuando el paso del modelo sociopolítico de Estado interventor a otro neoliberal anunció una década de apresuradas mutaciones en órdenes múltiples –económicas, culturales y tecnológicas– y abrió el país a una distinta orientación histórica. Coincidiendo con ese proceso, una nueva generación intelectual arremetió contra el simple y falso relato romántico de nación étnicamente homogénea y dio cabida a una más compleja y veraz narrativa de nación inclusiva.

Conclusiones

Según la autoidentificación por etnia y habla de lengua indígena recogida en el censo de población de Costa Rica de 2011, los ocho pueblos aborígenes existentes en el

³² Carlos José Gutiérrez Gutiérrez, «Las bases de la realidad social costarricense», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* III, n.º 9 (1961): 49.

³³ Boza, «Entre el indigenismo...».

³⁴ Alexander Jiménez, *El imposible país de los filósofos. El discurso filosófico y la invención de Costa Rica* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2013), 33.

³⁵ Carlos Sancho, *Discursos de nación, cultura y transnacionalidad. Intelectuales e identidad nacional en Costa Rica (1940-1980)* (Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2023), 47-48.

³⁶ José Abdulio Cordero Solano, *El ser de la nacionalidad costarricense* (Madrid: Tridente, 1964), 39.

país –Bribri, Brunca o Boruca, Cabécar, Chorotega, Huetar, Maleku o Guatuso, Ngöbe o Guaymí y Teribe o Térraba– sumaban 35 493 personas³⁷, cifra que escasamente representaba el 0,83 % de la población total del país.

Pese a estar sometidos a la violación secular de sus derechos fundamentales a la que los discursos de las elites intelectuales, como se ha visto, en gran medida contribuyeron, y con dificultades y retrasos respecto a otros colectivos en similar situación de discriminación, en los últimos años los integrantes de esos grupos han dejado de ser sujetos políticos pasivos y han desarrollado, en favor de corrientes generadas a nivel transnacional, una agenda propia; así se recogió en la *Consulta Nacional Post 2015* de Naciones Unidas, donde se manifestaba que habían reclamado sus derechos de acceso universal a unos servicios de salud de calidad, al desarrollo productivo y generación de empleo, a la seguridad y a la justicia, a la educación, a la sostenibilidad medioambiental y, en fin, a la igualdad con el resto de sus compatriotas en el acceso a las oportunidades que el país les pudiera brindar³⁸. Algunos de sus requerimientos resultaron recompensados cuando en 2015 la Constitución Política de Costa Rica agregó en su articulado el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación.

Pero ese importante avance normativo necesita de su adecuado desarrollo práctico, un despliegue efectivo aún no debidamente concretado. Así, en el informe elaborado por el relator especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de diciembre de 2021, se reseñaba el mantenimiento de ciertas causas estructurales en su situación de inequidad sustanciadas en la falta de una adecuada política de restitución de tierras, en la carencia de un marco legal que asegurase el reconocimiento de su identidad cultural y en la general renuencia a considerar la legitimidad de sus autoridades propias. Asimismo, preocupaba al relator el racismo que decía permeaba las instituciones estatales, en particular a nivel local, y la no implementación de los derechos económicos, sociales y culturales de los indígenas³⁹.

Nada de eso se comprende bien si no se rastrea el camino seguido hasta aquí por la sociedad costarricense en relación con la consideración y trato a sus poblaciones originarias; proceso histórico de larga duración en el que los intelectuales, en tanto que supremos artífices de ideas y constructores de unos poderosos imaginarios simbólicos de los que hacen partícipe al resto de población, han sido determinantes.

De acuerdo con el principal objetivo de esta investigación (entender mejor la situación de los pueblos indígenas en Costa Rica a partir de cómo los intelectuales patrios trataron su presencia en dos instantes clave –1892 y 1954– del proceso de elaboración del discurso nacionalizador en ese país), puede afirmarse que en una sociedad en la que hasta hace pocas décadas el ambiente y la producción cultural

³⁷ Instituto Nacional de Estadística y Censos, *X Censo nacional de población y VI de vivienda 2011* (San José: INEC, 2011), <https://inec.cr/estadisticas-fuentes/censos/censo-2011?topics=174%252C486&page=3>

³⁸ Agenda de Desarrollo Post 2015 de Naciones Unidas, *Consulta Nacional Post 2015. Construyendo una agenda de desarrollo para Costa Rica. El mundo que queremos* (San José: MIDEPLAN, 2015), <https://documentos.mideplan.go.cr/share/s/A3KK2JmZTbKdxHLydf5log>

³⁹ Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, *Visita a Costa Rica. Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, José Francisco Calí Tzay. 2021* (Ginebra: ONU, 2022)15, <https://www.ohchr.org/es/documents/country-reports/ahrc5128add1-visit-costa-rica-report-special-rapporteur-rights-indigenous>

eran relativamente reducidos, y sin corrientes de pensamiento propias, las proclamas ofrecidas por sus intelectuales tuvieron amplia repercusión. Creadores de una retórica nacionalizadora al servicio primero del Estado oligárquico de matriz liberal y luego del proyecto de Estado interventor liderado por el PLN, en el siglo XIX hombres de leyes como Molina Bedoya e historiadores como Calvo Mora o Montero Barrantes, y en el XX literatos como Pacheco Solano y filósofos como Barahona Jiménez o Bonilla Baldares, asumieron que los pueblos indígenas apenas representaban algo así como una confusa nebulosa arrinconada en los primigenios umbrales del Estado nación costarricense.

A modo de solución y salida a ese erróneo discurso intelectual, solo un pensar renovado y la presión de quienes en estas últimas décadas han luchado por rebatirlo, han permitido un horizonte más esperanzador para los derechos de los aborígenes. Un escenario en favor del cual, ahora sí, los intelectuales costarricenses se hallan en gran medida comprometidos, circunstancia que próximas investigaciones deberán confirmar.

Formato de citación según APA

Sancho Domingo, C. (2024). Discurso de exclusión. Intelectuales, indígenas y Estado nación en Costa Rica: una perspectiva histórica. *Revista Espiga*, 23(48), 23-38.

Formato de citación según Chicago-Deusto

Sancho Domingo, Carlos. «Discurso de exclusión. Intelectuales, indígenas y Estado nación en Costa Rica: una perspectiva histórica». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 23-38.

Referencias

- Agenda de Desarrollo Post 2015 de Naciones Unidas. *Consulta Nacional Post 2015. Construyendo una agenda de desarrollo para Costa Rica. El mundo que queremos*. San José: MIDEPLAN, 2015.
<https://documentos.mideplan.go.cr/share/s/A3KK2JmZTbKdxHLydf5Iog>
- Barahona Jiménez, Luis. *El gran incógnito. Visión interna del campesino costarricense*. San José: Editorial Universitaria, 1953.
- Bonilla Baldares, Abelardo. «El costarricense y su actitud política (Ensayo de interpretación del alma nacional)». *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 10 (1954): 33-50.
- Boza, Alejandra. ««El halago del voto popular». Participación electoral indígena en Talamanca, Costa Rica, 1919-1948». *Historia y Política*, n.º 46 (2021): 263-292. <https://doi.org/10.18042/hp.46.10>
- Boza, Alejandra. «Entre el indigenismo y las compañías bananeras internacionales. El origen de las reservas indígenas en Costa Rica, 1907-1956». *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, n.º 36 (2018).
<http://journals.openedition.org/alhim/7135>
- Boza, Alejandra y Juan Carlos Solórzano. «El Estado nacional y los indígenas: el caso de Talamanca y Guatuso. Costa Rica, 1821-1910». *Revista de Historia*, n.º 42 (2000): 45-79.
- Bozzoli, María Eugenia. «La población indígena, la cultura nacional y la cuestión étnica en Costa Rica». *Cuadernos de Antropología* n.º 8 (1992): 23-40.
- Bruno, Paula. «Un momento latinoamericano. Voces intelectuales entre la I Conferencia Panamericana y la Gran Guerra». En *Ideas comprometidas. Los intelectuales y la política*, editado por Maximiliano Fuentes y Ferran Archilés, 57-77. Madrid: Akal, 2018.
- Calvo Mora, Joaquín Bernardo. *Apuntamientos geográficos, estadísticos e históricos*. San José: Imprenta Nacional, 1887.
- Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas. *Visita a Costa Rica. Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, José Francisco Calí Tzay. 2021*. Ginebra: ONU, 2022.
<https://www.ohchr.org/es/documents/country-reports/ahrc5128add1-visit-costa-rica-report-special-rapporteur-rights-indigenous>
- Cordero Solano, José Abdulio. *El ser de la nacionalidad costarricense*. Madrid: Tridente, 1964.
- Facio Brenes, Rodrigo. «Acto de clausura del año académico de 1954 (celebrado el 22 de diciembre)». *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica*, n.º 156 (2017): 21-27.

- Fallas Sibaja, Carlos Luis. *Mamita Yunai*. Madrid: Cátedra, 2023.
- Gutiérrez Gutiérrez, Carlos José. «Las bases de la realidad social costarricense». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* III, n.º 9 (1961): 43-62.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. *X Censo nacional de población y VI de vivienda 2011*. San José: INEC, 2011. <https://inec.cr/estadisticas-fuentes/censos/censo-2011?topics=174%252C486&page=3>
- Jiménez, Alexander. *El imposible país de los filósofos. El discurso filosófico y la invención de Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2013.
- Marr, Wilhelm. *Viaje a Centroamérica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2004.
- Molina Bedoya, Felipe. *Bosquejo de la República de Costa Rica, seguido de apuntamientos para su historia. Con varios mapas, vistas y retratos*. New York: Imprenta de S. W. Benedict, 1851.
- Monge Alfaro, Carlos. «La Universidad y la misión de los hombres de letras». *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 10 (1954): 7-8.
- Monge Alfaro, Carlos. «Guanacaste busca su ruta, crea su conciencia». *Surco*, n.º 21 (1942): 4-8.
- Montero Barrantes, Francisco. *Elementos de historia de Costa Rica*. San José: Tipografía Nacional, 1892.
- Montero Barrantes, Francisco. *Geografía de Costa Rica*. Barcelona: Tipografía Litografía de José Cunill Sala, 1892.
- Pacheco Solano, León. «El costarricense en la literatura nacional». *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 10 (1954): 75-141.
- Pakkasvirta, Jussi. «Particularidad nacional en una revista continental. Costa Rica y 'Repertorio Americano', 1919-1930». *Revista de Historia*, n.º 28 (1993): 90-115.
- Peralta Quirós, Hernán G. «La nacionalidad costarricense». En *Historia y antología de la literatura costarricense, tomo II, Antología*, editado por Abelardo Bonilla, 547-554. San José: Imprenta Trejos Hermanos, 1957.
- Quesada, Juan Rafael. *Historia de la historiografía costarricense (1821-1940)*. San José: Universidad de Costa Rica, 2002.
- Rodríguez Vega, Eugenio. «Debe y Haber del hombre costarricense». *Revista de la Universidad de Costa Rica*, n.º 10 (1954): 9-32.

- Sancho, Carlos. *Discursos de nación, cultura y transnacionalidad. Intelectuales e identidad nacional en Costa Rica (1940-1980)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2023.
- Sancho, Carlos. «En defensa de la “gente de color”: el discurso étnico en la revista *Surco* (1940-1945)». En *Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII-XXI)*, editado por Catherine Lacaze, Ronald Soto-Quirós y Ronny José Viales-Hurtado, 129-148. San José: Universidad de Costa Rica/Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2019.
- Schmidt-Welle, Friedhelm. «Los estudios culturales en y sobre América Latina». En *Historia general de América Latina, volumen IX. Teoría y metodología en la Historia de América Latina*, editado por Estevão de Rezende Martins y Héctor Pérez Brignoli, 195-223. París: UNESCO/Trotta, 1999.
- Soto-Quirós, Ronald. «La difusión del etnotipo costarricense: los *Apuntamientos* de J. B. Calvo, del texto educativo a la propaganda internacional». *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica* n.º 54 (2012).
http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action=fi_aff&id=3168
- Soto-Quirós, Ronald. «Imaginando una nación de raza blanca en Costa Rica: 1821-1914». *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire*, n.º 15 (2008). <http://alhim.revues.org/2930>
- Soto-Quirós, Ronald. «Desaparecidos de la nación: los indígenas en la construcción de la identidad nacional costarricense 1851-1942». *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 82 (1998): 31-53.

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

Racismo y manifestaciones discriminatorias hacia pueblos indígenas y otras poblaciones étnico-culturales en Costa Rica

Vania Solano-Laclé *
<https://orcid.org/0009-0007-1429-5267>

Fernanda Alvarado-Leitón **
<https://orcid.org/0000-0002-8327-9320>

María Fernanda Obando-Sánchez ***
<https://orcid.org/0009-0004-6371-6564>

Resumen

Este artículo tiene como objetivo describir las manifestaciones discriminatorias hacia pueblos indígenas y otras poblaciones étnico-culturales en Costa Rica. Para ello se analizaron los datos provenientes de la Encuesta *Actualidades 2022*. Los resultados evidencian una percepción de mal trato, con mayor frecuencia hacia personas indígenas, nicaragüenses y afrodescendientes. Se constata que las personas, según su autoidentificación étnico-cultural, perciben situaciones de discriminación hacia sí mismos y hacia sus familiares por su fenotipo, procedencia e identidad cultural, idioma, condición socioeconómica y género. El artículo corrobora que pertenecer a un grupo étnico-cultural minoritario en Costa Rica constituye un factor de vulnerabilidad para ser discriminado y muestra asociaciones entre condiciones fenotípicas (rasgos faciales y color de piel) de los grupos y condiciones de exclusión económica y educativa. Los hallazgos resaltan la necesidad de incluir la autoidentificación étnico-cultural en las investigaciones sociales, en general, y en las encuestas, en particular.

Palabras clave: autoidentificación étnico-cultural, encuestas por muestreo, trato percibido, derechos particulares, experiencias de discriminación.

* Doctoranda en Historia por la Universidad de Costa Rica (UCR). Docente e investigadora de la Escuela de Antropología y del Centro de Investigaciones Antropológicas de la UCR. Correo: vania.solano@ucr.ac.cr

** Doctora en Metodología de Encuestas y Ciencias de Datos por la University of Michigan, EE UU. Docente e investigadora en la Escuela de Estadística de la Universidad de Costa Rica. Correo: maria.alvaradoleiton@ucr.ac.cr

*** Antropóloga por la Universidad de Costa Rica (UCR). Estudiante de la Maestría Académica en Ciencias Políticas en la UCR y de la Maestría en Antropología Médica y Salud Global en la Universidad Rovira i Virgili. Correo: maria.obandosanchez@ucr.ac.cr

Racism and discriminatory manifestations toward indigenous peoples and other ethnic populations in Costa Rica

Abstract

This article¹ aims to describe the discriminatory manifestations toward indigenous peoples and other ethnic-cultural populations in Costa Rica. Data from the 2022 *Current Affairs Survey*² were analyzed for this purpose. The results show a perception of mistreatment more frequently directed at indigenous Nicaraguan and Afro-descendant people. It is found that individuals, based on their self-identified ethnic-cultural background, perceive situations of discrimination against themselves and their relatives due to their phenotype, origin, cultural identity, language, socioeconomic status, and gender. The article confirms that belonging to a minority ethnic-cultural group in Costa Rica constitutes a vulnerability factor for discrimination and reveals associations between phenotypic conditions (facial features and skin color) of these groups and conditions of economic and educational exclusion. The findings highlight the need to include ethnic-cultural self-identification in social research in general and surveys in particular.

Keywords: Ethnocultural self-identification, Sample surveys, Treatment perceived, Particular rights, Experiences of discrimination.

¹ Agradecimientos. Al estudiantado del curso *Diseño de encuestas por muestreo* de la Escuela de Estadística de la Universidad de Costa Rica del segundo semestre del 2022 y en particular al equipo de estudiantes que trabajaron en el módulo temático sobre el racismo y otras discriminaciones: Alison Lobo Salas, Anthony Sánchez Ramírez, Jerimy Arias Rojas, Karla Espeleta García y Valeria Fallas Navarro. / To the students of the "Survey Design by Sampling" course from the School of Statistics at the University of Costa Rica during the second semester of 2022, and in particular to the team of students who worked on the thematic module on racism and other forms of discrimination: Alison Lobo Salas, Anthony Sánchez Ramírez, Jerimy Arias Rojas, Karla Espeleta García, and Valeria Fallas Navarro.

² Esta encuesta es realizada por la Escuela de Estadística (EE) de la Universidad de Costa Rica (UCR): <https://www.estadistica.ucr.ac.cr/index.php/vida-academica/encuestas/encuesta-actualidades>. En esta oportunidad contó con el apoyo del Observatorio para la acción contra el racismo (OBCRA-UCR), el cual es un proyecto de acción social (EC-581), del Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN) de la UCR. <https://obcra.fcs.ucr.ac.cr> / This survey was conducted by the School of Statistics (EE) of the University of Costa Rica (UCR): [\[https://www.estadistica.ucr.ac.cr/index.php/vida-academica/encuestas/encuesta-actualidades\]](https://www.estadistica.ucr.ac.cr/index.php/vida-academica/encuestas/encuesta-actualidades) (<https://www.estadistica.ucr.ac.cr/index.php/vida-academica/encuestas/encuesta-actualidades>). On this occasion, it received support from the Observatory for Action Against Racism (OBCRA-UCR), a social action project (EC-581), from the Center for Anthropological Research (CIAN) of UCR. [\[https://obcra.fcs.ucr.ac.cr\]](https://obcra.fcs.ucr.ac.cr) (<https://obcra.fcs.ucr.ac.cr>)

Introducción

Se celebra la invitación a participar de este número especial: *La «cuestión indígena» en Centroamérica, Panamá y Colombia: nuevas y viejas violencias y resistencias*, con la presentación de los resultados de una encuesta realizada en el 2022 sobre las manifestaciones discriminatorias hacia los pueblos indígenas y otras poblaciones étnico-culturales en Costa Rica.

Los hallazgos en el contexto de interacción étnica de Costa Rica permite acercarse a las jerarquías socio-históricas aún presentes, así como a las particularidades en la manifestación actual de la discriminación étnico-cultural, la exclusión y el racismo. Este último concepto es comprendido como un fenómeno ideológico estructurante de desigualdades e inequidades, que lejos de desaparecer se ha transformado e impacta en muchas dimensiones de la vida humana.

Es este artículo se constató que las personas, de manera diferenciada según su autoidentificación étnico-cultural, perciben situaciones de discriminación hacia sí mismos, hacia sus familiares o hacia personas y grupos con otras identidades étnico-culturales distintas a las suyas. Cabe recordar que el racismo genera sufrimiento y daño a las personas, las familias y al tejido social de una sociedad, además destruye los conocimientos, las prácticas culturales y la herencia de grupos particulares.

Al mismo tiempo, este trabajo se sitúa en un contexto regional donde la visibilización, el estudio y la medición del racismo han sido áreas de interés creciente, liderados por los pueblos y grupos étnico-culturales y los sectores sociales, como un derecho para accionar la transformación social con aportes importantes de instancias de educación superior públicas.

El enfoque del presente artículo parte de la no existencia de las razas humanas; no obstante, sí reconoce la existencia de un sistema racista que legitima y reproduce la racialización y la jerarquización de poblaciones diversas, las cuales estructuran gestiones institucionales, comportamientos sociales y exclusiones sistemáticas, aunque muchas veces invisibles y normalizadas.

En esta oportunidad, en un intercambio académico multidisciplinar, se coordinó la elaboración de un módulo temático dentro de la Encuesta *Actualidades*, para consultar sobre percepciones de la población en Costa Rica, sobre el racismo y la discriminación étnico-cultural. Se revisaron estudios nacionales de las últimas dos décadas sobre este tema, así como información a nivel latinoamericano, desde finales del 2021, en la que se evidenció limitados datos y escasez de instrumentos específicos para medir el racismo y la discriminación étnico-cultural en Centroamérica.

Los temas abordados fueron el trato hacia cinco grupos étnico-culturales y las experiencias de discriminación. Se utilizaron cinco variables y los conocimientos acerca de las rutas de denuncia contra el racismo y la intención de realizarla. Asimismo, se corroboró que la autoidentificación étnico-cultural juega un papel indispensable en la identificación de las posibles desigualdades entre los grupos y las posibles relaciones entre los tipos y experiencias de discriminaciones.

Antecedentes

Costa Rica es un país diverso culturalmente. Esto se evidencia en el X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) del 2011, cuyos resultados reportaron, por primera vez en el país, una identificación étnico-cultural autoreferenciada por las personas censadas: un 2,4% como «indígena»; un 7,8 % de la población se autoidentificó como «negro/a», «afrodescendiente» o «mulato/a»; 0,2 % como «chino/a», un 83,6 %³ como «blanco/a» o «mestizo/a», un 0,8 % con otra categoría, un 2,9% con «ninguna» y un 2,2 % no declaró⁴.

No obstante, cabe señalar que fue hasta el 2015 que Costa Rica se reconoció, en su Constitución Política, como una república multiétnica y pluricultural⁵. De hecho, la Primera Encuesta Nacional sobre Derechos Humanos en Costa Rica⁶ señaló una percepción de desigualdad, ya que las personas manifestaron la existencia de un relativo respeto a los derechos humanos en el país, pero «que no a todas las poblaciones se les respetan sus derechos por igual»⁷.

En este sentido, la encuesta sitúa a las personas en condición de indigencia, los pueblos indígenas, las trabajadoras domésticas, las personas en condición de pobreza, la población LGBTIQ y la población afrodescendiente⁸ como las más vulnerables del país, en este orden, entre 17 poblaciones valoradas. Ahora bien, este artículo revela una amplia aceptación acerca del derecho de las personas indígenas a recuperar sus tierras (8,5, promedio de 0 a 10) y de los aportes que han realizado las poblaciones afrodescendientes en el desarrollo cultural del país (7,4, promedio de 0 a 10). No obstante, la encuesta da cuenta sobre algunas ideas preconcebidas sobre estos dos grupos; por ejemplo, que las personas indígenas son machistas (4,1,

³ En este censo 2011 se utilizaron siete categorías de autoidentificación: negro/a o afrodescendiente; mulato/a; chino/a; blanco/a o mestizo/a, indígena, otro y ninguna. Nótese que la metodología de este censo no separó las categorías blanco/a y mestizo/a, pese a que un equipo del movimiento afrodescendiente y del sector académico de antropología, así lo sugirió en las Jornadas «Multiculturalismo en el Censo 2011», realizadas el 17 y 18 de noviembre de 2010 en las instalaciones del INEC y de la Sede Rodrigo Facio, UCR, respectivamente. Sí se separó la categoría negro/a o afrodescendiente y mulato/a, lo que permitió ampliar las posibilidades de autoidentificación étnico-cultural de la población. Pese a la carga semántica peyorativa del concepto mulato/a, fue defendida como una categoría de reconocimiento histórico-social y para muchas personas, una identidad étnico-cultural vigente. En la boleta censal del XI Censo Nacional de Población y VII de Vivienda, INEC, Costa Rica 2022, estas dos categorías blanco/a o mestizo/a sí fueron separadas. No obstante, en setiembre del 2024, aún no se contaba con los resultados de este último censo, por lo que no se pudieron actualizar los datos nacionales sobre autoidentificación étnico cultural.

⁴ Instituto Nacional de Estadística y Censos, *Costa Rica a la luz del censo 2011*, INEC, 2014.

⁵ Sigrid Solano Moraga, «Guía pedagógica sobre la discriminación racial y de género a través de la construcción simbólica de personajes femeninos afrodescendientes en la literatura costarricense» (tesis de maestría, Universidad Nacional, 2023), 84. Según esta autora, este cambio fue impulsado por las diputadas afrodescendientes Joyceleen Sawyers y Maureen Clarke.

⁶ Felipe Alpizar-Rodríguez et al., *Primera Encuesta Nacional sobre Derechos Humanos en Costa Rica*. Centro de Investigación y Estudios Políticos. Defensoría de los habitantes de la República. Sistema de Naciones Unidas, 2019. Edición en PDF. La encuesta fue realizada de forma telefónica con una muestra aleatoria a personas mayores de 18 años con líneas celulares. Se realizaron 1178 entrevistas entre el 31 de octubre al 11 de noviembre en las instalaciones de la UCR, con una n=1178 y un margen de error 2,85 %.

⁷ Felipe Alpizar-Rodríguez, Marinela Córdoba Zamora, Jesús Guzmán Castillo y Sharon Camacho Sánchez, *Primera Encuesta Nacional sobre Derechos Humanos*, 12.

⁸ *Ibid.*, 13, gráf. 3.

promedio de 0 a 10) o que a las personas afrodescendientes no les gusta trabajar (3,3, promedio de 0 a 10)⁹.

Estos resultados, aunque menores a la media, igualmente representan la presencia de estas ideas en una parte importante de la población. En cuanto al tema migratorio, más de la mitad de las personas encuestadas reconoció la importancia de apoyar los derechos de las poblaciones migrantes y en condición de refugio¹⁰. Este informe concluye que: «Se reconoce el trabajo del Estado en la protección de derechos relacionados con el refugio, la cultura, la libertad de creencia y religiosa, pero hay preocupación por aquellos relacionados con una justicia pronta y cumplida, la seguridad y la igualdad ante la ley y la no discriminación»¹¹.

Al respecto, la investigación de las autoras Solano Acuña, Cordero Cordero y Rodríguez Brenes¹², analizó la situación social, política y territorial que rodea a los pueblos indígenas en Costa Rica, especialmente en relación con el racismo y la discriminación. El texto describe un marco contextual histórico que abarca diversos períodos y elementos claves en los que se menciona la construcción de una identidad nacional homogénea desde el siglo XIX: se promovió la idea de una Costa Rica sin divisiones sociales o «raciales», ignorando la presencia y diversidad de los pueblos indígenas. El «ser costarricense» se definió a partir de la cultura del Valle Central y se marginaron las particularidades de otras regiones, incluyendo las indígenas, además, los indígenas fueron excluidos o representados como «atrasados» en los relatos históricos y educativos¹³.

En un segundo período, la creación de legislación e instituciones, como la creación del Instituto de Tierras y Colonización (ITCO, luego INDER) en 1961 y la Ley Indígena de 1977 buscaron regular la tenencia de la tierra y las relaciones entre indígenas y no indígenas, incluyendo la reubicación de estos últimos. Sin embargo, la implementación ha sido deficiente y el problema de la usurpación de tierras persiste. El Convenio 169 de la OIT, el cual se ratificó en 1993, reconoció los derechos de los pueblos indígenas, pero su aplicación también ha sido limitada¹⁴.

Los conflictos por la tierra y la violencia se acentuaron a partir del 2010 cuando desalojaron de la Asamblea Legislativa, de manera violenta, a un grupo de representantes indígenas en el marco de la necesidad de convocar el expediente # 14 352, denominado *Ley de desarrollo autónomo de los pueblos indígenas de Costa Rica*. Fue un punto de inflexión en su relación con el Estado, lo que da inicio a las «recuperaciones de hecho» de tierras por parte de las comunidades indígenas. Los desalojos de personas no indígenas en tierras indígenas iniciaron en el 2011, empezando con Salitre y luego extendiéndose a otras zonas de Térraba, Cabagra y

⁹ *Ibíd.*, 15 fig. 7.

¹⁰ *Ibíd.*, 14, fig. 6.

¹¹ *Ibíd.*, 27.

¹² Ana Sofía Solano Acuña, Stephanie Cordero-Cordero y Sharon Rodríguez-Brenes, «Racismo y discriminación hacia los pueblos indígenas en Costa Rica: un caso de historia reciente», *Conjeturas Sociológicas* 14, n.º 1 (2023): 10-29. Este trabajo incluyó como fuentes el estudio realizado por IDESP-Universidad Nacional en el 2019, «Percepciones sobre la discriminación étnica y cultural en Costa Rica», fuentes hemerográficas, pronunciamientos de las organizaciones indígenas e informes de especialistas.

¹³ Solano Acuña, Stephanie Cordero-Cordero y Sharon Rodríguez-Brenes, «Racismo y discriminación...», 21.

¹⁴ *Ibíd.*, 12-13.

Rey Curré, en el cantón de Buenos Aires de Puntarenas. Esto sucedió posteriormente en China Kichá, en Pérez Zeledón, y en territorio Maleku, en la zona norte del país¹⁵. Estos desalojos han significado un deterioro en la calidad de vida de las familias, una alta exposición a múltiples formas de violencia y la evidencia del abandono del Estado costarricense. Los asesinatos de los líderes indígenas Sergio Rojas (2019) y Jehry Rivera (2020) en el contexto de la defensa del territorio y el medio ambiente, materializaron la violencia vivida e impune, por años, en estas comunidades¹⁶.

En cuanto a los resultados de esta investigación, se mencionan los hallazgos del estudio del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de 2019¹⁷, los cuales señalan la persistencia de la discriminación y el racismo hacia los pueblos indígenas en el país, el desconocimiento en general de los costarricenses sobre la situación de los indígenas, y la falta de apoyo a sus derechos y demandas¹⁸.

En resumen, se hace hincapié en la falta de voluntad política y de acceso a la justicia para la obligación política de los derechos indígenas, especialmente en el contexto de la lucha por la tierra y la defensa del medio ambiente.

En esta misma línea, el relator especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, José Francisco Calí Tzay, en el informe¹⁹ de su visita al país en diciembre de 2021, coincide en que las condiciones de discriminación hacia estos pueblos continúan vigentes y subraya las contradicciones entre los principios constitucionales y la realidad vivida. Un aspecto crítico abordado por el relator es el racismo estructural como un fenómeno que permea las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Enfatiza en la negación de derechos fundamentales, como el acceso a la educación intercultural y a servicios de salud adecuados. Se destaca como uno de los problemas más críticos la falta de reconocimiento y la protección de sus derechos territoriales: persisten conflictos relacionados con la restitución de tierras, donde la impunidad en casos de violencia contra líderes indígenas, como el homicidio de Sergio Rojas y Jehry Rivera, anteriormente mencionados, refleja un clima de inseguridad y desconfianza. Además, se señala la necesidad de un diálogo efectivo y la consulta previa con los pueblos indígenas se vuelve esencial para abordar estas problemáticas de manera integral.

¹⁵ *Ibíd.*, 14-15.

¹⁶ Solano Acuña, Stephanie Cordero-Cordero y Sharon Rodríguez-Brenes, «Racismo y discriminación...», 16.

¹⁷ *Ibíd.*, 19. La encuesta «Percepciones sobre la discriminación étnica y cultural en Costa Rica» fue aplicada a 554 personas distribuidas en el territorio nacional costarricense, con una edad de 18 años o más (hombres, 48 % y mujeres, 52 %) y con telefonía móvil. De esta población el 86 % nació en Costa Rica, el 12 % en Nicaragua y el restante 2 % en otro país no determinado. En cuanto a las edades, el 37 % fue aplicado a población de 18 a 34 años, el 26,5 % de 35 a 49 años, y el restante 36,5 % a población de 50 y más.

¹⁸ Solano Acuña, Stephanie Cordero-Cordero y Sharon Rodríguez-Brenes, «Racismo y discriminación hacia los pueblos indígenas», 22-25. Por ejemplo, el 77 % de la población entrevistada en 2019 opinó que existe discriminación hacia las personas indígenas; el 82 % consideró que las personas indígenas viven peor en contraste con el resto de la población; el 56 % considera que la condición de indígena influye sobre la condición económica, y solo el 22 % indicó que en el país no se discrimina de ninguna manera a los sectores indígenas. El 92 % reconoció que la agenda social y política de los pueblos indígenas en Costa Rica ha sido de poca o ninguna atención para los gobiernos y el 79 % indicó que conoce de la existencia de territorios exclusivos para poblaciones indígenas y se muestran de acuerdo con la existencia de este tipo de régimen.

¹⁹ Naciones Unidas, *Visita a Costa Rica. Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos, José Francisco Calí Tzay*, en A/HRC/51/28/Add.1, 2022, edición en PDF.

Por su parte, el Informe de encuesta: Percepciones sobre convivencia y derechos humanos en Costa Rica, 2017²⁰, señala algunos datos en materia de discriminación hacia diversas poblaciones. Al consultar la proposición: Podría indicarme si le molestaría tener como vecinos a distintos grupos sociales, un 5,15 % contestó que sí, en relación con migrantes, y un 2,55 %, con respecto a indígenas, lo que revela la presencia de prejuicios hacia estos dos grupos étnico-culturales. Al consultar la opinión ante la afirmación «Las minorías tienen el derecho a expresar su opinión pero no debe ser tomada en cuenta», el 85 % se manifestó en desacuerdo o muy en desacuerdo ante esa idea; sin embargo, al responder: «Es necesario que el Gobierno tome en consideración solo la opinión de la mayoría», el porcentaje de personas que indicaron estar en desacuerdo disminuyó al 59 %, lo que muestra ambivalencia en las respuestas, en detrimento de la consideración de las minorías para la toma de decisiones del país²¹.

El estudio realizado por Chang y del Río²², pese a haberse realizado hace más de dos décadas, arroja datos relevantes sobre la discriminación lingüística en Costa Rica. Este estudio exploratorio realizado en el 2000 analizó la presencia de expresiones discriminatorias en el habla juvenil hacia grupos minoritarios: el indio, el negro, el homosexual, la mujer, el viejo y el campesino. Sus principales hallazgos fueron la identificación de prácticas discriminatorias en el habla hacia todos los grupos analizados, tomando como base la valoración del uso de seis expresiones discriminatorias de un corpus identificado por el estudiantado. Concluyeron que, «aunque en general el porcentaje de uso registrado es relativamente bajo (lo más alto es un 23 % de los encuestados), los datos son un buen indicio acerca de la extensión del uso de estas expresiones»²³, discriminatorias.

Además, el estudio consultó por una valoración de cada población sobre una lista de 15 pares de características positivas y negativas. Los resultados mostraron, para el tema que ocupa, una asociación importante del indio con la pobreza, «pobre» obtuvo el puntaje más alto en la valoración de palabras con el 59,4 %; luego se le consideró como «trabajador» (48,6 %), «esforzado» (40,85 %) y «hábil» (40,5 %). Los calificativos más bajos fueron «rico» (3,3 %), «inmoral» (5,7 %) y «exitoso» (6,4%). Las autoras relacionaron esta caracterización con la situación económica de los pueblos indígenas, pudiendo indicar una «cierta conciencia respecto de su situación de marginalidad y la relación etnia-clase»²⁴. El negro se destacó como «trabajador» (45,9 %) y «malcriado» (43,2 %) y el calificativo asociado con menos puntaje fue «rico» (7,1 %). Al respecto, las autoras mencionaron, a partir de las expresiones populares, un posible reconocimiento de la situación de explotación a la que

²⁰ Cynthia Mora Izaguirre, Guillermo Acuña González, Gisella Segura Espinoza, Laura Solís Bastos, Sharon Rodríguez Brenes, Fabiola Miranda Jiménez, José Andrés Betanco Pérez y José Isaac Rodríguez González, *Informe de encuesta. Percepciones sobre convivencia y derechos humanos en Costa Rica*. Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional de Costa Rica, 2017. Fue realizada vía telefónica, a la población costarricense con teléfono residencial y aplicada en dos periodos, del 13 al 26 de marzo y del 28 al 30 de abril 2017.

²¹ *Ibid.*, 18, fig. 13.

²² Giselle Chang y Ximena del Río, «Evidencia de discriminación en el habla», *Filología y Lingüística* 26, n.º 1 (2000): 113-136. Se basó en un cuestionario aplicado a jóvenes adolescentes que acababan de terminar su educación formal básica, con una muestra de 296 estudiantes de primer ingreso del curso de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica y la Universidad Nacional, de los cuales casi 3/4 partes (70,75 %) provenían de la Gran Área Metropolitana.

²³ Chang y del Río, «Evidencia de discriminación en el habla», 122.

²⁴ Giselle Chang y Ximena del Río. «Evidencia de discriminación en el habla», 123.

históricamente el negro ha sido sometido; «trabaja como un negro», «es un negrero»,²⁵ no obstante, mencionaron que paralelamente el negro fue visto como «vago», estereotipo que ellas analizaron en el marco de las diferentes lógicas económicas y de distribución del tiempo existentes, opuestas al consumismo urbano. El chino fue considerado «inteligente» (61,8 %), «trabajador» (52,3 %), «exitoso» (50,3 %), «esforzado» (47,6 %), «hábil» (45,9 %), «vivo» (45,2 %), «feo» (42,5 %) y «rico» (41,5 %) y el campesino/polo fue calificado en mayor medida como «desagradable» (47,9 %) y «tonto» (41,2 %); las más bajas: «guapo» y «rico» (3 %). Las autoras analizaron que los términos asociados al chino estaban relacionados con una atribución naturalizada de inteligencia, y para el caso del polo, estaban asociados a una cualidad peyorativa que mostraba el rechazo a las raíces campesinas de la identidad cultural costarricense.

En general, este artículo concluye que la mujer, el viejo y el chino fueron los términos valorados con mayor cantidad de características positivas; el indio se ubicó en un nivel intermedio (ocho características positivas y siete negativas) y el negro y el polo (asociado a campesino) fueron los términos que resultaron calificados con más características negativas (nueve y catorce, respectivamente)²⁶.

Una investigación más reciente en estos temas, con una aproximación a la juventud costarricense, resalta las diferencias en la experiencia de vida de jóvenes «afrocostarricenses» y «blancos/mestizos»²⁷. A través de una encuesta se encontró que las personas jóvenes afrocostarricenses «atribuyen una mayor importancia a su grupo étnico que los segundos y reconocen el papel que esta categoría social juega en sus vidas»²⁸. Además, estos mismos jóvenes reportaron percibir más que sus contrapartes «blancos/mestizos» las limitaciones que experimentan debido a su «etnia».

Los hallazgos de las encuestas recién descritas son evidencia de lo señalado por otros autores sobre la región latinoamericana. Por ejemplo, Telles y Paschel²⁹ comentan cómo las trayectorias históricas y políticas influyen en la percepción y clasificación racial en América Latina. Destacan la diversidad de narrativas de construcción nacional en la región, desde aquellas centradas en la blancura, hasta aquellas que promueven el mestizaje como símbolo de tolerancia racial. Además, le dan un lugar a las políticas estatales y a las movilizaciones sociales en la configuración de identidades «raciales» en contextos transnacionales. En este sentido, la Política Nacional para una Sociedad Libre de Racismo, Discriminación Racial y Xenofobia

²⁵ *Ibíd.*, 123.

²⁶ *Ibíd.*, 122, 123.

²⁷ Vanessa Smith-Castro, «Discriminación percibida y autoestima en jóvenes de grupos minoritarios y mayoritarios en Costa Rica», *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology* 39, n.º 1 (2005): 93-106, edición en PDF. En la investigación participaron 407 jóvenes afrocostarricenses (M=16,27 años, DE=1,58; 58 % mujeres) y 768 jóvenes del grupo mayoritario costarricense blancos/mestizo (M=15,93 años, DE=1,48; 60 % mujeres) provenientes de dos ciudades.

²⁸ Smith-Castro, «Discriminación percibida y autoestima en jóvenes...», 11.

²⁹ Edward Telles y Tianna Paschel, «Who Is Black, White, or Mixed Race? How Skin Color, Status, and Nation Shape Racial Classification in Latin America», *American Journal of Sociology* 120, n.º 3 (2014): 864-907, <https://doi.org/10.1086/679252>

2014-2025 de Costa Rica³⁰, reconoce que el país enfrenta desafíos en esta materia. Exhorta a todas las instituciones del Estado a adecuar e implementar sus políticas, estrategias, programas y proyectos, a los principios que luchan contra el racismo y la discriminación racial y a realizar acciones afirmativas. Para garantizar su éxito, las políticas deben estar respaldadas por datos que permitan dar seguimiento y trazabilidad a los avances (o retrocesos) que tenga el país en esta temática, ya que su medición ha sido deficiente.

Las investigaciones relacionadas con la discriminación, desarrolladas en las universidades públicas en la última década, incluyen mayoritariamente temas de violencia y discriminación de género, discriminación económica (clase), percepciones acerca de la migración y la convivencia, así como la discriminación por edad y nivel educativo. Sin embargo, existen escasos estudios de medición relacionados con la discriminación étnico-racial o el racismo, los cuales han estado focalizados en pueblos indígenas y en el tema migratorio. Estos aportes han constituido avances en la construcción de contenido para la visibilización y la denuncia social de las experiencias y las condiciones de violencia y exclusión de los distintos grupos. Por lo tanto, es prioritario realizar nuevos estudios, con una perspectiva desde el análisis de las interacciones étnicas, que estén orientados a medir la discriminación étnico-cultural desde la experiencia personal y colectiva.

A nivel latinoamericano, proyectos como el PERLA (Project on Ethnicity and Race in Latin America)³¹ de la Universidad de Princeton, han desempeñado un papel fundamental en el estudio y la medición de la discriminación «racial» en la región. Por ejemplo, Telles y Paschel³² revelan patrones complejos de autoidentificación «racial» y la importancia de comprender las narrativas nacionales, las políticas estatales y las movilizaciones sociales en la configuración de las «identidades raciales», al analizar la relación entre color de piel, estatus socioeconómico y percepciones «raciales» en países como Brasil, Colombia, República Dominicana y Panamá. Además, Telles y García³³, a partir de los datos del Barómetro de las Américas del 2010, analizaron el apoyo al mestizaje como principio de desarrollo nacional, y la tolerancia hacia el mestizaje con personas afrodescendientes e indígenas. Los resultados mostraron que la mayoría de las personas latinoamericanas respaldan el mestizaje, aunque este apoyo varía según el país y la «etnia». Estos hallazgos resaltan la importancia del mestizaje en la configuración de la identidad nacional y las dinámicas «raciales» en América Latina.

Abordaje teórico-conceptual

Primeramente, el racismo se puede definir como un sistema de creencias, actitudes y acciones que perpetúan la discriminación, la desigualdad y la opresión basadas en la noción de «raza». Esta ideología se manifiesta en diversas formas, desde prejuicios

³⁰ Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, *Política Nacional para una sociedad libre de racismo, discriminación racial y xenofobia 2014-2025* (San José: MIDEPLAN, 2014), <http://10.1.0.234:8080/handle/123456789/132>

³¹ Perla Project – UCSB, «The Project on Ethnicity and Race in Latin America, PERLA», Princeton University, 24 de abril de 2024, <https://perla.soc.ucsb.edu>

³² Telles y Paschel, «Who Is Black, White, or Mixed Race?...».

³³ Edward Telles y Denia García, «Mestizaje and Public Opinion in Latin America», *Latin American Research Review*, 48 n.º 3 (2013): 130-152, <https://doi.org/10.1353/lar.2013.0045>

sutiles hasta la discriminación institucionalizada, y tiene profundas implicaciones en la vida de las personas, desde el acceso a oportunidades hasta la calidad de vida³⁴.

Wieviorka³⁵ considera que el racismo «consiste en caracterizar un conjunto humano mediante atributos naturales, asociados a su vez a características intelectuales y morales aplicables a cada individuo relacionado con este conjunto y, a partir de ahí, adoptar algunas prácticas de inferiorización y exclusión»³⁶, lo cual permite conocer el mecanismo social de asociaciones al construir la racialización. Este autor considera que, en tanto fenómeno social, el racismo se ha manifestado a lo largo de la historia y, en Occidente, durante la consolidación de la Modernidad. Puede ser abordado como un fenómeno ideológico, pero también como expresión concreta mediante discursos, escritos y, particularmente, por prácticas como el exterminio, la explotación, la discriminación y la segregación³⁷.

La noción de «raza» se difundió a partir del siglo XVIII y se legitimó desde múltiples ámbitos: el racismo científico, el racismo institucional y el racismo cultural. El racismo científico tuvo varias facetas; en Europa, en el siglo XVII y XVIII, dominaron las explicaciones de las diferencias físicas e intelectuales de los grupos no europeos, como indígenas y afrodescendientes. Este se consolida a finales del siglo XVIII cuando se tipifican las «razas», las cuales se teorizan desde la práctica científica desde dos procesos históricos, por un lado, la colonización y el imperialismo, y por otro la construcción de la nación y los nacionalismos³⁸.

A finales del siglo XIX, el darwinismo social promovió ideas racistas al extrapolar el análisis de la teoría del origen de las especies al campo sociocultural y estableció una jerarquización humana con múltiples tipologías deterministas que viajaron en un ir y venir entre las comunidades científicas, políticas y religiosas del Viejo Mundo y el Nuevo Mundo³⁹.

En el siglo XX, el nazismo lidera un movimiento de ideas en el que confluyen todas las disciplinas científicas para realizar una clasificación de poblaciones en términos de «raza» y su jerarquización, para afirmar la superioridad y legitimidad de un grupo en particular. Posteriormente a la Segunda Guerra Mundial, en procura de un distanciamiento de los crímenes ocurridos, se dio un proceso de decadencia del racismo científico. No obstante, la discusión de la existencia o no de las «razas» se mantuvo presente mediante la aparición del concepto de «grupo étnico»⁴⁰.

Por su parte, el racismo institucional, concepto formulado por Carmichael y Hamilton, militantes del movimiento negro en los Estados Unidos⁴¹, renueva el análisis del racismo, ya que el problema deja de pertenecer exclusivamente al campo de lo ideológico, de las mentalidades y las acciones particulares de la gente: «el

³⁴ Robin DiAngelo, *White Fragility. Why It's So Hard For White People To Talk About Racism* (Estados Unidos: Beacon Press, 2015).

³⁵ Michel Wieviorka, *El racismo: una introducción*, traducción de Antonio García Castro (Barcelona: Gedisa Editorial, 2009). Título original en francés *Le racisme, une introduction* (1998).

³⁶ *Ibid.*, 13.

³⁷ Wieviorka, *El racismo...*, 23.

³⁸ *Ibid.*, 24-25.

³⁹ *Ibid.*, 25-30.

⁴⁰ *Ibid.*, 31-32.

⁴¹ *Ibid.*, 36.

problema radica en el funcionamiento mismo de la sociedad, de la cual el racismo constituye una propiedad estructural, inscrita en los mecanismos rutinarios que aseguran la dominación y minimización (...)»⁴². El racismo es considerado, desde esta perspectiva, como un sistema generalizado de discriminaciones que reproduce y perpetúa las asimetrías creadas en múltiples aspectos de la vida: la educación y el acceso a la vivienda o al mercado de trabajo, e incorpora la idea de que puede funcionar sin que existan prejuicios u opiniones racistas, ya que existe un funcionamiento invisible de la discriminación donde las causas están camufladas, aunque no sus efectos.

Adicionalmente, el racismo cultural, forma de expresión más reciente, se manifiesta ya no como inferioridad biológica sino como diferencia cultural y simbólica. La argumentación racista ya no se funda en la jerarquía, sino en la cultura y en la existencia de comunidades étnicas o nacionales como expresiones diferentes de la naturaleza humana. Este paradigma racista legitima nuevas propuestas en el campo doctrinario y nuevos discursos identitarios, los cuales apelan a la incompatibilidad de ciertas especificidades culturales, nacionales, religiosas y éticas, más que a la desigualdad de las «razas»⁴³.

De hecho, durante la segunda mitad del siglo XX surgen nuevos debates teóricos acerca de la diferencia cultural, donde los conceptos de etnia y raza se someten a discusión en sus dimensiones semántica y de práctica social. Algunos autores problematizan los abordajes culturalistas y realizan propuestas acerca de la complejidad de las interrelaciones grupales y los contextos donde se desarrollan. Por ejemplo, Fredrik Barth⁴⁴ consideró a los «grupos étnicos» como procesos de adscripción que realizan los propios actores sobre su identidad cultural. Tienen la característica de organizar la interacción entre los grupos y cumplen con una serie de condiciones: se auto-perpetúan biológicamente, comparten valores culturales fundamentales, integran un campo de comunicación e interacción y cuentan con miembros que se identifican entre sí y son identificados por otros. En cuanto a las formas manifiestas de los grupos, algunas pueden reflejar adaptaciones a circunstancias externas específicas, pero estas no reflejan siempre diferencias en su orientación cultural interna. Por ello, este autor considera que no todas las formas manifiestas son constitutivas de rasgos culturales que distinguen a un «grupo étnico».

También, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla⁴⁵ planteó que un «grupo étnico» posee un ámbito de cultura autónoma, a partir del cual define su identidad colectiva y que hace posible la reproducción de sus límites en tanto sociedad diferenciada. El lenguaje, ciertas representaciones colectivas, un campo de valores compartidos o complementarios y un espacio de vida privada cotidiana podrían considerarse sus componentes. Este autor desarrolló la idea de que la identidad cultural se fundamenta en la coparticipación de una cultura propia común, que a su vez define los límites del sistema social que constituye al grupo. Entonces,

⁴² *Ibíd.*, 37.

⁴³ *Ibíd.*, 42-45.

⁴⁴ Fredrik Barth, introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, 1976, 9-49.

⁴⁵ Guillermo Bonfil Batalla, «La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos».

Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, IV n.º 12 (1991): 165-204, edición en PDF, <https://www.redalyc.org/pdf/316/31641209.pdf>

el «grupo étnico» no es únicamente lo que existe en un momento dado, sino también lo que fue (expresado en muchos elementos del patrimonio cultural heredado) y el proyecto histórico, implícito o explícito, de lo que aspira a ser en el futuro.

Roberto Cardoso de Oliveira⁴⁶ interpretará más adelante que el concepto de «etnia» había sido asociado en oposición al concepto de «raza»: «Mientras que esta última noción estaría vinculada a su base biológica, la noción de etnia estaría vinculada a una base estrictamente social (razón por la cual siempre se encuentra asociada a la noción de grupo), tal como la noción de cultura tendría por base a la sociedad»⁴⁷. En los contextos de las nacionalidades y urbanos, lo «étnico» es entendido también como «minoría», más que como un calificador de su composición social y de su relación identitaria. Al respecto, el autor resaltó que el estudio de la identidad étnica de un grupo requiere de la contextualización del sistema de interrelación *étnica*, es decir, de las relaciones entre los grupos, y que esta se puede dar en forma de crisis (fricción étnica) cuando está marcada por la asimetría.

Otras perspectivas críticas sobre las relaciones interétnicas, como la de García y Saura⁴⁸, cuestiona el concepto de «grupos étnicos», ya que su uso tradicional ha sido el de ser imaginados como si fuesen unidades naturales, reales, inmutables, estables y estáticas. Más aún, estos grupos suelen ser considerados, en tanto «sujetos de estudio», como grupos que producen o tienen características esenciales, mitos y rasgos permanentes en el tiempo, cuyo elemento central es la preservación del grupo. En este esquema de interpretación, los conflictos provienen del mundo exterior al grupo y la asimilación es percibida como el enemigo central de la etnicidad. En ese sentido, estos autores consideran que la «naturalización» de la etnicidad dentro de una estructura socio-biológica puede validar una situación racista⁴⁹, lo cual se relaciona con el hecho de que la «etnia» suele estar asociada a poblaciones caracterizadas por sus diferencias fenotípicas, a grupos considerados «exóticos» o que no son del grupo social dominante, particularmente en los estados-nación.

Wekker⁵⁰ destaca las formas en que el racismo opera tanto a nivel personal como institucional, perpetuando las desigualdades y reforzando las dinámicas de poder enraizadas en las historias coloniales. La autora presenta las manifestaciones del racismo cotidiano, cuestiona la noción de «inocencia blanca» y reclama un examen crítico de los privilegios, los prejuicios y la complicidad en la perpetuación de las jerarquías «raciales». Ella insta a enfrentarse a las complejidades de la «raza», al colonialismo y a las dinámicas de poder para trabajar por una sociedad más integradora y equitativa. Asimismo, DiAngelo⁵¹ propone el concepto de «fragilidad

⁴⁶ Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social* (Virginia Molina Ludy y Enrique Lemus Rodríguez, trads. en Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (México: Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana). Título original: *Identidade, etnia e estrutura social*. 2007, Edición en PDF, https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/?buscador=cardoso&post_type=acervo

⁴⁷ Cardoso de Oliveira, *Etnicidad...*, 149.

⁴⁸ Alfonso García Martínez y José Saura Sánchez, «El concepto de etnia y sus trampas», en *Comunicación e ciudadanía* 6 (2008): 3, <http://es.scribd.com/doc/19477738/Concepto-de-Etnia-y-Sus-Trampas>

⁴⁹ García y Saura, «El concepto de etnia...», 11.

⁵⁰ Gloria Wekker, *White innocence: Paradoxes of colonialism and race* (Duke University Press, 2016).

⁵¹ Robin DiAngelo, *White Fragility. Why It's So Hard*, 2015.

blanca» para referirse a la incapacidad de muchas personas blancas para tolerar la incomodidad y la crítica relacionadas con el racismo. Esta fragilidad se manifiesta a través de respuestas defensivas, negación de la responsabilidad y la resistencia a la introspección sobre los propios prejuicios y privilegios raciales que benefician a unos y oprimen a otros. Esta resistencia al cambio impide la construcción de una sociedad más equitativa y justa para todas las personas, independientemente de su origen e identidad étnico-cultural.

En suma, el racismo es un sistema de creencias, actitudes y prácticas que se basa en la idea de la superioridad de un grupo étnico sobre otros. Se manifiesta a través de la discriminación, la exclusión y la violencia hacia individuos o comunidades consideradas racialmente diferentes o inferiores. El racismo puede ser tanto explícito, en forma de acciones abiertamente discriminatorias, como implícito, manifestándose de manera sutil a través de prejuicios, estereotipos y privilegios estructurales⁵².

Metodología

Los datos presentados en este artículo provienen de la Encuesta *Actualidades*, realizada anualmente por la Escuela de Estadística de la Universidad de Costa Rica (UCR) desde 2011 y que abarca temas de actualidad nacional. En esta oportunidad, la encuesta se realizó en el marco del curso XS-1330 *Diseño de Encuestas por Muestreo*. Incluyó nueve temas, uno de los cuales fue abordado en conjunto por cinco estudiantes y el equipo del proyecto de acción social Observatorio para la Acción contra el Racismo (OBCRA-UCR), del que se desprende la información del presente artículo.

Elaboración del cuestionario

La construcción del módulo temático y el análisis de las respuestas se nutrió de un enfoque multidisciplinar, con aportes de la antropología social y la estadística. Se utilizaron como insumos para la elaboración del cuestionario productos desarrollados por el proyecto PERLA y los resultados de Telles⁵³, adaptados específicamente a la realidad costarricense. Se inició la elaboración del cuestionario con un extenso listado de preguntas propuesto por el equipo OBCRA, el cual fue sometido a consideración por parte del equipo de estudiantes y la docente a cargo del curso, con el fin de cumplir con la longitud esperada para cada tema de la encuesta.

El cuestionario se dividió en tres bloques, con un total de 13 preguntas, en este orden: 1) la percepción de las personas sobre el trato que reciben cinco poblaciones étnico-culturales en el país (indígena, afrodescendiente, nicaragüense, china y judía); 2) la frecuencia con la que la población había recibido discriminación, un trato malo o injusto por razones de género, color de piel, condición económica, idioma o rasgos faciales en los 12 meses previos a la encuesta; 3) el conocimiento de la población sobre normativa o ruta para interponer una denuncia por discriminación racial o racismo; así como la consulta sobre el deseo, en algún momento de la vida, de

⁵² Wekker, *White innocence: Paradoxes of colonialism*, 2016.

⁵³ Edward Telles, *Pigmentocracies* (The University of North Carolina Press, 2014).

interponer una denuncia por discriminación racial o racismo, con la inclusión de una descripción cualitativa de las situaciones de las personas que respondieron afirmativamente sobre este último particular.

La selección de las poblaciones étnico-culturales a evaluar en el primer bloque del cuestionario se hizo priorizando su trayectoria histórico-cultural en Costa Rica: pueblos indígenas, comunidad afrodescendiente y comunidad china; la población nicaragüense es el grupo migrante con mayor presencia en el país⁵⁴. Por su parte, la comunidad judía askenazi es reconocida como un grupo étnico-cultural minoritario del país, según Pérez Navarro⁵⁵. Esta se caracterizó por su fuerte identidad étnica y familiar, basada en la religión, el idioma y la cultura compartida. Se agregó al estudio para realizar un análisis comparado, debido a que es una comunidad principalmente urbana, y, por otra parte, pocos estudios en Costa Rica la han incluido en las muestras como un «grupo étnico».

Por otra parte, se incorporaron al cuestionario características socio-demográficas relevantes para el análisis de los datos. En primer lugar, se incluyó la autoidentificación étnico-racial, indispensable para registrar comportamientos diferenciados en las respuestas según este tipo de auto referencia de carácter colectivo. Se utilizaron las mismas categorías de la Boleta Censal del X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda⁵⁶ del 2011, con excepción de «mulato», se separaron las categorías «blanco» y «mestizo» y se permitió la selección múltiple. También se incluyeron preguntas que indagaron el sexo al nacer, el nivel educativo y la situación económica auto-percibida, para complementar el análisis de los datos. Se utilizaron las escalas tipo Likert en la mayoría de las preguntas, mientras que las experiencias de racismo se recolectaron mediante una pregunta abierta con el fin de contar con ejemplos y la exteriorización de las personas sobre sus experiencias. La redacción exacta de las preguntas se encuentra en el Anexo 1 (página 69).

Trabajo de campo

La recolección de todos los datos de la encuesta se realizó mediante entrevistas telefónicas a teléfonos celulares (móviles) entre el 1.º y el 31 de octubre de 2022. Este medio se consideró apto para recolectar la información de la población adulta del país, ya que en Costa Rica cerca del 97 % de las personas mayores de 18 años cuenta con un teléfono celular⁵⁷. La selección de los números telefónicos se realizó al azar mediante un mecanismo aleatorio de generación de números celulares (Random Digit Dialing). Una vez generados los números, las personas fueron contactadas por las personas estudiantes, quienes realizaron el levantamiento de los datos de toda la encuesta como parte de una asignación del curso anteriormente mencionado. Se confeccionó una entrada de datos en el programa SurveyToGo, de

⁵⁴ Centro Centroamericano de Población-UCR, *Informe general. Encuesta nacional de inmigración y emigración* (ENIE), 2016, 10. La encuesta constata que la mayoría de las personas inmigrantes son originarios de Nicaragua (85,7 % del total de personas encuestadas).

⁵⁵ Ricardo A. Pérez Navarro, «Construcción de una comunidad: Judíos askenazi en Costa Rica (1939-1948)», en *Revista de Historia de América*, n.º 153 (2017): 127-72.

⁵⁶ Instituto Nacional de Estadística y Censos, *Boleta censal para llenado con instrucciones. Bloque IV: Características socioeconómicas*, X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda. República de Costa Rica, 4.

⁵⁷ Escuela de Estadística, *Encuesta actualidades* (2017), edición en PDF, <https://www.ucr.ac.cr/medios/documentos/2017/estadistica-ucr-encuesta-actualidades-2017-.pdf>

forma que los datos se recolectaron directamente en el computador de las personas entrevistadoras y no fue necesaria la digitación de cuestionarios.

Se entrevistó a un total de 1873 personas mayores de edad, usuarias de telefonía celular y residentes dentro del territorio nacional, con un error de muestreo de 2,3 puntos porcentuales para variables dicotómicas y con una tasa de cooperación COPR3⁵⁸ del 27,5 %. Para prevenir sesgos asociados a la no respuesta, la muestra fue ponderada mediante post-estratificación usando las estimaciones de la Encuesta Nacional de Hogares 2022 (ENAH0-22), respecto a sexo, edad y nivel educativo.

Análisis de datos

Comprende la descripción y el cruce de las respuestas según variables sociodemográficas, las cuales incluyen la autoidentificación étnico-cultural. Debido a los pocos casos registrados en las categorías «chino/a», «indígena», «afrodescendiente», «otra» y «no sabe», se procedió a agruparlas en la categoría «Otro», con el fin de realizar pruebas de hipótesis estadísticas.

El procesamiento de los datos de las preguntas se realizó mediante el *software* estadístico R y Stata ®. Las 174 respuestas de la pregunta abierta, «¿Cuál fue la razón que motivó a idear o a realizar una denuncia por discriminación racial o racismo?», se codificaron manualmente en categorías para realizar el análisis. Esto implicó la agrupación de las respuestas de acuerdo con la autoidentificación étnico-cultural de las personas que respondieron. Posteriormente, se clasificaron según el tipo de razones enunciadas. Finalmente, se separaron las razones en función del lugar que ocupa la víctima del hecho discriminatorio con respecto a la persona entrevistada. Por un lado, hacia sí misma (la persona entrevistada) o sus familiares; por otro, la discriminación presenciada o conocida hacia otras personas o grupos de personas (Tablas 5 y 6). Cabe resaltar que este análisis tiene un valor cualitativo.

Resultados

Participantes. La Tabla 1 (página 54) describe las características demográficas de las personas entrevistadas. Se entrevistó un total de 1873 personas de las cuales un 53,5 % se identificó como mujeres, un 76,9 % registró tener educación secundaria o menos, un 44,2 % reportó que el ingreso de su hogar no fue suficiente para vivir. El 46,5 % se autoidentificó como «mestizo»; el 37,3 % como «blanco»; el 5 % lo hizo como «indígena»; el 4,3 % lo hizo como «negro/a o afrodescendiente»; el 0,4 % lo hizo como «chino/a» y el 6,5 % en «otra» categoría distinta a las propuestas en el cuestionario. Esta distribución se asemeja a la arrojada por el X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda 2011, en el que 83,6 % de las personas se identificó como «blanca o mestiza», un 2,4 % como «indígena» y un 1,1 % como «negro/a o afrodescendiente», sin incluir «mulato» (6,7 %), un 0,2 % «china» y un 5 % o no respondió o no se considera perteneciente a ningún grupo étnico-racial⁵⁹.

⁵⁸ Tom Smith, AAPOR standard definition 8th edition (AAPOR), 2015.

⁵⁹ INEC, Costa Rica a la luz del Censo 2011, 345.

Tabla 1. Distribución absoluta y porcentual de las personas entrevistadas según características sociodemográficas de interés

Característica sociodemográfica	Frecuencia	Porcentaje
Total	1873	100,0
Sexo		
Hombre	871	46,5
Mujer	1002	53,5
Edad		
18-29	429	22,9
30-49	657	35,1
50 y más	787	42,0
Educación		
Primaria o menos	711	38,0
secundaria	730	39,0
Universitaria	432	23,0
Ingreso subjetivo		
No les alcanza	828	44,2
Les alcanza	1045	55,8
Auto-identificación étnica		
Blanco/a	700	37,3
Mestizo/a	870	46,5
Indígena ¹	95	5,0
Negro/a o afrodescendiente ¹	80	4,3
Chino/a ¹	8	0,4
Otra ¹	120	6,5

¹Algunos resultados muestran estas categorías como una sola bajo el nombre de «Otro» con el fin de obtener errores muestrales aceptables en las pruebas de hipótesis estadísticas.

Fuente: Encuesta Actualidades, Escuela de Estadística. Octubre de 2022.

Percepción del trato hacia cinco poblaciones

La encuesta evidenció que las personas entrevistadas perciben diferencias en el trato que reciben las personas indígenas, afrodescendientes, nicaragüenses, chinas y judías en el país (Tabla 2, página 55).

Las personas entrevistadas perciben un trato malo⁶⁰ hacia las personas indígenas (60,7 %), nicaragüenses (55,6 %) y hacia las personas afrodescendientes (38,2 %). Solo un 26,2 % de las personas consultadas dijo que las personas indígenas en el país reciben un trato bueno.

⁶⁰ Se agruparon las respuestas: malo y muy malo, bueno y muy bueno.

Las personas chinas conforman el grupo para el cual se percibe un trato más favorable en el país. Un 63,9 % de las personas entrevistadas opinó que el trato que reciben las personas chinas en el país es bueno. Con respecto a la población judía, un 48,0 % percibe un trato bueno y, a diferencia de las respuestas con respecto a los otros grupos consultados, un 24,2 % no supo responder o no respondió. Una posible razón es que un sector de la población no reconoce a las personas de esta comunidad, en tanto colectivo, de manera diferenciada étnico-culturalmente con respecto al resto de la población. No se encontraron diferencias significativas ($p < 0,05$) en las respuestas, según la autoidentificación étnico-cultural de las personas entrevistadas.

Tabla 2. En Costa Rica ¿Cómo calificaría el trato hacia las personas... (distribución porcentual)

	Muy bueno o Bueno	Neutro	Muy malo o Malo	NS/NR
...chinas?	63,90	13,90	19,30	2,90
...judías?	48,00	11,80	16,00	24,20
...afrodescendientes?	44,60	14,80	38,20	2,40
...nicaragüenses?	31,60	11,60	55,60	1,20
...indígenas?	26,20	10,00	60,70	3,10

Fuente: Encuesta Actualidades, Escuela de Estadística. Octubre de 2022.

Discriminación, trato malo o injusto

A las personas participantes se les preguntó si en los 12 meses previos a la entrevista habían experimentado discriminación, habían sido tratadas mal o de manera injusta por su condición económica, su género, sus rasgos faciales, su idioma o su color de piel (Tabla 3, página 56).

La discriminación por condición socioeconómica fue la que se reportó con más frecuencia (15,4 %), seguida por la discriminación por género (13,6 %). Asimismo, un 6,5 % indicó discriminación por rasgos faciales, un 5,5 % por discriminación por su lengua y un 4,5 % por su color de piel, lo que señala la presencia de estas discriminaciones, las cuales tienen un impacto cualitativo en la calidad de vida, la salud y oportunidades de estas personas.

Al examinar los patrones en las experiencias de discriminación, por grupo demográfico, se encontraron diferencias significativas ($p < 0,05$) por sexo, educación, ingreso subjetivo y autoidentificación étnica.

En cuanto a la discriminación por el color de piel, se encontró que las personas del conjunto «otro»⁶¹ reportaron con más frecuencia haber experimentado al menos un episodio de discriminación en los últimos 12 meses, que las personas que conforman las categorías de «mestiza» y «blanca». Específicamente, la relación con las personas «blancas» es de 3,5, es decir, por una persona «blanca» que reportó haber

⁶¹ «Otro» agrupa e incluye las categorías «chino/a», «indígena», «afrodescendiente», «otra» y «no sabe», debido a los pocos casos registrados en cada categoría que limita la inferencia estadística.

experimentado discriminación por color de piel, más de tres personas del conjunto «otro» reportaron lo mismo.

Tabla 3. Porcentaje de personas que han experimentado discriminación en los últimos 12 meses según características sociodemográficas y tipo de discriminación

Características sociodemográficas	Tipo de discriminación				
	Condición económica	Género	Rasgos faciales	Idioma o lengua	Color de piel
Total	15,4	13,6	6,5	5,5	4,5
Sexo		*			
Hombre	14,6	8,8	5,7	6,1	4,0
Mujer	16,1	17,7	7,2	4,9	5,0
Edad					
18-29	11,6	12,6	8,9	4,5	5,1
30-49	14,4	15,5	5,9	6,6	5,2
50 y más	18,3	12,6	5,6	5,1	3,7
Educación	*		*		
Primaria o menos	23,3	23,3	7,9	6,1	4,5
secundaria	13,9	12,9	7,6	5,7	5,0
Universitaria	4,8	11,3	2,4	4,1	3,7
Ingreso subjetivo	*	*	*		
No les alcanza	23,5	17,1	8,6	6,7	6,2
Les alcanza	9,1	10,9	4,8	4,5	3,2
Autoidentificación étnica			*		*
Blanco	14,5	11,4	3,4	5,5	2,7
Mestizo	13,0	13,3	7,4	5,2	4,3
Otro	23,1	19,6	10,8	6,1	9,5

*Diferencias significativas ($p < 0.05$)

Fuente: Encuesta Actualidades, Escuela de Estadística. Octubre de 2022.

También se encontraron diferencias significativas ($p < 0,05$) en cuanto a la discriminación por rasgos faciales entre las personas en la categoría «blanca» y las personas que se autoidentificaron en las categorías «mestiza» y «otro». En este caso, las personas «blancas» reportaron ser discriminadas por sus rasgos faciales en una proporción menor que las personas «mestizas» o de la categoría «otro».

El cruce de los datos sobre la discriminación experimentada en los últimos 12 meses según las características sociodemográficas de las personas entrevistadas también muestran diferencias significativas ($p < 0,05$) en cuanto al sexo, al ingreso subjetivo y a la educación de estas personas (Tabla 3). Se registró con más frecuencia discriminación por género entre las mujeres que entre los hombres, con mayor frecuencia entre las personas que no les alcanza su ingreso para vivir con respecto a las que les alcanza. Asimismo, se registraron más experiencias de discriminación por condición económica entre las personas que no les alcanza su ingreso para vivir con

respecto a las que les alcanza, entre las personas con una educación igual o menor a la primaria o la secundaria y personas con una educación universitaria. Por último, en cuanto a la discriminación por rasgos faciales se documentó mayor frecuencia entre las personas que no les alcanza su ingreso para vivir con respecto a las que les alcanza, entre las personas con una educación igual o menor a la primaria o la secundaria y personas con una educación universitaria.

Ruta de denuncia

La encuesta reveló que la gran mayoría de las personas entrevistadas (81,3 %) no conoce normativas ni rutas para interponer una denuncia por discriminación racial o racismo. Los resultados también muestran que el desconocimiento no está restringido a un grupo demográfico en particular, al encontrar que la edad, el sexo, el nivel educativo y la autoidentificación étnico-cultural no se asocian con el conocimiento para realizar denuncias por racismo (Tabla 4).

Tabla 4. Porcentaje de personas que conoce una ruta para interponer una denuncia por racismo

Características sociodemográficas	Conoce ruta para denuncia	Ha deseado interponer denuncia
Total	18,68	9,20
Sexo		
Hombre	18,06	7,65
Mujer	19,22	10,54
Edad		
18-29	21,00	10,45
30-49	17,78	9,99
50 y más	18,15	7,83
Educación		
Primaria o menos	16,82	8,57
secundaria	19,25	9,77
Universitaria	20,67	9,30
Ingreso subjetivo		
No les alcanza	19,56	10,23
Les alcanza	18,27	8,63
Autoidentificación étnica		
Blanco	21,37	8,28
Mestizo	17,12	9,19
Otro	16,55	11,09
*Diferencias significativas ($p < 0.05$)		

Fuente: Encuesta Actualidades, Escuela de Estadística. Octubre de 2022.

Además, un 9,2 % (n=174) de las personas entrevistadas declararon que al menos una vez en su vida desearon interponer una denuncia por racismo. Respondieron haber querido interponer una denuncia dos personas que se identificaron en la

categoría «china», siete personas que se identificaron en la categoría «indígena», 11 personas de la categoría «afrodescendiente», 88 personas en la categoría «mestiza» y 54 personas de la categoría «blanca». Hubo nueve personas que no supieron responder en cuál categoría identificarse («otra»), pero que respondieron haber querido interponer una denuncia.

No se encontraron diferencias significativas en este porcentaje al desagregarlo por sexo, edad, nivel de educación, ingreso subjetivo ni autoidentificación étnica. No obstante, dadas las tendencias entre grupos demográficos que se evidencian en la Tabla 4, es plausible que tamaños más grandes de muestra permitan detectar diferencias estadísticamente significativas.

Valoración cualitativa de las razones que motivaron a idear o realizar una denuncia

A las personas que afirmaron haber querido interponer una denuncia se les pidió que detallaran las razones que motivaron este deseo. Los datos en las Tablas 5 y 6 (páginas 60 y 62, respectivamente) muestran una clasificación de las respuestas. Muchas de las respuestas obtenidas en esta pregunta abierta fueron muy generales, en las que las personas explicitaron una situación de discriminación sin necesariamente especificar su tipo. No obstante, algunas de las respuestas muestran particularidades cualitativas importantes de señalar.

Situaciones descritas por personas «indígenas» y «afrodescendientes»

Cabe resaltar que la mayoría de las personas de las categorías «indígena» y «afrodescendiente» señalan discriminación hacia sí mismos como razones para querer realizar una denuncia. Además, las situaciones referidas hacia otras personas relatan discriminación racial contra personas «indígenas» y «afrodescendientes». Por ejemplo, dos personas «indígenas» estuvieron motivadas a realizar una denuncia por la discriminación hacia otras personas afrodescendientes por su color de piel. Una de ellas expresó: «Porque critican mucho el color de piel de algunas personas que son bastante morenas o negras, más que todo los que son de Limón».

Las situaciones descritas sobre racismo experimentado en primera persona muestran hechos que corroboran la racialización de ciertos grupos en el país. Una persona «indígena» relató la discriminación recibida por su cultura: «Por la parte cultural, el trato y la forma en la que se dirigen a mi persona». La frase de una mujer indígena: «Porque tengo una hija blanca de 12 años y un niño de siete años, mulato, y creen que soy niñera de mi hija», refleja la experiencia de una discriminación racista y clasista; explicita los límites de lo permitido simbólicamente y biológicamente: no es posible que una mujer indígena sea madre de una niña de piel «blanca», aunque sí puede serlo de un niño «mulato». Esta «contradicción» señala una racialización de la mujer indígena, en la que las «fronteras sociales» le asignan un rol a través del color de piel como cuidadora subordinada en la jerarquía del campo de la fuerza de trabajo con respecto a la población «blanca». Además, reproduce la idea de la imposibilidad social de la reproducción biológica entre ciertos grupos humanos, una de las características más determinantes de la construcción del racismo.

También, dos personas «afrodescendientes» mencionan haber vivido violencia policial, en la que una de ellas expresa: «Por cómo me trataron unos policías en una playa por ser una persona de color, casi me llevan preso» y la otra menciona: «La fuerza pública ha sido violenta y no tramitan denuncias». En relación con la discriminación asociada al color de piel, una persona «afrodescendiente» refirió haberla experimentado y otra indica: «Tengo amigos que le hacen *bullying* a las personas negras o se burlan de los gordos».

De igual forma, se encuentran respuestas sobre discriminaciones relacionadas con la condición de ser migrante, en general, o ser de nacionalidad nicaragüense. Una de las personas de la categoría de autoidentificación «otra» explicó: «Personas de mi trabajo me discriminaron por ser nacida en Nicaragua».

Examinando las respuestas dadas por las personas participantes, se encontró un patrón en la descripción de las situaciones experimentadas. De las respuestas detalladas, el 46,59 % de las personas «mestizas» y el 60,71 % de las personas «blancas» se refirieron a situaciones de discriminación que ocurrieron hacia otras personas o grupos de personas fuera de su ámbito familiar. De manera inversa, si se agrupan las respuestas de las tres categorías «indígenas», «afrodescendientes» y «chino/as», el 63,15 % mencionan una razón por la discriminación hacia sus personas o familias (Tabla 6, página 62).

Situaciones de discriminación descritas por las personas «mestizas»

Entre las personas «mestizas» se encontró que 32 (36,36 %) estuvieron motivadas a denunciar por discriminación hacia su persona o sus familiares, mientras que 41 personas (46,59 %) estuvieron motivadas a denunciar por la discriminación presenciada o conocida hacia otras personas o grupos de personas, entre estas, chinas, indígenas, afrodescendientes, nicaragüenses y migrantes (Tabla 6). A continuación se describen las principales razones mencionadas por las personas participantes.

Situaciones de discriminación contra sí mismas o sus familiares. Cuatro personas señalan su condición como extranjeros: «por ser de otro país». Seis personas relataron situaciones relacionadas con su color de piel o el de sus familiares. Por ejemplo, mencionan: «porque somos afrodescendientes, mi abuelito era jamaicano y en el colegio me molestaban por mi color de piel» y «soy de color moreno y me ha traído problemas con policías». El resto de personas relató situaciones de discriminación contra sus hijos o hijas. Una persona entrevistada se identificó como papá de un hijo «moreno», razón por la cual ha pensado interponer una denuncia. Otra persona, cuyo hijo es afrodescendiente, mencionó el uso de apodosos en la escuela, mientras que otra expresa: «Sí, por una de mis hijas. Tengo una hija negrita y un compañero le decía *popó*». Otra persona también describe discriminación a su hija en el colegio, en la atención del IMAS, el EBAIS y en la calle. En este tipo de discriminación por el color de piel, también una persona «blanca» refirió: «Cuando se fue a vivir hacia su nuevo pueblo, discriminaron a su hija por su color de piel porque es morena y que también la discriminaban por ser extranjera».

Tabla 5. Razones por las que las personas quisieron realizar una denuncia por discriminación racial o racismo hacia sus personas o familiares, por autoidentificación étnico-cultural

Razones	Categoría					
	Chino/a (n=2)	Indígena (n=7)	Afrodes- cendiente (n=11)	Mestizo/ a (n=88)	Blanco/a (n=54)	Otra (n=9)
Discriminación o mal trato, sin especificar			2	7	3	2
Comentarios despectivos e insultos	1			1		
<i>Bullying</i> hacia su persona		1		1		
Racismo hacia su persona		1				
Trato hacia su persona vinculado a su cultura		1				
«Porque tengo una hija blanca de 12 años y un niño de 7 años, mulato, y creen que soy niñera de la hija»		1				
Discriminación relacionada con el color de piel hacia ellas o familiares			1	6	1	
Discriminación mediante violencia policial			2			
Discriminación en las redes sociales por ser de otro país			1			
Trato diferenciado en una tienda			1			
Apodos a su hijo afrodescendiente en la escuela				1		
Apariencia y su cultura				1		
Por su condición social				1		
Ser nicaragüense				2		1
Ser de otro país (extranjero)				4		
Condición de género y orientación sexual (1 es transgénero)				2	1	
Acoso sexual				1		
Discriminación en otro país (1 en Europa, 1 en EE UU y 1 por ser latino)				2	1	1
Tamaño corporal					1	
Discriminación en el ámbito del trabajo				3	2	1
Enfermedad relacionada con el color de piel					1	
En el Seguro Social					1	
Abuso psicológico de su esposo					1	
No responde		1		8	10	2
No aplica				2	1	1
Otro: Por tratos preferenciales a los extranjeros, comparado a los costarricenses						1

Fuente: Encuesta Actualidades, Escuela de Estadística. Octubre de 2022.

Situaciones de discriminación contra otras personas. Cinco personas «mestizas» mencionaron que quisieron interponer una denuncia para defender los derechos de otras personas: «Ha observado ciertas condiciones injustas y le gusta que todos sean tratados por igual»; «Porque conoció a personas migrantes que se sentían desamparados ante el sistema social y no les daban la respuesta rápida para atender sus problemas solo por ser migrantes». Otros relataron las injusticias que viven ciertos grupos y personas: «Que a los nicaragüenses se les cataloga como gente mala, que vienen a robar el trabajo de los nacionales», y «Que una persona le estaba faltando el respeto a una persona indígena».

Finalmente, dos personas «mestizas» indicaron haber sido discriminadas en otro país, una en Europa y otra por ser latina en el extranjero; también se registró una respuesta en este sentido, por parte de una persona «blanca». Diez personas no respondieron.

Situaciones de discriminación descritas por las personas «blancas»

En la categoría «blanca», 11 personas estuvieron motivadas a denunciar por discriminación hacia su persona, uno por discriminación hacia un familiar y 10 personas no respondieron. La mayoría de situaciones descritas (34 personas) se referían a situaciones de discriminación que le ocurrieron a otras personas o grupos de personas fuera de su ámbito familiar, en particular, a personas chinas, indígenas, afrodescendientes, nicaragüenses, migrantes y personas adultas mayores.

Otros hallazgos

Se encontró que algunas personas identificadas como «mestizas» y «blancas» reportaron discriminaciones experimentadas por ellas mismas y observadas hacia otras personas por condición de género, edad, condiciones de salud y gordofobia, incluso se reportó el abuso sexual e infantil y el maltrato en el trabajo. En la misma línea, dos personas «mestizas» señalaron también el maltrato a personas en condición de calle: «Porque muchas veces a los indigentes los agreden y eso es discriminación». Llama la atención que estas personas mencionaron expresiones de discriminación distintas al racismo o la discriminación racial, pero las identificaron como tales.

Tabla 6. Razones por las que las personas quisieron realizar una denuncia por discriminación racial o racismo hacia otras personas, por autoidentificación étnico-cultural

Razones de la denuncia	Categoría					
	Mestizo/a (n=88)	Blanco/a (n=54)	Otra (n=9)	Afrodescendiente (n=11)	Chino/a (n=2)	Indígena (n=7)
Discriminación, trato desigual o maltrato hacia otras personas, sin especificar el tipo	15	7		2	1	
Discriminación hacia un familiar			1			
Discriminación hacia personas chinas	1	1				
Discriminación hacia personas nicaragüenses y afrodescendientes	1					
Discriminación hacia personas migrantes o xenofobia	4	4				
Discriminación hacia personas negras o afrodescendientes	5	5		2		2
Discriminación hacia personas indígenas	3	1				
Discriminación relacionada con el color de piel de las personas	1	2				
Discriminación hacia personas nicaragüenses	4	6				
Discriminación relacionada con el género de las personas	2					
Discriminación laboral a otra persona		1				
Racismo: se limitó el acceso a un lugar a una persona que conoce		1				
Maltrato a personas en condición de calle	2					
Maltrato a personas por ser analfabeta	1					
Maltrato a personas por condición socioeconómica	1					
Abuso de niños	1					
Discriminación hacia otra persona por razones de salud		1				
Discriminación asociada a la gordura y tartamudez de otra persona		1				
Discriminación a las personas de la tercera edad		4				
Para defender los derechos de otras personas	5					

Fuente: Encuesta Actualidades, Escuela de Estadística. Octubre de 2022.

Discusión

Los resultados de este módulo temático en la *Encuesta Actualidades 2022* evidencian la presencia tangible de la discriminación racial y otras formas de discriminación en Costa Rica, en línea con hallazgos de investigaciones previas a nivel regional. En este artículo se identificaron diferencias indiscutibles y no casuales en el trato que reciben las personas por sus características demográficas, incluidas en estas últimas la autoidentificación étnico-cultural. La información muestra cómo la discriminación experimentada por las personas que se autoidentificaron en las categorías «indígena», «afrodescendiente», «china» y «otras» (todas estas integradas en una categoría «otro»), es mayor por el color de su piel en comparación con las personas «mestizas» y «blancas». También, existe una mayor discriminación por sus rasgos faciales, en comparación con las personas «blancas». Esto es indicativo de la presencia de una jerarquía en la valoración fenotípica presente en la sociedad y que genera violencia simbólica y corporal.

Por otro lado, las diferencias en el trato discriminatorio experimentado por mujeres, personas con menores ingresos y menor nivel educativo están vinculadas a las condiciones de desigualdad estructurales en cuanto a la condición de ser mujer, al ingreso digno y al acceso a la educación. Las relaciones entre estas variables sugieren condiciones sociales en las que se pueden estar reproduciendo estructuras clasistas, sexistas y racistas que se realimentan entre sí.

Las razones por las que las personas quisieron realizar una denuncia por discriminación abren preguntas acerca de la forma diferenciada en cómo los diversos grupos conciben el racismo y sus manifestaciones y de cómo las relacionan con sus vivencias. El hecho de que pocas personas (en relación con el tamaño de su población) de la categoría «blanca» identifiquen la discriminación racial hacia sí mismas y que lo hagan desde las opresiones de género o laborales, permite argumentar que la estructuración social existe a través de una jerarquía de opresiones diferenciadas, en las que no todos los grupos viven las mismas consecuencias.

En este caso, las opresiones del sistema racista son vividas por las personas de los otros grupos racializados, tales como la discriminación por el color de piel, la violencia policial, los comentarios despectivos, el trato diferenciado en una tienda o el maltrato a sus hijos e hijas en espacios educativos y públicos. La ausencia de referencia sobre estas vivencias por parte de las personas «blancas», aunque sí hayan mostrado la intencionalidad de realizar una denuncia por racismo, señala la participación de «opresiones ausentes» que son importantes de abordar con respecto a las «opresiones presentes» en la vida de otros grupos. Si el sistema racista no existiera en Costa Rica, todos los grupos culturales de nuestro país experimentarían «opresiones ausentes» y podrían vivir en bienestar, colectivamente y como las personas que quieren ser.

Cabe resaltar que las personas «mestizas» y «blancas» pueden sufrir discriminación racista en otros países, como se muestra en tres respuestas, donde el contexto de interacción interétnico reproduce otras jerarquías de racialización, como la de «ser latino» (*hispanic*) y otras manifestaciones del racismo.

Ahora bien, una perspectiva crítica del análisis de datos desde la autoidentificación étnico-racial es resaltada por Telles⁶², quien propone tomar en consideración que la forma en que la sociedad percibe a las personas en función de su apariencia externa puede no coincidir con la forma en que ellas mismas se identifican. Esta discrepancia puede dar lugar a subestimaciones o inexactitudes en la medición de las desigualdades «etnoraciales». Asimismo, enfatiza en que es posible que las preguntas de autoidentificación no recojan las experiencias de discriminación o marginación a las que se enfrentan las personas por motivos de «raza» u origen étnico. Esto puede dar lugar a una comprensión incompleta de los retos y desigualdades a los que se enfrentan determinados grupos en la sociedad.

En ese sentido, este artículo aporta en la generación de nuevas preguntas sobre la complejidad de las respuestas obtenidas y por lo tanto, de las posibles razones que median en la identificación de los grupos y en la valoración del trato que reciben. Nuevos estudios deberán ampliar no solo el seguimiento de los datos consultados, sino sus aspectos cualitativos.

Conclusiones

El presente artículo cuantifica, a nivel poblacional, las percepciones de las personas adultas en Costa Rica sobre el racismo y otras formas de discriminación. Permite afirmar la existencia de la discriminación racial y otras discriminaciones asociadas en el país, así como que existen grupos y personas que son discriminadas por su fenotipo, su procedencia e identidad cultural, idioma, condición socioeconómica y género. El artículo corrobora que el pertenecer a un grupo étnico-cultural y demográficamente minoritario en Costa Rica constituye un factor de vulnerabilidad para ser discriminado y muestra asociaciones entre condiciones fenotípicas (rasgos faciales y color de piel) de los grupos y condiciones de exclusión económica y educativa.

Entre los principales hallazgos se encuentra que las personas reconocen un trato diferenciado en el país de acuerdo con el grupo étnico-cultural al que pertenecen. En este sentido, la población opinó que las personas indígenas, nicaragüenses y afrodescendientes son los grupos que reciben un peor trato. Lo anterior también se evidenció a través de las experiencias de discriminación reportadas por las personas entrevistadas, de las cuales un 6,4 % dijo haber experimentado, en los últimos 12 meses, discriminación por sus rasgos faciales; un 5,5 % por su idioma o lengua y un 4,5 % por su color de piel. Los datos muestran, asimismo, que la discriminación es experimentada de manera distinta por las mujeres, las personas con menor nivel educativo y socioeconómico, y las personas que pertenecen a pueblos o grupos étnico-culturales indígenas, afrodescendientes, chino/as u otro grupo de autoidentificación étnico-cultural.

El artículo visibiliza que a pesar de que la población reconoce conductas racistas y discriminatorias, muchas veces experimentadas en primera persona, una amplia mayoría (81,3 %) desconoce la ruta para denunciarlas. Este desconocimiento es generalizado y no se encontró asociación con el sexo, la edad, el nivel educativo, el nivel socioeconómico ni la autoidentificación étnica de las personas entrevistadas.

⁶² Telles, *Pigmentocracies*.

Al respecto, se subraya la necesidad de informar a la población sobre los protocolos y las normativas vigentes en este tema y generar procesos de acompañamiento a las personas y los colectivos para su denuncia y seguimiento, ya que un 9,2 % de las personas entrevistadas mencionó que en algún momento de su vida había deseado interponer una denuncia por discriminación racial o racismo. Asimismo, es urgente el implementar políticas públicas que, más allá de orientar a la población costarricense sobre el aparato jurídico que puede acompañar una denuncia por discriminación racista, permitan sanciones acordes con la afectación que genera la perpetuación de un sistema que, como se ha mostrado en este artículo, tiene consecuencias sobre la vida de quienes la sufren de forma directa, pero también en el conjunto de las dinámicas de convivencia diversa en Costa Rica.

Finalmente, este artículo marca dos rutas principales para futuras investigaciones. En primer lugar, realizar el levantamiento de datos en estudios de opinión nacionales, que con sobremuestras para algunos grupos étnico-culturales permitan profundizar en las dinámicas de discriminación experimentadas en el país y que no son posibles de abordar en una encuesta de población general. El aporte que se desea destacar de este artículo es la necesidad de incluir la autoidentificación étnico-cultural en las investigaciones sociales, en general, y en las encuestas, en particular, así como el realizar diseños muestrales que permitan contar con datos comparables de los grupos diversos que existen en nuestra sociedad. En este particular, cabe señalar que las encuestas y los estudios de percepción realizados en el país en la última década no incluyen esta caracterización étnico-cultural, por lo que sus descripciones y análisis se han centrado en un análisis descriptivo y comparado según sexo, edad, nivel educativo, y en algunos casos, por ingreso subjetivo.

En segundo lugar, es fundamental ahondar más sobre cómo se manifiesta el racismo y cuáles son los espacios y las condiciones que propician su reproducción, para lo cual es necesario estimular el trabajo multi e interdisciplinario en conjunto con las poblaciones étnico-culturales diversas y las instituciones que tienen como responsabilidad el desarrollo y la vigilancia de los derechos y del bienestar de los habitantes. Para ello, se requiere del apoyo institucional y presupuestario.

De esta manera, se contribuirá a visibilizar las disparidades y las percepciones diferenciadas acerca de las vivencias y las necesidades de los grupos para atacar el racismo estructural que se reproduce de manera silente y sus interconexiones con otras formas de discriminación.

Formato de citación según APA

Solano-Laclé, V., Alvarado-Leitón F. y Obando-Sánchez, M. (2024). Racismo y manifestaciones discriminatorias hacia pueblos indígenas y otras poblaciones étnico-culturales en Costa Rica. *Revista Espiga*, 23(48), 39-69.

Formato de citación según Chicago-Deusto

Solano-Laclé, Vania, Fernanda Alvarado-Leitón y María Fernanda Obando-Sánchez. «Racismo y manifestaciones discriminatorias hacia pueblos indígenas y otras poblaciones étnico-culturales en Costa Rica». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 39-69.

Referencias

- Alpízar-Rodríguez, Felipe, Marinela Córdoba Zamora, Jesús Guzmán Castillo y Sharon Camacho Sánchez. *Primera Encuesta Nacional sobre Derechos Humanos en Costa Rica*. San José: Centro de Investigación y Estudios Políticos, Defensoría de los Habitantes de la República, 2019. Edición en PDF. <https://costarica.un.org/sites/default/files/2020-02/Encuesta%20Nacional%20 DDHH%20Informe%20Final.pdf>
- Barth, Fredrik, comp. Introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bonfil Batalla, Guillermo. «La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos». *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* IV, n.º 12 (1991): 165-204. <https://www.redalyc.org/pdf/316/31641209.pdf>
- Cardoso de Oliviera, Roberto. *Etnicidad y estructura social*. Traducido por Virginia Molina Ludy y Enrique Lemus Rodríguez. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana, 2007. https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/?buscador=cardoso&post_type=acervo
- Centro Centroamericano de Población de la Universidad de Costa Rica. *Informe general. Encuesta nacional de Inmigración y Emigración (ENIE)*. San José: Universidad de Costa Rica, 2016.
- Chang, Giselle y Ximena del Río. «Evidencia de discriminación en el habla». *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 26, n.º 1 (2015): 113-36. <https://doi.org/10.15517/rfl.v26i1.21011>
- DiAngelo, Robin. *White Fragility. Why It's So Hard For White People To Talk About Racism*. Boston: Beacon Press, 2015.
- Díaz González, José Andrés (coord.), Sindy Mora González, Laura Solís Bastos, María José Guillén Araya, Angélica Barboza Leitón y Stephanie Bastos. *Informe de encuesta: Percepciones sobre convivencia y derechos humanos en Costa Rica*. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional, Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO), Programa: Migraciones, cambio social e identidades. Universidad Nacional, 2017. Equipo de Investigación. <http://hdl.handle.net/11056/14130>
- Escuela de Estadística. *Encuesta actualidades (2017)*. Edición en PDF. <https://www.ucr.ac.cr/medios/documentos/2017/estadistica-ucr-encuesta-actualidades-2017-.pdf>
- García Martínez, Alfonso y José Saura. «El concepto de etnia y sus trampas». *Comunicación e ciudadanía* 6 (2008). <http://es.scribd.com/doc/19477738/Concepto-de-Etnia-y-Sus-Trampas>

- Instituto Nacional de Estadística y Censos. *Costa Rica a la luz del Censo 2011*. San José: INEC, 2014. Edición en PDF. <https://www.binasss.sa.cr/opac-ms/media/digitales/Costa%20Rica%20a%20la%20luz%20del%20censo%20del%202011%20.pdf>
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto (MIDEPLAN). *Política Nacional para una sociedad libre de racismo, discriminación racial y Xenofobia 2014-2025*. San José: MIDEPLAN, 2014. <http://10.1.0.234:8080/handle/123456789/132>
- Mora Izaguirre, Cynthia, Guillermo Acuña González, Gisella Segura Espinoza, Laura Solís Bastos, Sharon Rodríguez Brenes, Fabiola Miranda Jiménez, José Andrés Betanco Pérez y José Isaac Rodríguez González. *Informe de encuesta: Percepciones de la población nacional sobre las migraciones, convivencia e integración en Costa Rica*. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional, Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO). Programa: Migraciones, cambio social e identidades, 2019. <http://hdl.handle.net/11056/17189>
- Mora Izaguirre, Cynthia, Jason Hernández Murillo, Aarón Felipe Mora Barahona y Nuria Rodríguez-Vargas. *Informe de encuesta: Trata de personas y tráfico ilícito de migrantes en Costa Rica*. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional, Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO). Programa: Migraciones, cambio social e identidades, 2023. <http://hdl.handle.net/11056/26374>.
- Naciones Unidas. *Visita a Costa Rica. Informe del relator especial sobre los derechos de los pueblos, José Francisco Calí Tzay*. En A/HRC/51/28/Add.1, 2022. Edición en PDF.
- Pérez Navarro, Ricardo. «Construcción de una comunidad: Judíos askenazi en Costa Rica (1939-1948)». *Revista de Historia de América*, n.º 153 (2017): 127-72.
- Perla Project - UCSB: «The Project on Ethnicity and Race in Latin America, PERLA». USA: Princeton University, 2024. <https://perla.soc.ucsb.edu>
- Smith, Tom. *AAPOR standard definition 8th edition*. (AAPOR), 2015. <http://www.aapor.org/Standards-Ethics/Standard-Definitions>
- Smith-Castro, Vanessa. «Discriminación percibida y autoestima en jóvenes de grupos minoritarios y mayoritarios en Costa Rica». *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology* 39, n.º 1 (2005): 93-106.
- Solano-Acuña, Ana Sofía, Stephanie Cordero-Cordero y Sharon Rodríguez-Brenes. «Racismo y discriminación hacia los pueblos indígenas en Costa Rica: Un caso de historia reciente». *Revista Conjeturas Sociológicas* (2023): 10-30. <http://hdl.handle.net/11056/26401>
- Solano Moraga, Sigrid. *Guía pedagógica sobre la discriminación racial y de género a través de la construcción simbólica de personajes femeninos*

afrodescendientes en la literatura costarricense. Tesis de maestría. Universidad Nacional, 2023.

Sossa Jara, Doris, Odalía Calderón Solano, María de los Ángeles Carrillo Delgado e Irma Sandoval-Carvajal. *Percepción de la población costarricense sobre los nicaragüenses que viven entre nosotros*. Heredia, Costa Rica: Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO-UNA), 1997.
<http://hdl.handle.net/11056/27425>

Telles, Edward. *Pigmentocracies*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 2014.

Telles, Edward y Denia García. «Mestizaje and Public Opinion in Latin America». *Latin American Research Review* 48, n.º 3 (2013): 130-152.
<https://doi.org/10.1353/lar.2013.0045>

Telles, Edward y Tianna Paschel. «Who Is Black, White, or Mixed Race? How Skin Color, Status, and Nation Shape Racial Classification in Latin America». *American Journal of Sociology* 120, n.º 3 (2014): 864-907.
<https://doi.org/10.1086/679252>

Wekker, Gloria. *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. USA: Duke University Press, 2016. doi.org/10.2307/j.ctv11cw6fs

Wieviorka, Michel. *El racismo: una introducción*. Traducción de Antonio García Castro. Barcelona: Gedisa Editorial, 2009.

Anexo 1

Preguntas del Tema 3. Actitudes hacia la discriminación, Encuesta *Actualidades 2022*.

Ahora hablemos del trato que reciben ciertas personas en nuestro país. En Costa Rica ¿cómo calificaría el trato hacia...

- R1. ... las personas indígenas? ¿diría que es muy malo, malo, bueno o muy bueno?
- R2. ... las personas negras o afrodescendientes?
- R3. ... las personas nicaragüenses?
- R4. ... las personas chinas?
- R5. ... las personas judías?

En los últimos 12 meses ¿Con qué frecuencia ha sentido discriminación, ha sido tratado/a mal o de manera injusta por...

- R6. ... su género? ¿nunca, casi nunca, casi siempre, siempre?
- R7. ... su color de piel?
- R8. ... su condición económica?
- R9. ... su idioma o lengua?
- R10. ... sus rasgos faciales?

R11. ¿Conoce usted alguna normativa o ruta para realizar una denuncia por discriminación racial o racismo?

1. SÍ 2. NO 9. NS/NR

R12. ¿En algún momento de su vida ha deseado usted interponer una denuncia por discriminación racial o racismo?

1. SÍ 2. NO 9. NS/NR

R13. ¿Cuál fue la razón que motivó a idear o a realizar una denuncia por discriminación racial o racismo?

CS8. De acuerdo con su origen e identidad cultural ¿se identifica usted como una persona... (puede marcar varias opciones).

- 1. ... china?
- 2. ... indígena?
- 3. ... negra o afrodescendiente?
- 4. ... mestiza?
- 5. ... blanca?
- 8. OTRO: _____
- 9. NS/NR _____

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

Educación intercultural bilingüe en contextos de desplazamiento lingüístico: el proyecto Upshijgra diñ Di^v Tegát yet (Costa Rica)

Federico Guevara-Viquez *
<https://orcid.org/0009-0001-8474-4802>

Resumen

El artículo expone la experiencia desarrollada en el proyecto Upshijgra diñ Di^v Tegát yet, a cargo del Programa de Apoyo Permanente a Escuelas Indígenas (PAPEI) de la División de Educación Rural (DER) de la Universidad Nacional (UNA), de Costa Rica, cuyo objetivo general es fortalecer la educación intercultural bilingüe en el territorio Boruca para la enseñanza de la lengua brunca, con la participación de los docentes de Lengua del circuito 11 de la Dirección Regional Educativa Grande de Térraba. La metodología del proceso se basa en una orientación cualitativa de investigación-acción participativa, con aplicación de técnicas de didáctica de enseñanza de lenguas partiendo del enfoque comunicativo. El principal hallazgo es destacar la importancia de colaborar en el crecimiento de competencias lingüísticas del personal docente de las materias de Lengua y Cultura, y coadyuvar en el desarrollo de estrategias de mediación y material didáctico para fortalecer los procesos escolares de estas asignaturas en el nivel de primaria. Como conclusión principal se evidencia un crecimiento en las habilidades comunicativas de los docentes en el idioma indígena y en la elaboración de material didáctico para dichas asignaturas.

Palabras clave: bilingüismo, desplazamiento lingüístico, idioma brunca, revitalización.

* Máster en Antropología Social de la Universidad de Costa Rica. Profesor e investigador de la División de Educación Rural (DER), de la Universidad Nacional (UNA), en las áreas de etnicidad, educación intercultural bilingüe y antropología lingüística. Coordinador del Programa de Apoyo Permanente a Escuelas Indígenas de la DER. Correo: federico.guevara.viquez@una.ac.cr

Bilingual Intercultural Education in Contexts of Linguistic Displacement: The Upshijgra diñ Di^v Tegát yet Project (Costa Rica)

Abstract

The article presents the experience developed within the Upshijgra diñ Di^v Tegát yet project, led by the Permanent Support Program for Indigenous Schools (PAPEI) of the Division of Rural Education (DER) at the National University of Costa Rica. Its primary objective is to strengthen bilingual intercultural education in the Boruca territory for teaching the Brunca language, with participation from language teachers in circuit 11 of the Grande de Térraba Regional Educational Directorate. The methodology follows a qualitative orientation of participatory action research, using language teaching techniques based on the communicative approach. The main finding underscores the importance of enhancing linguistic competencies among teachers of Language and Culture and supporting the development of mediation strategies and didactic materials to bolster school processes for these subjects at the primary level. The primary conclusion reveals growth in teachers' communicative skills in the indigenous language and in creating didactic materials for these subjects.

Keywords: Bilingualism, Language shift, Brunca language, Revitalization.

Introducción

El desarrollo de procesos de educación intercultural bilingüe en contextos de lenguas indígenas con avanzado estado de desplazamiento lingüístico es una tarea ardua y llena de retos, tanto para investigadores académicos, como para los actores participantes de las comunidades donde se despliegan estas iniciativas. El estado de conservación del idioma ancestral, las percepciones de los miembros de una comunidad sobre este idioma y los objetivos educativos que se planteen tanto desde lo institucional como desde entidades comunitarias que intervienen en el servicio educativo son varios de los factores que entran en juego en estos procesos.

El presente artículo expone la experiencia y avances del proyecto Upshijgra diñ DiV Tegát yet (expresión que significa trabajamos para nuestro idioma en lengua brunca o boruca), a cargo del Programa de Apoyo Permanente a Escuelas Indígenas (PAPEI) de la División de Educación Rural (DER) de la Universidad Nacional (UNA), de Costa Rica. Esta iniciativa se desarrolla en el Pacífico Sur de Costa Rica, en colaboración con docentes de Lengua y Cultura del territorio indígena de Boruca. El objetivo general del proyecto es fortalecer la educación intercultural bilingüe en el territorio Boruca para la enseñanza de la lengua brunca, con la participación de los docentes de lengua del circuito 11 de la Dirección Regional Educativa Grande de Térraba, a partir de lo cual se desgranar objetivos que establecen el desarrollo de capacitaciones con enfoque comunicativo para fortalecer las competencias lingüísticas del personal docente de las materias de Lengua y Cultura, y coadyuvar en el desarrollo de estrategias de mediación y material didáctico que refuercen los procesos escolares de estas asignaturas en el nivel de primaria.

El sistema de educación indígena en Costa Rica; los maestros de Lengua y Cultura y la política educativa vigente

En Costa Rica el sistema formal de educación está a cargo del Ministerio de Educación Pública (MEP), el cual se encarga de la oferta educativa y la cobertura de la educación general básica (primaria y secundaria) para todo el país. Las últimas décadas del siglo XX, constituyen el momento histórico donde el MEP comienza a reconocer y tomar en cuenta la particularidad de los pueblos indígenas, que en sí mismos constituyen realidades socioculturales y lingüísticas muy diferentes al del resto de la población nacional, y emprende esfuerzos para dar una respuesta más apropiada a las necesidades educativas de dichos pueblos, generando de transformaciones administrativas en el sistema educativo y en la política educativa misma. Todo esto inicia en 1985, cuando el MEP crea por primera vez la Asesoría Nacional de Educación Indígena, instancia dentro del ministerio que comienza a velar por la educación en territorios indígenas, sus programas de estudio y la apertura de escuelas en estas zonas. En los años siguientes vienen nuevas transformaciones administrativas: la antigua Asesoría se transforma en Departamento de Educación Indígena en 1994, y así se mantuvo por más de una década, hasta que en 2011 se crea el Departamento de Educación Intercultural (abarcando ya no solo la alteridad indígena sino también otras diversidades culturales presentes en la nación), el cual está constituido por la Unidad de Educación Indígena y la Unidad de Contextualización y Pertinencia Cultural. El Departamento de Educación Intercultural se mantiene como la instancia que administra actualmente el sistema de educación que desde el estado costarricense se oferta a los pueblos indígenas.

Un elemento característico del subsistema de educación indígena es la figura de los docentes de las materias de Lengua y de Cultura. Una descripción más profunda de este tipo de profesionales de la educación puede consultarse en Guevara, Nercis y Ovares¹. Para efectos del presente escrito, se reseña lo siguiente: Las materias de «Lengua» y de «Cultura» fueron creadas en 1997 mediante la resolución 34-97 del Consejo Superior de Educación, estableciendo que la asignatura de Lengua Indígena tiene tres lecciones semanales para cada uno de los niveles de primaria, mientras que la materia de Cultura Indígena tiene dos lecciones semanales por nivel. Estas materias son exclusivas para las escuelas dentro de los territorios indígenas, pero son asignaturas con pocas lecciones semanales, que se suman a un currículo escolar nacional que es igual al que se imparte en el resto del país. El puesto de maestros para estas materias se creó en 1997 por el Servicio Civil Docente, con un código de «docente de apoyo»; los postulantes para estos puestos deben pertenecer a un pueblo indígena, y demostrar sus conocimientos en estas áreas. En el caso específico de los docentes de Lengua, ellos se especializan en cada una de las lenguas indígenas existentes (actualmente hay programas escolares de Lengua para seis idiomas: bribri, brunca, cabécar, guaimí o ngábe, malecu y térraba). En el caso del docente de Cultura, se especializan en conocimientos y valores culturales para cada uno de los ocho pueblos y 24 territorios indígenas presentes en el país. En la mayoría de los casos, los docentes de Lengua y Cultura tienen nombramientos interinos, que dificultan su permanencia y estabilidad laboral. Trabajan en situación de itinerancia; deben atender varias escuelas, muchas veces separadas de grandes distancias entre sí, para poder completar su jornada laboral. La gran mayoría de este cuerpo docente no tiene preparación profesional en educación, debido a que por mucho tiempo los requisitos para el nombramiento de este puesto se daba más en función del conocimiento que la persona tiene sobre el idioma y la cultura indígena. Sin embargo, esto ha venido cambiando en los últimos años, y se ha incorporado entre los requisitos, que los postulantes cuenten también con estudios universitarios. Una limitación que debe mencionarse sobre estas asignaturas es que, además de las pocas lecciones semanales que representan en el calendario escolar, solamente abarcan los seis años de educación primaria; no hay seguimiento en secundaria, y solo en muy pocos casos, se han abierto códigos de Lengua y de Cultura en algunos colegios rurales indígenas.

Otro elemento importante es la política educativa vigente para la educación en territorios indígenas. Esta política está plasmada en el Decreto 37801-MEP de 2013, el cual de manera explícita insta a preservar los idiomas indígenas del país y a enseñar a leer y escribir en estos idiomas, garantizando a la vez que se enseñe también el español como lengua oficial de la nación. En el artículo 4 se señala expresamente la necesidad desarrollar progresivamente «programas educativos bilingües, pertinentes y contextualizados en todas las asignaturas, modalidades y niveles del sistema educativo»², en todas las zonas donde esto pueda ser posible. Por otra parte, esta política define los criterios a cumplir para el nombramiento de todo el personal docente y administrativo para centros educativos. Incorpora el requisito

¹ Federico Guevara Víquez, Ignolio Nercis y Sandra Ovares Barquero, «Los docentes de Lengua y Cultura: una mirada reflexiva y crítica de la educación indígena costarricense», *Revista Electrónica Educare* 19, n.º 2 (2015): 317-332, <http://dx.doi.org/10.15359/ree.19-2.18>

² Decreto 37801-MEP, «Reforma del subsistema de educación indígena», en *La Gaceta* n.º 135 (15 de julio de 2013),

http://www.pgrweb.go.cr/Scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_norma.aspx?param1=NRM&nValor1=1&nValor2=75249&nValor3=0&strTipM=FN

de que el docente de grado también debe ser conocedor del idioma indígena, en los territorios donde los idiomas indígenas siguen mostrando vitalidad (antes solo se exigía esto a los docentes de Lengua y Cultura). Además, el decreto crea una nueva figura organizativa que debe ser conformada por personas de los territorios indígenas: el Consejo Local de Educación Indígena (CLEI). Esta entidad se constituye en cada uno de los 24 territorios indígenas del país, y es una forma, concebida por la política educativa, para dotar a la comunidad de un mecanismo más activo de participación en los procesos educativos. De esta manera, CLEI tiene varias funciones entre las cuales destaca hacer las recomendaciones al MEP para el nombramiento de puestos docentes en los centros educativos, coadyuvar en la construcción de currículos culturalmente pertinentes, formular iniciativas y proyectos educativos para sus territorios, y fungir como la entidad consultiva de cada territorio indígena en materia de educación.

Finalizamos este apartado con una pequeña reflexión. Ciertamente, la política pública educativa para pueblos indígenas plasmada en el decreto 37801-MEP es de avanzada, y parte de nociones contenidas en normativas internacionales suscritas por Costa Rica, como el Convenio 169 de la OIT sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de 1989, y la Declaración de la ONU sobre Derechos de Pueblos Indígenas de 2006. Esta política expone un enfoque moderno de educación intercultural multilingüe, que aspira a darle más presencia a los idiomas indígenas en los procesos educativos y en la construcción de los aprendizajes. Sin embargo, en la práctica, el sistema sigue limitándose a la sola existencia de las materias de Lengua y Cultura, mientras que las áreas disciplinares básicas del currículo educativo (que son las mismas para todo el país) siguen siendo impartidas por docentes de grado que trabajan casi exclusivamente en idioma español. En efecto, todavía falta mucho trabajo para poner en práctica lo que dicta la política.

Metodología

La metodología de este proyecto de extensión e investigación se ha basado en el modelo de Investigación-acción participativa. Este enfoque es de base cualitativa, que involucra una profunda interacción con los actores sociales participantes del proyecto. Los actores son coparticipes del proceso investigativo y están directamente ligados con los productos y resultados. En este caso, los docentes de Lengua y Cultura de las escuelas de Boruca con los que se trabaja son en total once. Estos se distribuyen en ocho docentes de Lengua que abarcan todas las escuelas del circuito, y participan de forma obligatoria por ser la población beneficiaria, y tres docentes de la asignatura de Cultura que por elección propia decidieron participar para aprovechar la experiencia.

También ha sido necesario un proceso de investigación documental sumamente extenso sobre el estado de conservación del idioma brunca. Esta investigación documental nutre directamente la construcción de la estrategia de capacitación a partir del enfoque comunicativo para la enseñanza de segundas lenguas.

Desarrollo

Hay una discusión de diferentes conceptos que se consideran centrales para poder comprender el proceso llevado a cabo por un proyecto de investigación y extensión enfocado en la revitalización de lenguas indígenas

Lenguas en desplazamiento

El desplazamiento lingüístico hace referencia «al conjunto de los procesos que preceden a la extinción de un idioma y que, entre otras cosas, implican una redistribución funcional de las lenguas y un cambio paulatino que, por lo general, se produce en el marco de tres generaciones»³. Este fenómeno se da en contextos en los cuales hay diferentes comunidades lingüísticas en contacto, y el desplazamiento paulatino de una lengua en detrimento de otra suele ocurrir por varios factores, que pueden ser de índole socio histórico, político, religioso, étnico, etc. Efectivamente, el desplazamiento lingüístico es una situación que viene afectando a la mayoría de las poblaciones indígenas de Costa Rica.

En el caso de muchas lenguas indígenas dentro de países de América Latina, los procesos históricos de formación de estado-nación y construcción de identidades nacionales durante el siglo XIX, subordinaron la diversidad lingüística a la necesidad de consolidar la instauración de un idioma oficial y a los procesos de formación ciudadana; factores a los cuales se sumó muchas veces la discriminación étnica, el racismo y el etnocentrismo de los grupos hegemónicos que lideraron dichos proyectos de construcción de la nación. Durante buena parte del siglo XX, la educación formal fue un factor que promovió el desplazamiento de los idiomas indígenas en Costa Rica. Mediante modelos monolingües impulsados por el Estado a partir de 1886, se promovió «la implementación de la educación como medio de aculturación en donde se obligaba a los niños a aprender el español»⁴.

Sánchez⁵ explica que el desplazamiento como fenómeno se va produciendo en tres niveles. El primer nivel es el de contacto con otra lengua. El segundo nivel se caracteriza por un creciente bilingüismo. En el tercer nivel, la lengua dominante se impone y la lengua autóctona cae en un uso recesivo. En algunos casos, el desplazamiento lingüístico ha provocado que la lengua indígena se maneja como un segundo idioma, o incluso ha llevado a la extinción misma del idioma.

El proyecto Upshígra díñ DiV tegát yet se enmarca en un contexto de desplazamiento lingüístico muy acelerado. En este tipo de escenario, trabajar en iniciativas que buscan contribuir a la enseñanza de lenguas indígenas en contexto escolar, para coadyuvar al fortalecimiento de procesos de revitalización de idiomas amenazados por desplazamiento lingüístico, es necesario partir del análisis diagnóstico de la situación y estado de dichas lenguas. Por lo anterior, se presenta a continuación la

³ Carlos Sánchez Avendaño, «Situación sociolingüística de las lenguas minoritarias de Costa Rica y censos nacionales 1927-2000: vitalidad, desplazamiento y auto afiliación etnolingüística», *Revista de Filología y Lingüística XXXV* (2009): 235.

⁴ Federico Guevara Víquez y José Solano Alpízar, *La escuela y los pueblos indígenas de Costa Rica: políticas, indicadores educativos y planificación multilingüe* (Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional, CIDE, División de Educación Rural, 2017), 12.

⁵ Sánchez Avendaño, «Situación sociolingüística...», 235.

investigación documental sobre el estado de documentación y conservación del idioma brunca, con el cual se está trabajado en el proyecto.

Estado de documentación y conservación del idioma brunca

Esta etapa de la investigación fue extensa y exhaustiva, puesto que el idioma brunca o boruca, es uno de los idiomas indígenas que existen en el país que ha sido muy bien documentado.

Genealógicamente hablando, este idioma pertenece a las lenguas chibchas, ubicándose dentro de la subclasificación chibchense nuclear, ístmico occidental⁶. La división del protoístmico en diferentes lenguas —entre las cuales estaría el idioma brunca— habría empezado «hace unos 4600 años»⁷. Se estima que el idioma brunca tuvo una gran extensión, la cual abarcó toda la zona Pacífico sur del país hasta antes de la época de la Conquista⁸.

El idioma boruca ostenta una importante cantidad de materiales de documentación. Desde la época colonial, durante los siglos XVII y XVIII, este idioma fue usado por padres franciscanos para elaborar un catecismo usado en la temprana cristianización de los pueblos de Boruca, Coto y Quepos. Los primeros materiales de carácter lingüístico datan del siglo XIX y son vocabularios, recogidos por Philip J.J. Valentini en 1862, por William Gabb en 1875 y el obispo Thiel en 1882. Posteriormente está el trabajo de Pittier de 1941, que incluye léxico, cláusulas de variada extensión y cuatro textos de traducción literal y libre, así como el de Arroyo de 1951, que incluye observaciones fonéticas, gramaticales y un léxico⁹.

Los estudios más importantes sobre el idioma brunca se dan a partir de 1979 iniciando con el trabajo de Constenla y Maroto¹⁰ que incluye léxico, esbozo fonológico y gramatical. Años más tarde, Constenla¹¹ publica cuatro narraciones tradicionales más en idioma brunca con su tradición literal y libre. Posteriormente está la tesis de Maestría en Lingüística de Rojas¹² sobre morfología derivativa del idioma brunca. Para 1995 se destaca la publicación de un importante texto que no es de lingüística descriptiva sino que es de didáctica de la lengua, por parte de Quesada Pacheco, denominado «Chá diñ di^v tegat tegrá»¹³ (hablemos idioma boruca, en español), que amplía información gramatical de estudios anteriores. Luego Quesada

⁶ Adolfo Constenla Umaña, «Estado de conservación y documentación de las lenguas de América Central pertenecientes a las agrupaciones jicaque, lenca, misumalpa, chibchense y chocól», *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 37, n.º 1 (2011b.): 135-195.

⁷ Constenla Umaña Adolfo, «Estado de conservación y documentación...», 141.

⁸ Adolfo Constenla Umaña y Eugenia Ibarra Rojas, «Mapa de distribución territorial aproximada de las lenguas indígenas habladas en Costa Rica y en sectores colindantes de Nicaragua y de Panamá en el siglo XVI», *Estudios de Lingüística Chibcha* XXVIII (2009): 109-111.

⁹ Constenla Umaña Adolfo, «Estado de conservación y documentación...», 156.

¹⁰ Adolfo Constenla Umaña y Espíritu Santo Maroto, *Leyendas y tradiciones borucas* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1979).

¹¹ Adolfo Constenla Umaña, «Textos bilingües de cuatro narraciones tradicionales borucas», *Revista de Filología y Lingüística* 12, n.º 1 (1986): 79-102.

¹² Carmen Rojas Chaves, «Morfología derivativa de la Lengua Boruca» (tesis de maestría, Universidad de Costa Rica, 1992).

¹³ Miguel Ángel Quesada Pacheco, *Hablemos Boruca* (San José: Departamento de Educación Indígena, Ministerio de Educación Pública, 1995).

Pacheco¹⁴ publica una importante cantidad narraciones de tradición oral en idioma brunca con traducción literal y libre. En 1999 se publica el diccionario boruca español/español boruca, por Quesada y Rojas¹⁵, con un léxico de 3000 entradas. Entre los últimos trabajos de documentación se destaca la reedición de la obra de Constenla y Maroto en 2011, que incluye una ampliación del texto original de 1979 y un tomo II con nuevas leyendas y tradiciones antes no tomadas en cuenta¹⁶. La gran importancia de esta última obra es que para ambos tomos se incluyen discos compactos con audios en idioma brunca de varios hablantes fluidos. Finalmente, sobresale la gramática más completa de este idioma, publicada por Miguel Ángel Quesada Pacheco¹⁷. Toda esta documentación constituye valioso material de base, que ha sido utilizado por el proyecto Upshíjgra díñ Di^v Tegát yet para desarrollar estrategias de enseñanza de este idioma.

Con respecto a su estado de conservación, el idioma brunca ha sufrido un muy avanzado proceso de declinación, preponderantemente durante las últimas décadas del siglo XX y primera década del siglo XXI. Referencias sobre este proceso las hace Quesada Pacheco¹⁸ y Quesada Pacheco¹⁹. Los últimos hablantes fluidos del idioma brunca murieron en la primera década del siglo XXI, y para el 2011, Constenla señala que solo quedaban «unos 20 semihablantes con dominio pasivo de la lengua»²⁰. El estudio más reciente sobre el estado de conservación del brunca lo realiza Pérez²¹. El estudio reconoce que, a pesar del avanzado desplazamiento, existen elementos de este idioma que son utilizados a nivel comunitario, de forma cotidiana. El más frecuente es recurrir al uso de léxico brunca en el español hablado de la comunidad, lo que se interpreta en parte como impacto del contacto lingüístico, pero también a causa de «los esfuerzos de los miembros de la comunidad por revitalizar el idioma ancestral»²². El uso de léxico brunca se identifica en ámbitos comunitarios, en ámbitos domésticos, en ámbito familiar, y en el ámbito educativo. Asimismo, se reconoce el uso con valor simbólico, como forma de «mostrar solidaridad (como distintivo de autofiliación etnoidentitaria) y comunicar secretos (como avisar sobre algún peligro)»²³. Con respecto al tipo de hablantes existentes, Pérez hace la siguiente clasificación:

- **Hablantes semifluidos:** personas con «habilidades receptivas apropiadas de la lengua, pero con disímiles niveles en las habilidades de producción»²⁴. Este tipo de hablante es el más emblemático en situaciones

¹⁴ Miguel Ángel Quesada Pacheco, *Narraciones borucas* (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1996).

¹⁵ Miguel Ángel Quesada Pacheco y Carmen Rojas Chaves, *Diccionario Boruca-Español* (San José: EUCR, 1999).

¹⁶ Adolfo Constenla Umaña, *Leyendas y tradiciones borucas: Tomo II* (San José: EUCR, 2011a).

¹⁷ Miguel Ángel Quesada Pacheco, *Gramática boruca* (Múnich: LINCOM, 2019).

¹⁸ Miguel Ángel Quesada Pacheco, «Situación actual y futuro de las lenguas indígenas de Costa Rica», *Estudios de Lingüística Chibcha*, Serie Anual XVIII-XIX (1999): 7-34.

¹⁹ Juan Diego Quesada, «Adiós boruca: Sibú ki ba wira moréng», *Estudios de Lingüística Chibcha*, Serie anual XX-XXI (2002): 55-64.

²⁰ Adolfo Constenla Umaña, «Estado de conservación y documentación...», 140.

²¹ Nelson Pérez Rojas, «Situación sociolingüística del pueblo brunca» (tesis de maestría, Universidad de Costa Rica, 2018).

²² Pérez Rojas, «Situación sociolingüística del pueblo...», 140.

²³ *Ibid.*, 180

²⁴ *Ibid.*, 36-37.

de lengua en peligro. En esta categoría se ubican las personas con mayor conocimiento del idioma brunca en la actualidad.

- **Hablantes terminales:** personas que tienen algún conocimiento pasivo de la lengua «y sus limitadas habilidades productivas llegan al punto de emplear solamente expresiones aprendidas y repetidas de manera invariable»²⁵.
- **Neo-hablantes:** por definición, son todas aquellas personas que «aprendieron la lengua en el contexto de los programas o actividades de revitalización». Dentro de esta categoría, Pérez incorpora lo que denomina «hablantes de dominio léxico» como aquellas personas «capaces de producir y comprender palabras y frases»²⁶. Este último tipo de hablantes es el más numeroso en la comunidad.

En efecto, los docentes de Lengua brunca con los cuales se trabaja en el proyecto Upshijgra diñ diV tegát yet se ubican en las categorías de semihablantes y también de hablantes de dominio léxico. De ahí que este proyecto se plantea entre sus objetivos, coadyuvar en el fortalecimiento de las competencias lingüísticas de este cuerpo docente.

Upshijgra diñ DiV tegát yet: Enfoque Comunicativo y competencias lingüísticas

Este proyecto está a cargo del Programa de Apoyo Permanente a Escuelas Indígenas (PAPEI) de la División de Educación Rural (DER) de la Universidad Nacional (UNA) de Costa Rica. Se definió su aplicación para un periodo de tres años, iniciando en enero del 2022. Previamente, el equipo académico del programa PAPEI hizo un proceso negociación con los CLEI de los territorios indígenas de Boruca y Curré (ambos territorios indígenas son parte del pueblo indígena brunca) y con el supervisor del circuito 11 de la Dirección Regional Educativa Grande de Térraba²⁷. La negociación con el CLEI es un paso obligatorio, por la investidura de esta instancia como máxima entidad en materia consultiva para el tema educativo, según lo instituye la política educativa vigente. Inicialmente el proyecto se planteó para trabajar simultáneamente con los dos territorios indígenas, pero en acatamiento de las observaciones y las recomendaciones de los CLEI de ambos territorios y del supervisor de circuito, se definió trabajar primero con el territorio de Boruca, mientras que para el caso de Curré, el programa PAPEI construirá otro proyecto particular en conjunto con el respectivo CLEI, iniciando a partir del 2025.

De esta forma, el trabajo se viene desarrollando como un acompañamiento técnico para el fortalecimiento de las competencias lingüísticas y para la construcción de estrategias de enseñanza y mediación docente en un equipo de ocho maestros de Lengua y tres maestros de Cultura que atienden todas las escuelas del territorio de Boruca.

²⁵ *Ibíd.*

²⁶ Pérez Rojas, «Situación sociolingüística del pueblo...», 124.

²⁷ En Costa Rica, el sistema nacional de educación es administrado por el MEP, que a su vez distribuye la cobertura educativa en 27 direcciones regionales de educación (DRE) para todo el país. Cada DRE controla una determinada red de circuitos para administrar la cobertura y distribución de centros educativos en cada región específica.

En vista del estado de conservación y de la situación sociolingüística del idioma brunca, descrita previamente, este proyecto parte del Enfoque Comunicativo para la enseñanza de segundas lenguas (L2). El Enfoque Comunicativo para la enseñanza de segundas lenguas es una perspectiva pedagógica que pone énfasis en el desarrollo de habilidades comunicativas reales en la lengua objetivo. Se ha desarrollado a partir de la experiencia de metodologías anteriores y del conocimiento que se ha acumulado en disciplinas como la didáctica de lenguas, la psicología del lenguaje y la sociolingüística, entre otras, durante las últimas décadas del siglo XX. Actualmente se ha extendido como el principal enfoque para la enseñanza de lenguas extranjeras alrededor del mundo entero.

Este enfoque considera que la comunicación efectiva es el objetivo principal del aprendizaje de una segunda lengua y promueve actividades interactivas y significativas que fomentan la interacción entre los estudiantes y el uso auténtico del idioma. Este enfoque se basa en principios de funcionalidad, interacción, contextualización, aprendizaje significativo, y enfoque comunicativo integrado. Este enfoque pone al estudiante en el centro del proceso de aprendizaje, y como lo explican Richards y Rodgers²⁸ esto permite que el estudiante participe activamente y tome decisiones sobre su propio aprendizaje a lo largo del proceso. Por su parte Tomlinson²⁹ destaca el uso de materiales auténticos, como textos, audios o videos que reflejen la lengua tal y como es utilizada por hablantes nativos en situaciones reales. Hay toda una argumentación dentro de este enfoque que promueve la evaluación de las habilidades comunicativas en contextos reales y relevantes para los estudiantes³⁰, que dicha evaluación sea incluso desarrollada con «Portafolios lingüísticos» donde los estudiantes puedan recopilar muestras de su trabajo y reflejar su progreso a lo largo del tiempo³¹, y también se aboga por una evaluación formativa que proporcione retroalimentación continua y oportunidades de mejora durante el proceso de aprendizaje³². Dentro de este enfoque, muchas veces se recurre a estrategias basadas en la metodología de «Aprendizaje basado en Tareas» (task-based language learning, por su nombre en inglés). Esta metodología utiliza estrategias de tareas comunicativas como unidades de enseñanza que simulan actividades del mundo real, como bien lo explica Long³³, y se centra en la realización de actividades orientadas a la consecución de objetivos comunicativos específicos³⁴.

Trabajar a partir del enfoque comunicativo, con lenguas en un avanzado estado de desplazamiento, implica una serie de cuestiones, que se han venido constatando a lo largo de la ejecución del proyecto Upshijgra diñ di^V tegát yet. Primero, hay dificultad con la disponibilidad de material didáctico actualizado que refleje el idioma tal y como se usa por hablantes nativos en situaciones reales. Lo anterior se da por dos

²⁸ Jack Richards y Theodore Rodgers, *Approaches and methods in language teaching* (Cambridge: University Press, 2001).

²⁹ Brian Tomlinson, «Materials development for language learning and teaching», *Language Teaching* 45, n.º 2 (2012): 143-179.

³⁰ Sandra Savignon, *Interpreting communicative language teaching: contexts and concerns in teacher education* (New Haven CT: Yale University Press, 2002).

³¹ Jim Cummins, «Empowering minority students: A framework for intervention», *Harvard Educational Review* 59, n.º 4 (1989): 447-476.

³² H. Douglas Brown, *Language assessment: Principles and classroom practices* (White Plains NY: Pearson Education, 2004).

³³ Michael Hugh Long, «A role for instruction in second language acquisition: Task-based language teaching», *Multilingual Matters* 18 (1985): 77-99.

³⁴ Rod Ellis, *Task-based language learning and teaching* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

motivos: 1) ya no hay hablantes fluidos, y 2) los espacios o contextos de uso funcional del idioma son mínimos en la actualidad, restringiéndose al recurso de diversos campos taxonómicos y de léxico que aún se manifiesta en diversas formas del habla cotidiana en los territorios indígenas bruncas, y también se identifica este uso en algunos pequeños espacios de las redes sociales, promovidos por los docentes de idioma brunca con mayor proactividad. Esto implica que se debe hacer un esfuerzo por recrear, con base en la revisión documental y de audio disponible sobre este idioma, diferentes situaciones donde los estudiantes puedan generar ejercicios para fortalecer las diferentes competencias lingüísticas de forma integrada y en distintas combinaciones (escuchar/comprender, producir/hablar, leer y hablar, etc.).

La noción de competencia lingüística es otro elemento trascendental que ha permitido la programación del trabajo del proyecto. De acuerdo con Pérez y Trejo³⁵, una competencia o habilidad lingüística «es la posibilidad para un individuo de movilizar un conjunto integrado de recursos con la mira de resolver una situación problema». Para estos autores, los componentes de las habilidades lingüísticas incluyen las «destrezas léxicas, fonológicas y sintácticas, y otras dimensiones de la lengua como sistema»³⁶. En el caso de enseñanza de idiomas indígenas como segunda lengua (L2) en contextos de marcado desplazamiento, hay un importante precedente en Costa Rica, con la investigación de Zúñiga³⁷. Este autor trabajó la enseñanza del idioma bribri en ámbito escolar, dentro de una comunidad específica del Pacífico sur de Costa Rica donde este idioma indígena presenta un alto grado de desplazamiento, siendo que los niños usan como primer idioma el español, mientras que el idioma indígena solo se mantiene en las generaciones mayores. Zúñiga aclara que, para fortalecer las habilidades lingüísticas en este tipo de situaciones, se debe

determinar cómo aprende un indígena y cuál es la metodología adecuada para enseñar, esto debido a las particularidades sociales, culturales, lingüísticas y familiares. Para ello, a sabiendas de que se trata de una lengua en desplazamiento que no es empelada como L1, es necesario planificar el aprendizaje en un ambiente educativo. Es importante mencionar que en los grupos indígenas las competencias del habla son las más usadas, ya que los conocimientos adquiridos en estos grupos son empíricos y mediante la transmisión oral entre las generaciones.³⁸

Para efectos de lograr mejores procesos de enseñanza-aprendizaje en estos casos, es imprescindible entonces aprovechar el aprendizaje de manera vivencial y cotidiana. Cuando el estado de desplazamiento es tan avanzado que no se cuentan con hablantes fluidos en otros sectores de la población, lo más recomendable será que los hablantes semifluidos estén dispuestos a recrear o construir espacios, incluso artificiales en un momento inicial, donde se exija el uso exclusivo del idioma que se procura aprender progresivamente, como elemento previo para poder aplicar estrategias basadas en el enfoque comunicativo. No obstante, en las primeras etapas también es necesario

³⁵ Hugo Cesar Pérez y María Luisa Trejo Sirvent, «La competencia comunicativa y la enseñanza de lenguas», *Atenas* 3, n.º 19 (2012), 85.

³⁶ Hugo Cesar Pérez y María Luisa Trejo Sirvent, «La competencia comunicativa...», 86.

³⁷ Alexander Zúñiga Morales, «Propuesta pedagógica para fomentar el uso del idioma bribri entre el estudiantado de segundo grado de la escuela indígena Las Brisas, circuito escolar 12 de la Dirección Regional de Educación Grande del Terraba» (Tesis de licenciatura, Universidad Nacional, 2019).

³⁸ Alexander Zúñiga Morales, «Propuesta pedagógica para fomentar el uso del idioma bribri entre el estudiantado...», 36.

echar mano de otros enfoques de didáctica de segunda lengua, para que los hablantes semifluidos puedan progresar en sus propias habilidades. Como lo mencionan Pérez y Trejo, los docentes deben de

interesarse en utilizar diversas estrategias y técnicas que permitan a los aprendientes de lenguas estar en posibilidades de potenciar su competencia comunicativa oral no solo dentro de los salones de clase, sino también en su interacción en un posible entorno real de comunicación verbal en la lengua meta.³⁹

Partiendo de todo lo anterior, se ha desarrollado un programa de capacitación y empoderamiento con el equipo de docentes, que se ejecuta presencialmente una vez al mes, usando como espacio de trabajo las instalaciones de alguno de los centros educativos del territorio de Boruca, los cuales se van alternando mes a mes. A continuación, se exponen varias de las principales estrategias y actividades que se han desarrollado durante los primeros dos años de ejecución del proyecto:

- Uso de imágenes y proyecciones visuales que retratan situaciones de la vida cotidiana. Esta estrategia ha sido una forma de recrear «situaciones reales comunicativas» de forma artificial, para solicitar la ejecución de tareas donde los participantes deben usar y combinar dos o más competencias lingüísticas. La estrategia ha permitido plantear actividades de diversa índole, algunas incluso de forma lúdica, donde a través del juego en equipos, los docentes aplican sus conocimientos, entrenan y amplían sus habilidades.
- Trabajo focalizado en determinados aspectos gramaticales-sintácticos de la lengua. En este trabajo se han abordado cuestiones de sintaxis como el orden de los elementos de la oración, caracterizados por la disposición SOV (sujeto-objeto-verbo) en el caso de oraciones transitivas. Asimismo, se ha trabajado en la forma y construcción de oraciones simples y oraciones compuestas. En el caso de las oraciones compuestas se ha hecho énfasis en los tipos de oraciones causales, oraciones finales, oraciones relativas, oraciones temporales, oraciones condicionales y oraciones comparativas, por el alto valor descriptivo y enunciativo que pueden desempeñar en espacios comunicativos sobre situaciones cotidianas. Estos contenidos se han puesto en práctica también en combinación con las dinámicas de la primera estrategia descrita, relativa al uso de proyecciones visuales e imágenes para el desarrollo de tareas específicas.
- Estudio de elementos sobre morfología nominal y verbal. En esta área se han priorizado generalidades sobre los sustantivos, adjetivos, conjunciones, adverbios, posposiciones, marcadores interrogativos, pronombres, cuantificadores, verbos transitivos e intransitivos y tiempos verbales. Las actividades desarrolladas en este ámbito confirman que efectivamente el léxico es uno de los elementos con mayor vitalidad y uso cotidiano en las comunidades bruncas, y donde los docentes de Lengua y Cultura muestran más conocimientos. Se evidencia un amplio dominio de taxonomías relativas a vegetación, especies de animales, taxonomías relativas a actividades culinarias y de confección de artesanías. Con respecto a los tiempos verbales hay comprensión de los aspectos básicos del

³⁹ Hugo César Pérez y María Luisa Trejo Sirvent, «La competencia comunicativa...», 91.

sistema, y se han trabajado morfemas y locuciones verbales que expresan modalidad: de lo descrito en el trabajo de Quesada⁴⁰ sobre este tema, se ha hecho énfasis en las modalidades de inceptividad, ingresividad, completividad, egresividad, habitualidad, obligatividad, desideratividad y aspecto progresivo. Se debe mencionar que el trabajo en estas áreas permitió una nivelación gradual en aquellos docentes que presentaban menores habilidades con respecto a sus compañeros, en varios de los subtemas abordados. Con respecto a los adverbios de desplazamiento, que constituyen un elemento muy característico y particular del idioma brunca, es necesario reconocer que se identificó un nivel de conocimiento muy básico, por lo que aún debe trabajarse más este tema en el cuerpo docente.

- Actividades para el trabajo de fonética. En términos generales, los docentes conocen el sistema fonético del idioma brunca. Esta fonética presenta particularidades, sobre todo a nivel del sistema consonántico, y por ejemplo, el Programa Oficial de Idioma Boruca del MEP⁴¹ señala explícitamente varios aspectos de fonética que deben trabajarse en las aulas con el estudiantado, en los diferentes niveles de la educación primaria. Por esta razón, el proyecto Upshijgra díñ Di^V tegat yet ha dispuesto espacios de trabajo para que los docentes produzcan material didáctico en esa línea. Un ejemplo de este tipo de material lo constituye la creación de canciones infantiles para el trabajo de la conciencia fonológica en primer grado de primaria, del cual se destaca la canción Cu^V qui («el lagarto» en idioma brunca) escrita por una de las docentes de Lengua, y musicalizada con guitarra usando los acordes «La Sétima» (A7) y «Re Mayor» (D) por parte de uno de los académicos del equipo PAPEI-DER. Con esta canción los niños trabajan en la realización de dos fonemas: la consonante oclusiva glotal sorda /ʔ/ que se representa en la escritura oficial del idioma con el grafema [V] y la fricativa glotal /h/ que aparece solo en posición final de sílaba, se representa con el grafema [j] pero que en su realización presenta como alófonos la palatal /ç/ tras vocal anterior alta /i/, y otro alófono fricativo glotal sonoro /h̥/ ante fonema sonoro.
- Elaboración de material didáctico de apoyo para la mediación docente y la planificación curricular. En el último año del proyecto se está abordando la confección de material de apoyo a la docencia y para el desarrollo de los contenidos escolares definidos en el Programa oficial de Idioma Brunca. Se ha avanzado en material gráfico, material escrito, y la propuesta de un Calendario Vivencial Educativo Comunitario que abarca los 12 meses del año. Se espera tener listo estos productos al final del 2024 y proceder a su validación con estudiantes, organizaciones representativas y miembros de la comunidad.

Han existido también algunas dificultades menores que debieron enfrentarse a lo largo del periodo de vigencia del proyecto, las cuales enumeramos a continuación. Por un lado, hubo algunos cambios en el nombramiento de los docentes que participaron a lo largo del proyecto; esto se debió a la poca estabilidad que representan los puestos de Lengua y Cultura en el sistema de educación indígena costarricense, y por los cambios en la constitución de los CLEI, los cuales se eligen cada tres años.

⁴⁰ Miguel Ángel Quesada Pacheco, *Gramática boruca* (Múnich: LINCOM, 2019).

⁴¹ Ministerio de Educación Pública, *Programa de estudios de Lengua Boruca Primero y Segundo Ciclo de la Educación General Básica* (San José: MEP, 2017).

A pesar de lo anterior, afortunadamente, un 73 % de los docentes que participan desde el inicio del proyecto, se ha mantenido hasta el final.

Otra dificultad experimentada ha sido la imposibilidad de programar un trabajo con más sesiones por mes. Ciertamente, los procesos de enseñanza de segundas lenguas requieren de una programación de sesiones de trabajo más regulares en el tiempo; una sesión de trabajo por semana sería probablemente lo más deseable. Sin embargo, los docentes son funcionarios en servicio, que deben cumplir con un apretado calendario escolar, por lo que se hace sumamente difícil negociar un mayor número de convocatorias mensuales. Además, la administración actual del MEP ha emanado directrices que restringen aún más dicha posibilidad. Esta dificultad ha sido parcialmente atendida a partir de la constitución de un chat de uso exclusivo para los participantes del proyecto en la aplicación de mensajería instantánea WhatsApp, donde constantemente se promueve la interacción en idioma indígena brunca, de forma que se están trabajando competencias receptivas y productivas (como lectura y escritura a partir de los mensajes de texto, y hablar-escuchar a partir de mensajes de audio).

Conclusiones

Con respecto a las conclusiones, el equipo del programa PAPEI-DER valora de forma positiva los resultados alcanzados hasta el momento. El crecimiento del cuerpo docente sobre sus competencias lingüísticas ha sido gradual y sostenido, sobre todo en cuanto a morfología nominal y verbal y en la sintaxis con la construcción de oraciones simples y complejas cada vez más elaboradas. Claramente hay mucho todavía por hacer, para seguir consolidando un proceso de revitalización lingüística que debe trascender el espacio escolar, en el cual poco a poco se van sumando personas de la comunidad. Por eso mismo, los docentes de Lengua y Cultura deben contribuir con sus conocimientos en otros espacios comunitarios.

Para el equipo PAPEI-DER, el estudio de la documentación del idioma brunca y el uso del Enfoque Comunicativo en la planificación y ejecución de procesos de enseñanza de segunda lengua en contextos de avanzado desplazamiento lingüístico, han constituido un reto y una experiencia sin parangón. Confiamos en que los aprendizajes alcanzados a lo largo de este proceso permitan extraer valiosas conclusiones al respecto del trabajo colaborativo con comunidades indígenas, que puedan tomarse en cuenta en otras iniciativas de revitalización lingüística.

En el caso del idioma brunca, el Programa de estudios de Lengua Boruca, Primero y Segundo Ciclo de la Educación General Básica incluye explícitamente nociones del Enfoque Comunicativo, y encuentra fundamento teórico en el desarrollo de competencias comunicativas, pero también en la pedagogía crítica, en el socioconstructivismo, en la teoría holista y en el desarrollo de habilidades para la vida. Esto lo vemos de forma positiva, ya que representa un avance curricular con respecto al programa que existía anteriormente para la misma asignatura. Asimismo, esto facilitó establecer líneas transversales que permitieron correlacionar las estrategias de capacitación para los docentes, con los contenidos curriculares que deben desarrollar en su mediación al interior de las aulas.

Finalmente, se debe destacar el compromiso mostrado por el cuerpo docente de Lengua y Cultura a lo largo de todo el proceso. La participación de instancias

comunitarias como el CLEI en este tipo de iniciativas también ha sido de vital importancia para asegurar el consentimiento comunitario en el marco de procesos de trabajo colaborativo, generoso y responsable entre comunidades indígenas e investigadores universitarios. Igualmente, agradecemos al supervisor del circuito escolar 11 de la Dirección Regional Educativa Grande de Térraba, por su colaboración y aportes durante todo el periodo de ejecución del proyecto, para la definición y calendarización de las sesiones de trabajo.

Formato de citación según APA

Guevara-Viquez, F. (2024). Educación intercultural bilingüe en contextos de desplazamiento lingüístico: el proyecto Upshijgra diñ Di^v Tegát yet (Costa Rica). *Revista Espiga* 23(48), 70-86.

Formato de citación según Chicago-Deusto

Guevara-Viquez, Federico. «Educación intercultural bilingüe en contextos de desplazamiento lingüístico: el proyecto Upshijgra diñ Di^v Tegát yet (Costa Rica)». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 70-86.

Referencias

- Brown, Douglas. *Language assessment: Principles and classroom practices*. White Plains NY: Pearson Education, 2004
- Constenla Umaña, Adolfo. «Textos bilingües de cuatro narraciones tradicionales borucas». *Revista de Filología y Lingüística* 12, n.º1 (1986): 79-102
- Constenla Umaña, Adolfo. *Poesía tradicional indígena costarricense*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1996.
- Constenla Umaña, Adolfo. *Leyendas y tradiciones borucas: Tomo II*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2011a.
- Constenla Umaña, Adolfo. «Estado de conservación y documentación de las lenguas de América Central pertenecientes a las agrupaciones jicaque, lenca, misumalpa, chibchense y chocól». *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 37, n.º 1 (2011b.): 135-195.
- Constenla Umaña, Adolfo y Espíritu Santo Maroto. *Leyendas y tradiciones borucas*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1979.
- Constenla Umaña, Adolfo y Eugenia Ibarra Rojas. «Mapa de distribución territorial aproximada de las lenguas indígenas habladas en Costa Rica y en sectores colindantes de Nicaragua y de Panamá en el siglo XVI». *Estudios de Lingüística Chibcha* XXVIII (2009): 109-111.
- Cummins, Jim. «Empowering minority students: A framework for intervention». *Harvard Educational Review* 59, n.º 4 (1989): 447-476.
- Ellis, Rod. *Task-based language learning and teaching*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Guevara Víquez, Federico, Ignolio Nercis y Sandra Ovares Barquero. «Los docentes de Lengua y Cultura: una mirada reflexiva y crítica de la educación indígena costarricense». *Revista Electrónica Educare* 19, n.º 2 (2015): 317-332.
<http://dx.doi.org/10.15359/ree.19-2.18>
- Guevara Víquez, Federico y José Solano Alpízar. *La escuela y los pueblos indígenas de Costa Rica: políticas, indicadores educativos y planificación multilingüe*. Heredia: Universidad Nacional, CIDE, División de Educación Rural, 2017.
- Long, Michael Hugh. «A role for instruction in second language acquisition: Task-based language teaching»: *Modeling and assessing second language acquisition*. Editado por Kenneth Hyltenstam y Manfred Pienemann. *Multilingual Matters* 18 (1985): 77-99.
- Decreto 37801-MEP. «Reforma del subsistema de educación indígena». En *La Gaceta*, n.º 135 (15 de julio de 2013).
http://www.pgrweb.go.cr/Scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_norma.aspx?param1=NRM&nValor1=1&nValor2=75249&nValor3=0&strTipM=FN

- Ministerio de Educación Pública. *Programa de estudios de Lengua Boruca Primero y Segundo Ciclo de la Educación General Básica*. San José: MEP, 2017.
- Pérez Rojas, Nelson. «Situación sociolingüística del pueblo brunca». Tesis de maestría. Universidad de Costa Rica, 2018.
- Pérez, Hugo César y María Luisa Trejo Sirvent. «La competencia comunicativa y la enseñanza de lenguas». *Atenas* 3, n.º 19 (2012): 84-93.
- Quesada, Juan Diego. «Adiós boruca: Sibú ki ba wira moréng». *Estudios de Lingüística Chibcha*. Serie anual XX-XXI (2002): 55-64.
- Quesada Pacheco, Miguel Ángel. *Hablemos Boruca*. San José: Departamento de Educación Indígena, Ministerio de Educación Pública, 1995.
- Quesada Pacheco, Miguel Ángel. *Narraciones borucas*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1996.
- Quesada Pacheco, Miguel Ángel y Carmen Rojas Chaves. *Diccionario Boruca-Español*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1999.
- Quesada Pacheco, Miguel Ángel. «Situación actual y futuro de las lenguas indígenas de Costa Rica». *Estudios de Lingüística Chibcha*. Serie Anual XVIII-XIX, (1999): 7-34.
- Quesada Pacheco, Miguel Ángel. *Gramática boruca*. Múnich: LINCOM, 2019.
- Richards, Jack y Theodore Rodgers. *Approaches and methods in language teaching*. Cambridge: University Press, 2001.
- Rojas Chaves, Carmen. «Morfología derivativa de la Lengua Boruca». Tesis de maestría. Universidad de Costa Rica, 1992
- Rojas Chaves, Carmen. «La enseñanza de las lenguas indígenas en Costa Rica». *Revista Educare* (2002):177-186.
- Sánchez Avendaño, Carlos. «Situación sociolingüística de las lenguas minoritarias de Costa Rica y censos nacionales 1927-2000: vitalidad, desplazamiento y auto afiliación etnolingüística». *Filología y Lingüística XXXV* (2009): 233-273.
- Savignon, Sandra, ed. *Interpreting communicative language teaching: contexts and concerns in teacher education*. New Haven CT: Yale University Press, 2002.
- Tomlinson, Brian. «Materials development for language learning and teaching». *Language Teaching* 45, n.º 2 (2012): 143-179.
- Zúñiga Morales, Alexander. «Propuesta pedagógica para fomentar el uso del idioma bribri entre el estudiantado de segundo grado de la escuela indígena Las Brisas, circuito escolar 12 de la Dirección Regional de Educación Grande del Térraba». Tesis de licenciatura. Universidad Nacional, 2019.

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

Museos comunitarios en Boruca y Curré/Yimba, Costa Rica: desarrollo reciente, participación comunitaria y autodeterminación

Ronald Martínez-Villarreal *
<https://orcid.org/0000-0003-4421-2155>

Resumen

El objetivo del artículo es posicionar el quehacer de los museos comunitarios en los territorios indígenas de Boruca y Curré/Yimba, en Costa Rica, como actores claves en los proyectos de desarrollo comunitario y profundamente vinculados con la vida comunal. Para ello se realiza un análisis de su experiencia de trabajo reciente. El estudio se enmarca en un paradigma cualitativo y adopta un enfoque exploratorio, centrado en entrevistas realizadas a miembros de los comités de trabajo. Estas entrevistas se examinaron en función de tres componentes principales: el concepto de museo comunitario, el aprendizaje y convivencia, y la memoria histórica comunitaria. Los resultados destacan el papel de los museos comunitarios como espacios alternativos para la gestión de la memoria y la cultura, caracterizados por su énfasis en la participación comunitaria y el aprendizaje vivencial. Esto subraya la necesidad de respetar la esencia de estos museos, dado que constituyen estrategias de autodeterminación. Asimismo, se propone su integración en una visión intercultural que abarque tanto la historia como la gestión del patrimonio cultural.

Palabras clave: derechos culturales, participación social, población indígena.

* Máster en Pedagogía, Universidad Nacional, de Costa Rica. Licenciado en Ciencias de la Educación, Universidad Estatal a Distancia (UNED), de Costa Rica. Especialista en Animación Sociocultural, Universidad Nacional de Educación a Distancia, de España. Bachiller en Historia, Universidad de Costa Rica. Profesor universitario e investigador en la Cátedra de Historia de la UNED, de Costa Rica y miembro directivo de la Red Iberoamericana de Animación Sociocultural. Correo: rmartinezv@uned.ac.cr

Community museums in Boruca and Curré/Yimba, Costa Rica: recent development, community participation, and self- determination

Abstract

The aim of the article is to position the work of community museums in the indigenous territories of Boruca and Curré/Yimba in Costa Rica as key players in community development projects and deeply linked to communal life. To this end, an analysis of their recent work experience is conducted. The study is framed within a qualitative paradigm and adopts an exploratory approach focused on interviews conducted with members of the working committees. These interviews were examined based on three main components: the concept of the community museum, learning and coexistence, and community historical memory. The results highlight the role of community museums as alternative spaces for the management of memory and culture, characterized by their emphasis on community participation and experiential learning. This highlights the need to respect the essence of these museums, as they constitute strategies for self-determination. Furthermore, their integration into an intercultural vision is proposed, encompassing both the history and management of cultural heritage.

Keywords: Cultural rights, Indigenous population, Social participation.

Introducción

La nomenclatura de «museos comunitarios» tiene presencia en Costa Rica principalmente desde la década de 1990. Por un lado, los antecedentes de esta evolución del concepto se vinculan al apoyo estatal y aunque el país carece a la fecha de una política museística general, durante la existencia de la Dirección General de Museos (1980-1999), se realizaron montajes museográficos en diversas comunidades. Posteriormente, el Museo Nacional de Costa Rica asumió una estrategia de acompañamiento, ofreciendo asesoría y financiamiento puntual.

Por otro lado, y según el testimonio de las mismas comunidades, el surgimiento de los museos comunitarios en la zona sur de Costa Rica se conecta, más bien, con las luchas por el medio ambiente, los derechos territoriales y de género, en las cuales el concepto de «museo comunitario» se ha consolidado como una herramienta de reivindicación, que ha sido influenciado por las experiencias compartidas en la Red de Museos Comunitarios de América.

En la actualidad, los museos comunitarios de Boruca y Curré/Yimba no solo cuentan con exhibiciones museográficas y programas educativos, sino también han desarrollado proyectos de cooperación tanto a nivel nacional como internacional. En este artículo se aborda el problema de investigación de cómo el desarrollo de los museos comunitarios ha contribuido a la participación y autodeterminación de las comunidades, mediante la gestión del patrimonio cultural y la memoria histórica como estrategias para la reivindicación de las memorias indígenas, silenciadas por el colonialismo y la invisibilización.

Desde un enfoque teórico, se parte del concepto de museo comunitario, que define a estos como instituciones administradas por las propias comunidades, con una función social orientada hacia el desarrollo comunitario a través de la gestión cultural. Además, este enfoque se enmarca en un movimiento más amplio, conformado por la experiencia intercambiada y discutida entre las comunidades vinculadas a la Red de Museos Comunitarios de América. Otras perspectivas teóricas clave en este análisis son la recuperación de las memorias silenciadas y el *pensamiento abismal*, producto del colonialismo.

El objetivo de este estudio es analizar la naturaleza, las formas de trabajo y las premisas de los museos comunitarios en los territorios indígenas de Boruca y Curré/Yimba de Costa Rica, con el fin de demostrar cómo estas instituciones implementan estrategias que promueven una forma alternativa de gestión cultural. Esta gestión, profundamente enraizada en la comunalidad, se pone al servicio de la autodeterminación y la reivindicación de las memorias históricas indígenas.

La información analizada proviene de entrevistas realizadas a miembros de los comités de ambos museos. Estas entrevistas fueron interpretadas con base en cuatro componentes: el concepto de museo comunitario, el aprendizaje vivencial, la memoria histórica comunitaria y la comunalidad.

Es importante destacar que uno de los principales aportes de este estudio es posicionar a los museos comunitarios como espacios de gestión cultural participativa, que deben ser comprendidos de manera precisa, útil y honesta, en favor del desarrollo y la preservación del modo de vida de los pueblos originarios.

Asimismo, se hace un llamado a las instituciones y a la academia para que se conviertan en acompañantes respetuosos y en promotores de las capacidades de estas comunidades.

Metodología

Se realizó un análisis del desarrollo de los museos comunitarios de Boruca y Curré/Yimba, en Costa Rica, durante el periodo 2020 y 2022, con la participación de seis personas integrantes de los comités de trabajo de dichos museos. La investigación se enmarca en el paradigma interpretativo, bajo un enfoque cualitativo-exploratorio. El objetivo fue identificar tendencias, episodios, convicciones y características que permitieran examinar cómo el desarrollo de estos museos ha contribuido a la participación y autodeterminación de sus respectivas comunidades.

Además, se codificaron las producciones recopiladas en entrevistas llevadas a cabo en el marco de los proyectos *Nuestra visión del cambio-EULAC_Museums* y «Community Crafts and Culture», dentro de los cuales fueron producidos tres audiovisuales para los canales de YouTube *Plataforma Confluencias* y *Acción participativa*. Dichos productos versan sobre la situación actual y proyectos en curso de los museos comunitarios mencionados.

Para la fase analítica, las entrevistas fueron codificadas con el propósito de identificar los contextos, normas y valores compartidos¹ dentro de las comunidades. Posteriormente, los datos codificados se organizaron en una matriz, donde fueron contrastados con los principios del movimiento de los museos comunitarios, así como con los elementos teóricos del aprendizaje social y la participación efectiva, en un ejercicio de triangulación de datos.

A partir de este proceso surgieron los siguientes ejes temáticos: concepto de museo comunitario, aprendizajes en la gestión museística, memoria histórica comunitaria y comunalidad. En cada uno de estos apartados se describió y discutió un panorama que posiciona a los museos comunitarios como estrategias de autodeterminación, investigación y gestión participativa, así como de acción educativa dentro de las comunidades.

Contexto del pueblo originario boruca de Costa Rica

El pueblo originario boruca o brunca se ubica en el sureste de Costa Rica, entre los cantones de Buenos Aires y Osa, en la provincia de Puntarenas. Residen en los territorios indígenas de Boruca y Yimba Cajc. El Territorio Indígena Boruca ha estado asentado desde tiempos coloniales en las colinas adyacentes al río Grande de Térraba. En cuanto al Territorio Indígena Yimba Cajc, su formación es resultado de la migración de familias borucas a principios del siglo XX hacia las márgenes de esa misma cuenca, en un asentamiento que llegó a conocerse como Rey Curré o Curré.

¹ Belén Ballesteros Velázquez, ed., *Taller de investigación cualitativa* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2014), 52.

Con la posterior declaración como territorio indígena, se recuperó el nombre ancestral de Yimba Cajc. De acuerdo a Corrales y Rojas², en adelante se utilizará Curré/Yimba para combinar el nombre común con el ancestral.

Existen evidencias de poblamiento en la región desde hace, aproximadamente, 3500 años, correspondientes al periodo arqueológico Sinacrá³. Durante el periodo colonial, debido a la explotación mediante repartimientos, encomiendas y movilizaciones forzadas, se consolidaron los poblados de Térraba (pueblo Teribe) y Boruca. Esta consolidación fue impulsada, en gran parte, por la labor de los misioneros franciscanos, quienes mantuvieron estas poblaciones como asentamientos de misión en la frontera del control colonial, donde el dominio era intermitente y, en ocasiones, negociado. Debido a su ubicación geográfica, estos pueblos fueron estratégicos para el abastecimiento del Camino de Mulas, que conectaba el centro de Costa Rica con Portobelo, Panamá, y como punto de apoyo para las incursiones franciscanas en la región de Talamanca⁴.

Luego de la independencia y hasta entrado el siglo XX las poblaciones fueron de difícil acceso para el resto de Costa Rica, lo que les permitió gozar de un margen de autonomía y negociación con las autoridades estatales. Durante este periodo, también mantuvieron un activo comercio intercultural de textiles y herramientas, entre otros productos⁵. A partir de la década de 1930, la región experimentó una reconfiguración debido a la expansión de la actividad bananera, lo que resultó en la apropiación de grandes extensiones de tierra para el monocultivo, y aceleró el confinamiento de las poblaciones originarias a lo que luego serían las reservas indígenas, hoy conocidos como territorios indígenas.

Según datos de 2011, Boruca cuenta con 3228 habitantes y Rey Curré con 1089. Las actividades productivas giran, entre otras, en torno al trabajo agropecuario, empleo agrícola y venta de artesanías⁶. Ambas comunidades disponen de servicios básicos de salud, escuelas primarias y colegios de educación secundaria, que a través de los Consejos Locales de Educación Indígena tienen la facultad de adaptar el currículo nacional a la realidad comunitaria. La representación política de estas comunidades recae en las Asociaciones de Desarrollo Indígena, un modelo de gobernabilidad unificado que no responde necesariamente a las tradiciones específicas de cada territorio⁷.

² Francisco Corrales Ulloa y Uriel Rojas Rojas, *Curré / Yimba: su larga y profunda historia* (San José: Museo Nacional de Costa Rica, 2021).

³ Francisco Corrales Ulloa, *Los Primeros Costarricenses* (San José, Costa Rica: Museo Nacional de Costa Rica, 2001).

⁴ Juan Carlos Solórzano Fonseca, *Los indígenas en la frontera de la colonización Costa Rica 1502-1930: Guatuso, Orosi, Tucurrique, Tuis, Chirripó, Talamanca y el Pacífico Sur*, primera edición (San José: EUNED, 2013), 119-124.

⁵ Alejandra Boza Villarreal, *La frontera indígena de la Gran Talamanca, 1840-1930*, 1a ed (Cartago: Editoriales Universitarias Públicas Costarricenses, 2014), 158.

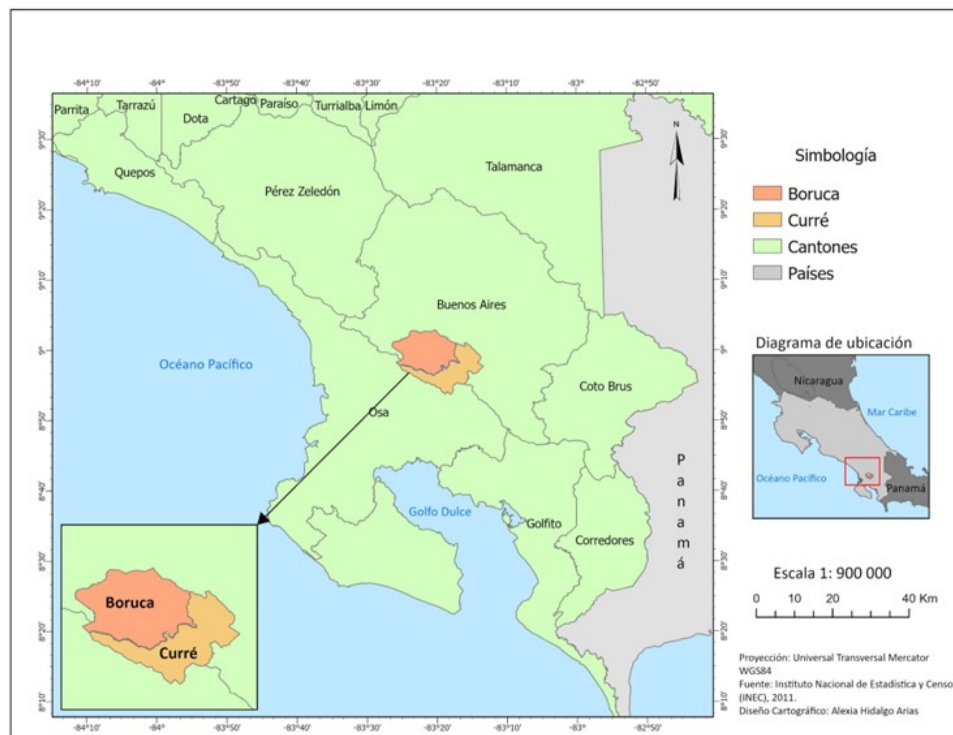
⁶ Instituto Nacional de Estadística y Censos, *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios Indígenas* (San José: Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2013), https://admin.inec.cr/sites/default/files/media/repoblacenso2011-02.pdf_6.pdf

⁷ El sistema de Asociaciones de Desarrollo Integral responde a la normativa de la Dirección Nacional de Desarrollo Comunal y ha sido homologado para las comunidades indígenas con el respaldo de la Ley Indígena de 1977. Para más detalles se recomienda el trabajo de Suguey Arias Chaves et al., «Desafíos de la autonomía indígena en Costa Rica» (Memoria de Seminario de graduación, Universidad de Costa Rica, 2015).

Entre las manifestaciones culturales más destacadas de los borucas se encuentran la elaboración de tejidos de algodón y la creación de máscaras de madera con diseños coloridos que reflejan la naturaleza local y su cosmovisión. Las máscaras, conocidas como *Ca'ish é'ua*, son elementos centrales en la celebración del Juego de los Diablitos (*Cagbrú^ Rójc*), una festividad que recrea la lucha contra la colonización, donde los indígenas están representados por los diablitos y las amenazas colonizadoras por el toro. Esta celebración tiene lugar anualmente en ambas comunidades y ha sido declarada Patrimonio Cultural Inmaterial de Costa Rica⁸.

En la Figura 1 se muestra la ubicación de los territorios indígenas de Boruca y Yimba Caj dentro de la división de cantones de la zona sur de Costa Rica.

Figura 1: Ubicación actual de los territorios indígenas Boruca y Curré/Yimba



Fuente: Elaborado por Alexia Hidalgo Arias con base en datos del INEC, 2011.

Museos comunitarios en Boruca y Curré/Yimba

En el caso de Costa Rica, no existe una política clara que identifique a los museos comunitarios como parte de una estrategia nacional de gestión museística. El país nunca ha contado con una política general de museos, aunque sí ha habido esfuerzos estatales para desarrollar el sector museístico a nivel nacional⁹. Entre 1983 y 1999,

⁸ Un estudio detallado del Juego de los diablitos es el de José Luis Amador, *Juego de los Diablitos en Curré* (San José, Costa Rica: EUNED, 2020). Sobre las máscaras borucas se recomienda la tesis de Pamela Campos Chavarría, «La máscara: transformación social, económica y cultural en la comunidad indígena de Boruca (1979-2017)» (Tesis de maestría académica en antropología Universidad de Costa Rica, 2018).

⁹ Programa Iberoamericanos, *Panorama de los Museos en Iberoamérica* (Lisboa: Iberoamericanos, 2020), 86, <https://www.iberoamericanos.org/wp-content/uploads/2021/03/panorama-de-museos-2020.pdf>

operó la Dirección General de Museos (DGM), la cual apoyó la creación de museos en territorios indígenas. Durante este periodo, se emitieron decretos ejecutivos y se movilizaron recursos y personal para la realización de montajes museográficos. No obstante, los impactos y resultados de estas acciones aún requieren mayor investigación. Según el Diagnóstico de Museos de 2003¹⁰, solo se identificaron en territorios indígenas los museos comunitarios de Boruca y Térraba, los cuales se describieron como «cerrado, con condiciones y en operación inadecuada» y en proceso de reconstrucción por parte de la comunidad.

Durante estos años, según la *Memoria de los museos comunitarios de América*¹¹, los museos comunitarios en Boruca y el cercano territorio indígena de Térraba surgieron en el marco de las luchas por el respeto a la gobernabilidad ancestral y la protección de los recursos naturales, lo que motivó la solicitud de colaboración y asesoría a las organizaciones gubernamentales.

En el 2000, con el cierre de la Dirección General de Museos, sus funciones fueron absorbidas por el Museo Nacional de Costa Rica, que en 2002 creó el Programa de Museos Regionales y Comunitarios (PMRC). La misión de este programa es:

Buscar una mejoría en la calidad museística del país, mediante el apoyo y asesoría a museos regionales y comunitarios. Esto bajo el marco del concepto de Museo del ICOM, y en busca del involucramiento de las comunidades en la gestión sobre su patrimonio cultural y natural a través de sus proyectos museísticos.¹²

Desde su creación, el PMRC ha brindado acompañamiento, asesoría y recursos puntuales al desarrollo de los museos comunitarios de Boruca y Curré/Yimba.

El recorrido histórico de estos museos comunitarios revela que el primero, en Boruca, comenzó a gestarse a principios de la década de 1980. En 1985, se inauguró su primera sede como un rancho cultural. Este proyecto fue impulsado por un grupo de mujeres que demandaban un espacio físico donde denunciar y mejorar las condiciones de las mujeres borucas, al tiempo que se fortalecía la memoria histórica y los oficios artesanales. Este movimiento culminó en la creación de la Asociación de Artesanos La Flor de Boruca, que actualmente administra el museo comunitario¹³.

Por su parte, el museo comunitario en Curré/Yimba, se enmarca en una serie de manifestaciones sociales en oposición a amenazas que se remontan a la década de 1950, con la construcción de la carretera interamericana y a los planes de desarrollar

¹⁰ Olman E. Solís Alpízar, *Diagnóstico general de la situación de los museos regionales adscritos al Museo Nacional De Costa Rica* (Museo Nacional De Costa Rica, 2003). <https://confluencias.go.cr/wp-content/uploads/2018/01/DIAGNOSTICO-MUSEOS-REGIONALES-2003.pdf>

¹¹ Cuauhtémoc Camarena Morales y Teresa Morales Lersh, eds., *Memoria: Red de Museos Comunitarios de América. Experiencias de museos comunitarios y redes nacionales* (México: Red de Museos Comunitarios de América, Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, 2016), 227.

¹² Programa de Museos Regionales y Comunitarios, *Plan Estratégico 2014-2018* (San José: Museo Nacional de Costa Rica, 2014), 11, <https://confluencias.go.cr/wp-content/uploads/2018/01/Documento-Plan-Estrategico.pdf>

¹³ Camarena Morales y Morales Lersh, *Memoria: Red de Museos Comunitarios de América...*, 240.

proyectos hidroeléctricos en las décadas de 1980 y 1990. En ambos momentos, la comunidad vio en peligro su cultura ancestral y su permanencia en el territorio¹⁴.

Los inicios museográficos en Curré/Yimba se dieron en la conocida «antigua casa del maestro» o *Yimba Ū*, donde, a partir de 1998, se presentaron exhibiciones temporales en coordinación con el Museo Nacional de Costa Rica, abordando temas como el vestuario, la gastronomía y la vivienda tradicional. Ante la inminente demolición de la casa, se llevó a cabo una serie de discusiones comunitarias que derivaron en la creación del Museo Comunitario Yimba Cajc¹⁵. Este trabajo fue liderado por un comité bajo la tutela de la Asociación de Desarrollo Indígena de Curré Yimba, que aportó los fondos para su construcción. El museo fue emplazado junto al recién inaugurado Colegio Rural Yimba Cajc.

Resultados y discusión

Actualmente, tanto el Museo Comunitario de Boruca como el Museo Comunitario Yimba Cajc continúan con su labor museística bajo la organización de comités y asociaciones del territorio. Entre los años 2020 y 2022 fue posible recopilar mediante entrevistas, las descripciones y resultados del trabajo de ambos museos, en el marco de la realización de proyectos educativos basados en la tradición ancestral. El análisis de estos datos permitió identificar los ejes temáticos de concepto de museo comunitario, aprendizajes en la gestión museística, memoria histórica comunitaria y comunalidad. El análisis de resultados de cada uno se presenta a continuación.

Concepto y experiencias de museo comunitario

Gracias a su integración en la Red de Museos Comunitarios de América, en Boruca y Curré/Yimba se concibe el museo comunitario como una estrategia que, a través de la interpretación de la memoria histórica y el patrimonio cultural comunitario, permite la defensa de los elementos clave de la identidad. Estos elementos son identificados por la propia comunidad mediante procesos de discusión y acción colectiva. Este enfoque busca afirmar el derecho de la comunidad a proyectar su futuro a partir de sus propias prácticas y memoria colectiva, lo que constituye un ejercicio de autodeterminación.

Este planteamiento es especialmente evidente en el caso de Curré/Yimba, donde la gestión comunitaria de la cultura y la historia se presenta como una forma de ejercer la autodeterminación territorial. Así lo explica Mario Leiva, miembro del comité del Museo Comunitario Yimba Cajc:

La autotomía para nosotros es decidir cómo organizarnos, quiénes nos representan. Cómo poder continuar las luchas para las generaciones actuales y venideras. Esta autonomía se refleja en nuestra vida cotidiana, en la forma en cómo celebramos nuestra cultura día a día. El museo es un claro ejemplo de cómo nosotros queremos lograr nuestra autonomía a través de nuestras manifestaciones culturales.¹⁶

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ Corrales Ulloa y Rojas Rojas, *Curré / Yimba*, 82.

¹⁶ Acción Participativa, «Museos comunitarios, autonomía y participación de jóvenes en Costa Rica», video, 13:38, 21 de marzo de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=Yes-VemOD8g>

A nivel museográfico, ambos museos abordan temas que se consideran fundamentales para la territorialidad e identidad cultural, seleccionados mediante procesos de toma de decisiones internas y la investigación con fuentes orales. En el Museo de Curré/Yimba, la estrategia museográfica destaca por la presentación de una línea del tiempo que incluye hitos históricos, como las luchas por el territorio y la relación con el río Térraba, temas sobre los cuales se invita a la comunidad a reflexionar y preservar en la memoria colectiva. En el caso del Museo de Boruca, el énfasis está puesto en las leyendas narradas por los ancianos de la comunidad, los elementos clave del Juego de los Diablitos, y algunas comidas tradicionales. Asimismo, se ha prestado especial atención a la posesión e interpretación de una esfera de piedra precolombina.

Este enfoque evidencia el principio de que el museo pertenece a la comunidad, lo cual solo es posible si las actividades museísticas son realizadas dentro de las estructuras organizativas comunitarias. Esto se logra mediante la convocatoria y la toma de decisiones consensuadas sobre los objetivos y contenidos del museo¹⁷.

En Curré/Yimba, Daniel Leiva plantea la búsqueda de la integración comunitaria a través de la acción cultural:

Cuando una comunidad dice lo que quiere, debemos buscar la forma de lograrlo. Es responsabilidad de nosotros. Queremos que comunidad se sienta parte del museo, luego viene la reactivación que pueda haber a través del museo, mejoras en nuestro bienestar y estado socioeconómico a través de familias que trabajan la artesanía.¹⁸

Para Boruca esto se trata de una constante afirmación de la naturaleza colectiva de la acción museística desde el convencimiento de las personas comisionadas al museo comunitario, así se evidencia en la siguiente declaración de Adriana Lázaro, de la Asociación La Flor de Boruca:

Porque digo para una comunidad entera, porque el museo es comunitario, el museo es de la comunidad. El museo no pertenece solamente a las personas que velamos porque cada día esté mejor, sino en realidad es de la comunidad. La comunidad se alegra por medio del museo.¹⁹

La consolidación de estos enfoques y formas de trabajo ha sido el resultado de una evolución basada en experiencias y aprendizajes comunitarios a lo largo del tiempo. En Curré/Yimba, el proceso comenzó con exposiciones temáticas instaladas por el Museo Nacional, lo que impulsó la propuesta de una organización propia para el museo comunitario bajo el amparo de la Asociación de Desarrollo Integral (ADI).

¹⁷ Teresa Morales et al., *Manual para la creación y desarrollo de museos comunitarios* (La Paz, Bolivia: Fundación Interamericana de Cultura y Desarrollo (ICDF), 2009), 25.

¹⁸ La entrevista con Daniel Leiva forma parte de la producción del video: Acción Participativa, «Museos comunitarios, autonomía y participación...».

¹⁹ La entrevista con Adriana Lázaro forma parte de la producción del video: Plataforma Confluencias, «Construyendo el nuevo Museo Comunitario Boruca: participación y aprendizajes colectivos», video, 11:55, 3 de febrero de 2022. https://www.youtube.com/watch?v=tfuv_a2XTb8&t=12s

En 2015, se nombró un comité comunitario responsable de gestionar una infraestructura museística permanente²⁰.

En Boruca, la primera instalación museográfica se llevó a cabo en la década de 1990 por técnicos de la entonces Dirección General de Museos, lo que generó opiniones encontradas dentro de la comunidad²¹. Años después, y tras participar en capacitaciones y reflexiones en colaboración con otros museos comunitarios y redes, se implementaron museografías participativas en 2011 y 2022. Estos proyectos estuvieron a cargo de colaboradores designados por la Asociación La Flor y la ADI de Boruca.

En ambos casos, se produjo una transición en la relación con las instituciones externas, de modo que estas pasaron a desempeñar un papel de asesoría sin intervenir en la toma de decisiones ni en el diseño museográfico. Es importante destacar que la investigación, el diseño y el montaje de las exhibiciones quedaron en manos de los comités comunitarios, que aprovecharon los talentos y habilidades de los miembros de la comunidad.

Aprendizaje convivencia

Entre 2015 y 2021, ambos museos comunitarios implementaron una serie de talleres dirigidos a jóvenes de secundaria con el objetivo de fortalecer aspectos de la cultura tradicional y la memoria histórica comunitaria. En estos talleres se abordaron temas como la elaboración de comidas tradicionales, la arquitectura vernácula (construcción de ranchos) y la creación de utensilios de cocina en madera y jícaro. Estos proyectos fueron posibles gracias a los recursos proporcionados tanto por el Plan Nacional de Desarrollo 2018-2022 como por el *Scottish Funding Council's Global Challenges Research Fund (GCRF)* en el marco del proyecto *Community Crafts and Culture* desarrollado en 2020²².

Los talleres se dirigieron a estudiantes del Liceo Académico de Boruca y del Colegio Indígena Yimba Cajc, y lograron la participación del personal docente y el apoyo de las direcciones de ambas instituciones. Esta coordinación implicó una colaboración

²⁰ Giselle Chang Vargas, ed., *Reseña del patrimonio cultural del pueblo Bruncájc, de Yimba Cájc/Curré* (San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica. Vicerrectoría de Acción Social, 2018), 81.

²¹ Según Keylin Rodríguez, este acto se percibió como «un divorcio entre lo que significa un museo comunitario como institución en donde los pueblos tienen la palabra y pueden reflejar sus problemáticas, y lo que la mayoría de los que fungieron como museógrafos querían proyectar en el museo», ya que fueron recortados contenidos temáticos, por ende se tomaron decisiones propias de la comunidad, lo anterior a pesar de que la misma Rodríguez fue designada por la DGM para sistematizar un proceso de investigación consultada para hacer de guion museográfico. Keylin Rodríguez Sánchez, «Reflexiones sobre la experiencia de trabajo en un museo comunitario indígena», en *Primer Congreso Científico sobre Pueblos Indígenas de Costa Rica y sus fronteras: Memoria*, ed. por María Eugenia Bozzoli et al. (San José: Editorial UNED, 1998), 472.

²² Karen Brown et al., «Community Crafts and Cultures in Costa Rica: community resilience in response to climate change», en *Ecomuseums and climate change*, ed. por Nunzia Borrelli, Peter Davis, y Raul Dal Santo, first edition (Milano: Ledizioni, 2022), 237-64, <https://www.ledipublishing.com/book/9788855268387/ecomuseums-and-climate-change/>

entre los centros educativos, los comités de los museos comunitarios, los padres de familia y los adultos mayores de la comunidad²³.

Para la ejecución de estos espacios de aprendizaje sobre la cultura tradicional, se promovió un diálogo con los adultos mayores, quienes desempeñan un papel crucial como depositarios de la memoria histórica y conocedores de las tradiciones ancestrales. Además, se mantuvieron los principios del proyecto «Nuestra Visión del Cambio», promovido desde 2015 en Costa Rica por la Red de Museos Comunitarios de América, cuyo objetivo es fortalecer el conocimiento de los jóvenes sobre la memoria colectiva, las luchas comunitarias, sus formas de organización y sus principios comunales²⁴. Esta propuesta puede calificarse como un Proyecto Educativo y Pedagógico Alternativo (PEPA), orientado a transformar la realidad a partir de la resistencia de las organizaciones comunitarias y los actores educativos²⁵.

La experiencia se consolidó como un espacio participativo de educación basada en el «aprender haciendo», en el que los jóvenes contribuyen a la preservación de sus prácticas, usos, costumbres y valores ancestrales²⁶. El aprendizaje fue vivencial y experimental, fomentando la adquisición de nuevos conocimientos a través de la interacción con el entorno y la cooperación con los demás, lo que se enmarca en el concepto de zona de desarrollo próximo²⁷.

Sobre la percepción y naturaleza de la acción educativa las personas involucradas en la gestión de los talleres manifiestan el carácter significativo de estos aprendizajes en el fortalecimiento de conocimientos ancestrales. En el caso de Boruca, tal y como lo relata Adriana Lázaro de la Asociación La Flor de Boruca, se da un acercamiento al aprendizaje desde la vía afectiva familiar:

Estos talleres nos permiten como personas aprender algo que es muy de nosotros (...) esta vez fue de mucha alegría porque fueron muchos los jóvenes que participaron y estamos muy emocionados desde la hora de la corta de la caña, la hora de la corta de la palma, la hora de venir a... porque muchos de esos jóvenes son hijos de nosotros y les llama la atención de ir a aprender esa parte, entonces por eso se hizo en talleres. Hasta el momento el fruto ha sido muy valioso.²⁸

Lo experimentado, en el caso de Curré/Yimba, deja claro cómo los museos comunitarios desempeñan su papel de espacios de educación comunitaria en favor

²³ Dentro del sistema de educación indígena y de los Consejos Locales de Educación Indígena, estos centros educativos cuentan la flexibilidad de adaptar e integrar proyectos educativos como una forma de contextualizar los programas educativos del Ministerio de Educación Pública.

²⁴ Unión de museos comunitarios de Oaxaca A.C., «Proyecto “Nuestra Visión del Cambio”», video, 53:12, 7 de octubre de 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=hiRdmQf0FF8>

²⁵ Marco Raúl Mejía, *Pedagogía y transformación social* (Barcelona: Editorial UOC, 2018), <https://0-ebookcentral-proquest-com.catalog.uoc.edu/lib/bibliouocsp-ebooks/detail.action?docID=5513926>

²⁶ Red de Museos Comunitarios de América, «Proclama de la Red de Museos Comunitarios de América», *museoscomunitarios.org*, blog, 17 de febrero de 2019, <https://museoscomunitarios.org/noticias/321-proclama-de-la-red-de-museos-comunitarios-de-america>

²⁷ Gabriel Díaz Maggioli, «Andamiaje: a casi medio siglo de su creación», *Cuadernos de Investigación Educativa* 14, n.º 1 (12 de diciembre de 2022), 130, <https://doi.org/10.18861/cied.2023.14.1.3251>

²⁸ Plataforma Confluencias, «Construyendo el nuevo Museo Comunitario Boruca».

de la cultura ancestral, esto en acción conjunta con el colegio. Propiamente de parte del comité a cargo en Curré/Yimba se expresa:

(...) entonces, encontramos la idea de tener enlace con la escuela secundaria y el museo y la junta administrativa. En el Consejo de Educación tuvimos la idea de transformar el aprendizaje en la escuela secundaria. En la educación vaya la parte cultural. Contextualizar toda la enseñanza con la parte cultural.²⁹

A través del «aprender haciendo» y la recreación de prácticas culturales, se construyó una experiencia educativa impulsada por la organización comunitaria. Esta experiencia permitió el fortalecimiento de un grupo de acción educativa cultural, conformado mediante la alianza entre los museos comunitarios y los centros educativos. Estos grupos de gestión y educación cultural se consolidan como espacios de interacción, donde se materializan las luchas por la identidad cultural, funcionando como un «campo de fuerza social»³⁰.

Memoria histórica comunitaria

Las investigaciones que dan pie a las actuales exhibiciones museográficas en Boruca y Curré/Yimba han sido llevadas por personas comisionadas por la comunidad. El proceso ha pasado por una revisión con otros sectores como los adultos mayores y las organizaciones de gobierno local. Dicha iniciativa se inscribe en un proyecto pedagógico de aprendizaje social, cuyo objetivo es desarrollar habilidades específicas en los participantes, tomando en cuenta sus perfiles socioeducativos y empleando metodologías y técnicas de enseñanza apropiadas para construir una memoria histórica comunitaria basada en fuentes orales³¹.

Este enfoque comunitario permite la emergencia de narrativas propias, desvinculadas de los discursos académicos, institucionales o impuestos por investigadores externos. De este modo, la narrativa comunitaria se erige como el eje central de la museografía y de los demás programas museísticos. Si bien se ha contado con el apoyo de profesionales externos, como la Red de Museos Comunitarios de América y el Museo Nacional de Costa Rica, este se ha limitado a la provisión de capacitaciones y acompañamiento, sin interferir en la construcción autónoma de los conocimientos.

Como lo indica Morales, la comunidad habla desde el museo en sus propios términos de manera que

(...) la narración de la historia puede transformar la manera en que una comunidad percibe su pasado, y esta forma puede transformar el impacto del pasado. Si las narrativas coloniales continúan subyugando a las comunidades no hegemónicas, el volver a contar las historias de una comunidad en sus propios términos puede iluminar su camino hacia la libertad.³²

²⁹ Acción Participativa, «Museos comunitarios, autonomía y participación...».

³⁰ María Luisa Sarrate Capdevila, ed., *Programas de animación sociocultural* (Madrid, España: UNED, 2014), 355, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/unedsp/detail.action?docID=3220371>

³¹ Ronald Martínez Villarreal, «El aprendizaje de la investigación participativa en torno a la memoria histórica comunitaria», *Innovaciones Educativas* 21, n.º 31 (15 de noviembre de 2019): 22-35, <https://doi.org/10.22458/ie.v21i31.2691>

³² Morales, «Museos comunitarios: Contando una historia, construyendo un futuro», 40.

Esa contraposición a las lógicas coloniales da voz a narrativas comunitarias e indígenas, silenciadas muchas veces por la historia oficial, para así sumar a una historia contada por la propia comunidad, en concordancia con sus propios intereses. En Curré/Yimba, esta memoria comunitaria es calificada por Mario Leiva como profunda en temporalidad y merecedora de continuidad desde los esfuerzos culturales comunitarios, pues se trata de una

(...) historia que data de muchos siglos atrás y para nosotros es muy importante y poder visibilizar lo que nos dejaron nuestros abuelos bruncas y lo que nosotros vamos a dejarle a los que vienen. Yo creo que el Museo Comunitario de Yimba es un aliado bastante fuerte para nosotros.³³

En Boruca, el museo comunitario desempeña un papel fundamental como centro de difusión de la cultura e historia local, legitimado por la propia comunidad. Este espacio ha permitido visibilizar narrativas que históricamente han sido silenciadas. Este caso lo explica de la siguiente manera Mileny González, de La Asociación La Flor de Boruca: «Está el esfuerzo de muchas mujeres y hombres que damos ese esfuerzo para lograr tener algo que nos representa como borucas. Cómo son nuestras viviendas, cómo vivieron nuestros abuelos, cómo nosotros nos crecimos, ¡yo crecí en un rancho!»³⁴. Este esfuerzo comunitario se enmarca en una búsqueda por superar el pensamiento abismal, que tiende a invisibilizar los conocimientos y prácticas locales que no se ajustan a los parámetros de la ciencia moderna³⁵.

Esto mismo no solo está presente en la versión museográfica de la narrativa, está en los mencionados proyectos educativos con jóvenes. Como una de las facilitadoras de estos talleres y profesora del Colegio de Curré/Yimba, Dayanna Jiménez reconoce también el papel de los jóvenes como actores e investigadores en la construcción de la narrativa comunitaria:

Yo en mi experiencia como, como vecina de la comunidad es que me daba cuenta, digamos, de que un señor ya adulto era hermano de otra señora y hermano... ¿Cómo? ¿En qué momento era? Se desconocía como los lazos familiares que había. Entonces yo decía: «sí yo desconozco eso, que ya estoy más adulta y mucha gente considero yo que tal vez está en la misma situación». Eso se realizó con varios chicos, la elaboración de su de su árbol (genealógico) verdad. Esa es la parte, entonces era como muy necesario, o es como muy necesario.³⁶

Comunalidad: fortaleciendo el poder y trabajo comunales

La comunalidad, según Maldonado³⁷, se basa en las formas en que se manifiesta el modo de vida en comunidad de los pueblos originarios. Es contrapuesta al

³³ Acción Participativa, «Museos comunitarios, autonomía y participación...».

³⁴ La entrevista con Mileny González es parte de la producción del video: Plataforma Confluencias, «Construyendo el nuevo Museo Comunitario Boruca».

³⁵ Boaventura De Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Montevideo: Extensión, Universidad de la República, 2010), 31.

³⁶ Plataforma Confluencias, «Conservación de la esfera precolombina en el Museo Comunitario de Boruca», video, 9:28, 28 de marzo de 2022.

³⁷ Benjamín Maldonado, «Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca», *Bajo el Volcán* 15, n.º 23 (2015): 151-69.

individualismo y responde a una organización social, estructura territorial y mentalidad colectiva. Este tejido social se compone de cuatro formas ancestrales de convivencia y organización: el poder, el trabajo, la fiesta y el territorio comunal.

Empezando con el poder comunal, estos museos han visto desencadenar el fortalecimiento de la acción comunitaria organizada, sea desde las formas en que los proyectos se gestionan, así en cómo son apoyados por las instancias de poder político local.

En Boruca, la junta directiva de la Asociación La Flor ejerce una doble función: como comité de museo y como coordinadora de actividades formativas para sus asociados. Para lograr una mayor legitimidad y participación comunitaria, estos proyectos se promueven a través de la Asociación de Desarrollo Indígena (ADI). Como señala Eduardo Rojas, directivo de la ADI Boruca:

Nos preocupa y nos pone a trabajar de la mano con las organizaciones que están haciendo el esfuerzo en dar lo mejor para conservar el ambiente, las estructuras, la forma de vida, artes, trabajos, idioma. Ese es nuestro trabajo como Asociación. Nosotros entendemos que es un esfuerzo de todos, es un trabajo en conjunto y para nosotros es importantísimo.³⁸

Así mismo, la Asociación La Flor demuestra un fuerte compromiso con la colectivización de las acciones educativas, como se evidencia en la ampliación de sus instalaciones, realizada mediante técnicas constructivas tradicionales. «Y quisiéramos todavía... era mucho más grande porque sabemos que hay mucha información que tenemos nosotros para darle a nuestros hijos, a nuestros nietos y en sí la comunidad y a las personas que nos hicieron a través de talleres»³⁹.

Como se aprecia, en Boruca el museo comunitario es foco de proyectos culturales y educativos desde los intereses del territorio, fortalece la acción y organización comunitaria mediante las formas propias de decidir-hacer en la comunidad⁴⁰. De esta forma, el concepto de museo va más allá de equipamiento cultural y se posiciona como instrumento de fortalecimiento del poder comunal.

En la experiencia de Curré/Yimba, esta construcción de poder comunal es palpable en los episodios de discusión y toma de decisiones de la comunidad desde 2015, donde se buscaron los mecanismos de trabajo más beneficiosos para la vida en comunidad.

Daniel Leiva hace un recuento de la configuración del trabajo organizado de la comunidad y su evolución.

Este museo hay que transformarlo en su estructura de operación, no su objetivo. En su operación cinco personas no tenían mucha relevancia, pero si podemos tener otra forma de fortalecimiento. Decidimos que cada forma de representación comunal debe participar en la gestión del museo. Decidimos organizar el comité del museo por medio de grupos, en alianza entre el comité

³⁸ La entrevista con Eduardo Rojas es parte de la producción del video: Plataforma Confluencias, «Conservación de la esfera precolombina...».

³⁹ Plataforma Confluencias, «Construyendo el nuevo Museo Comunitario Boruca...».

⁴⁰ Morales et al., *Manual para la creación y desarrollo de museos comunitarios*, 17.

de acueducto, la Junta Administrativa, la Asociación de Desarrollo, el Consejo de Educación y el Comité de Cultura.⁴¹

Así mismo, en Curré/Yimba la participación de la ADI como alternativa de gobierno local ha otorgado una legitimación legal, financiera y representativa al comité del museo comunitario.

Refiriendo ahora al trabajo comunal como otro de los pilares de la comunalidad, se pasa a revisar el aporte de los museos comunitarios a la recuperación y fortalecimiento de este componente. En el caso de las comunidades borucas, el trabajo colectivo, es uno de los rasgos de identidad. Para el Museo Comunitario de Boruca esto parece más evidente, pues el museo comunitario ha revitalizado las tradicionales «juntas», reuniones en las que las familias se organizaban para labores agrícolas y obras comunitarias. Estas actividades, desprovistas de remuneración, fomentan la convivencia y la reciprocidad, fortaleciendo los lazos sociales⁴².

Como lo relata Miley González de la Asociación La Flor, se logra una estrategia para que esta organización desde afinidades como la maternidad, la familia y el trabajo artesanal se recuperen y fortalezcan formas de trabajo colectivo.

Una de las cosas que me ha enriquecido a mí como mujer ha sido el trabajo en equipo, la unión que hemos tenido y que hemos aprendido en ser parte del Museo comunitario de Boruca, el gran esfuerzo y equipo que hacemos las mujeres de trabajar unidos como nuestros abuelos que hacían la llamada juntas hoy nosotros en el Museo Boruca así trabajamos. Trabajamos unidos, trabajamos haciendo el gran esfuerzo sin que nos den un cinco o nos paguen a cambio de nuestro trabajo por lograr una meta ¿y cuál es la meta? Que nuestro centro de museo comunitario, nuestro rancho sea tradicional boruca, con sus paredes de caña blanca y su techo que sea de palma.⁴³

Conclusiones

Esta revisión de la experiencia reciente en los museos comunitarios de Boruca y Curré/Yimba permite reconocer su funcionamiento como estrategias fundamentales para el desarrollo comunitario, en el contexto particular de comunidades históricamente marcadas por la exclusión, el abuso y la negación de sus formas culturales y de la posesión de su territorio. En este sentido, la reafirmación de la propiedad física, simbólica, narrativa e interpretativa de su patrimonio cultural se erige como un elemento clave dentro de dichas estrategias.

El análisis del funcionamiento de los museos comunitarios revela una clara diferencia con el concepto recurrente de museo, que generalmente pone énfasis en su naturaleza como equipamiento cultural. Por el contrario, los museos comunitarios son prácticas profundamente enraizadas en el modo de vida comunitario, y su éxito está estrechamente vinculado a la participación efectiva y la autodeterminación de las comunidades. Para evitar confusiones en el desarrollo de estos proyectos, es

⁴¹ Acción Participativa, «Museos comunitarios, autonomía y participación...».

⁴² Oscar Leiva Morales y Rigoberto Díaz Leiva, «Tras las huellas alimentarias de nuestros ancestros 'Sembrando el pasado y cultivando el presente en armonía con la Madre Tierra'», *Revista Electrónica Educare* 17, n.º 2 (3 de abril de 2013): 81-89, <https://doi.org/10.15359/ree.17-2.5>

⁴³ Plataforma Confluencias, «Construyendo el nuevo Museo Comunitario Boruca...».

crucial que los museos comunitarios sean concebidos, desarrollados y fortalecidos desde la propia comunidad. No deben ser implantaciones externas realizadas por instituciones o académicos, ni deben restringirse a un solo grupo dentro de la comunidad.

Esta realidad ha sido constatada en la experiencia de diversas comunidades en América Latina, y el presente análisis confirma que Costa Rica no es la excepción. Por ello, desde las instituciones gubernamentales y académicas es fundamental actuar con cautela para no apropiarse de los procesos de toma de decisiones, y más bien acompañar a las comunidades en la construcción de sus propias narrativas y formas de autointerpretación de su patrimonio.

Las experiencias de estas dos comunidades indígenas evidencian que la gestión de un museo deja de ser una exclusividad académica, un lujo o un privilegio reservado a personas instruidas, para convertirse en una herramienta esencial en las luchas y estrategias comunitarias dirigidas a la defensa de sus territorios, identidad cultural y comunalidad. En este proceso, se configuran actores culturales profundamente integrados en el tejido comunitario, cuyo trabajo está orientado a la preservación y defensa de su modo de vida. Además, ambos museos han logrado implementar programas educativos en colaboración con los colegios locales, creando espacios alternativos para la formación orientada hacia el patrimonio cultural comunitario. Esta iniciativa debería incentivar la creación de más espacios en la educación formal para una mayor participación pedagógica de los pueblos originarios.

En cuanto a las narrativas emergentes, estas son el resultado de investigaciones participativas, en las cuales la historia oral se erige como la principal fuente y herramienta para plasmar dichas narrativas en las museografías. Las personas comisionadas por la comunidad asumen los roles de investigadores, museógrafos y gestores de su propio patrimonio. Es imperativo reconocer esta memoria histórica comunitaria, construida de manera participativa, como un componente esencial de una visión alternativa y contextualizada de la historia, que permita superar las posturas centradas en una única historia oficial, academicista o colonialista.

Respecto al papel de los actores externos, ya sea el gobierno, la academia, organizaciones no gubernamentales u otras entidades que de buena fe deseen apoyar estos proyectos, tienen la responsabilidad de entender su rol como asesores y formadores en la creación de actores y mecanismos de gestión cultural comunitaria y participativa. Este tipo de gestión solo puede ser fortalecido a través de procesos de aprendizaje vivenciales y prácticos. En la construcción de dicho modelo educativo, la Investigación Acción Participativa, enriquecida por la educación popular, la animación sociocultural y el intercambio entre comunidades, puede proporcionar valiosos aportes.

Formato de citación según APA

Martínez-Villarreal, R. (2024). Museos comunitarios en Boruca y Curré/Yimba, Costa Rica: desarrollo reciente, participación comunitaria y autodeterminación. *Revista Espiga* 23 (48), 87-106.

Formato de citación según Chicago-Deusto

Martínez-Villarreal, Ronald. «Museos comunitarios en Boruca y Curré/Yimba, Costa Rica: desarrollo reciente, participación comunitaria y autodeterminación». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 87-106.

Referencias

- Amador, José Luis. *Juego de los Diablitos en Curré*. San José, Costa Rica: EUNED, 2020.
- Acción Participativa. «Museos comunitarios, autonomía y participación de jóvenes en Costa Rica», video, 13:38, 21 de marzo de 2023.
<https://www.youtube.com/watch?v=Yes-VemOD8g>
- Arias Chaves, Sugey, Priscilla Barrios Alfaro, Heiddys García Brenes, Juan Sebastián Martínez Arias y César Moya Aburto. «Desafíos de la autonomía indígena en Costa Rica». Memoria de Seminario de graduación, Universidad de Costa Rica, 2015.
- Ballesteros Velázquez, Belén, ed. *Taller de investigación cualitativa*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2014.
<http://public.ebookcentral.proquest.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3227538>
- Boza Villarreal, Alejandra. *La frontera indígena de la Gran Talamanca, 1840-1930*. 1a ed. Cartago: Editoriales Universitarias Públicas Costarricenses, 2014.
- Brown, Karen, Jamie Allan Brown, Althea Davie, María Laura Villalobos y Ronald Martínez Villarreal. «Community Crafts and Cultures in Costa Rica: community resilience in response to climate change». En *Ecomuseums and climate change*, editado por Nunzia Borrelli, Peter Davis y Raul Dal Santo, First edition., 237-64. Milano: Ledizioni, 2022.
<https://www.ledipublishing.com/book/9788855268387/ecomuseums-and-climate-change/>
- Camarena Morales, Cuauhtémoc y Teresa Morales Lersh, eds. *Memoria: Red de Museos Comunitarios de América. Experiencias de museos comunitarios y redes nacionales*. México: Red de Museos Comunitarios de América, Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, 2016.
- Campos Chavarría, Pamela. «La máscara: transformación social, económica y cultural en la comunidad indígena de Boruca (1979-2017)». Tesis de maestría académica en antropología. Universidad de Costa Rica, 2018.
- Corrales Ulloa, Francisco y Uriel Rojas Rojas. *Curré / Yimba: su larga y profunda historia*. San José: Museo Nacional de Costa Rica, 2021.
- Chang Vargas, Giselle, ed. *Reseña del patrimonio cultural del pueblo Bruncájc, de Yimba Cájc/Curré*. San José: Universidad de Costa Rica. Vicerrectoría de Acción Social, 2018.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Extensión, Universidad de la República, 2010.

- Díaz Maggioli, Gabriel. «Andamiaje: a casi medio siglo de su creación». *Cuadernos de Investigación Educativa* 14, n.º 1 (12 de diciembre de 2022): 119-135. <https://doi.org/10.18861/cied.2023.14.1.3251>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos. *X Censo Nacional de Población y VI de Vivienda: Territorios Indígenas*. San José: Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2013. https://admin.inec.cr/sites/default/files/media/reoblaccenso2011-02.pdf_6.pdf
- Leiva Morales, Oscar y Rigoberto Díaz Leiva. «Tras las huellas alimentarias de nuestros ancestros “Sembrando el pasado y cultivando el presente en armonía con la Madre Tierra”». *Revista Electrónica Educare* 17, n.º 2 (3 de abril de 2013): 81-89. <https://doi.org/10.15359/ree.17-2.5>
- Maldonado, Benjamín. «Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca». *Bajo el Volcán* 15, n.º 23 (2015): 151-69.
- Martínez Villarreal, Ronald. «El aprendizaje de la investigación participativa en torno a la memoria histórica comunitaria». *Innovaciones Educativas* 21, n.º 31 (15 de noviembre de 2019): 22-35. <https://doi.org/10.22458/ie.v21i31.2691>
- Mejía, Marco Raúl. *Pedagogía y transformación social*. Barcelona: Editorial UOC, 2018. <https://0-ebookcentral-proquest-com.cataleg.uoc.edu/lib/bibliouocsp-ebooks/detail.action?docID=5513926>
- Morales, Teresa. «Museos comunitarios: Contando una historia, construyendo un futuro». En *Sobre Museos Comunitarios y Sostenibles*, editado por Karen Brown, Peter Davis y Luis Raposo, 38-23. Proyecto EU-LAC-MUSEUMS: Conceptos, experiencias y sostenibilidad, 2019. https://eulacmuseums.net/eulac_museums_docs/EULAC_COMPENDIUM.pdf
- Morales, Teresa, Cuauhtémoc Camarena, Silvia Arze y Jennifer Shepard. *Manual para la creación y desarrollo de museos comunitarios*. La Paz: Fundación Interamericana de Cultura y Desarrollo (ICDF), 2009.
- Plataforma Confluencias, «Conservación de la esfera precolombina en el Museo Comunitario de Boruca», video, 9:28, 28 de marzo de 2022.
- Plataforma Confluencias. «Construyendo el nuevo Museo Comunitario Boruca: participación y aprendizajes colectivos», video, 11:55, 3 de febrero de 2022. https://www.youtube.com/watch?v=tfuv_a2XTb8&t=12s
- Programa Ibermuseos. *Panorama de los Museos en Iberoamérica*. Lisboa: Ibermuseos, 2020. <https://www.ibermuseos.org/wp-content/uploads/2021/03/panorama-de-museos-2020.pdf>
- Programa de Museos Regionales y Comunitarios. *Plan Estratégico 2014-2018*. San José: Museo Nacional de Costa Rica, 2014. <https://confluencias.go.cr/wp-content/uploads/2018/01/Documento-Plan-Estrategico.pdf>

- Red de Museos Comunitarios de América. «Proclama de la Red de Museos Comunitarios de América». *museoscomunitarios.org*, blog, 17 de febrero de 2019. <https://museoscomunitarios.org/noticias/321-proclama-de-la-red-de-museos-comunitarios-de-america>
- Sarrate Capdevila, María Luisa, ed. *Programas de animación sociocultural*. Madrid: UNED, 2014.
<http://ebookcentral.proquest.com/lib/unedsp/detail.action?docID=3220371>
- Solís Alpízar, Olman E. Diagnóstico general de la situación de los museos regionales adscritos al Museo Nacional De Costa Rica. 2003
<https://confluencias.go.cr/wp-content/uploads/2018/01/DIAGNOSTICO-MUSEOS-REGIONALES-2003.pdf>
- Solórzano Fonseca, Juan Carlos. *Los indígenas en la frontera de la colonización Costa Rica 1502-1930: Guatuso, Orosi, Tucurrique, Tuis, Chirripó, Talamanca y el Pacífico Sur*. Primera edición. San José: EUNED, 2013.
- Unión de museos comunitarios de Oaxaca A.C., «Proyecto “Nuestra Visión del Cambio”». Video, 53:12, 7 de octubre de 2016.
<https://www.youtube.com/watch?v=hiRdmQf0FF8>

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

Impacto psicosocial del conflicto territorial en el pueblo indígena bribri de Salitre (Costa Rica)

Helga Arroyo-Araya *
<https://orcid.org/0000-0002-2386-2485>

Resumen

Este artículo busca situar, visibilizar y comprender el impacto psicosocial de la violencia ejercida contra familias indígenas bribris recuperadoras de tierra de Salitre. Las técnicas empleadas para la recolección de la información consisten en revisión documental, observación participante y entrevistas en profundidad, así como el diálogo de resultados para el proceso de análisis. Los principales resultados remiten a que existe una afectación psíquica en las familias recuperadoras entrevistadas, dado por la amenaza constante a la vida, que ha instaurado la muerte como posibilidad y ha generado un trauma psicosocial. Así mismo, se identifica que el valor y la relación con la tierra de las personas recuperadoras, opera como anclaje de sentido que legitima y sostiene su lucha. Como conclusión se considera que los impactos de la violencia han producido daño en alta intensidad, tanto a nivel individual como colectivo. Frente a lo anterior es urgente detener la violencia, resolver la impunidad, instaurar la justicia, la reparación y la indemnización de los daños.

Palabras clave: grupo étnico, psicología social, violencia.

* Doctoranda del Programa de Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica (UCR). Máster en Vivienda y Equipamiento Social, UCR. Licenciada en Psicología, UCR. Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales, UCR. Académica de la Escuela de Psicología, Universidad Nacional de Costa Rica. Correos: helga.arroyo.araya@una.cr // helga.arroyo@ucr.ac.cr

Psychosocial impact of the territorial conflict on the bribri indigenous people of Salitre (Costa Rica)

Abstract

This article aims to position, highlight, and understand the psychosocial impact of the violence exerted on the Bribri indigenous families who are reclaiming land in Salitre. The techniques used for data collection include document review, participant observation, in-depth interviews, and result dialogues for the analysis process. The main results show that there is a psychological impact on the interviewed reclaiming families, due to the constant threat to their lives, which has established death as a possibility and generated a psychosocial trauma. Furthermore, it is identified that the value and the relationship with the land of the reclaiming people acts as a meaningful anchor that legitimizes and sustains their struggle. In conclusion, it is considered that the impacts of the violence have caused severe harm both at the individual and collective levels. In light of this, it is urgent to stop the violence, resolve impunity, and establish justice, reparation, and compensation for the damages.

Keywords: Ethnic group, Social psychology, Violence.

A la memoria de Mariana Delgado,
indígena bribri del clan Tübolwak:
«Tu legado será semilla».¹

Introducción

Esta investigación forma parte del proyecto «Conflictos territoriales e interétnicos en Buenos Aires, Costa Rica. Aportes interdisciplinarios para su resolución», aprobado por el Consejo Académico del Espacio Universitario de Estudios Avanzados (UCREA) y adscrito al Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN) de la Universidad de Costa Rica. Este proyecto se consolidó, desde el 2018, con el objetivo inicial de desarrollar acciones legales y políticas en pro de la recuperación territorial y el respeto, protección y garantía de los derechos individuales y colectivos de las comunidades indígenas afectadas por el conflicto.

El conflicto territorial e interétnico inició en el 2012 con las primeras recuperaciones de tierra por parte de familias indígenas, pero es producto de una tensión histórica desde la década de 1970, a raíz de la llegada y apropiación irregular de tierras por parte de personas no indígenas.

Desde el inicio del conflicto, la respuesta estatal ha sido poco efectiva, fragmentada, discontinua y sin acciones que impliquen transformaciones estructurales. Lo anterior ha favorecido al aumento de los niveles de violencia, profundizándose el estado de desprotección sobre los derechos y la autonomía del pueblo indígena. Actualmente, el conflicto se mantiene sin resolución y ha presentado diferentes ciclos de violencia, entre los más graves está el asesinato de dos líderes indígenas en menos de un año: Sergio Rojas Ortiz, en marzo del 2019, y Jehry Rivera Rivera, en febrero del 2020.

A raíz de estos hechos, los procesos de violencia sistemática que ha debido enfrentar el pueblo indígena de Salitre cobraron dimensiones mucho más complejas. Esta situación conllevó a que en el 2020 se realizara la reformulación del proyecto UCREA con el fin de profundizar en investigaciones específicas que, desde las particularidades de este conflicto, pudieran dar cuenta de los impactos del daño.

Es de esta manera que se incluye el campo de lo psicológico como forma de ampliar la mirada transdisciplinaria. El cambio implicó no solo un replanteamiento de la investigación académica, sino también el reposicionamiento ético y político del proyecto.

En este marco es que se realiza el estudio sobre el que da cuenta este artículo y tiene como finalidad identificar los impactos psicosociales en el pueblo indígena de Salitre, de la violencia ejercida por el conflicto territorial interétnico. Para situar las particularidades del conflicto se realizó primero una revisión documental, después una inserción comunitaria y posteriormente ocho entrevistas a profundidad con familias recuperadoras de la comunidad de Salitre, que efectuaron recuperaciones

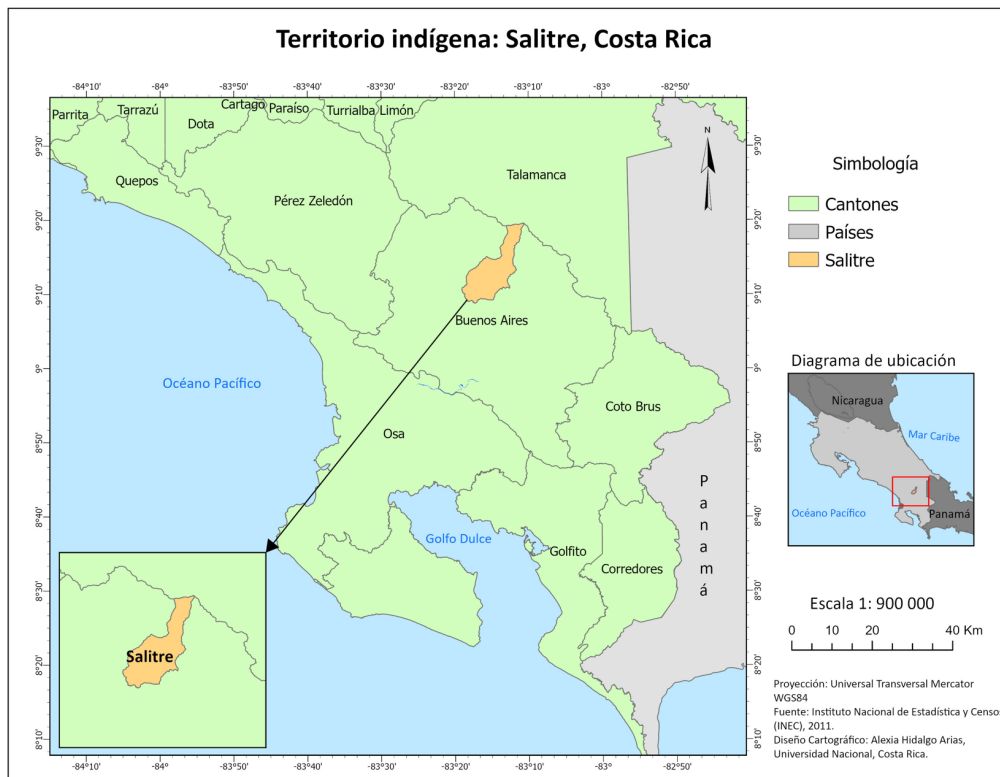
¹ Comité de Solidaridad con los pueblos originarios Iriria Tsöchok, «Homenaje a Mariana Delgado Morales, una semilla de lucha», video en Facebook, 1:09, 21 de abril de 2023.
https://www.facebook.com/watch/?v=956836959003138&extid=CL-UNK-UNK-UNK-AN_GK0T-GK1C&mibextid=Nif5oz&ref=sharing

entre los años 2012-2015. Se buscó a través de las narrativas de las personas recuperadoras dar cuenta de los impactos del daño, las memorias de dolor y las dimensiones del trauma psicosocial que ha provocado la violencia y la impunidad.

Breve contextualización del conflicto de Salitre

El territorio indígena de Salitre es uno de los 24 territorios indígenas de Costa Rica. Hace parte del pueblo indígena bribri que habita en ambos lados de la Cordillera de Talamanca. Salitre está ubicado al sur del país, en el cantón de Buenos Aires, provincia de Puntarenas. Tiene una extensión de 11 700 hectáreas, limita al norte con el territorio indígena Cabécar de Ujarrás y el Parque Internacional La Amistad; al sur y al oeste con el centro de Buenos Aires y al este con el territorio indígena bribri de Cabagra. Según el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), en este territorio viven un aproximado de 1808 personas. A continuación, se presenta el mapa de su ubicación (Figura 1).

Figura 1. Mapa territorio indígena de Salitre



Fuente: Elaborado por Alexia Hidalgo Arias con base en datos del INEC, 2011.

En el 1956, mediante el Decreto 34 del Poder Ejecutivo, se declara y demarca como reserva indígena la zona que abarca los territorios de Ujarrás, Salitre y Cabagra. Posteriormente, en 1982, mediante el Decreto 13 571, se divide esta reserva en tres territorios: el territorio cabécar de Ujarrás, el territorio bribri de Salitre y el territorio bribri de Cabagra. Esta delimitación va a implicar para Salitre pérdidas territoriales no resueltas por el Estado a la fecha ya que varía por la propuesta en el decreto de 1956 generando, actualmente, disconformidades en la población y un conflicto entre

este territorio y el Estado costarricense aún sin resolver hasta el momento, pues el último decreto deja por fuera fincas habitadas por familias indígenas o que han sido consideradas como parte del territorio indígena².

El derecho a la tierra es un derecho fundamental de la autodeterminación de los pueblos indígenas, que está respaldado por el instrumento internacional Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el cual fue adoptado por Costa Rica en 1992. A pesar de haber sido ratificado y que el país cuenta con la Ley Indígena desde 1977, la cual establece en su artículo 3 que las tierras indígenas son «inalienables e imprescriptibles, no transferibles y exclusivas para las comunidades indígenas que las habitan»³, las violaciones a los territorios indígenas se han mantenido y no se han sentado las responsabilidades de las violencias ejercidas. La Tabla 1 da cuenta de la ocupación de la tierra desde 1966 al 2000 y evidencia un proceso histórico de violencia patrimonial.

Tabla 1. Distribución de la tierra en Salitre 1966, 1987 y 2000

Año	Área Total (ha)	En posesión indígena		En posesión no indígena	
		Ha	%	Ha	%
1966	9340.74	8670.26	92.82	670.48	7.18
1987	11 700	4680	40	7020	60
2000	11 700	4680	40	7020	60

Fuente: Tomado de Roberto Castillo, 2022⁴.

La tierra para el pueblo indígena bribri es un elemento fundante que sostiene el sentido de la existencia, por lo tanto su vida está basada en prácticas sociales que articulan lo ancestral con el vínculo con la tierra:

En esta visión de mundo la relación del ser humano con la tierra se entiende como uno solo, es decir, ser humano es ser parte de la naturaleza y viceversa, ambos se encuentran en el mismo nivel, de modo que, si se afecta la tierra, efectivamente existirán efectos sobre la persona misma.⁵

En este sentido, el control del territorio constituye la condición fundamental para la reproducción sociocultural. Según el informe del Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE), el significado de la tierra para este pueblo indígena se sustenta en tres direcciones, que resguardan los principios de vida de la cosmovisión indígena bribri: «La primera remite al vínculo ancestral con el territorio; un segundo grupo de opiniones refiere a la convivencia con la naturaleza en la que han vivido

² Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo (CICDE), *El territorio de Salitre: derechos, memoria y violencia, 2010 - 2017. Informe final de investigación* (San José: UNED, 2018), 96.

³ Ley 6172, de 29 de noviembre de 1977, (*Diario Oficial La Gaceta* de 26 de octubre de 2001). http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_norma.aspx?param1=NRM&nValor1=1&nValor2=38110&nValor3=66993&strTipM=FN

⁴ Roberto Castillo, «El conflicto de la tenencia de tierra en Territorio Indígena de Salitre, Buenos Aires, Costa Rica, 1939-2021» (Ponencia, Universidad de Costa Rica, 15-16 de marzo del 2022).

⁵ Maycol Morales, *Siwa Ka: Informe de Final*. (2009), 12.

como pueblos y la tercera en la necesidad de la tierra para su existencia física y cultural»⁶.

Desde la década de 1980, el pueblo indígena bribri de Salitre ha realizado denuncias judiciales de la usurpación de su tierra; sin embargo, a la fecha, ninguna acción ha garantizado el cumplimiento de la ley por parte del Estado, lo que ha aumentado su vulnerabilidad y desprotección: «El Estado costarricense es considerado por los propios indígenas como el responsable directo de estos conflictos entre indígenas y no indígenas, debido a su histórico incumplimiento de la legislación vigente»⁷.

En el 2010, líderes indígenas son expulsados violentamente de la Asamblea Legislativa por realizar una manifestación pacífica en la que se solicitaba al Legislativo, la votación del proyecto de Ley Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas, el cual tenía a esa fecha 16 años en la corriente legislativa sin ser votado. Este evento histórico se denominó, en la memoria colectiva del pueblo indígena bribri, «la arrastrada» y marcó un detonante en el agotamiento de la confianza en la institucionalidad pública. La vía política colectiva que se abre a partir de esta fecha, para ejercer el derecho sobre sus propios territorios es la recuperación⁸.

En este escenario conflictivo, a las personas no indígenas en posesión de tierras dentro de los territorios, se les denomina popularmente como «finqueros». Por su parte, a las personas indígenas de Salitre que han liderado los procesos de recuperación de tierras han conformado una identidad colectiva y política alrededor del *ser recuperador o recuperadora*. En medio de este contexto de conflictividad, hay diversidad de otros actores intervinientes que asumen posiciones de apoyo, mediación u oposición: autoridades de gobierno, representantes institucionales, universidades públicas, organizaciones comunitarias, organizaciones no gubernamentales, medios de comunicación e instancias internacionales.

La recuperación de tierras en Salitre inició con mayor fuerza en el 2012, a partir de esa fecha y hasta el 2016, se produjeron 42 recuperaciones, que corresponden cerca del 11 % del territorio⁹.

Este proceso de lucha ha estado cargado de intensa violencia física y patrimonial en contra de las familias recuperadoras, caracterizadas por quemas de viviendas y cultivos, obstaculización del libre tránsito, agresiones físicas, balaceras, amenazas de muerte, persecución, intimidaciones con armas de fuego, armas blancas y objetos punzocortantes, hasta cristalizarse en la expresión de mayor deshumanización: el asesinato brutal de dos líderes indígenas. El 18 de marzo del 2019 fue asesinado con quince disparos el líder indígena bribri Sergio Rojas Ortiz y el 24 de febrero del 2020 fue asesinado con cinco disparos Jerhy Rivera Rivera, líder indígena Bröran del territorio indígena Térraba.

Justo en abril del 2015, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) había ordenado al Estado costarricense ejecutar medidas cautelares en favor de líderes, recuperadores y familias de los territorios Salitre y Térraba del cantón de

⁶ CICDE, *El territorio de Salitre...*, 196.

⁷ *Ibid.*, 26.

⁸ *Ibid.*, 25.

⁹ *Ibid.*, 109.

Buenos Aires, con el fin de salvaguardar la integridad de las personas indígenas ante la violencia y la violación de sus derechos. Sumado a esto, en julio del 2018, se había aprobado la Ley 9593 de Acceso a la justicia de los Pueblos Indígenas; esta ley contiene la implementación de las 100 normas de Brasilia, con las cuales se había comprometido el país desde el 2008. A pesar de ello, el Estado no logró asegurar el control efectivo de los territorios indígenas y la protección a las personas pobladoras de los actos de violencia:

El hecho que ambos líderes fueran objeto de medidas cautelares ordenadas al Estado costarricense por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) desde abril del 2015 no hace sino evidenciar la total inoperancia del Estado para resguardar la vida y la integridad física de las personas que defienden los derechos de las comunidades indígenas.¹⁰

Marco metodológico

Se trata de una investigación de tipo cualitativo, porque es la vía que permite una comprensión interpretativa de las experiencias personales y colectivas¹¹. Se ubica desde un posicionamiento ético y político de compromiso con los problemas de las mayorías populares¹².

El abordaje metodológico se propuso desde una perspectiva psicosocial, ya que aporta un análisis situado de las personas desde las interacciones con determinadas coordinadas sociohistóricas. De manera que se trata no solo de historizar la singularidad del dolor, sino también ubicarlo en los contextos sociales, culturales, económicos y políticos donde se produce. En este sentido, aproximarse a la memoria singular y colectiva es central porque «permite conocer las construcciones y representaciones sobre el pasado y comprender las reconstrucciones de los propios colectivos y sujetos afectados realizan sobre esos acontecimientos»¹³.

Para ello, se abordaron dos dimensiones del impacto psicosocial del conflicto: 1) *La individual*, que apunta a la identificación de manifestaciones de sufrimiento psíquico en la que se abordaron afectos asociados, grados de intensidad emocional del daño, sintomatología física vinculada, expresiones subjetivas de dolor y recursos de afrontamiento empleados; y 2) *La colectiva*, que se orienta a identificar las afectaciones a nivel relacional comunitario, en el que se exploraron: sentimientos asociados a las vivencias comunitarias, referencias comunes sobre los marcos históricos del conflicto, indicadores de daño a nivel relacional, impacto en las prácticas socioculturales, memorias colectivas sobre el conflicto, manifestaciones de

¹⁰ Nicolas Boeglin, «A 10 años del desalojo de líderes indígenas por parte del Congreso costarricense», *Voz Experta, Universidad de Costa Rica*, 21 de agosto de 2020, <https://www.ucr.ac.cr/noticias/2020/08/21/voz-experta-a-10-anos-del-desalojo-de-lideres-indigenas-por-parte-del-congreso-costarricense.html>

¹¹ Norman Denzin e Yvonna Lincon, *El campo de la investigación cualitativa* (Madrid: Gedisa Editorial, 1994).

¹² Ignacio Martín-Baró, «Hacia una psicología de la liberación», *Boletín de Psicología* 22 (1986): 219-231.

¹³ Joice Barbosa, «La vida está en la raíz de la tierra. Lo ancestral como principio ético para el estudio de las territorialidades en América Latina / Abya Yala». *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América* (Ciudad de México: UNAM, 2015), 72.

sufrimiento social y recursos colectivos de afrontamiento. A continuación, se presenta la Tabla 2, que sintetiza las dimensiones e indicadores del daño psicosocial que fueron explorados.

Tabla 2. Dimensiones e indicadores del daño psicosocial

Dimensiones	Indicadores
El miedo, la angustia, la incertidumbre, el sufrimiento ético-político, el fatalismo, la paralización, la violencia, la inseguridad generalizada, las rupturas en la cotidianidad y la alteración en el tejido social en lo material y lo simbólico.	La falta de confianza, la inseguridad identitaria, la imposibilidad de elaborar memorias, el aislamiento, la fragmentación, las enfermedades psicosomáticas, daños corporales, el despojo de lo identitario, la sumisión, entre otros.

Fuente: Elaboración propia con base en Dobles y Rodríguez, 2019.

El acercamiento a la problemática tuvo una fase inicial de revisión documental, con el fin de realizar una contextualización de las características del conflicto tanto desde las víctimas como de los actores responsables. En la exploración de los impactos del conflicto en las familias recuperadoras, se utilizaron métodos biográficos narrativos por ser perspectivas que dan cuenta del análisis de la narración sobre sus experiencias vitales de las personas en un tiempo y espacio determinado¹⁴.

Se realizaron tres giras de campo, durante el período de octubre del 2021 y mayo del 2022, en las que desarrollaron las siguientes actividades investigativas:

1. Observación participante: permitió el acercamiento inicial al contexto comunitario y posibilitó la construcción de un marco relacional de confianza, basado en un posicionamiento ético de respeto a la cosmovisión indígena bribri, a su dinámicas sociales-organizativas y a sus códigos culturales. En esta fase de inserción comunitaria fue vital el respaldo del proyecto UCREA, ya que por las condiciones de inseguridad que enfrentan las familias recuperadoras de Salitre, la posibilidad de acceso debe ser restringido.
2. Entrevistas a profundidad: la recuperación de las narrativas de las personas recuperadoras de tierra de Salitre permite poner «en tensión la narración y las memorias, no sólo [sic] en su contenido, sino también en su articulación, su construcción y sus implicaciones»¹⁵. Se realizaron ocho entrevistas a profundidad con familias recuperadoras de la comunidad de Salitre, que efectuaron recuperaciones entre el período 2012-2015. Para garantizar la protección de las personas entrevistadas se omitirán sus nombres. En referencia a sus narrativas, se utilizará una numeración acompañada de la designación PR (persona recuperadora), con el fin de orientar el orden de realización de cada entrevista. El número realizado de entrevistas se determinó por punto de concordancia, lo que remite al momento en que una entrevista

¹⁴ Fortunato Mallimaci y Verónica Giménez, *Historia de vida y métodos biográficos. Estrategias cualitativas de investigación* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2006).

¹⁵ Ignacio Dobles, *Investigación cualitativa, metodología, relaciones y ética. Estrategias biográficas-narrativas, discursivas y de campo* (San José: Editorial UCR, 2018), 11.

arroja coincidencias en los datos de entrevistas previas. Las entrevistas fueron grabadas y transcritas para, posteriormente, ser analizadas.

3. Diálogo de resultados con el Concejo Ditsò Iriría Ajkónyuk Wakpa: el Concejo es la autoridad tradicional del territorio de Salitre, que se fue reorganizando y revitalizando a la luz de diferentes procesos políticos en el territorio, entre ellos las recuperaciones de tierra. Es un espacio de diálogo y reflexión interna cuya sabiduría guía diferentes ámbitos de la vida social y comunitaria, especialmente de las familias recuperadoras.

Categorías analíticas orientadoras

Desde la psicología social se toma la noción *trauma psicosocial* como categoría analítica orientadora para entender los impactos de violencia sistemática en las poblaciones.

Este concepto fue propuesto por Martín Baró¹⁶ para entender el daño producido en las relaciones por procesos de violencia sistemática. Se trata de una herida socialmente producida: «(a) La herida ha sido producida socialmente, es decir, que sus raíces no se encuentran en el individuo, sino en la sociedad y (b) que su misma naturaleza se alimenta y se mantiene en la relación entre el individuo y la sociedad»¹⁷.

Al respecto, Dobles¹⁸ enfatiza en el carácter dialéctico e histórico del trauma psicosocial, pues se trata de un daño que ha rebasado todas las defensas produciendo afectaciones subjetivas y colectivas que, en términos de Simões remite a «un conjunto de síntomas psicosociales que se generan en un colectivo a partir de un proceso histórico caracterizado por intensa violencia política»¹⁹.

Dobles y Rodríguez²⁰ sintetizan cuatro claves para realizar acercamientos prácticos y conceptuales al tema del daño psicosocial: 1) Se trata de eventos intensos que desbordan las capacidades de defensa; 2) Presentan un daño duradero; 3) La herida relacional provoca efectos en la psiquis individual; y 4) El daño se puede internalizar provocando sentimientos de humillación, miseria culpa y deshumanización.

Estas formas de vida estructuradas desde la violencia producen transformaciones subjetivas que conllevan la cristalización del sufrimiento en las personas, produciendo un proceso psicológico que Sawaia²¹ denominó sufrimiento ético-político.

¹⁶ Ignacio Martín Baró, *Psicología Social de la Guerra: Trauma y terapia* (San Salvador: UCA editores, 1990).

¹⁷ *Ibid.*, 78.

¹⁸ Ignacio Dobles e Ignacio Martín-Baró, *Una lectura en tiempos de quiebres y esperanzas* (San José: Editorial Arlekin, 2016).

¹⁹ Bruno Simões, *Parecer técnico Psicológico sobre los impactos psicosociales de la población indígena Krenak* (São Paulo, 2014).

²⁰ Ignacio Dobles y Dylana Rodríguez, *Daño psicosocial: conceptualización y praxis* (San José, 2019).

²¹ Bader Sawaia, «Psicología e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social», *Revista Psicologia Social* 21, n.º 3 (2009), 364-372.

El sufrimiento ético-político es un dolor que surge de las injusticias sociales y puede ser tan profundo y generar sentimientos de deshumanización: «es el sufrimiento que surge de la situación de tratado como inferior, subalterno, sin valor, apéndice e inútil de la sociedad»²².

Sawaia distingue entre el sufrimiento ético-político y el sufrimiento ontológico, afirmando que el primero surge cuando el dolor es mediado por las injusticias sociales. Este sufrimiento «caracterizado por la servidumbre...»²³.

Para la autora, la desigualdad social provoca miseria y deshumanización al imponer formas de humillación:

La desigualdad social se caracteriza por la amenaza permanente a la existencia. Ella cercena la experiencia, la movilidad, la voluntad e impone diferentes formas de humillación. Ese agotamiento permanente produce un intenso sufrimiento, una tristeza que se cristaliza en un estado de pasión crónica en la vida cotidiana, que se reproduce en el cuerpo memorioso de generación en generación. Bloquea el poder del cuerpo de afectar y ser afectado, rompiendo los nexos entre mente y cuerpo, entre las funciones psicológicas superiores y la sociedad.²⁴

Resultados y discusión

Los procesos de violencia sistemática tienen en sí mismos la cualidad de lo traumatizante²⁵. La palabra trauma remite a una herida con efracción, es decir, algo externo que irrumpe de forma violenta y que quien lo recibe es incapaz de contenerlo²⁶. Se trata de situaciones límite, que rebasan las capacidades de defensa, porque los mecanismos habituales de funcionamiento se vuelven insuficientes para afrontar el choque violento, lo que obliga a tener que asumir la muerte como posibilidad²⁷.

Las características del conflicto territorial en Salitre y lo sistemática de la violencia ejercida en contra de las acciones de recuperación y lucha por la tierra del pueblo indígena bribri, ha provocado una afectación psíquica y colectiva del orden de lo traumático.

Las narrativas sobre cada experiencia de recuperación en las personas entrevistadas son vivenciadas con signos de dolor, angustia y evidencia de estrés postraumático. En algunos casos, la reactualización de la violencia sufrida es acompañada por el llanto:

²² Bader Sawaia, *As artimanhas da exclusão: uma análise ético-psicossocial da desigualdade* (Sao Paulo: Editora Vozes, 1999), 56.

²³ Bader Sawaia, «Psicología e desigualdade social...», 370.

²⁴ *Ibíd.*, 369.

²⁵ Roberto Manero y Raúl Villamil, «El correlato de la violencia en el síndrome de estrés postraumático», *El Cotidiano* 19, 121 (2003): 6-25 <https://www.redalyc.org/pdf/325/32512102.pdf>

²⁶ Jean Laplanche y Jean Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2004).

²⁷ Elizabeth Lira y María Castillo, *Psicología de la amenaza política y del miedo* (Santiago: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos: ILAS, 1991).

Dependía de cómo corría el viento se escuchaba, y entonces de ahí nos hacían disparos... nos gritaban cosas y todo... para este lado nosotros no podíamos bajar... pero como arriba estábamos todos nosotros y teníamos a los niños [...] teníamos miedo, pero también sentíamos que era la única opción de que pudiera tener algo y asegurarle algo a nuestros niños, independientemente de que nos pasara. Ella estaba como de 7 meses de embarazo, ella tenía a la chiquita, el hijo mío tenía como 3 o 4 años y los otros chiquillos así... todos chiquitillos [...] y les digo yo a ellos: –oigan chiquillos ¿ustedes escuchan? Y me dicen ¿qué? Es como si vinieran cientos de caballos [...] eran los finqueros por la montaña y por la calle... nos atacaron por delante y por detrás [...] sabíamos que venían armados hasta los dientes y nos dije: corran, corran, corran... salgan por arriba y busquen trillo... Pero le digo yo a mi hermana: –no... no vamos a dejar morir a esta gente sola... o nos vamos todos, o todos morimos aquí.²⁸

Las descripciones de los eventos son detalladas y sus relatos son coherentes. Las temporalidades de los procesos de recuperación presentan una espacio-temporalización clara y precisa, en las que son visibles las afectaciones psicológicas y relacionales. Las narrativas descritas están pobladas de una intensa violencia, caracterizada por la amenaza constante a la vida:

La ola de violencia empezó a subir. Ya ahí abajo hubo detonaciones, hubo agredidos, hubo macheteados, incluso usaban de todo... Desde ese tiempo el Estado, el gobierno ve la situación y ve lo alto peligroso que era esto y aun así no hace nada, aun así, no hacía por dónde empezar a sanarnos las tierras. En el 2013, yo fui baleado en la pierna izquierda, fui marcado en el pecho con una platina de hierro caliente, y cortado la oreja con machete, que aquí están las evidencias todavía los tengo. Y la ola de violencia sigue creciendo; luego de ahí, a mi compañero le cortan tres dedos, a mi mamá la agreden con piedras, la señora estaba embarazada, es duro y es este... a veces lo golpea mucho a uno... lo golpea mucho psicológicamente lo maltrata mucho a uno y; sin embargo, usted o cualquiera de nosotros nos paramos y vemos atrás el montón de cosas que hemos pasado y que el Estado no ha querido asumir la responsabilidad en el... hace poco me balearon la otra pierna, la única buena que tenía que era la derecha, ahorita estoy... me duele mucho ahora las dos piernas hasta para jalar leña o cualquier cosa mínimo que me molesta el hueso, donde la bala esta entre el hueso y la carne.²⁹

Los niveles sostenidos de violencia han provocado en las familias recuperadoras miedo y estado de alerta permanente. El miedo se entiende como la reacción frente a una situación que se percibe como peligrosa, pero en el caso de las familias entrevistadas, el miedo ha alcanzado niveles tan altos de intensidad que han dejado de ser una reacción específica ante una amenaza, para alcanzar un estado de cronicidad, que remite a un estado permanente en su vida cotidiana³⁰.

Se trata de una objetivización del peligro que deviene en la normalización del miedo y la naturalización de la alerta permanente, en donde se instala en la estructuras

²⁸ PR8, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

²⁹ PR5, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

³⁰ Elizabeth Lira y María Castillo, *Psicología de la amenaza política y del miedo* (Santiago: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos: ILAS, 1991).

psíquicas y colectivas de las personas un estado de amenaza, en el que subyace el temor primordial a la muerte³¹:

Sinceramente que no, yo hasta ahorita donde estoy, más bien, a veces, tengo un extraño dolor de cuerpo, de cansancio, mmm... me ha afectado también como en los nervios, hay veces siento que estoy nerviosa, pero digo: -¿Por qué estoy nerviosa si estoy en la casa y estoy bien? Y reflexiono y digo: -¿Qué es lo que me está pasando? Entonces de una vez en mi mente, me llega de que mis hijos, de que mis hijas, de que los nietos, bueno tantas cosas, que hay que hacer una cosa, y que falta otra, pero no hay recursos y que cómo le vamos a hacer... esos tipos de problemas son los que afectan yo digo en el cuerpo de esa manera, a veces de estar ansiosos, pero de una ansiedad que uno no sabe, hay veces de pronto uno dice: -¿Cuál será la seguridad para nosotras?, ¿cuándo va a llegar la seguridad?, ¿cuándo va a terminar?³²

Este estado de amenaza produce afectación intergeneracional, el cual crea condiciones de mayor vulnerabilización y afectación en niños y niñas, quienes deben construir sus identidades, subjetividades y desarrollo vital, en medio de relaciones deshumanizadoras a causa de la violencia ejercida por personas no indígenas en posesión de tierras dentro de los territorios³³.

Ella vive con un temor enorme y no se quiere topar con los agresores, pero ella tiene que ir al colegio. Por ejemplo, cuando iba a la escuela, ella no quería ir a la escuela por eso, para no toparse con esos agresores, pero, sin embargo, bajo ese temor hay que hacer la vida cotidiana, hay que ... hay que continuar viviendo y luchando por nuestros derechos.³⁴

Todavía hoy, a él no le gustan los ruidos fuertes, se tapa los oídos o se mete debajo de las cobijas, porque a él no le gusta la bulla, porque incluso cuando llueve y llueve durillo, a él no le gusta y no está tranquilo y fue por... por lo que pasó en esos días de mucha violencia.³⁵

No deberían tener miedo a nadie ni a nada... ¿Cómo van a crecer así? ¿Qué clase de hombres o mujeres van a ser? Hombres y mujeres atormentados y desconfiados.³⁶

Las personas recuperadoras responsabilizan de la violencia a los finqueros no indígenas y al Estado, quien ha sido cómplice en su reproducción, desde una incapacidad de actuación.

Siempre las agresiones han venido de parte de los no indígenas y siempre han sido como muy fuerte... como... marcar a compañero de esa manera... nos ha marcado a nosotros también como recuperadores... el que... ellos tengan ese

³¹ Elizabeth Lira, *Psicología del miedo y conducta colectiva en Chile* (Santiago: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos: ILAS, 1987).

³² PR1, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

³³ Martín Baró, *Psicología Social de la Guerra...*

³⁴ PR7, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

³⁵ PR6, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

³⁶ PR1, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

sentir así agresivo, que nos traten como animales y que el Estado no nos dé el derecho incluso en nuestras propias tierras.³⁷

En este sentido es importante entender que la instalación y la reproducción del miedo constituye una estrategia de poder y dominación, que facilita la impunidad y la violencia, con el fin de fragmentar las acciones de lucha colectiva³⁸.

La estrategia del miedo se tramita como una forma de desgaste y despoticación de la lucha de las personas recuperadoras:

Los juicios se llevan, los juicios psicológicamente nos maltratan mucho, yo he sufrido intentos de asesinato. Nos dispararon... una balacera que yo creía que ese día... seguro hasta ahí me prestó la vida, y este... fuimos y para el juez no hay pruebas suficientes, agarran al señor en el lugar de los hechos, y como lo maltrata eso a uno, y, diay, eso son los procesos difíciles, duros que hemos tenido, y que no sabemos hasta cuándo vamos a seguir.³⁹

El miedo como estrategia juega un rol central en un contexto de impunidad como el que vive la población indígena de Salitre, pero la impunidad persistente genera ciclos de retraumatización que dañan las subjetividades y los vínculos comunitarios⁴⁰.

Para nadie es un secreto y, diay, desde esa época empezó el genocidio que desgraciadamente permanece y el Estado lo ha permitido también. Desde que asesinaron a nuestro hermano Sergio Rojas, el Estado dejó claro de que sí igual a como mataron a Pablo Presbere en aquel tiempo y a otros líderes, igual... y si uno de nosotros morimos en este tiempo... somos asesinados, pues nada va a pasar, porque el Estado no está de parte de los indígenas.⁴¹

Se distingue en las personas recuperadoras entrevistadas cuatro características psicológicas de los procesos desencadenados por el miedo⁴²: sensación de vulnerabilización, una condición de alerta permanente, sentimientos de impotencia y desconfianza instalada en la estructuración de un estado de amenaza.

Los recuperadores nunca vamos a sentir esa paz... para mí no... siempre va a existir un miedo, pero yo digo que sí porque, tenemos lo que más necesitamos que es la tierra. En la tierra yo siento que está todo... pero esa paz no... paz no.⁴³

En este escenario, la pregunta que emerge es ¿Cómo se vive en una situación límite que se transforma en permanente? Cuando esto sucede, la cronicidad provoca una afectación tan prolongada, se producen rupturas psíquicas que derivan en síndrome de padecimiento⁴⁴ porque se trata de un sufrimiento resignado.

³⁷ PR4, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

³⁸ Helga Arroyo e Ignacio Dobles, *Neoliberalismo y afectos. Derivaciones para una praxis psicosocial liberadora* (San José: Arlekin, 2020).

³⁹ PR3, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

⁴⁰ Fabiana De Andrade, «Memoria histórica de la masacre de Felisburgo: un estudio sobre trauma psicosocial y procesos de resistencia» (tesis para optar por el grado de doctorado en servicio social, Universidad Pontificia Católica de Sao Paulo, 2015).

⁴¹ PR1, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

⁴² Martín-Baró, *Psicología Social de la Guerra...*

⁴³ PR6, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

⁴⁴ Fernando Ulloa, *Novela Clínica psicoanalítica* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007).

Me dijo: «aquí al otro lado se están oyendo cuatro balazos grandes», y peor, entonces los otros chiquillos ahí, y otros allá, y otros allá, deay, y alumbre, y cuide, y el perro que corra, y ósea (sic) eso... Para cuando amanecía, nosotros decíamos: «Gracias a Dios, vivimos otro día más».⁴⁵

El sufrimiento se produce por una ruptura psíquica a causa de una pérdida, que es vivida como desgaste, por el esfuerzo que implica tratar de reestablecer la economía psíquica y lucha contra la descompensación psicológica⁴⁶. El conjunto de pérdidas vividas por las familias recuperadoras tiene una contabilidad inacabada, pero encuentra su expresión de deshumanización máxima en el asesinato de su líder, Sergio Rojas Ortíz y del líder Térraba Jehry Rivera. Con estos acontecimientos, ya la muerte no es una posibilidad, sino se convierte en una materialización.

Antes del asesinato de Sergio, si se tenía miedo, pero... pero hasta, digamos, pensar de que vengan a la casa, ya hasta ese extremo uno no pensaba, pero cuando matan a Sergio, de aquí se oyó la balacera, después de eso duramos tiempo que no nos dormíamos, daba miedo porque... deay si mataron a Sergio podrían venir por cualquier otro, y, deay, uno ya ahí no tiene esa confianza, porque, deay, si lo fueron y lo mataron a él en la propia casa, deay, uno qué puede pensar... ¿y para dónde agarraron? ¿y cómo?... y bueno que uno... bueno yo no podía dormir del miedo. Y luego, cuando él estaba baleado, sin poder moverse de la cama, sale que mataron a Jehry, entonces era peor el miedo... deay y uno no... no se podía dormir, y a veces, digamos, si uno se pone a pensar todos esos problemas, y deay es tan peligroso, yo pienso.⁴⁷

El sufrimiento social multiplica el sufrimiento psíquico⁴⁸, amenaza la existencia e impone diferentes formas de humillación, que fragilizan los recursos psíquicos y colectivos para poder soportar las situaciones límites. Una de las formas de humillación socialmente impuestas ha sido el estigma asociado al ser recuperador o recuperadora, discriminación que se vehiculiza a través de las instituciones, que configuran una forma *ser persona* basada en lógicas de expulsión, violencias y desigualdades⁴⁹.

Si vamos a una institución a hacer una vuelta, lo primero que nos preguntan cuándo decimos que venimos de Salitre es: —«Usted es recuperador». Nos maltratan, nos discrimina, a veces ni nos atienden.⁵⁰

En esta relación se produce el proceso psicológico denominado sufrimiento ético-político. Este tipo de sufrimiento tiende a crear escenarios de afectación personales y colectivos, en los que la humillación instaura un estatuto de impotencia⁵¹.

⁴⁵ PR1, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

⁴⁶ Johnny Orejuela y Sigmar Malvezzi, «Una revisión crítica de la noción de sufrimiento presentada por la psicodinámica del trabajo», *Revista Trabalho*, n.º1 (2016): acceso el 1 de octubre del 2024 <https://core.ac.uk/download/pdf/267892944.pdf>

⁴⁷ PR8, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

⁴⁸ Guillaume Le Blanc, *Vidas precarias. Vidas ordinarias* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2007).

⁴⁹ Arroyo y Dobles, *Neoliberalismo y afectos...*

⁵⁰ PR5, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

⁵¹ Helga Arroyo e Ignacio Dobles, *Neoliberalismo y afectos. Derivaciones para una praxis psicosocial liberadora* (San José: Editorial Arlekin, 2020).

¿Qué hacer con ese miedo? Deay, nada, tragárselo.⁵²

El dolor, el sufrimiento y el daño habitan los cuerpos y las vidas de las personas recuperadoras en Salitre. No hay tiempo para tramitarlos, no hay tiempo para elaborarlo ni para encontrar algo de alivio en poner en palabras por el sufrimiento. Para procesar psíquicamente lo sucedido, operan formas de defensa psíquica a través de la disociación, como una suerte de suspensión afectiva, sostenida en la fuerza que da su capacidad de lucha.

Usted no sabe que es sentir... yo no sé si usted tiene hijos, pero yo sí... que es sentir que cientos de finqueros te den persecución y llegue supuestamente el Estado a mediar y te prometa después de tanta agresión y de tanto sufrimiento y nada pase.⁵³

No me desanima, eso sí para nada, no me desanima eso... yo sé que eso tiene que continuar, tenemos que continuar más y hay que seguir denunciando. Tal vez por ejemplo uno se cansa lamentablemente en el hecho de que las autoridades están pintadas, la ley no actúa como tiene que ser... las autoridades no actúan como tiene que ser... el Estado no actúa como tiene que ser, siempre tenemos que estar en la lucha todo... porque esto es una violencia sistemática entonces, diay, hay que luchar contra todo, entonces es un poquito difícil cuando es contra todo.⁵⁴

A pesar de la operación de estos mecanismos de defensa, son claras las manifestaciones de sufrimiento y sintomatología física asociada, en las que el afecto predominante es la tristeza.

Muchas compañeras han comentado que les han empezado las enfermedades como diabetes, como insomnio, como tristeza... que no saben por qué pasan tristes... mmm... desconfianza en cada persona que llega... extraña... o hasta muchas veces... porque también en el territorio sucede que hay personas indígenas, pero son apoyantes los no indígenas, a ellos le pagan un cierta cantidad de plata para que trabajen para ellos y también para que vayan a hostigar a esas personas que están en esos procesos de defensa de derechos, entonces eso también ha motivado mucha desconfianza, mucha tristeza, mucho dolor en las mujeres que también se han manifestado en su cuerpo.⁵⁵

Hay una tónica generalizada en las personas entrevistadas, que apunta al estrés por el estado de alerta permanente y que deriva en una sensación de agotamiento emocional y psíquico:

Diay, emocional simplemente yo siento como cuestiones de estrés... un estrés y un cansancio mental porque hay que pensar en muchas cosas... tal vez yo no pienso en mí tanto como pienso en mis hermanos, en mis amigos, en mis primos... en toda la gente que me apoya, en toda la gente que está más cerca de mí, porque a ellos son las amenazas. No son tanto a mí, sino a ellos, porque yo siento que es muy posible ahora... y mataron a Sergio entonces ahora yo siento que tal vez ellos van a querer como cambiar la forma de seguir jodiendo,

⁵² PR7, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

⁵³ PR6, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

⁵⁴ PR8, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

⁵⁵ PR7, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

entonces si ya matamos a este fulano que era así... entonces yo digo no van a hacer lo mismo, va a matar a otro que tal vez no es alguien tan importante como Sergio, ves... entonces muchas veces eso sí causa desestabilidad emocional de pensar en esas cosas.⁵⁶

Solo el desgaste, el desgaste de tanto pensar como... como buscar una solución para esto, pero, diay, a veces lo amarran a uno de las manos y de los pies y el Estado gobierno dándole a uno en la cabeza, entonces diay no hay manera de... de... que venga la policía no es opción. ... A veces hasta uno se deprime al extremo, al punto que uno no sabe ni de que, no sé, pero si es muy duro esto, muy tremendo esto, y no ha terminado, y nada diferente ha pasado, entonces, diay... no se sabe hasta que tanto va a llegar la lucha todavía.⁵⁷

Es claro que las afectaciones colectivas en Salitre se cristalizan en afectaciones y sintomatología individual, es decir, que la intensidad del impacto de la violencia se singulariza y se manifiesta a través de afectaciones psíquicas individuales, porque las diversas formas de somatización en comunidades violentadas son el reflejo del enraizamiento corporal de la violencia⁵⁸. En los procesos de lucha de Salitre se está frente a una sistematicidad de la violencia, que va progresivamente fragilizando los recursos personales y sociales. Se trata de un *continuum* de procesos de intensa violencia que intenta paralizar, fragmentar y desconectar las posibilidades de resistencia. Esta progresividad destructiva ha provocado un daño no solo a nivel psíquico, sino también colectivo. Son claras las manifestaciones de sufrimiento psíquico, así como las dimensiones de un trauma psicosocial.

Estas experiencias traumáticas quedan marcadas por el daño infringido y sus efectos perduran en el tiempo, a veces visiblemente, a veces de manera invisible⁵⁹. Son indicadores de trauma psicosocial en las familias recuperadoras entrevistadas las siguientes afectaciones: miedo, humillación, discriminación, inseguridad, desconfianza, aislamiento y los asesinatos de líderes como manifestación más extrema de la deshumanización por los procesos de intensa violencia.

A pesar de la gravedad del impacto psíquico y colectivo, las familias recuperadoras han desarrollado recursos para responder a las amenazas y los riesgos en estos escenarios de afectación, que opera a través de acciones de cuidado colectivo, a pesar de las situaciones adversas: personas en puntos clave para identificar quién entra y quién sale, reportes cotidianos a horas determinadas por mensajes de texto de los estados de situación, acompañamiento a las personas que deben salir del territorio, nunca transitar su territorio sin compañía, supervisión a los niños y las niñas cuando están en las escuelas, entre otros. Sin embargo, esto implica dificultades asociadas a costos económicos y de acceso de red:

Tenemos personas en puntos clave que nos informan lo que sucede, lo que ven, si ven agresores, si ven personas sospechosas, pero todo eso significa que tenemos que tener, digamos, saldo en los teléfonos y un sistema de cobertura

⁵⁶ PR8, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

⁵⁷ PR7, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

⁵⁸ Ignacio Martín-Baró, *Psicología Social de la Guerra: Trauma y terapia* (San Salvador: UCA editores, 1990).

⁵⁹ Elizabeth Lira y María Castillo, *Psicología de la amenaza política y del miedo* (Santiago: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos: ILAS, 1991).

que se nos dificulta y hay veces en las recuperaciones quedan en lugares donde totalmente no hay cobertura de nada, digamos, para el teléfono, para comunicarnos. Esto ha sido muy difícil, pero hemos aprendido a salir adelante acuerpándonos, cuidándonos.⁶⁰

La capacidad de resistencia de las familias recuperadoras logra sostenerse en el sentido de lo común, la fuerza de la ancestralidad, la cosmovisión y el valor de la tierra. Esto les confiere recursos psíquicos y comunitarios de anclaje de sentido, que transmutan en lugares de soportabilidad, los escenarios de amenaza, violencia, crueldad y de muerte:

Es una cuestión inexplicable cuando usted recupera las tierras... la tierra misma te da esa energía... tal vez no lo puedo explicar pero sí lo puedo sentir, cómo todo eso que se ha logrado le da energía a uno, como esa tierra revitaliza todo... las aguas, los bosques, los animales... como ahorita usted puede preguntar a la gente y te puede decir... es que mirá ya hay venados, tepezcuintles... cosas que 5 años atrás usted no veía eso, mmm... este... 5 años atrás usted no conocía que había un montón de plantas para curar diferentes enfermedades.⁶¹

¿Qué nos hace seguir? Yo pienso que, deay, lo que nos motiva a seguir adelante... porque, deay, las tierras tienen que quedar para nosotros, para nuestros hijos y hasta el momento, deay, yo digo... ya han matado a Sergio, han matado a Jehry, han matado a tantos compañeros como para que eso quedé así... deay no, la lucha debe seguir hasta donde sea posible... hasta que nos maten seguro o hasta que se haga justicia.⁶²

Las recuperaciones, bueno como yo digo, son esperanza, son vida, son resistencia, es la cultura... es... todo.⁶³

Conclusiones

Los relatos de las personas recuperadoras entrevistadas son consistentes y coherentes. No se perciben alteraciones discursivas en el curso de construcción del relato acerca de los procesos de recuperación. Las diferentes narrativas de las experiencias de recuperación, a pesar de su vivencia singular, comparten suficientes puntos de encuentro que sustentan la credibilidad de los hechos y sus consecuencias. Se identifican temporalidades precisas y una descripción detallada de los eventos de violencia.

Son claras las manifestaciones de sufrimiento psíquico y sintomatología física asociada que producen afectación en todos los ámbitos de la vida personal y colectiva. Los impactos de la violencia han producido daño en alta intensidad tanto a nivel individual como colectivo, que encuentra manifestaciones vinculadas con miedo, angustia, desgaste, despotenciación, agotamiento emocional, tristeza, insomnio, enfermedades psicosomáticas, sentimientos de humillación, desconfianza, inseguridad, sufrimiento y estrés postraumático como secuela de los hechos de violencia.

⁶⁰ PR1, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

⁶¹ PR8, conversación personal, 26 de febrero de 2022.

⁶² PR4, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

⁶³ PR6, conversación personal, 25 de febrero de 2022.

La vida colectiva está instaurada en una situación límite, donde la muerte se enfrenta cotidianamente como posibilidad. El miedo ha alcanzado niveles de cronicidad. El estado de alerta permanente al que se enfrentan estas familias recuperadoras, a causa de los altos niveles de violencia, bordea el colapso psíquico y relacional.

El conjunto de síntomas físicos y psíquicos identificados permite afirmar que la violencia ejercida por parte de las personas no indígenas y el Estado ha provocado un trauma psicosocial. La gravedad del impacto de esta violencia es la responsable de un daño psicológico en las familias recuperadoras de Salitre entrevistadas.

Se reconoce que, a pesar de la gravedad del impacto psíquico y colectivo en las familias recuperadoras, su capacidad de resiliencia se resguarda en el sentido de lo común, de la ancestralidad y del valor de la tierra. Esto confiere recursos de anclaje de sentido para sostener una lucha legítima por recuperar sus tierras ancestrales.

Sin embargo, es central concluir que la única posibilidad de interrumpir este ciclo de retraumatización, derivado de la violencia y la impunidad, es la instauración de la justicia, la reparación y la indemnización de los daños.

Formato de citación según APA

Arroyo-Araya, H. (2024). Impacto psicosocial del conflicto territorial en el pueblo indígena bribri de Salitre (Costa Rica). *Revista Espiga*, 23(48), 107-126.

Formato de citación según Chicago-Deusto

Arroyo-Araya, Helga. «Impacto psicosocial del conflicto territorial en el pueblo indígena bribri de Salitre (Costa Rica)». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 107-126.

Referencias

- Arroyo, Helga e Ignacio Dobles. *Neoliberalismo y afectos. Derivaciones para una praxis psicosocial liberadora*. San José: Arlekin, 2020.
- Barbosa, Joice. «La vida está en la raíz de la tierra. Lo ancestral como principio ético para el estudio de las territorialidades en América Latina / Abya Yala». *Hacia una psicología social comunitaria comprometida con los pueblos originarios de nuestra América*. Ciudad de México: UNAM, 2015.
- Boeglin, Nicolás. «A 10 años del desalojo de líderes indígenas por parte del Congreso costarricense». *Voz Experta, Universidad de Costa Rica*, 21 de agosto de 2020. <https://acortar.link/dXWhUf>
- Castillo, Roberto. «El conflicto de la tenencia de tierra en Territorio Indígena de Salitre, Buenos Aires, Costa Rica, 1939-2021». Ponencia presentada en el Seminario de Conflictos Territoriales, Universidad de Costa Rica, 15-16 de marzo del 2022.
- Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo. *El territorio de Salitre: derechos, memoria y violencia, 2010-2017. Informe final de investigación*. San José: UNED, 2018.
https://cicde.uned.ac.cr/images/investigaciones/informe_salitre.pdf
- De Andrade, Fabiana. «Memoria histórica de la masacre de Felisburgo: un estudio sobre trauma psicosocial y procesos de resistencia». Tesis para optar por el grado de doctorado en servicio social, Universidad Pontificia Católica de Sao Paulo, 2015.
- Denzin, Norman y Yvonna Lincon. *El campo de la investigación cualitativa*. Madrid: Gedisa Editorial, 1994.
- Dobles, Ignacio. *Ignacio Martín-Baró: Una lectura en tiempos de quiebres y esperanzas*. San José: Arlekin, 2016.
- Dobles, Ignacio y Dylana Rodríguez. *Daño psicosocial: conceptualización y praxis* [manuscrito inédito], 2019.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. *Censo Nacional*. San José: INEC, 2011.
- Laplanche, Jean y Jean Pontalis. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2004.
- Le Blanc, Guillaume. *Vidas precarias. Vidas ordinarias*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- Ley 6172, de 29 de noviembre de 1977, Ley Indígena (*Diario Oficial La Gaceta* de 26 de octubre de 2001).
http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_norma.aspx?param1=NRM&nValor1=1&nValor2=38110&nValor3=66993&strTipM=FN

- Lira, Elizabeth. *Psicología del miedo y conducta colectiva en Chile*. Santiago: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos: ILAS, 1987.
- Lira, Elizabeth y María Castillo. *Psicología de la amenaza política y del miedo*. Santiago: Instituto Latinoamericano de Salud Mental y Derechos Humanos: ILAS, 1991.
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez. *Historia de vida y métodos biográficos. Estrategias cualitativas de investigación*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006.
- Manero, Roberto y Raúl Villamil. «El correlato de la violencia en el síndrome de estrés postraumático». *El Cotidiano* 19, n.º 121 (2003), 6-25.
<https://www.redalyc.org/pdf/325/32512102.pdf>
- Martín-Baró, Ignacio. «Hacia una psicología de la liberación». *Boletín de Psicología* 22 (1986), 219-231.
- Martín-Baró, Ignacio. *Psicología Social de la Guerra: Trauma y terapia*. San Salvador: UCA editores, 1990.
- Morales, Maycol. «Siwa Ka: Informe de Final» [Manuscrito inédito], 2009.
- Orejuela, Johnny y Sigmar Malvezzi. «Una revisión crítica de la noción de sufrimiento presentada por la psicodinámica del trabajo». *Revista Trabalho*, n.º 1 (2016), 15-28. <https://core.ac.uk/download/pdf/267892944.pdf>
- Sawaia, Bader. «Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social». *Revista Psicologia Social* 21, n.º 3 (2009), 364-372.
<https://www.scielo.br/j/psoc/a/SNXmnP85p4XsKmsrWgbgtp/>
- Sawaia, Bader. *As artimanhas da exclusão: uma análise ético-psicossocial da desigualdade*. Sao Paulo: Editora Vozes, 1999.
- Simões, Bruno. «Parecer técnico Psicológico sobre los impactos psicosociales de la población indígena Krenak». [Manuscrito inédito], 2014.
- Ulloa, Fernando. *Novela Clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2007.

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

Colapso, adaptación y resistencia de la construcción naval emberá y wounaan en Panamá. Aportes antropológicos y sociológicos (siglos XX-XXI)

Abner Alberda *
<https://orcid.org/0000-0003-2500-0499>

Rita Liss Ramos-Pérez **
<https://orcid.org/0000-0003-0635-876X>

Bienvenido Cunampio ***
<https://orcid.org/0009-0004-7337-0376>

Emma Gómez ****
<https://orcid.org/0009-0009-6404-5615>

Chivio Mémbora-Peña *****
<https://orcid.org/0009-0001-4674-1790>

Resumen

Este artículo realiza un análisis histórico de la construcción naval indígena en el territorio emberá-wounaan, situado en la frontera entre Panamá y Colombia. El objetivo principal es comprender el proceso adaptativo de esta actividad a lo largo del último siglo. El estudio examina diversas construcciones documentadas en diferentes comunidades, teniendo en cuenta sus necesidades tecnológicas y las demandas específicas del ecosistema en el que viven. Se destaca la variedad de árboles utilizados, en consideración de la situación única de cada comunidad y la disponibilidad de recursos. La investigación se basa en una revisión exhaustiva de fuentes secundarias y registros etnográficos propios con enfoques náuticos contemporáneos. El artículo concluye reflexionando sobre las causas detrás de la disminución en la construcción de piraguas, gracias a lo cual se destaca contribuciones antropológicas y sociológicas, especialmente en los contrastes geográficos y constructivos en entornos marítimos y fluviales. Se examinan las soluciones tecnológicas desarrolladas y se explora cómo estas han influido en el colapso y la transformación de la actividad de construcción naval indígena en Panamá. En última instancia, este análisis contribuye a una comprensión más profunda de la evolución de esta práctica a lo largo del tiempo y su relación con factores socioeconómicos y ambientales.

Palabras clave: Piraguas, ecosistemas marítimos y fluviales, navegación tradicional, etnografía marítima, etnoarqueología, cambios sociotecnológicos.

Collapse, adaptation, and resilience of embera and wounaan shipbuilding in Panama: anthropological and sociological contributions (20th-21st Centuries)

Abstract

This article conducts a historical analysis of indigenous shipbuilding in the Embera-Wounaan territory located on the border between Panama and Colombia. The main objective is to understand the adaptive process of this activity over the past century. The study examines various documented constructions in different communities, taking into account their technological needs and the specific demands of the ecosystem in which they live. It highlights the variety of trees used, considering the unique situation of each community and the availability of resources. The research is based on a thorough review of secondary sources and the author's own ethnographic records, with contemporary nautical approaches. The article concludes by reflecting on the causes behind the decline in canoe construction, emphasizing anthropological and sociological contributions, particularly in the geographic and constructive contrasts in maritime and river environments. It examines the technological solutions developed and explores how they have influenced the collapse and transformation of indigenous shipbuilding activities in Panama. Ultimately, this analysis contributes to a deeper understanding of the evolution of this practice over time and its relationship with socioeconomic and environmental factors.

Keywords: Canoes, ethnoarchaeology, Maritime ethnography, Maritime and river ecosystems, Sociotechnological changes, Traditional navigation.

* Candidato al Programa de Doctorado en Historia y Arqueología Marítimas de la Escuela Internacional de Doctorado en Estudios del Mar (EIDEMAR), Universidad de Cádiz, España. Máster en Arqueología Náutica y Subacuática, Universidad de Cádiz, España. Licenciado en Antropología, Universidad de Panamá. Coordinador e investigador, Área de Arqueología Náutica y Subacuática, Universidad de Panamá. Investigador asociado, Estación Científica Coiba AIP, Panamá. Investigador asociado, Centro de Investigaciones, Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá (CIFHU). Correo: abner.alberda@up.ac.pa

** Magíster en Ciencias Sociales con énfasis en Teorías y Métodos de Investigación, Universidad de Panamá (UP). Magíster en Arqueología, UP. Licenciada en Sociología, UP. Licenciada en Antropología, UP. Profesora del Departamento de Sociología, UP. Investigadora, Área de Arqueología Náutica y Subacuática, UP. Correo: rita.ramos@up.ac.pa

*** Estudiante de la Licenciatura en Educación Bilingüe Intercultural, Universidad Especializada de las Américas, Panamá. Asistente técnico del Departamento de Patrimonio Inmaterial, Ministerio de Cultura de Panamá, Ciudad de Panamá. Correo: bcunampio@gmail.com

**** Magíster en Literatura Hispanoamericana, Universidad de Panamá (UP). Máster en Lexicografía Hispánica, Escuela de Lexicografía de la Real Academia Española, España. Licenciada en Español, UP. Coordinadora, Departamento de Patrimonio Cultural Inmaterial, Ministerio de Cultura, Panamá. Correo: egomez@micultura.gob.pa

***** Estudiante de la Licenciatura en Música, Universidad de Panamá. Investigador independiente, Comarca Emberá-Wounaan. Correo: mcpibra@gmail.com

Bokokoa jaradī¹

Nama eda jaradīa jābadebema krīcha bio kīrakuita jλλλ iwiddiwāpedadada. Mañ iwīdīpedadara osīdaa comarca Embera wounaan druade, maλgλ druara bla pruru droma Colombia kaita. Mañ kartade eda bλbλra osīdaa biara kawabidī karea kāre sāvāsīda jābara dadyirā droaēnaλba aba idī ewarīdaa. Bio eda akλdīa sāvā kīra tanōa jābara tu kawa beasīda dyi jāba tubadarāba. Mañ jāba tubadara beasia puru kīrataoane, abaλ pudebemaē basia. Kārēba ādyi jābara tuabadyīda mañ awara kāre karea tubadyīda. Mañ awara dewara ēberarā bearāa bīda iwīdīsīdaa biara kawadī karea idī bema ēberarāba sāvā krīchabeada jābadebema bedeaβadade. Mañnebema juma eda bλpedadakare idyaba iwīdīdīa sāvāra idī ewarīde makua jābara igarabλdada, sāvēra makua needa idī ewarīde jāba tukawabea ēberarā, idīra jābara tudakaa. Mañ awara nama eda bλpanλrā dewara ne kawa bea ēberarāba naena bλpedada idyaba akλsīdaa juma āba dyi krichara nama eda odyamarēa. Mañ awara idyaba dewara krīchada nama eda jarapanλ bakuru oda jābara makua dārakaberā idī bema ēbērāba biara nedokīriāpanλda isabe berawakada kāpurīa jλwade nedopedadada. Bio akλdībλrλ mañ jābaisabe berawakabλrλ bakuru oda jābara beabλrλda, mañ bērā idyaba dyi jλaba tubadarāsīda makua needa idī ewarīde nañ Panama jāne.

Bedeā kirāwarēa bλ: Jāba tu, dāra droai, araa kawabidī

P'ātarr²

Hacha mλg hēsāpau wau sim naweram jap waaujerr Wounaan k'īrjūg maimua Emberá jēb hee, Panamá Colombia dāi t'ēu nλm haig. Mλg k'īrjūg wajapcharan k'augaag hat'eeu jāgata maach dēu wau hōrōm hīs maach nλm haig. Hacha mλg k'īrjūgau hoo sim hēsāp gaai p'ōbōr hee k'īrpierr wautarr gaai maach dēu nem hig sim k'ap'λ naawia jua choogjem maimua maach dēu hig sim nem maach jooba nλm haig. Hλrcha pabλ K'īrpierr hiigjem, hich hāppāi p'ōbōr hāhābdōm dēn hoonaawia maimua wawaag t'λnλm. Mλg hiek hūrtarr hag gaai wajap'a hoowia dewam k'λnλu jaau nλm maimua ya mλig hag daujō hoonaa jap dōsīg heem Wounaan hamach dēnk'a p'ā nλm k'λn. Hacha mλg hēsāp haaipa sim gaai k'an gaaimuata hewagpaawāi jap wau nλm hoobapamá, hλrcha warrgar p'ōbōrnarr k'λnλu jaau nλm, hag dēncha ham naajem haar maimua wau nλm hamach nλm haig p'ūas hīgaau maimua dōsīg hee. Hoonaawia nem hinag chi hīiurauta wau wētum maimua heerpa nλm jāga mλk'λnλu hλrpabaadee burrwia dewam hompa sim mλg p'idag jap wau nλm Wounaan dēn mλig Panamá. Mλg hēudeecharam gaai, mλg hootarrau jua dee sim hīiercha k'augaag hat'ee hich mag nawe wēdōrōm maimua hāba maach nλm haig p'ōbōr p'atk'on dāi.

Hiek hagchaar: Jap waaujerr, Emberá, Wounaan, Panamá.

¹ Resumen y palabras clave del artículo en emberá bedea. Traducción realizada por Bienvenido Cunampio.

² Resumen del artículo y palabras clave en wounmeu. Traducción realizada por Chivio Mémbora Peña.

Introducción

Diversos estudios han abordado la historia de las *canoas monóxilas* desde distintas perspectivas en Centroamérica y Colombia. Por ejemplo, McSweeney³ ofrece un análisis detallado de aspectos como el comercio de canoas, la cadena operativa de su construcción y la reproducción de la cultura, valores y significado de la vida en la Costa de los Mosquitos (Mosquitia) en Centroamérica, el cual abarca desde el este de Honduras hasta el río San Juan en Nicaragua, desde el siglo XVII hasta la actualidad. Por otro lado, Nieva-Sanz y Gullón-Abao⁴, junto con Nieva-Sanz⁵ y Fuquen Gómez⁶, se centran en aspectos metodológicos y en la continuidad parcial de este conocimiento constructivo en el río Magdalena y en Coquí en Colombia, respectivamente. Biar⁷ combina datos etnográficos, etnohistóricos y arqueológicos para poner en valor la construcción y navegación maya en Belice y el Área Maya desde tiempos prehispánicos hasta el presente.

La investigación sobre la construcción naval indígena en el territorio panameño ha recibido escasa atención en los estudios antropológicos y sociológicos; sin embargo, ciertos autores han aportado de manera significativa al registro de datos fundamentales indirectos que permiten evaluar los cambios experimentados en diversos aspectos, como se discute en este artículo⁸.

³ Kendra McSweeney, «The Dugout Canoe Trade in Central America's Mosquitia: Approaching rural livelihoods through systems of exchange», *Annals of the Association of American Geographers* 94, n.º 3 (2004): 638-661, <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.2004.00418.x>

⁴ Daniel Miguel Nieva-Sanz y Alberto José Gullón-Abao, «Localización y registro de canoas monóxilas en el río Magdalena y ciénagas adyacentes (Colombia): Metodología y avances de una expedición científica contemporánea», *Jangwa Pana* 22, n.º 2 (2023): 1-13, <https://doi.org/10.21676/16574923.5124>

⁵ Daniel Miguel Nieva-Sanz, «La canoa monóxila y el saber inmaterial de sus últimos carpinteros: Trabajo de campo en El Horno (Magdalena, Colombia)», *Revista Española de Antropología Americana* 54, n.º 1 (2024): 101-113, <https://doi.org/10.5209/reaa.90709>

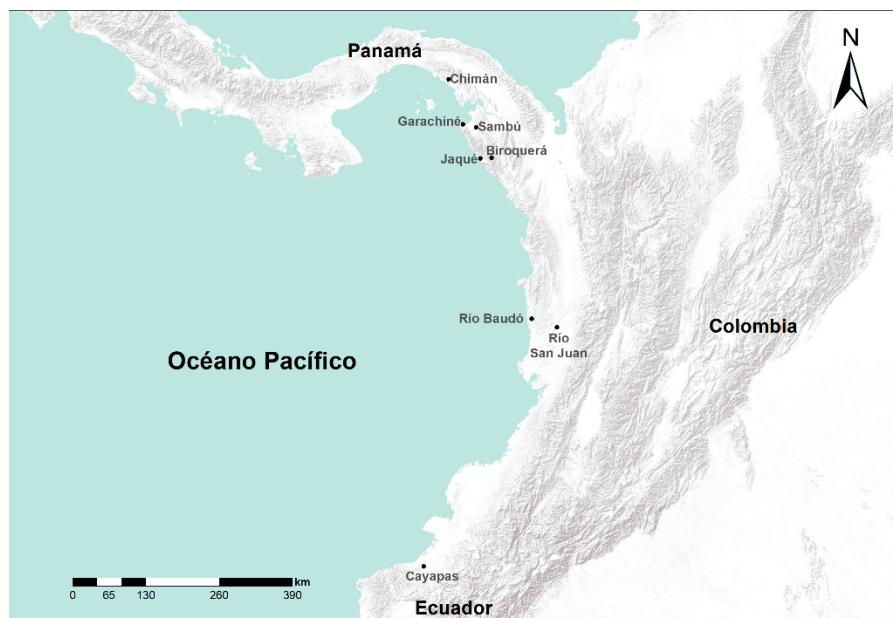
⁶ Clara Fuquen-Gómez, «Logboats of Coquí: An ethnographic approach to maritime material culture» (tesis doctoral, Universidad de Southampton, 2014), <https://eprints.soton.ac.uk/370021/>

⁷ Alexandra Biar, «Dugout Canoes and Waterways: Ethnographic and archaeological evidence from Belize and the Maya territory», en *Underwater and coastal archaeology in Latin America*, ed. por Dolores Elkin, Christophe Delaere (Florida: University Press of Florida, 2023), 45-56, <https://doi.org/10.2307/jj.10539933>

⁸ Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Relación histórica del viage a la América Meridional hecho de orden de S. Mag. Para medir algunos grados de meridiano terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la Tierra, con otras observaciones astronómicas y físicas* (Madrid: Antonio Marín, 1748); Samuel Kirkland Lothrop, «Aboriginal navigation off the west coast of South America», *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 62 (1932): 229-256; Herbert M. Eder, «The role of transportation in Choco cultural and environmental change», *The California Geographer* VI (1965): 17-24; Joaquín García-Casares, *Historia del Darién: Cuevas, cunas, españoles, afros, presencia y actualidad de los Chocoes* (Panamá: Editorial Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro, 2007); Joaquín García-Casares, *Sambú. Historia, pasión y cambio social en un Valle del Darién* (Panamá: Editorial Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro, 2013); Chindío Peña-Ismare, *Warr jöoingaar m gta hajim haajem* (Panamá: Iglesia Evangélica Unida, 1986); Chindío Peña-Ismare et al., «The Wounaan haahí jëeu nam ritual with the K'ugwiu. Reinforcing benevolence and preventing calamity», en *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamérica*, ed. por Ernst Halbmayer (Londres: Routledge, 2020), 234-256; Julia Velásquez-Runk, *Los Wounaan y la construcción de su paisaje: Identidad, arte y gobernanza ambiental en la frontera Panamá-Colombia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2021).

Los emberá y los wounaan son dos pueblos originarios que principalmente habitan a lo largo de la frontera entre Panamá y Colombia (Figura 1), distribuidos en comunidades dispersas a lo largo de los ríos. Aunque hablan idiomas diferentes, pero relacionados, el Emberá bedea y el Wounaan meu (wounmeu), con sus respectivas variantes dialectales propias, son mutuamente incomprensibles para un monolingüe de una de las dos lenguas. Los emberá superan en número a los wounaan, y además existe un grupo emberá que reside en el noreste de Ecuador, conocido como *Epara Siapidara*. Ambos grupos son denominados bajo la categoría general de *Chocó* (emberá) y *Chocó-Nonamá* o simplemente *Nonamá* (wounaan), como reflejo del nombre de la región colombiana. Se dan casos de matrimonios mixtos donde uno de los progenitores pertenece a uno de los grupos y el otro progenitor al otro⁹.

Figura 1. Mapa de ubicación de lugares destacados mencionados en el artículo



Fuente: Elaboración de Abner Alberda con ArcGIS 10.5 con base de terrero del programa.

Los elementos fundamentales acerca de la construcción naval de las comunidades emberá y wounaan en el territorio panameño se hallan en las publicaciones de

⁹ Erland Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset* (Estocolmo: Åhlén & Åkerlund Förlag, 1928); Henry Wassén, *Apuntes sobre Grupos Meridionales de Indígenas Chocó en Colombia* (Bogotá: El Greco Impresores, 1988); Samuel Alfred Barrett, *Los indios Cayapas del Ecuador* (Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1994); Jacob A. Loewen, «Chocó I: Introduction and Bibliography», *International Journal of American Linguistics* 29, n.º 3 (1963): 239-263, <https://www.jstor.org/stable/1263414>; Eulalia Carrasco-A, «Los Épera Siapidara en Ecuador. Proceso de visibilización», *Antropología: Cuadernos de Investigación*, n.º 11 (2011): 79-99, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7590226>

Reverte¹⁰, Torres¹¹, Kane¹², Ramos-Pérez y Alberda y Ramos-Pérez¹³. José Reverte fue un médico y antropólogo español que se trasladó a Panamá como parte del equipo de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en la década de 1950, él desempeñó un papel fundamental en zonas de difícil acceso¹⁴. Sus trabajos de campo documentan información esencial sobre la vida de los pueblos originarios panameños; además, abordó temas como la botadura de piraguas, su relevancia en la religión y los distintos modelos utilizados en el mar y los ríos.

Asimismo, la antropóloga panameña Reina Torres¹⁵, en su influyente obra recopiló datos significativos derivados de sus investigaciones a lo largo del país desde finales de la década de 1950. Torres destaca la importancia de las piraguas en el transporte, especialmente en zonas marítimas y estuarios. Además, subraya el uso de motores fuera de borda, remos y pértigas en la navegación *chocó*.

Durante las investigaciones de campo para su tesis doctoral, Stephanie Kane¹⁶, antropóloga estadounidense, exploró extensamente el territorio darienita, entre 1983 y 1985, con el propósito de profundizar en varios aspectos de la vida emberá. Un evento destacado fue la caída de un árbol a la orilla del río Preciada durante una tormenta, el cual arrastró consigo un enorme tronco de Espavé hasta la comunidad de Tupisa. En este lugar, un hombre emberá lo identificó como idóneo para la construcción de una piragua, marcando así el inicio del proceso registrado por Kane.

A pesar de contar con datos disponibles, los estudios anteriores no han logrado ofrecer respuestas completas sobre la construcción naval tradicional. Se han limitado a descripciones superficiales que carecen de conexión con otros aspectos, tanto desde una perspectiva técnica como antropológica. Con esta brecha en el conocimiento, el *Proyecto Etnoarqueológico Jāba*¹⁷ se ha planteado el objetivo de analizar y discutir las diversas tipologías de construcción naval creadas por distintas comunidades para satisfacer sus necesidades. El enfoque del proyecto implica considerar las materias

¹⁰ José Manuel Reverte-Coma, *Tormenta en el Darién. Vida de los Indios Chocoes en Panamá* (Madrid: Ediciones del Museo 'Profesor Reverte Coma' de Antropología Médica-Forense, Paleopatología y Criminalística, 2002).

¹¹ Reina Torres de Araúz, *Panamá Indígena* (Panamá: Autoridad del Canal de Panamá, 1999).

¹² Stephanie Kane, *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama* (Christchurch: Cybereditions Corporation, 2004).

¹³ Abner Alberda y Rita Liss Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout Canoes of the Emberá - An Ethnoarchaeological Analysis in Darién and the Emberá-Wounaan Territory in Panama», *International Journal of Nautical Archaeology* (2024): 1-26. doi:10.1080/10572414.2023.2299806

¹⁴ José Manuel Reverte-Coma, *Operación Panamá. Por la ruta de los descubridores* (Madrid: EDAF, 1977).

¹⁵ Reina Torres de Araúz, *La cultura Chocó. Estudio etnológico e histórico* (Panamá: Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Panamá, 1966); Torres de Araúz, *Panamá Indígena...*

¹⁶ Kane, *The Phantom Gringo...*

¹⁷ Abner Alberda, Rita Liss Ramos-Pérez, Helena Barba-Meinecke y Luis Eduardo Mora-Riquelme, «El Área de Arqueología Náutica y Subacuática de la Universidad de Panamá y la investigación del Patrimonio Cultural Subacuático», *Revista Contacto 1*, n.º 3 (2022): 16-37, <https://revistas.up.ac.pa/index.php/contacto/article/view/2623>; Abner Alberda, Rita Liss Ramos-Pérez, Xim Gual de Torrella y Stella Rendina. *Proyecto Etno-arqueológico Jāba. Construcción naval de tradición indígena en el Oriente de Panamá (proyecto VIP 01-06-07-2021)* (Panamá: Vicerrectoría de Investigación y Postgrado de la Universidad de Panamá, 2022); Ramos-Pérez, *Adaptación ambiental, marítimo...*; Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...»; Rojas-Montes et al., «A review of development of underwater cultural heritage in Central America». *Journal of Maritime Archaeology 19* (2024): 113-150. <https://doi.org/10.1007/s11457-024-09395-6>

primas disponibles en el ecosistema habitado por estas comunidades y las oportunidades náuticas que dicho entorno les ofrece. Para ello, se ha formulado la pregunta sobre las posibilidades de estudio que ofrece la configuración geográfica del territorio panameño, con sus notables contrastes tanto marítimos como fluviales. El propósito es arrojar luz sobre las soluciones tecnológicas desarrolladas, no solo examinando los materiales disponibles, sino también contextualizando estas soluciones dentro del entramado tecnológico y cultural de las comunidades. El análisis aborda la interrelación entre las necesidades y habilidades de navegación y su influencia en el desarrollo de la construcción naval indígena. Finalmente, el proyecto busca abordar incertidumbres relacionadas con aspectos cruciales como la flotación, el gobierno y la propulsión de las embarcaciones, para proporcionar así una comprensión más completa y detallada de la construcción naval tradicional, las cuales se presentan en este artículo y se comparan con los datos etnográficos previos.

El *Proyecto Etno-arqueológico Jãba* fue financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Postgrado de la Universidad de Panamá, a través del Proyecto VIP 01-06-07-2021, y cuenta con el apoyo en campo del Departamento de Patrimonio Cultural Inmaterial del Ministerio de Cultura de Panamá. La disposición y el interés de los carpinteros y maestros de la labranza que compartieron sus conocimientos con el equipo investigador fue fundamental. Se contó con el valioso apoyo de las autoridades del Congreso General de Sambú de la Comarca Emberá-Wounaan y del gobierno de Panamá. Se debe agregar que muchas personas contribuyeron con este proyecto en cada una de sus etapas; además el trabajo se realizó con los permisos correspondientes del Congreso General de Sambú de la Comarca Emberá-Wounaan, a través de una nota firmada del 11 de marzo de 2022 por el Cacique Regional de Sambú José Anilo Barrigón y de la resolución No. 004-2023 DNPC/MiCultura de la Dirección Nacional de Patrimonio Cultural.

En este artículo se aborda el *colapso* de la construcción naval tradicional en el último siglo, resultado de la interrupción en la transmisión intergeneracional de conocimientos náuticos y el cambio climático, afectada también por diversos factores adicionales. Este colapso no solo implica la pérdida de técnicas específicas de construcción, sino también la desaparición de un sistema integral de saberes relacionados, como el uso de herramientas especializadas, la selección de maderas adecuadas, el manejo de materias primas, la localización de recursos y las propias técnicas de navegación. Además, se entiende como la extinción o desintegración de un saber ancestral que, al desaparecer, debilita la identidad y cohesión cultural de las comunidades.

En cuanto a la *adaptación*, se explica como el proceso que, durante el último siglo, ha permitido a la construcción naval tradicional preservar sus características esenciales que se ajustan a nuevas realidades sociales, económicas y ambientales. En este caso, la construcción naval se ha adaptado para seguir siendo útil a las necesidades actuales de las comunidades; esto, ha llevado a la sustitución de maderas óptimas y duraderas por otras más accesibles, adaptando el proceso para conservar la esencia de la técnica e incluso, en casos más extremos, optar por materiales modernos como la fibra de vidrio. Esta capacidad de adaptación ha permitido que, a pesar de los cambios, todavía se pueda observar embarcaciones construidas según estos principios tradicionales. La adaptación, en este sentido, significa transformar la tradición para mantenerla viva en un contexto cambiante sin perder su identidad cultural.

Finalmente, la *resistencia* de este saber, expone los esfuerzos persistentes de los maestros constructores emberá y wounaan por mantener vigente esta tradición. La resistencia implica preservar estos conocimientos frente a las amenazas de la globalización, la industrialización, la falta de recursos y la presión de tecnologías modernas. También se refleja en los esfuerzos académicos y comunitarios para documentar, tanto por escrito como audiovisual, estas prácticas milenarias que han sido fundamentales para conectar territorios a través de vías acuáticas.

Metodología

Este artículo, centrado en los emberá y wounaan ubicados en Panamá, Colombia y Ecuador, ofrece una revisión exhaustiva de los principales estudios etnográficos publicados sobre estos pueblos, con un enfoque en la construcción naval y la navegación tradicional durante los siglos XX y XXI. Se complementa esta revisión con artículos académicos adicionales para analizar el papel de la náutica en los ámbitos social, económico, ambiental, político, simbólico y comercial. Este enfoque permitió identificar similitudes y diferencias entre los estudios en función de sus hallazgos, enfoques y contextos.

Paralelamente, los investigadores llevaron a cabo un trabajo etnográfico propio, basado en observación participante y entrevistas estructuradas y semiestructuradas para explorar cuestiones como: ¿Quiénes aprenden el oficio de construcción naval y qué reglas existen al respecto? ¿Cuál es la vida útil típica de una embarcación y qué se hace con ella al final de su ciclo? ¿Existen clasificaciones de embarcaciones según el tipo de agua en el que se utilizan (ríos, mar, lagos, pantanos o estuarios)? ¿Qué tipos de propulsión se emplean y qué normas culturales se relacionan con ellas? ¿Cuál es el proceso de construcción de una embarcación y cuándo comienza? ¿Cómo ha cambiado el entorno natural, como ríos, lagos y bosques, en la comunidad en los últimos años? Finalmente ¿Se han encontrado dificultades para obtener materiales tradicionales como madera, resinas o fibras para la construcción de embarcaciones?

Las entrevistas estructuradas marcaron el inicio del proceso de aproximación y reconocimiento de actores clave, sentando así las bases para el posterior trabajo de campo en este corregimiento y otros sitios durante el 2021, en preparación para la temporada de campo de 2022. Las entrevistas de 2021 fueron llevadas a cabo por Rita Liss Ramos Pérez (RR), con residentes de las comunidades de Jaqué (a personas emberá) y Biroquerá (a persona woun) que se dedican al arte de la carpintería de ribera (labranza). Para la temporada de 2022, se optó por realizar entrevistas semiestructuradas en forma de diálogos para fomentar una mejor fluidez y obtener más información a cargo de Abner Alberda, Rita Liss Ramos Pérez, Stella Rendina, Xim Gual de Torrella Roca, Fran Alonso, Bienvenido Cunampio y Evelio Rodríguez. Algunos ejemplos de los resultados de estas entrevistas de 2021 son:

Entrevista a MP

RR: ¿Cuál es su fecha de nacimiento?

MP: 3 abril 1985.

RR: ¿Cuál es su lugar de nacimiento?

MP: Jaqué, Darién.

RR: ¿Cuáles son las actividades a las que se dedica?

MP: Pescador, labrador.

RR: ¿Cómo aprendió el oficio de labranza?
 MP: Aprendí de mi abuelo y mi papá. A los 19 años aprendí el oficio.
 RR: En cuanto a pesca ¿Cuáles son las especies que más se ven?
 MP: Bravo (bójala), Pargo, Robalo, Corvina, Timbura, Salmón (borito).
 RR: ¿Cuál es su área de pesca?
 MP: Punta Piña, Centinela, Los Morros.
 RR: ¿En el caso de la pesca ¿Cuáles son las herramientas que usa?
 MP: Lata, plomo, plumas de gallinas, anzuelo.
 RR: En cuanto a la labor de labranza ¿Cuáles son las especies de árboles aprovechados?
 MP: Espavé, Jigua Negro, Roble, Cedro.
 RR: ¿En qué Área de trabajo realiza la labranza?
 MP: En el fondeadero.
 RR: ¿Cuáles son las herramientas que usa?
 MP: Hacha, *gubia* [gubia], cepillo de madera.
 RR: ¿Cuáles son sus conocimientos sobre navegación y sistemas de orientación?
 MP: Bueno, tengo conocimientos marinos, en barcos, cayucos. Cosas que se aprenden con la experiencia y en cuanto a los sistemas de orientación, siempre hacia el norte guiándome por el sol.

Entrevista a DL

RR: ¿Cuál es su fecha de nacimiento?
 DL: 15 abril 1960.
 RR: ¿Cuál es su lugar de nacimiento?
 DL: Chadó, Jaqué, Darién.
 RR: ¿Cuáles son las actividades a las que se dedica?
 DL: Agricultor, labrador.
 RR: ¿Cómo aprendió el oficio de labranza?
 DL: Aprendí el oficio de mi papá y ahora trato de que mis hijos aprendan.
 RR: En cuanto a agricultura ¿Cuáles son los productos que siembra?
 DL: Maíz, arroz, plátano.
 RR: En cuanto a la labor de labranza ¿Cuáles son las especies de árboles aprovechadas?
 DL: Cedro, Roble, Jigua Negro, Caoba, Fruta, Perena.
 RR: ¿En qué área de trabajo realiza la labranza?
 DL: Chadó.
 RR: ¿Cuáles son las herramientas que usa?
 DL: Hacha, cepillo de madera, *muñequín*, cuchillo pequeño.
 RR: ¿Cuáles son sus conocimientos sobre navegación y sistemas de orientación?
 DL: Bueno, al ojo guiado por el sol. Cuando mi papá estaba nos contaba que [la] brújula con forma de velero, cuando el viento sopla de afuera a la orilla, eso impulsaba para viajar hacia Colombia y hacia la ciudad de Panamá. Nosotros hemos usado botes, lanchas para viajar a canaleta. Las *esteledoras* en canaleta viajando en mar hasta Punta Caracoles donde iba a cazar conejo, pavón, saíno, además de pescar.

Entrevista a CM

RR: ¿Cuál es su fecha de nacimiento?
 CM: No me la sé.

RR: ¿Cuál es su lugar de nacimiento?

CM: Biroquerá, Jaqué, Darién.

RR: ¿Cuáles son las actividades a las que se dedica?

CM: Agricultura, labrador.

RR: ¿Cómo aprendió el oficio de labranza?

CM: Aprendí de mi papá. También hago artesanías con forma de animales usando maderas y tagua.

RR: En cuanto a agricultura ¿Cuáles son los productos que siembra?

CM: Maíz, plátano, arroz.

RR: ¿Cuál es su área de siembra?

CM: Biroquerá.

RR: En cuanto a la labor de labranza ¿Cuáles son las especies de árboles aprovechadas?

CM: Al principio cuando uno está aprendiendo, usaba cualquier palo [árbol], pero ya después una buena madera como Espavé, Jigua Negro, Roble, Cedro.

RR: ¿En qué área de trabajo realiza la labranza?

CM: Biroquerá.

RR: ¿Cuáles son las herramientas que usa?

CM: Hacha, *gubia* [gubia], cepillo de madera, machete, *formun* [formón], *suela* [azuela].

RR: ¿Cuáles son sus conocimientos sobre navegación y sistemas de orientación?

CM: Bueno, cuando estoy buscando los árboles uno se va orientando con el sol para guiarse y así.

En el trabajo de campo de la temporada 2022, se realizaron mediciones detalladas de las piraguas, así se registró con precisión las dimensiones de la manga, eslora, puntal, espesor de borda, contornos, formas de proa y popa, tipos de madera empleada, así como las características y medidas de la propulsión tradicional. Para ello se empleó instrumentos básicos como metros, escuadras, medidores de contornos, cámaras fotográficas y pies de rey, entre otros elementos relevantes para el análisis.

Resultados

Los ríos y las piraguas desempeñan un papel fundamental en la vida de los emberá y los wounaan. Las piraguas, también conocidas como champas, potrillos o canoas, no solo sirven como medios de transporte, sino que están estrechamente relacionados con una variedad de actividades, como interacciones sociales, agricultura, comercio, pesca o los rituales.

Árboles y tala en la construcción naval: piraguas, canaletes y palos

Los emberá y wounaan utilizan diversos árboles en la construcción naval, seleccionan aquellos que cumplen con características específicas según su destino final, ya sea para el casco del barco, los aparejos o la propulsión (Tabla 1, página 139). Aunque ha habido escaso interés en este tema particular a lo largo de los siglos XX y XXI, esto no ha impedido la recopilación de datos significativos que resultan clave para el análisis de este tema.

Antes de talar un árbol es necesario obtener permisos administrativos correspondientes. En el caso de las comarcas indígenas, este proceso implica solicitar autorización a las autoridades locales del Congreso correspondiente. En la Comarca Emberá-Wounaan, cuando el árbol se ubica en propiedad privada, se debe informar a las autoridades sin la obligación de pagar tasas. Sin embargo, si el árbol se encuentra en terrenos comarcales de propiedad colectiva, se requiere la visita de las autoridades tradicionales para evaluar la tala y abonar tasas que oscilan entre 10 y 20 dólares americanos, dependiendo del tipo de árbol y su grosor¹⁸. No obstante, en los informes etnográficos previos, esta información no ha sido registrada, ya sea porque no se ha evaluado como relevante o porque esta normativa podría haber surgido después de la creación de la Comarca Emberá-Wounaan mediante la Ley N.º 22 de 1983¹⁹. A pesar de esta afirmación, es importante aclarar que según Nordenkiöld²⁰, él y su equipo, conformado por el *jãibaná* Selimo Huacoriso y su esposa Leonia Tegaysa, viajaron a Panamá en 1927 con el propósito de solicitar el permiso de un panameño de ascendencia alemana conocido como el Sr. Müller, quien era propietario de Sambú. La solicitud era para la tala de un árbol de caoba con el fin de construir una *canoa grande*.

Reichel-Dolmatoff²¹ documentó varios tipos de árboles empleados en la construcción de las piraguas, entre los cuales destaca el Chachajo (*Aniba perutilis* y *Endlichiera columbiana*), Jigua Negro (*Nectandra sp.*), Anime, Chanó, Quiribe, Sincibe, Guadaralito, Pantano, Lechero, Cedro Macho y Cedro Santo. Eder²² también documentó el uso del Chachajo (*Abina, spp.*).

Reverte²³ refuerza la noción general de que, sin importar el propósito para el cual se utilice la madera, el carpintero se esforzará por asegurar que cumpla con tres cualidades esenciales: resistencia, impermeabilidad y flotabilidad; según Reverte «para soportar golpes, humedad y carga». Los árboles que exhiben estas características en sus registros fueron el Pino Amarillo (*Podocarpus sp.*, *P. coriaceus*), Cedro Espinoso (*Zanthoxylum panamense P. Wilson*, *Bombacopsis quinata Jacq*), Bongo o Cuipo (*Cavanillesia platanifolia H. B. K.*), Cedro (*Cedrela sp.*) y Espavé (*Anacardium excelsum Skeels*). Eder²⁴ se refiere al uso del cedro (*Cedrela spp.*).

De acuerdo con Torres²⁵, las maderas de elección para la *labra de la piragua*, identificadas durante sus expediciones de campo, incluyen el Espavé (*Anacardium excelsum*), Cedro (*Cedrella odorata*), Cedro Espinoso (*Bombacopsis quinata*), Cedro Amargo (*Cedrela mexicana*) y el Pino Amarillo (*Lafoensis puncifolia*).

Los árboles registrados por Alberda y Ramos-Pérez²⁶ para la construcción de piraguas y canaletes fueron: Espavé (*Anacardium excelsum*), Jigua Negro (*Ocotea*

¹⁸ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jãba: Dugout...

¹⁹ Ley 22, de 8 de noviembre de 1983, Créase la Comarca Embera de Darién (*Gaceta Oficial* N° 19 976, de 17 de enero de 1984).

²⁰ Nordenkiöld, *Indianerna på Panamanäset...*, 88 y 167.

²¹ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...», 105.

²² Eder, «The role of...

²³ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

²⁴ Eder, «The role of...

²⁵ Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*; Torres de Araúz, *Panamá Indígena...*

²⁶ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jãba: Dugout...

Cernua), Pino Amarillo (*Pithecelobium manguense*), Cedro Amargo (*Cedrela odorata*), Cedro Espino (*Pachira quinata*), Corotú (*Enterolobium cyclocarpum*), Cuajao (*Vitex cooperi*), Guabino (*Astronium graveolens*), Ceiba o Bongo (*Ceiba pentandra*), Caoba (*Swietenia macrophylla*), Quira (*Platymiscium pinnatum*), Coco (*Lecythis turyana*), Roble, Fruta y Perena. El Espavé (*Anacardium excelsum*) es registrado por Velásquez-Runk²⁷ como la principal especie para hacer las piraguas wounaan en Panamá.

En su obra *Vocabulario ilustrado*, Binder²⁸ y su equipo enumeran una serie de árboles relacionados con las labores de construcción de piraguas entre los wounaan, conocidos como *jappá* en Wounaan meu o *jāba bakuru* en emberá bedea. Incluso mencionan los bejuco (cabos) utilizados para atar la canoa, llamados *jap jāgād*, cuyo uso en la actualidad se limita a los cabos adquiridos en los comercios locales, fabricados con diversos materiales como *nylon*, polipropileno, poliéster, entre otros.

La obtención de un árbol para labrar una piragua no se limita únicamente a la tala voluntaria, por ejemplo, la caída de un imponente árbol de Espavé²⁹ en la ribera del río Preciada, a causa de una tormenta, arrastrado hasta la comunidad de Tupisa. Dzoshua lo aprovecha para la construcción de una piragua³⁰, a pesar de contar con otra piragua de Pino Amarillo (*Lafoensia puniceifolia*). Un incidente similar, documentado por Alberda y Ramos-Pérez³¹, ocurrió en Tagualito (Garachiné), donde dentro de la propiedad de Idelfonso, un árbol de Corotú (*Enterolobium cyclocarpum*), fue derribado por la crecida de una quebrada, dando lugar al aprovechamiento de la madera para construir una embarcación.

A pesar de los informes de Reichel-Dolmatoff³² acerca de la tala cercana a quebradas o ríos, esta situación representa más un escenario ideal. En la actualidad, y aún más acentuado debido a la deforestación y la falta de recuperación de ciertos árboles maderables, la mayoría de las veces los árboles se encuentran cada vez más distantes de los poblados y ríos, localizados principalmente en áreas montañosas³³. Un caso similar lo describe Barrett³⁴ para los chachi o *cayapa* en Ecuador, donde los árboles se encuentran a una distancia considerable de la fuente de agua más próxima. Torres³⁵ también documentó que la búsqueda de un árbol adecuado se lleva a cabo en el *monte*. En este escenario, las secciones más desafiantes del trayecto son adaptadas para permitir el paso de los troncos semipreparados (*proto-canoas*). Este proceso implica la creación de una vía utilizando troncos con un diámetro de aproximadamente 30 cm, colocados a una distancia de 2 m entre sí para facilitar el deslizamiento de la piragua, conocida como *polina*³⁶ (Figura 2, página 139) o *rollers* (rodillos)³⁷.

²⁷ Velásquez-Runk, *Los Wounaan y...*

²⁸ Ronald Binder y Chindío Peña-Ismare. *Vocabulario Ilustrado woumeu-español-emberá bed'ea* (Panamá: Iglesia Evangélica Unida, 1997).

²⁹ *Kalkolí* [caracolí] en emberá bedea, según Kane (2004) o *epave* según Binder et al. (1995).

³⁰ Kane, *The Phantom Gringo...*

³¹ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...

³² Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...

³³ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...

³⁴ Barrett, Samuel Alfred. *Los indios Cayapas...*, 128.

³⁵ Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*

³⁶ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...

³⁷ Fuquén-Gómez, «Logboats of Coquí...

Figura 2. Polina en medio del bosque para deslizar las proto-piraguas con mayor facilidad



Fuente: Fotografía tomada por las personas autoras.

Tabla 1. Árboles utilizados en la construcción de piraguas

Árboles	Reichel-Dolmatoff (1960)	Eder (1965)	Torres (1999)	Reverte (2002)	Kane (2004)	Velásquez-Runk	Alberda, Ramos-Pérez (2024)
Espavé, caracolí o espavel (<i>Anacardium excelsum</i>)			•	•	•	•	•
Jigua Negro (<i>Ocotea Cernua</i> y <i>Nectandra sp.</i>)	•						•
Pino Amarillo (<i>Pithecelobium manguense</i> , <i>Podocarpus sp.</i> , <i>Lafoensia puniceifolia DC</i> y <i>P. coriaceus</i>)			•	•	•		•
Cedro Amargo (<i>Cedrela odorata</i> y <i>Cedela mexicana</i>)		•	•	•			•

Cedro Espino o Espinoso (<i>Pachira quinata</i> , <i>Zanthoxylum panamense</i> P. Wilson y <i>Bombacopsis quinata</i> Jacq)			•	•			•
Corotú (<i>Enterolobium cyclocarpum</i>)							•
Cuajao (<i>Vitex cooperi</i>)							•
Guabino (<i>Astronium graveolens</i>)							•
Ceiba, Cuipo o Bongo (<i>Ceiba pentandra</i> y, <i>Cavanillesia platanifolia</i> H. B. K.)				•			•
Caoba (<i>Swietenia macrophylla</i>)							•
Chachajo (<i>Aniba perutilis</i> y <i>Endlichiera columbiana</i>)	•	•					
Anime	•						
Chanó	•						
Quiribe	•						
Sincibe	•						
Guadaralito	•						
Pantano	•						
Lechero	•						
Cedro Macho	•						
Cedro Santo	•						
Roble							•
Fruta							•
Perena							•

Fuente: Elaboración propia, 2024.

El árbol debe ser cortado durante la luna menguante, ya que entre los *chocoes* existe la creencia de que, si se realiza en otra fase lunar, el tronco será vulnerable a los ataques de insectos³⁸. La tala en luna menguante se repite en todos los registros

³⁸ Torres de Araúz, *Panamá indígena...*

antropológicos al respecto e incluso Borrero³⁹ y su equipo registran esta particularidad en el río Magdalena en Colombia. Por ejemplo, Kane⁴⁰ registró que las modificaciones no comienzan hasta que llega la luna menguante, lo que confirma ser una práctica arraigada entre los emberá para prevenir el ataque de organismos que puedan deteriorar la madera. Casi todos los carpinteros entrevistados por el *Proyecto Etnoarqueológico Jāba* coinciden en la creencia de realizar la tala durante la luna menguante, con la excepción de Gustavo Nampia de Puerto Indio. Él aporta información novedosa al respecto al especificar que el corte debe realizarse tres días después de la primera luna menguante. Además, utiliza otros métodos, como cortar tres días después de la luna nueva. En el caso de que la luna sea visible durante el día, indica que el árbol se cortará al mediodía⁴¹. Torres⁴² registró que talarlo después de la luna llena también resulta conveniente.

Vocabulario náutico

Para una mejor comprensión, hemos desarrollado el siguiente pequeño vocabulario en emberá bedea y wounaan meu.

Vocabulario en emberá bedea ⁴³
<i>Ātumiā</i> : espíritu, madre o demonio del agua, según la versión.
<i>Bīwāa</i> : árbol de madroño.
<i>Dokerré</i> : entidades en forma de vacas con cuernos azules.
<i>Dote</i> : palo o palanca.
<i>Dowi</i> : canaleta o remo.
<i>Dru</i> : agujero.
<i>Dyi kēbΛ / Jāba kēbΛ</i> : agujero para atar soga en la proa/escobén.
<i>Dyiādau</i> : popa de un bote.
<i>Dyidrí</i> : popa o parte de atrás de la piragua.
<i>Jāba</i> : piragua.
<i>Jāba jā</i> : quilla o piragua sin quilla.
<i>Jāba bugué</i> : asiento en la piragua, barrote o garrote.
<i>Jāibaná</i> : autoridad espiritual o chamán-médico.
<i>Jurá dote</i> : árbol de caimito. <i>Jurá</i> en idioma emberá bedea quiere decir kuna o guna, otro pueblo originario entre Panamá y Colombia. Por lo tanto, el caimito es un árbol que se asocia con los guna. Literalmente <i>Jurá dote</i> es palanca guna.
<i>Kalkorí, epave</i> : árbol de espavé.
<i>Kimba, jāba kēbΛ</i> : proa o parte de delante de la piragua o bote.
<i>Korowadote / Korowa</i> : un tipo de árbol para hacer palos o pértigas para la navegación. Reverte ⁴⁴ , lo nombra en español como Caimito, pero no se trata del mismo árbol, el <i>Korowadote</i> es un árbol más fuerte que el caimito, por lo cual más eficiente para usarse de palanca.
<i>Mojoú</i> : balsa.
<i>Pusadæ</i> : en el mar/ del mar o en el océano/ del océano

³⁹ Ricardo Borrero L., Antonio Jaramillo-Arango, Juan David Sarmiento-Rodríguez y Wilson Ospina-Riocampos, «First evidence of bottom-based construction in South America. The ‘Sin Nombre?’ Canoe at the Port of Honda, Tolima, Magdalena River, Colombia», *International Journal of Nautical Archaeology* 53, n.º 1 (2024): 1-24. doi:10.1080/10572414.2024.2368203

⁴⁰ Kane, *The Phantom Gringo...*

⁴¹ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...

⁴² Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*

⁴³ Ortografía actualizada y corregida por Bienvenido Cunampio.

⁴⁴ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

Vocabulario en wounaan meu⁴⁵

Bals, Potap: balsa. La palabra potap también puede entenderse del árbol individualmente y sin movimiento.

Baporr: vapor, barco mágico usado por el chamán-médico.

Bënk'lan: autoridad espiritual, chamán-médico.

Döi: canaleta.

Haaihi jëeu nam: ceremonia de petición, rogatismo o ceremonia tradicional de adoración a Dios.

Hëwandam nem hompaa haaujem: dios creador.

Jap: piragua.

Jap hee k'ujuupjem, padö: asiento en la piragua o garrote.

Japk'ëu: la proa de la piragua.

Jap k'ëu wälyam: escobén o agujero para atar soga.

Japk'udi: la popa de la piragua.

Jap p'öpá: quilla o parte de debajo de la piragua.

Jap pömaam: piragua grande.

K'ugwiu: potrillo o una especie de champa que se toca según Binder⁴⁶ y que se les dijo que la madera debía ser de surundé. Otros autores lo traducen al español como un tambor-canoa, tambor en forma de canoa o piragua para rogar.

P'üas: mar u océano.

Pa, döt'ëu: palo o palanca.

Padú: asiento en la piragua, barrote o garrote.

Pörbich: espíritu o madre del agua.

Potab bä: literalmente es *árbol de balsa* que se usa para tallar el barco mágico, como fue registrado por Wassén⁴⁷ para este artefacto en la Isla Munguidó.

Sip'inpap'äich: árbol fuerte usado para hacer las vigas de las casas, palancas y otros usos.

T'aik'ierrp: árbol de capulín.

Proceso constructivo

Las balsas o jangadas se hacen con madera de *balsa* (balso) conocidas como *pucro*⁴⁸, según Juan y Ulloa⁴⁹, por los *indígenas del Darién*, se construyen a partir de cinco, siete o nueve troncos de madera ligera. Este tipo de embarcación destaca por su capacidad de carga y se transporta fácilmente a las espaldas debido a la ligereza de los troncos de balso. Las balsas no solo son empleadas en ríos, sino también en travesías cortas en el mar, y existe un tipo específico diseñado para la pesca en las costas de Ecuador⁵⁰. La balsa es denominada como *mohóu-dá* o *mokóu-balsa* [mojóu] en emberá bedea⁵¹, también conocida simplemente como *moháu*⁵². En el idioma Wounaan meu, se refieren a la balsa como *bals* o *potap*. Por otro lado, en *dulegaya*, se la conoce como *uggurwar* o *uggurwala*. En ninguno de estos casos, el

⁴⁵ Ortografía actualizada y corregida por Chivio Mémbora Peña.

⁴⁶ Ronald Binder, Philip Lee Harms y Chindío Peña-Ismare, *Vocabulario ilustrado woumeu-español-epena pedee* (Bogotá: Asociación Instituto Lingüístico de Verano, 1995).

⁴⁷ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*

⁴⁸ Los términos se presentan entrecomillados tal como fueron escritos por los autores originales de cada publicación, lo que implica que podrían contener errores ortográficos o de escritura.

⁴⁹ Juan y de Ulloa. *Relación histórica del...*, 261.

⁵⁰ *Ibid.*, 262-263.

⁵¹ Reverte-Coma, José Manuel. *Tormenta en el...*

⁵² Gerardo Reichel-Domatoff, «Apuntes etnográficos sobre los indios del alto Sinú», *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, n.º 41 (2017): 63-79, <https://doi.org/https://doi.org/10.18257/raccefyn.587>. Publicado originalmente en 1963.

término *pucro* coincide con los nombres actuales que los pueblos originarios utilizan para referirse a estas embarcaciones que siguen asociadas con las regiones del Darién panameño.

A pesar de las notables propiedades de flotabilidad de las balsas, es crucial tener en cuenta una peculiaridad señalada por Lothrop⁵³, apoyándose en Juan y Ulloa⁵⁴, en relación con los viajes prolongados. La madera, al absorber agua, pierde rápidamente su flotabilidad, lo cual complica los viajes de varias semanas. En este sentido, es necesario realizar períodos de inactividad, especialmente en el caso de las jangadas ecuatorianas, durante los cuales la embarcación se lleva a la orilla para permitir que la madera se seque y recupere su capacidad de flotación.

En el río Jaqué, actualmente, las balsas son comunes para transportar madera utilizada en la construcción de viviendas o para tallar artesanías, instrumentos de cocina o de limpieza (Figura 3, página 144). También se emplean para transportar cultivos de uso doméstico o para el comercio, navegando a favor de la corriente del río, sin que se les dé una reutilización, ya que son desechadas una vez se ha ejecutado el viaje como lo registraron Alberda y Ramos-Pérez en Panamá. Torres⁵⁵ respalda la afirmación de Reichel-Dolmatoff de que *los emberá del Alto Sinú* elaboran balsas para navegar por los ríos. No obstante, como hemos mencionado anteriormente, también se construyen en Panamá.

En las costas atlánticas de Panamá, como indica Lothrop⁵⁶, prevalece el uso de embarcaciones con extremos afilados, caracterizadas por proa y popa que culminan en punta. Este diseño también es empleado en el lado del océano Pacífico. Según su opinión, esta tipología no se extiende más allá del Noroeste de Colombia. Un ejemplo representativo de este tipo de embarcación son las clásicas *ulu* (cayucos) utilizadas con frecuencia por los Guna en la costa de Guna Yala en Panamá.

La embarcación de extremos cuadrados es una de las más extendidas del continente americano y se distribuye a lo largo y ancho⁵⁷. Esta embarcación es generalmente utilizada en ambientes fluviales, pero también puede navegar en el océano, a pesar de su corto francobordo. Según Lothrop⁵⁸, los *borucas* o *brunka* las emplean para la navegación oceánica.

Las embarcaciones de extremos cuadrados son comúnmente empleadas por los emberá, e incluso existen ejemplos tradicionales que no han sido modificados para adaptarles motores, manteniendo ambas plataformas bastante simétricas como las describe Nordeskiöld⁵⁹ desde las primeras décadas del siglo XX. Estas embarcaciones también guardan una notable similitud morfológica con las utilizadas por los chachi de Ecuador⁶⁰. En 2022, el equipo del *Proyecto Etnoarqueológico Jāba* documentó una de estas embarcaciones en la comunidad de Bayamón, en la Comarca Emberá-Wounaan. Asimismo, en Biroquerá, una comunidad wounaan en Jaqué, el equipo

⁵³ Lothrop, «Aboriginal navigation off...», 235-238.

⁵⁴ Juan y de Ulloa. *Relación histórica del...*

⁵⁵ Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*

⁵⁶ Lothrop, «Aboriginal navigation off...

⁵⁷ *Ibíd.*, 253.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*, 60.

⁶⁰ Barrett, *Los indios Cayapas...*

registró una piragua que presentaba dos tipos de acabados en la proa y popa: uno puntiagudo y otro cuadrado con plataforma (Figura 4, página 145). Esta embarcación guarda similitud con el dibujo de la *japa lancha* presentado por Harms⁶¹.

Figura 3. Balsa con maderas para la construcción de una vivienda en la desembocadura del río Jaqué



Fuente: Fotografía tomada por las personas autoras.

De acuerdo con Reichel-Dolmatoff⁶², el proceso de construcción de una canoa comienza con la tala del tronco cerca de un arroyo o río, para luego transportarlo a un lugar conveniente, preferiblemente cercano a la vivienda. La tala de árboles comienza en el bosque, como se mencionó previamente, pero los acabados y las prácticas de ensayo y error tienen lugar cerca del río o el mar⁶³. En este sitio, el tronco se coloca sobre dos o más piezas cilíndricas de madera y se esculpe inicialmente con hacha y machete para darle una forma aproximada. La tarea de ahuecar el tronco se realiza mediante el uso de una azuela curva de acero, un implemento muy valorado adquirido a través del comercio. La finalización de una canoa requiere alrededor de ocho días con la colaboración de cuatro hombres, su valor comercial se estimaba en aproximadamente \$200 o \$300⁶⁴.

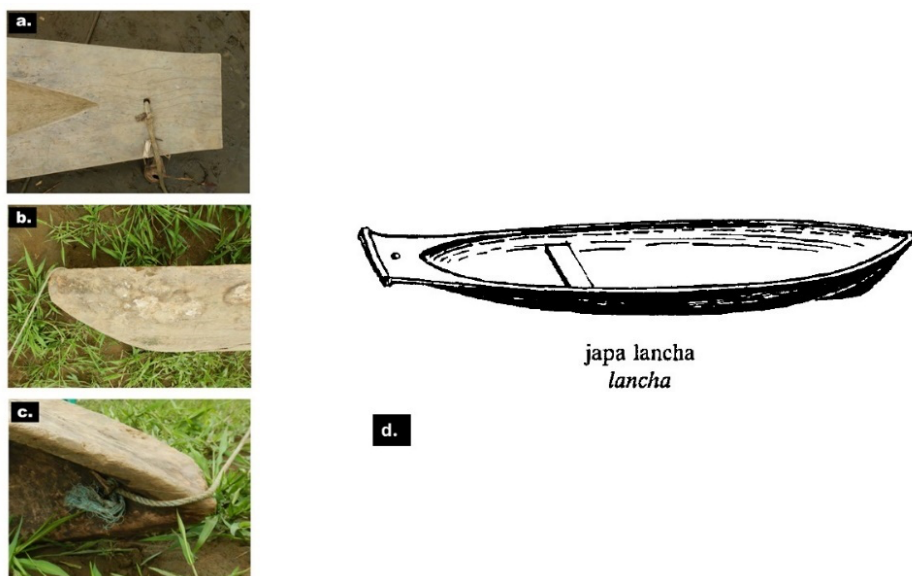
⁶¹ Judith A. Harms, *Vocabulario ilustrado eperã pedeede eperaarã oopata (Vocabulario ilustrado en el idioma epena cultura)* (Bogotá: Editorial Alberto Lleras Camargo, 1993), <https://colombia.sil.org/es/resources/archives/18936>

⁶² Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...

⁶³ Reverte-Coma, *Tormenta en el...; Torres de Araúz, La cultura Chocó...; Alberda y Ramos-Pérez, «The Jäba: Dugout...*

⁶⁴ Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*

Figura 4. Diferentes formas en popa y proa de una piragua wounaan en Biroquerá con su *chi kimbü* o agujero para atar el cabo (a, b, y c) y dibujo de Chafil Cheucarama M. y Rafael Quiro M. de una *japa lancha* (d)



Fuente: Fotografías tomadas por las personas autoras (a, b, c) y Harms (d)⁶⁵.

Reichel-Dolmatoff distingue dos tipos de canoas wounaan y emberá: Potro, chingo o champita pequeña (*hápa* o *jap* en wounaan meu), la cual mide entre 3 a 5 brazas de largo (alrededor de 2,7 a 4,5 m de eslora) y 3 ½ cuartas de ancho (alrededor de 60 cm de manga). El otro tipo denominado champita o canoa grande, conocida en wounaan meu como *hapu-mámu* según Reichel-Dolmatoff⁶⁶ y *huácapa* o *wakapa* según Wassén⁶⁷, mide entre 4,5 a 6,3 metros de largo por 80 cm de ancho. La popa y la proa de los *potros* presentan formas cuadradas, finalizando en una plataforma ancha y delgada que se eleva ligeramente en los extremos de la embarcación. Por otro lado, en las champas, ambos extremos son puntiagudos. Según las observaciones de Reichel-Dolmatoff⁶⁸, se destaca que ambas tipologías son elaboradas con mayor calidad entre los wounaan, quienes sobresalen por su destreza en la línea, equilibrio y acabado en comparación con los emberá.

El tiempo requerido para la construcción varía según la cantidad de personas involucradas, aunque siempre se designa a uno de ellos como el maestro, con los demás en roles de ayuda en tareas más pesadas. La construcción de una embarcación puede ser llevada a cabo por una sola persona, aunque en este caso el proceso puede extenderse. El interior del árbol se vacía mediante el uso de azuelas curvas y afiladas. La actividad paso a paso registrada por Reverte⁶⁹ consiste en dar forma y devastar el tronco, vaciado, tallado de proa, popa o quilla y, finalmente, pruebas de ensayo y error. En el caso de embarcaciones sin quilla, se les denomina en emberá *jampá-já*.

⁶⁵ *Ibid.*, 71.

⁶⁶ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, «Notas Etnográficas sobre...

⁶⁷ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*, 25.

⁶⁸ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, «Notas Etnográficas sobre...

⁶⁹ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

En la proa de la canoa, se realiza un agujero conocido como *jampá-kimbü* o *chi kimbü*, con el propósito de atar la embarcación (Figura 4). Este se usa para atracarla con apoyo de una pértiga o una cuerda. La opción preferida es utilizar la pértiga, ya que se considera más segura en caso de crecida del río, esto permite adaptarse al aumento del nivel del agua sin ser arrastrada por la corriente. En el interior de la canoa, se colocan varias tablas para servir como asientos, registradas por Reverte⁷⁰ como *jampá-bugué* o *garrote* (Figura 5), incluso se instala una rejilla para cargar objetos y evitar que se mojen.

Figura 5. Barrote, asiento, *jāba bugué* o *padú* de una piragua emberá de Jaqué



Fuente: Fotografía tomada por las personas autoras.

En 1983, Kane⁷¹ tuvo la oportunidad de presenciar uno de los días de trabajo de Dzoshua, durante el cual este hábil artesano desprendía la corteza de un árbol. Sin embargo, las modificaciones no comenzaron hasta la llegada de la luna menguante, una creencia arraigada entre los emberá que busca prevenir el ataque de organismos que puedan deteriorar la madera. En algunas ocasiones, Dzoshua contrataba ayuda para las tareas más complicadas al principio, mientras que en otras ocasiones prefería trabajar en solitario. La elaboración de la canoa le llevaba aproximadamente veinte días, luego la trasladaba río abajo hasta acercarla a su hogar para los toques finales. En total, el proceso completo ocupaba alrededor de un mes desde el inicio hasta la finalización del proyecto. Generalmente, en la construcción de una canoa suelen participar los vecinos de la aldea o los familiares del constructor (Figura 6, página 147). El hombre relató que, en un principio, las piraguas emberá tenían dimensiones más reducidas; no obstante, la transición hacia patrones de asentamiento en aldeas conllevó a una intensificación de las actividades agrícolas destinadas al comercio. Como consecuencia de este cambio, las piraguas experimentaron una expansión

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ Kane, *The Phantom Gringo...*

estructural. Según Reichel-Dolmatoff⁷² las piraguas del Alto Sinú son más largas, de hasta 10 m, que la usualmente observadas en el Chocó.

Figura 6. Paso a paso de la construcción de una canoa



Fuente: *Men making a canoe* del álbum *The Emberá (Chocó) of Darién, Panama: The Stephanie C. Kane Collection*, cortesía Stephanie Kane⁷³.

⁷² Reichel-Dolmatoff, Gerardo, «Apuntes etnográficos...

⁷³ «The Emberá (Chocó) of Darién, Panama: The Stephanie C. Kane Collection», Indiana University Bloomington, acceso el 9 de junio de 2022, <https://webapp1.dlib.indiana.edu/images/splash.htm?scope=images/VAD1210>

Según Kane⁷⁴, la canoa tiene partes análogas al cuerpo humano, divididas por género. Es decir, cuando un hombre navega en la proa, la mujer se ubica en la popa, lo que sugiere la existencia de diferencias de género en esta actividad. Esto se observa de manera similar entre los chachi, donde la mujer suele ocupar el puesto de piloto en la popa, aunque también puede remar en la parte delantera, como lo hace frecuentemente el hombre⁷⁵. Sin embargo, estas diferencias no fueron observadas por el equipo en la actualidad.

Según los datos recopilados por García⁷⁶, las piraguas se labran mediante un proceso de corte y vaciado de troncos de árboles con características específicas, lo que les proporciona la forma y las condiciones de navegabilidad necesarias para adaptarse al entorno fluvial y al uso previsto. Además, García recuerda la peculiaridad de la piragua *chocoe*: la construcción de dos plataformas, una en la popa y otra en la proa, donde se ubican los tripulantes. Tanto la carga como los pasajeros se distribuyen de manera adecuada para mantener el equilibrio de la embarcación. En algunas ocasiones, esta plataforma se refuerza con una tabla que la atraviesa, uniéndose con clavos, y así evitar que una rajadura comprometa la piragua⁷⁷ (Figura 7).

La impermeabilización puede lograrse mediante el uso de barniz o pintura comercial disponibles en cualquier establecimiento local. Según Alberda y Ramos-Pérez⁷⁸, para el calafateado utilizado en reparaciones, se emplea una breña comercial de cemento asfáltico o un producto conocido como *sellalotodo*, en contraste con la cera de abejas o breña mencionada por Barrett⁷⁹ y Wassén⁸⁰. Nordeskiöld⁸¹ se refiere a esta resina de abejas negras (probablemente *zagaño*) usadas en la reparación de canoas *chocó*.

Figura 7. Plataforma reforzada. Se señalan con círculos rojos las clavazones



Fuente: Fotografía tomada por las personas autoras.

⁷⁴ Kane, *The Phantom Gringo...*

⁷⁵ Barrett, Samuel Alfred. *Los indios Cayapas...*, 143.

⁷⁶ García-Casares, *Historia del Darién...*; García-Casares, *Sambú. Historia, pasión...*

⁷⁷ Alberda, et al., *Proyecto Etno-arqueológico Jäba...*

⁷⁸ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jäba: Dugout...

⁷⁹ Barrett, *Los indios Cayapas...*

⁸⁰ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*, 136

⁸¹ Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*, 147.

Al concluir la construcción de la piragua, se decide si se aplicarán o no elementos decorativos. En la cuenca baja del río San Juan, Reichel-Dolmatoff⁸² identificó adornos geométricos hechos con brea negra en las propias canoas. Además, se incorporan estacas cortas conocidas como *barrote* o *garrote*⁸³, que pueden servir como asientos o elevar la carga para prevenir la humedad (Figura 5) como se dijo con anterioridad. Para achicar el agua de las filtraciones o de la lluvia, se utiliza una o varias totumas semiesféricas⁸⁴, aunque Alberda y Ramos-Pérez⁸⁵ observaron el uso de recipientes de plástico que han ido sustituyéndolas. Las canoas de aquellos que residen cerca de afluentes con aguas tranquilas llevan, en el extremo ahuecado de la proa, un pequeño travesaño de madera que funciona como agarradero cuando es necesario arrastrar la canoa manualmente.

El proceso constructivo no ha experimentado cambios significativos en términos generales. La tala de árboles puede realizarse tanto con hacha como con motosierra, lo que influye en el tiempo necesario para que el árbol caiga. Alberda y Ramos-Pérez⁸⁶ ofrecen un análisis detallado en su estudio sobre la construcción naval emberá, clasificándola en tres categorías principales: a) *Canoas monóxilas* (piragua, chingo y esteleadora), b) Botes (piragua con mayor francobordo) y c) Balsas.

Este estudio es el único que documenta el uso de la esteleadora de tradición emberá en Panamá entre los trabajos mencionados. Fuquen-Gómez⁸⁷ registró la esteleadora en la comunidad afrodescendiente de Coquí, ubicada en la costa pacífica del Chocó, Colombia, a aproximadamente 128 millas náuticas de Jaqué, Panamá. En relación con los wounaan, Binder⁸⁸ y su equipo proporcionan datos sumamente interesantes, ilustran una clasificación que abarca diversos tipos de *japa*, tales como la *jap chaar* (piragua común), *dösîg eem bote* (bote del río), *seguid* (piragua para andar veloz), *wakapá* (canoa para subir corriente con carga), *p'üas eem bote* (bote del río y mar, lancha), *bongo* (canoa para el mar), *bote* (bote) y *hasotar* (canoa para azotar arroz). Esta tipología cuenta con un equivalente o traducción en *ëbërã bedea* (emberá bedea de Panamá) y en *epena pedee* (saija de Colombia)⁸⁹. Los afrodescendientes de Coquí también utilizan la *azotadora* o *land boat* (barcos terrestres)⁹⁰ y los botes, que Fuquen-Gómez⁹¹ clasificó bajo la categoría *Extended transom-stern boats* (canoas alargadas con espejo de popa).

Nordenskiöld⁹², en su exploración de las costas del Pacífico colombo-panameño, llega a la conclusión de que las canoas *chocó* que observó no son adecuadas para la navegación marítima, dado que son «demasiado pequeñas y delgadas». Este hecho se atribuye históricamente a que estos solían habitar tierras interiores, distantes del mar, lo cual se refleja en su carencia de términos específicos para denominar al

⁸² Reichel-Domatoff, «Notas Etnográficas sobre...

⁸³ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

⁸⁴ *Ibid.*; Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*

⁸⁵ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jäba: Dugout...

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Fuquen-Gómez, «Logboats of Coquí...

⁸⁸ Binder y Peña-Ismare, *Vocabulario Ilustrado woumeu...*

⁸⁹ *Ibid.*; Ronald Binder, Philip Lee Harms y Chindío Peña-Ismare. *Vocabulario ilustrado woumeu-español-epena pedee* (Bogotá: Asociación Instituto Lingüístico de Verano, 1995).

⁹⁰ Fuquen-Gómez, «Logboats of Coquí...», 121.

⁹¹ *Ibid.*, 114.

⁹² Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*

delfín, la raya o la ballena. Loewen⁹³ hace referencia a esta propuesta al mencionar la crítica de Gordon⁹⁴, quien sostiene que la palabra *pusade* en *chocó* se utiliza para referirse al océano, argumentando con base en un vocabulario de Collins⁹⁵. Esta palabra, hasta de hoy, conserva su significado en el emberá bedea, literalmente «en el mar/del mar» en cuanto que cuando se refiere al océano/mar se utiliza la palabra *pusa droma*.

La vida útil estimada de las embarcaciones con Espavé es de aproximadamente tres años, mientras que de Pino Amarillo oscila los 15 y 20 años, esto hace viable la transmisión generacional, ya que pueden ser heredadas por las siguientes generaciones. Cabe destacar que algunos indígenas optan por ser enterrados con sus pertenencias más preciadas, incluyendo los canaletes según las entrevistas realizadas por Reverte⁹⁶ o los hallazgos de un remo y un barquito de juguete en la tumba de un niño en una zona entre los ríos Sambú y Sábalo⁹⁷. Algo similar sucedió entre los Guna, en 1749, el misionero Jacobo Walburger menciona en sus escritos sobre la práctica del enterramiento primario, donde empleaban canoas como ataúdes⁹⁸.

Al completar su ciclo de vida útil, estas piraguas se reciclan para usos adicionales, como el secado de granos o su transformación en maceteros (Figura 8). Se elevan del suelo mediante el uso de dos vigas, ya sean troncos o con la asistencia de tanques de reserva de agua en desuso. Wassén⁹⁹ las denominó *jardín en/de canoas*.

Figura 8. Piragua emberá utilizada como macetero en Sambú, Panamá (a), *jardín de canoas* en Isla Munguidó, Colombia (b) y *canoas macetero* en Jaqué, Panamá (c)



Fuente: Fotografías tomadas por las personas autoras (a y c) y por Wassén (b).¹⁰⁰

⁹³ Loewen, «Chocó I: Introduction...»

⁹⁴ Burton Le Roy Gordon, *Human geography and ecology in the Sinú Country of Colombia* (Berkeley: University of California Press, 1957).

⁹⁵ Frederick Collins, *Vocabulary of the Language of the Indians of the Canton of Chocó* (Washington: 45th Congress, Senate Document n.º 75 (118-121), 1878).

⁹⁶ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

⁹⁷ Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*

⁹⁸ Torres de Araúz, *Panamá Indígena...*

⁹⁹ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 30.

De la botadura de la piragua al pago por trabajo realizado

La chicha cantada se destaca como una celebración que conmemora diversos eventos, incluida la construcción de una canoa, con el propósito de propiciar la buenaventura para la embarcación¹⁰¹. Las canoas desempeñan un papel crucial en las invitaciones a estas festividades, como lo observó Reverte¹⁰² cuando un grupo pasó por el río con su piragua e invitó a un grupo de personas desde el embarcadero. Llegaron desde distintas ubicaciones en sus canoas, contándose entre veinte, treinta o incluso más piraguas según el autor. Torres¹⁰³ señala que antes del lanzamiento, la piragua era transportada a la casa del propietario con la ayuda de rodillos.

Hoy, la tradicional celebración de botadura ha sido reemplazada por el pago de los servicios prestados por la persona contratada, por ejemplo, la tala o limpieza del árbol. Esta actividad no requiere de habilidades particulares. El traslado del tronco o proto-canoa también implica la participación de hombres en el bosque. Los trabajos especializados del carpintero los realiza por su cuenta y regularmente en solitario.

Canaletes, palos y la incorporación de los motores fuera de borda

A partir de los siete años, los emberá y wounaan inician con la talla de sus propios remos, según señala Reverte¹⁰⁴. A los remos se les llama localmente en castellano canaletes o palas, llamados *to-bí* en emberá bedea y *düi* en wounaan meu. Wassén¹⁰⁵ señaló que entre *los Chocó*, los canaletes para niños se conocen como *dôidam*, mientras que aquellos de alrededor de 2,5 metros de longitud se denominan *dôipōman*, este utilizado solo por los hombres según el autor. La labranza de canaletes no se limita a los grandes maestros carpinteros, ya que cualquier individuo tiene la capacidad de participar en esta actividad, de acuerdo con sus preferencias y dimensiones, siguiendo un patrón generalizado (Figura 9, página 152). Esta tarea no está reservada únicamente a los hombres, como ocurre en la construcción de piraguas, sino que puede ser realizada por niños y mujeres. Las mujeres suelen ser expertas navegantes¹⁰⁶. Las dimensiones de los canaletes variarán en función de la altura del propietario, por ello es necesario personalizarlos para optimizar el movimiento tanto en ríos como en el mar.

¹⁰¹ Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*; Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 136.

¹⁰² Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 138.

¹⁰³ Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*

¹⁰⁴ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 45.

¹⁰⁵ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*

¹⁰⁶ Reichel-Domatoff, «Apuntes etnográficos sobre...»; Alberda y Ramos-Pérez. «The Jāba: Dugout...

Figura 9. La talla de un canaleta desde la tabla hasta su acabado



Fuente: Fotografía tomada por las personas autoras.

Los canaletes se tallaban de árboles como Chachajo, Sincibe o Amargo según los registros de Reichel-Dolmatoff¹⁰⁷. Constan principalmente de tres partes, hoja, mango y manija. La hoja se caracteriza por ser lanceolada, larga y con una punta aguda de sección redonda¹⁰⁸. En el Alto Sinú, la hoja tiene una forma casi circular debido a que se utilizan como timón o para navegar en los tramos hondos y quietos de los ríos¹⁰⁹. Se deja una arista saliente para aumentar la resistencia, según Wassén¹¹⁰ esta es una «característica universal de los canaletes Chocó». El mango es cilíndrico y termina en una parte plana ensanchada para apoyar la mano. En los registros del río San Juan, Reichel-Dolmatoff¹¹¹ documentó remos con longitudes que oscilan entre 1,5 y 3 metros para los hombres, mientras que las mujeres tienden a utilizar remos más cortos. En la práctica, las mujeres solían remar sentadas en la parte trasera de la canoa, mientras que los hombres adoptan una posición erguida, con un pie en el centro del fondo y el otro en el borde para facilitar la maniobra según Reichel-Dolmatoff¹¹². En la actualidad, no se observa distinción de género en las posiciones para remar, como se puntualizó anteriormente. En ríos de poca profundidad, se emplean palancas o palos de tres metros de longitud para empujar la canoa. Los remos de tres metros representan una combinación de palancas y remos

¹⁰⁷ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...

¹⁰⁸ Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*

¹⁰⁹ Reichel-Dolmatoff, «Apuntes etnográficos sobre...», 71.

¹¹⁰ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*

¹¹¹ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...

¹¹² *Ibíd.*

utilizados para remar y empujar la embarcación. El proceso de fabricación puede llevar alrededor de un día de trabajo.

Reichel-Dolmatoff¹¹³ documentó remos adornados con elaboradas decoraciones que incorporaban pinturas en tonos de rojo, azul, blanco y negro, con el uso de barnices comerciales. Los remos pintados también han sido documentados por Alberda y Ramos-Pérez¹¹⁴, se destacan principalmente en las comunidades de Jaqué, Puerto Indio y Sambú en Panamá. A lo largo del río San Juan (Colombia), Reichel-Dolmatoff observó remos ornamentados con una tira de hoja verde enrollada en espiral alrededor del mango, la cual se sometía a varias pasadas por el fuego (Figura 10, página 154). Al retirar la tira, la porción cubierta destacaba como una espiral blanca sobre el tono ahumado y ligeramente tostado del resto del mango. Específicamente en la cuenca baja del río San Juan, notó decoraciones más elaboradas en los remos, como incisiones, excisiones triangulares y tallas complejas. Ni las decoraciones ahumadas, ni las excisiones, ni las tallas complejas en el pomo del remo han sido documentadas por Kane, García, ni en los actuales estudios etnográficos dirigidos por Alberda.

Reverte¹¹⁵ registró que, para la confección de los canaletes, se utilizan diversas maderas, entre las que se incluyen el Cedro Espinoso (*Bombacopsis quinata Jacq*), Roble Colorado (*Platymiscium quinata Benth*) y Cocobolo (*Dalbergia retusa Hemsl*). Las dimensiones de estos implementos son variables, oscilan desde 1 metro hasta casi los 2 metros, también es común que el navegante disponga de más de uno, adaptados a la profundidad del río. Además, los registros de Alberda y Ramos-Pérez¹¹⁶ coinciden con los de Reverte¹¹⁷ al indicar que la talla de los remos no es una actividad exclusiva, sino que, generalmente, los navegantes (hombres, mujeres y niños) aprenden a tallar sus propios remos, aunque encarguen la construcción de la canoa a otra persona. En las investigaciones realizadas por Alberda¹¹⁸ y su equipo y Alberda junto con Ramos-Pérez¹¹⁹, se observa un consenso entre los entrevistados en el uso frecuente del mismo árbol de la piragua para esculpir el canaleta. Sin embargo, en situaciones excepcionales, recurren a la madera de balsa debido a emergencias y a la falta de disponibilidad de otro tipo de madera, aunque su breve durabilidad hace que esta práctica sea algo extraordinario. A pesar de esta limitación temporal, la madera de balsa es considerada útil para tallar canaletes, ya sea con propósitos decorativos, fines pedagógicos o ceremoniales (Tabla 2, página 156).

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...

¹¹⁵ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

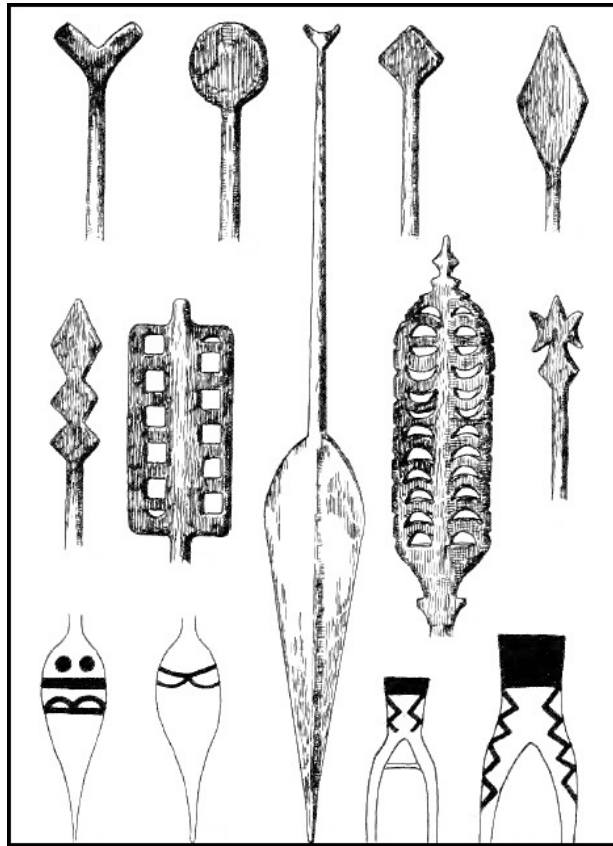
¹¹⁶ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...

¹¹⁷ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

¹¹⁸ Alberda et al., «El Área de...

¹¹⁹ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...

Figura 10. Dibujo editado con el programa FotoSketcher 3.90 para mejorar los trazos de canaletes con sus manijas y hojas decorativas y proas de piraguas decoradas con brea de Reichel-Dolmatoff



Fuente: Notas etnográficas sobre los indios chocó de Reichel-Dolmatoff (figura 3).¹²⁰

Estos remos pueden ser de diseño sencillo, cuando solo se busca la funcionalidad, además son lisos y sin adornos. El mango, cilíndrico, es torneado y pulido, mientras que la hoja del remo tiene forma lanceolada, con terminación en punta de mayor a menor tamaño, con el propósito de permitir que se clave al suelo cuando no está en uso. La forma general del canaleta sencillo ha perdurado desde los registros de Reichel-Dolmatoff¹²¹, pasando por las observaciones de Reverte¹²² y llegando hasta los estudios actuales¹²³.

Según Alberda y Ramos Pérez¹²⁴, al igual que con los canaletes, también se elaboran manducos, utilizados para golpear la ropa durante el lavado, a los cuales se les suelen añadir motivos decorativos zoomorfos (Figura 11, página 155). Aunque hasta el momento los investigadores del *Proyecto Etnoarqueológico Jāba* no ha tenido la oportunidad de documentar ninguno de ellos. Crescencio, vecino de Sambú, comparte su experiencia al respecto; en el pasado, él mismo adornaba sus remos con

¹²⁰ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...»

¹²¹ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...»

¹²² Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

¹²³ Alberda et al., «El Área de...»; Ramos-Pérez, *Adaptación ambiental, marítimo...*; Alberda y Ramos-Pérez. «The Jāba: Dugout...»; Rojas-Montes et al., «A review of...»

¹²⁴ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...»

formas como cabezas de monos, tortugas u otros animales que le inspiraban. Sin embargo, en la actualidad ha dejado de hacerlo, priorizando la funcionalidad de la pieza sobre su aspecto estético.

Figura 11. Manduco decorado, emulando la cabeza de una tortuga (a y b) y manijas con incisión con motivo geométrico (c y d)



Fuente: Fotografías tomadas por las personas autoras.

En determinadas ocasiones, los mangos se adornaban con motivos figurativos, como animales, tales como monos y tortugas, según lo señalado por los carpinteros entrevistados por Alberda¹²⁵ y su equipo y Alberda y Ramos-Pérez¹²⁶. Asimismo, se destacó la presencia de motivos antropomorfos en otros casos. Según Wassén¹²⁷, entre los chachi (cayapas), se observa una amplia diversidad de formas en los mangos de los canaletes, que no se encuentran en los de los *chocó*. La mayoría de los canaletes registrados presentaban mangos en forma de *horca* o de *Y*, similares a los documentados por Barrett¹²⁸ entre 1908 y 1909 en el territorio de los *cayapas* al noreste de Ecuador. Este territorio es compartido con una parte de los emberá, los *Épera Siapidara*¹²⁹. Los remos, por su parte, podían estar decorados con jagua, pinturas, esmaltes o barnices de colores, como se evidenció en Jaqué y Sambú-Puerto Indio¹³⁰. En Chimán, Torres¹³¹ observó canaletes wounaan que exhibían figuras antropomorfas. En el caso de las piraguas, se observa la posibilidad de aplicar distintos colores en la obra viva y la obra muerta de la embarcación combinándolos con los canaletes (Figura 12, página 156).

¹²⁵ Alberda et al., «El Área de...

¹²⁶ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jāba: Dugout...

¹²⁷ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*

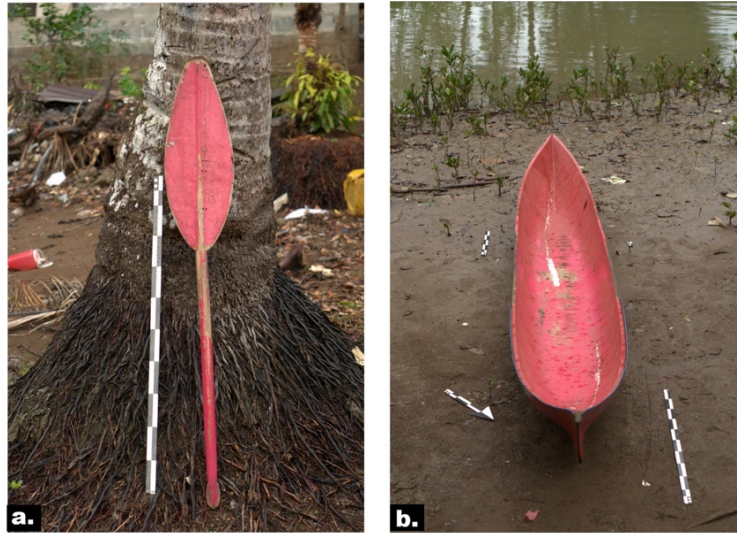
¹²⁸ Barrett *Los indios Cayapas...*

¹²⁹ Carrasco-A., Eulalia, «Los Épera Siapidara...

¹³⁰ Alberda et al., «El Área de...»; Alberda y Ramos-Pérez. «The Jāba: Dugout...

¹³¹ Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*

Figura 12. Canalete y esteleadora (canoa monóxila para pesca marítima)



Fuente: Fotografías tomadas por las personas autoras.

Los canaletes no están exentos de sufrir fisuras, cuando se pesca cerca de la orilla, el oleaje puede provocar su rotura. Por lo cual existen técnicas de reparación abordados por Alberda y Ramos Pérez¹³².

Tabla 2. Árboles utilizados para tallar canaletes

Árboles	Reichel-Dolmatoff	Reverte	Alberda y Ramos-Pérez
Chachajo	•		
Sincibe	•		
Amargo	•		
Cedro Espinoso (<i>Bombacopsis quinata</i> <i>Jacq</i>)		•	•
Roble Colorado (<i>Platymiscium quinata</i> <i>Benth</i>)		•	
Cocobolo (<i>Dalbergia</i> <i>retusa Hemsl</i>)		•	
Balso (<i>Ochroma</i> <i>pyramidale</i>)			•
Espavé (<i>Anacardium</i> <i>excelsum</i>)			•
Jigua Negro (<i>Ocotea</i> <i>Cernua</i> y <i>Nectandra</i> <i>sp.</i>)			•
Pino Amarillo (<i>Pithecelobium</i>)			•

¹³² Alberda y Ramos-Pérez, «The Jába: Dugout...», 21.

<i>manguense</i> , <i>Podocarpus sp.</i> , <i>Lafoensis puncifolia</i> y <i>P. coriaceus</i>)			
Cedro Amargo (<i>Cedrela odorata</i>)			•
Corotú (<i>Enterolobium cyclocarpum</i>)			•
Cuajao (<i>Vitex cooperi</i>)			•
Guabino (<i>Astronium graveolens</i>)			•
Ceiba, Cuipo o Bongo (<i>Ceiba pentandra</i> y, <i>Cavanillesia platanifolia</i> H. B. K.)			•
Caoba (<i>Swietenia macrophylla</i>)			•

Fuente: Elaboración propia, 2024.

La pértiga, también conocida como vara, palanca o palo, en castellano; *tóte toki* en emberá bedea y *tóteu* en wounaan meu, se caracteriza por ser una vara larga, resistente y elástica. Por lo general, se fabrica principalmente utilizando maderas como Yaya (*Guatteria amplifolia* Triana et Pl), Madroño, conocido como *Biua* en emberá bedea, (*Rheedia madruno* H. B. K.) o Caimito (llamado *Corobaté* o *Jurá Tote* en emberá) (*Chrysophyllum cainito* L., *C. panamense* Pittier), según los registros de Reverte¹³³. Con una longitud que puede llegar hasta los 3 metros, su aplicación principal se centra en la navegación a contracorriente y sin el uso de motores, por ello es preferible su uso a lo largo de las orillas del río, donde la corriente es menos intensa, como se destaca en las investigaciones de Reverte¹³⁴. Para las pértigas, Alberda y Ramos-Pérez¹³⁵ registraron el uso de Hueso (*Faramea occidentalis*), Corobá (*Iryanthera macrophylla*) y Cao (o *Decau*) (Tabla 3, página 158).

¹³³ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

¹³⁴ *Ibid.*, 290-293.

¹³⁵ Alberda y Ramos-Pérez, «The Jába: Dugout...

Tabla 3. Árboles empleados como palanca

Árboles	Reverte	Alberda y Ramos-Pérez
Yaya (<i>Guatteria amplifolia</i> Triana et Pl), o	•	
Madroño (<i>Biua</i> en emberá bedea) (<i>Rheedia madruno</i> H. B. K.)	•	
Caimito (<i>Corobaté</i> o <i>Jurá Tote</i> en emberá bedea) (<i>Chrysophyllum cainito</i> L., <i>C. panamense</i> Pittier)	•	
Corobá (<i>Iryanthera macrophylla</i>)		•
Cao (o decau)		•
Hueso (<i>Faramea occidentalis</i>)		•

Fuente: Elaboración propia, 2024.

Desde la década de 1960 hasta la actualidad, se ha observado una evolución en el equipamiento utilizado en embarcaciones, donde además de los tradicionales remos, se ha incorporado el uso de motores fuera de borda. Esta transición es más evidente en botes y piraguas de mayor tamaño, cuya popa modificada permite la integración de dichos motores (Figura 13, página 159), pero no todos tienen la capacidad económica para adquirirlos, según señala García Casares¹³⁶. Aunque las fotografías de Alexander Wetmore¹³⁷ muestran el uso previo de estos motores, al menos en la Isla de Coiba en el Pacífico de Panamá en 1956 (Figura 14, página 159).

¹³⁶ García-Casares, *Sambú. Historia, pasión...*, 65.

¹³⁷ Alexander Wetmore, *The birds of Isla Coiba Panama* (Washington: Smithsonian Institution, 1957).

Figura 13. Modificación a la plataforma tradicional por un espejo de popa para colocar el motor fueraborda



Fuente: Fotografía tomada por las personas autoras.

Figura 14. Piragua marítima sin modificación de la popa con motor fuera de borda



Fuente: Fotografía de Alexander Wetmore ¹³⁸.

En los estuarios y navegación costera (incluyendo el golfo de San Miguel), según Torres¹³⁹ se hacen botes de mayor calado en donde se incluyen motores fueraborda.

¹³⁸ La colección fotográfica de esta investigación puede verse en este archivo del Smithsonian Institution: https://collections.si.edu/search/slideshow_embedded?xml=http://siarchives.si.edu/sites/default/files/viewers/csc/viewer_MODS1446_007006_B187_A101.xml

¹³⁹ Torres de Araúz, *Panamá Indígena...*, 205.

La propulsión más común es el motor fuera de borda; no obstante, persiste el uso de canaletes y pértigas. Además, no es raro encontrar embarcaciones navegando con velas en situaciones en las que carecen de motor o gasolina. Torres¹⁴⁰ destaca que son los wounaan, aquellos que emigraron de Colombia a Chimán en Panamá, quienes emplean velas en sus botes para la navegación marítima. Los wounaan eran conocidos por emplear velas en sus botes, con ello se destacaba su capacidad para recorrer distancias considerablemente largas hasta su lugar de origen, lo que fortalecía sus vínculos originarios con Colombia. Alberda¹⁴¹ y su quipo también han registrado el uso de velas entre los emberá en Garachiné.

La navegación, el comercio y las redes sociales entre los wounaan en Panamá y Colombia son evidentes desde los registros de Nordenskiöld¹⁴² de familias de Colombia que se habían mudado al río Sambú en Panamá y se remontan incluso a la historia de sus orígenes, como lo demuestra la narración sobre *Hëwandam*, quien viajaba desde el río Baudó en Colombia hasta Panamá para comprar telas con las que vestir a los recién creados wounaan¹⁴³. El conocimiento náutico de los wounaan abarca las temporadas óptimas para los viajes hacia Panamá desde el sur, que son mayo y diciembre, así como la habilidad necesaria para realizar el viaje contrario, es decir, desde el Chocó hacia el sur. Otra manifestación tangible de estas conexiones son los tomines de un collar wounaan, que contiene monedas de varios países y años diferentes¹⁴⁴. Desde principios del siglo XIX, los viajes de suministro comercial desde el Río Siguirisúa hacia Buenaventura y Quibdó en Colombia fueron frecuentes, según Eder¹⁴⁵.

García Casares¹⁴⁶ destaca que la inclusión de motores fuera de borda no solo responde a la necesidad de mejorar la seguridad, sino también a la búsqueda de mayor rapidez y eficiencia en el sistema de comercialización. Sin embargo, esta adaptación generó transformaciones en las piraguas para ajustarse al nuevo componente, el motor fuera de borda. Este proceso conllevó cambios estructurales y económicos en las familias, quienes se vieron afectadas por la necesidad de recurrir a créditos e hipotecas, enfrentando altas tasas de interés para adquirir dichos motores.

La figura de la piragua en la religión

En el contexto panameño, según Reverte¹⁴⁷, las canoas no solo cumplen una función práctica como medio de transporte, sino que desempeñan un papel crucial en la religión. Un ejemplo de esto es la tradición de colocar a los bebés en pequeñas hamacas o canoas revestidas con telas, inmediatamente después de su nacimiento, a modo de cuna. Esta costumbre parece ser más arraigada entre los wounaan, mientras que los emberá la han reemplazado con el uso de hamacas.

La importancia simbólica de las piraguas para los wounaan está relacionada con su deidad creadora, *Evandama o Hëwandam*. El dios es invocado mediante un tambor

¹⁴⁰ *Ibid.*, 205.

¹⁴¹ Alberda et al., *Proyecto Etno-arqueológico Jāba...*

¹⁴² Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*, 120.

¹⁴³ Velásquez-Runk, Julia, *Los Wounaan y...*, citando a Peña-Ismare.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Eder, «The role of...

¹⁴⁶ García-Casares, *Historia del Darién...*; García-Casares, *Sambú. Historia, pasión...*

¹⁴⁷ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 39-42.

con forma de canoa, llamado en su idioma *k'ugwiu*, *kuglín* o *kógio*, durante ceremonias en las que se busca obtener una buena cosecha, como en las chichas propiciatorias¹⁴⁸. Es importante recalcar que no solamente se invoca para la agricultura, sino para apoyo y protección en general¹⁴⁹. Según Ismare Peña¹⁵⁰ y su equipo el uso de la *k'ugwiu*, para los wounaan, es un elemento distintivo con el pueblo emberá. Similar a la práctica de la cuna-canoa, esta costumbre parece ser más prevalente entre los wounaan que entre los emberá¹⁵¹.

Los tambores-canoas fueron descritos por Nordenskiöld¹⁵² como un *gran tambor* semejante a una *canoa tosca* y por Wassén¹⁵³ como unos «gongs de madera en forma de canoa», aunque Binder y su equipo, o Velásquez-Runk¹⁵⁴, la traduce al español como *potrillo* o *piragua de rogatismo*, respectivamente. La *k'ugwiu* consiste estructuralmente en un tronco tallado y ahuecado, imitando las dimensiones de una canoa de 3 metros de longitud y 40 centímetros de ancho con el árbol de Capulín (*t'aik'ierrp* en wounaan meu) (*Trichospermum galeottii*)¹⁵⁵. En los extremos sobresalen salientes redondeados que permiten su suspensión. Exteriormente, puede estar decorado con pinturas de bija y jagua. Este tambor se toca con bolillos de madera, generalmente a cargo de una mujer. Se suspende por uno de los extremos mientras el otro reposa en el suelo. Durante la ceremonia llamada *haaihi jëeu nam* (Figura 15), las mujeres jóvenes solteras forman un círculo alrededor del tambor-canoa, bailando y cantando en sentido contrario a las manecillas del reloj. Simultáneamente, los hombres forman otro círculo paralelo, portando flautas¹⁵⁶; aparentemente, es poco utilizado desde 1935, cuando lo registra Wassén¹⁵⁷ como «tambor en forma de canoa».

Figura 15. Dibujo de una ceremonia haaihi jëeu nam para la agricultura usando la *k'ugwiu* (a) y fotografía de una *k'ugwiu* (b)



Fuentes: Dibujo de Vidal Antonio Rozo en Reichel-Dolmatoff (a)¹⁵⁸ y fotografía en Reverte (b)¹⁵⁹.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 83-137.

¹⁴⁹ Peña-Ismare et al., «The Wounaan haaihi...

¹⁵⁰ *Ibíd.*

¹⁵¹ Torres de Araúz, Reina. *La cultura Chocó...*; Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 42.

¹⁵² Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*, 148-149.

¹⁵³ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*

¹⁵⁴ Velásquez-Runk, *Los Wounaan y...*

¹⁵⁵ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...

¹⁵⁶ *Ibíd.*; Peña-Ismare et al., «The Wounaan haaihi...

¹⁵⁷ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*

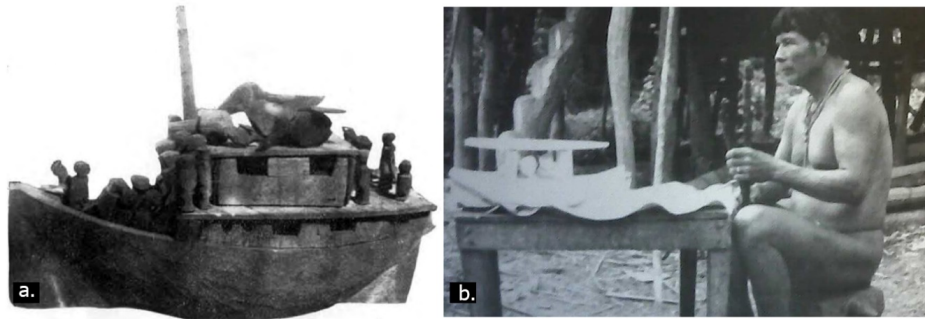
¹⁵⁸ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...», Figura 14.

¹⁵⁹ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 319.

Adicionalmente, entre estas comunidades existe una leyenda sobre el espíritu de *Antumiá*, un espectro nocturno que merodea los ríos y secuestra a aquel indígena que se aventura fuera de su hogar¹⁶⁰. Según los registros de Wassén, *átâumia* es un demonio que habita la selva «con frecuencia aparece bajo la forma de un negro». Esta narrativa podría arrojar luz sobre el temor, respeto o prohibición de la navegación nocturna en los ríos daríenitas. La figura de *Antumiá*, o *madre del agua* entre los emberá, encuentra su equivalente en la cultura wounaan con el término *pulvichi* o *purbish*¹⁶¹. En la tradición emberá, los *sošeré* o *goseré*, representados como vacas con cuernos azules, tienen la peculiaridad de esconder las canoas de los emberá¹⁶².

Una práctica notable que Reverte¹⁶³ observó entre los *curanderos-chamanes*, *jaybaná* (en emberá) y *benkina*, *vino-kuna*, *bentkún* o *bënk'n* (en wounaan meu), es la elaboración de un *barco mágico* tallado en madera de balsa (Figura 16). Este barco contiene figuras antropomorfas que representan a los antepasados¹⁶⁴ y se usan para ahuyentar a los malos espíritus que para los *chamanes* son la causa de las enfermedades y la muerte¹⁶⁵. En la Isla Munguidó, Wassén¹⁶⁶ notó que a este le llamaban *pótapa*¹⁶⁷. En su interpretación, Wassén¹⁶⁸ concluye que estos se modelan de los barcos de los *blancos* con «*diablos viajeros* que expulsan las enfermedades» y pueden estar relacionados con «los diablos de las enfermedades que viajan en barcos del sol y de la luna» que registró Nordenskiöld¹⁶⁹ entre los gunas, vecinos de los emberá y wounaan.

Figura 16. Barco mágico donde se colocan figuras antropomorfas representando a los ancestros (a) y *jãibaná* construyendo un barco mágico (b)



Fuente: Lámina XX en Reichel-Dolmatoff (a)¹⁷⁰ y Reverte (b)¹⁷¹

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 231.

¹⁶¹ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 81.

¹⁶² Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*; Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 88.

¹⁶³ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

¹⁶⁴ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...»; Torres de Araúz, *La cultura Chocó...*; Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 85.

¹⁶⁵ Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*, 42.

¹⁶⁶ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*, 85.

¹⁶⁷ La palabra *pótapa*, escrita actualmente como *potab bá* sólo significa *árbol de balsa* que es la madera con la que se talla este elemento. Sin embargo, entre los wounaan se le conoce como *baporr* y entre los emberá de habla epena pedee como *jai vapor*.

¹⁶⁸ Wassén, *Apuntes sobre Grupos...*, 86.

¹⁶⁹ Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*

¹⁷⁰ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...

¹⁷¹ Reverte-Coma, *Tormenta en el...*

Por último, los emberá cristianos tienen una variante del mito del Jardín del Edén, donde Dios considera la idea de construir una canoa y la enseña a su hijo, reforzando así la creencia de que la masculinidad se fortalece mediante estas actividades¹⁷².

Discusión. Las piraguas en la vida diaria

Los wounaan y los emberá prefieren las piraguas y las balsas para su transporte. Dado que la construcción de estas embarcaciones es una actividad tradicionalmente desempeñada por hombres, transmitida a través de generaciones, aunque en menor medida con el tiempo, y que la propulsión se lleva a cabo mediante pértigas, remos, canaletas o motores fuera de borda, la elección de la ubicación de la vivienda reviste gran importancia. Esta elección se realiza en relación con un río, lo que conlleva la construcción de un sencillo atracadero. Estos tres elementos, vivienda, piraguas y embarcadero son inseparables en la vida indígena de la región y todos ellos se elaboran utilizando árboles maderables (Figura 17).

Figura 17. Hombres pescando en el río Jaqué (a) y hombre transportando productos, incluyendo cultivos de plátano (b)



Fuente: Fotografías tomadas por las personas autoras.

La construcción de embarcaciones por parte de carpinteros especializados suele generar buenos ingresos, especialmente al atender a clientes que, a pesar de no ser especialistas, suelen ser emberá, wounaan o incluso afropanameños darienitas¹⁷³.

Eder¹⁷⁴, Binder¹⁷⁵ et al., Kane¹⁷⁶ o Ramos-Pérez¹⁷⁷ concuerdan con la importancia de la canoa para los emberá y wounaan, ya que sus actividades cotidianas, como la caza, la pesca o asentarse en nuevos territorios, conlleva su uso; asimismo los autores consultados para esta publicación enfatizan en que gran parte de la vida diaria depende de las piraguas (Figura 17). Las entrevistas realizadas por Kane a Dzoshua, un hombre emberá, evidencian que poseer conocimientos náuticos es una ventaja

¹⁷² Kane, *The Phantom Gringo...*

¹⁷³ Reichel-Dolmatoff, «Notas Etnográficas sobre...»; Torres de Araúz, Reina. *La cultura Chocó...*, 52; Reverte-Coma, *Tormenta en el...*, 285.

¹⁷⁴ Eder, «The role of...», 21.

¹⁷⁵ Binder et al., *Vocabulario ilustrado woumeu...*

¹⁷⁶ Kane, *The Phantom Gringo...*, 67.

¹⁷⁷ Ramos-Pérez, *Adaptación ambiental, marítimo...*

significativa al buscar esposa. Estos conocimientos no solo destacan habilidades en el aprovisionamiento de alimentos y materiales para la vivienda, sino que también se consideran un símbolo representativo de la masculinidad, demostrando participación en las responsabilidades familiares. Ya desde 1984, Kane¹⁷⁸ registra el desinterés que hay en esta labor constructiva por los hombres de Tamarinbo.

En la actualidad, los emberá y los wounaan se congregan en localidades como Bayamón o Puerto Indio (Comarca Emberá-Wounaan), así como en El Coco o Biroquerá (Jaqué, Darién). No obstante, los ríos suelen estar cercanos a los pueblos o a algunas viviendas, al menos, donde se ubican los embarcaderos. Contrario a la tradición de transmitir de padres a hijos el conocimiento de la construcción naval, este equipo no encontró a ningún hijo de carpintero aprendiendo este oficio. En cambio, se observó interés por parte de otros miembros de la comunidad, aunque ninguno de ellos tenía menos de 30 años.

Al igual que con la *k'ugwiu* de los wounaan, la piragua no se limita necesariamente a una función puramente navegable. Por ejemplo, en las comunidades emberá, se utiliza la *jāba zaque*, literalmente *piragua pequeña*, para facilitar la cosecha, la cual sirve como contenedor que se desliza entre los callejones de los huertos de maíz (Figura 18). A este tipo también se le puede nombrar *hasotar* en wounaan meu o *asotaro* en emberá bedea, que en ambos casos se traduce al español como *canoas para azotar arroz*, según Binder¹⁷⁹ y su equipo. Ambos casos son fascinantes porque la forma de la piragua trasciende su función como medio de transporte o herramienta de pesca. Más allá de su utilidad práctica, la forma de la piragua está intrínsecamente conectada a aspectos más profundos de la cosmovisión de estos pueblos, Nordenskiöld¹⁸⁰ incluso llega a documentar piraguas a modo de residencias acuáticas: «No tenían residencia fija y vivían como nómadas acuáticos en su canoa».

Figura 18. Asotaro o jāba zaque en la comunidad de El Coco, Jaqué



Fuente: Fotografía tomada por las personas autoras.

¹⁷⁸ Kane, *The Phantom Gringo...*, 69.

¹⁷⁹ Binder et al., *Vocabulario ilustrado woumeu...*

¹⁸⁰ Nordenskiöld, *Indianerna på Panamanäset...*, 121.

Conclusiones

Las comunidades emberá y wounaan se destacan como hábiles artesanos de la madera, especialmente en la elaboración de piraguas labradas a partir de un solo tronco. Lamentablemente, este ancestral arte se encuentra en peligro de desaparecer debido a diversos factores, como la falta de sucesión generacional de carpinteros de ribera interesados en preservar esta tradición, la disminución de su utilidad debido a la construcción de carreteras que hacen factible el uso de automóviles y la amenaza constante de la deforestación de los árboles esenciales para esta labor.

Aunque el interés antropológico y sociológico en la construcción tradicional indígena ha sido limitado, algunos datos significativos han sido recopilados, estos proporcionaron valiosos aportes para los estudios contemporáneos sobre este tema. Desde mediados del siglo XX, en la frontera panameña, se ha observado el uso del espavé en la construcción de piraguas, aunque no es la madera preferida debido a su menor durabilidad en comparación con el pino amarillo o el cedro espinoso, conocimiento previo en la selección de la materia prima en el que se ha enfatizado.

La diversidad de árboles utilizados para la construcción de piraguas en ambos lados de la frontera, colombiano o panameño, es notable y, a pesar de los cambios mínimos, el proceso constructivo ha perdurado a lo largo del tiempo, desde la tala en luna menguante hasta el transporte con palos en el bosque o la elevación de las piraguas para protegerlas del suelo. La fase final del acabado se lleva a cabo cerca del lugar de uso final, ya sea río o mar, para realizar ajustes específicos que garanticen la navegación exitosa.

Adicionalmente, se ha observado una transición en las prácticas tradicionales, como la chicha cantada, que ha sido reemplazada por salarios para los participantes en las fases constructivas. Además, se han identificado momentos alternativos para la tala de árboles, incluso fuera de la luna menguante, que era la práctica más generalizada.

A pesar de que Reichel-Dolmatoff y Reverte registraron maderas específicas para los canaletes, la experiencia de este equipo revela que estos se elaboran con diversas maderas utilizadas en la propia piragua, e incluso, se utilizan materiales como el balso. Por su parte, las decoraciones elaboradas, como tallas de animales o ahumados, han perdido relevancia en favor de la funcionalidad de la pieza. Las pértigas, cruciales para tirar de la piragua a contracorriente, deben provenir de árboles largos, flexibles y resistentes, una característica persistente en el tiempo.

La piragua no solo desempeña un papel fundamental en rituales como el riego para la cosecha o el nacimiento en la cultura wounaan, sino que también juega un papel crucial en las actividades diarias relacionadas con el transporte, la agricultura, el comercio y las interacciones sociales. No obstante, para comprender mejor la resistencia o los cambios a lo largo del tiempo, es esencial profundizar en la relación entre la piragua y el chamanismo. Asimismo, tanto en los relatos de creación como en la tradición oral, este artefacto perdura como un elemento de profundo significado.

Aunque la construcción naval de los pueblos emberá y wounaan enfrenta actualmente amenazas debido a la carencia de un relevo generacional o el cambio climático, este proceso está siendo minuciosamente documentado por disciplinas

como la antropología y la sociología. Estos campos están desempeñando un papel fundamental en la elaboración de un registro detallado de cada etapa en la construcción de una piragua, así como en la comprensión de su relevancia dentro de la cultura local. Las piraguas no solo representan una habilidad técnica y artística, sino que son la memoria de la cultura y el ambiente de una época.

Formato de citación según APA

Alberda, A., Ramos-Pérez, R. L., Cunampio, B., Gómez, E., y Mémbora-Peña, C. (2024). Colapso, adaptación y resistencia de la construcción naval emberá y wounaan en Panamá. Aportes antropológicos y sociológicos (siglos XX-XXI). *Revista Espiga*, 23(48), 127-169.

Formato de citación según Chicago-Deusto

Alberda, Abner, Rita Liss Ramos-Pérez, Bienvenido Cunampio, Emma Gómez y Chivio Mémbora-Peña. «Colapso, adaptación y resistencia de la construcción naval emberá y wounaan en Panamá. Aportes antropológicos y sociológicos (siglos XX-XXI)». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 127-169.

Referencias

- Alberda, Abner y Rita Liss Ramos-Pérez. «The Jāba: Dugout Canoes of the Emberá - An Ethnoarchaeological Analysis in Darién and the Emberá-Wounaan Territory in Panama». *International Journal of Nautical Archaeology* (2024): 1-26. doi:10.1080/10572414.2023.2299806
- Alberda, Abner, Rita Liss Ramos-Pérez, Helena Barba-Meinecke y Luis Eduardo Mora-Riquelme. «El Área de Arqueología Náutica y Subacuática de la Universidad de Panamá y la investigación del Patrimonio Cultural Subacuático». *Revista Contacto 1*, n.º 3 (2022): 16-37. <https://revistas.up.ac.pa/index.php/contacto/article/view/2623>
- Alberda, Abner, Rita Liss Ramos-Pérez, Xim Gual de Torrella y Stella Rendina. *Proyecto Etno-arqueológico Jāba. Construcción naval de tradición indígena en el Oriente de Panamá (proyecto VIP 01-06-07-2021)*. Panamá: Vicerrectoría de Investigación y Postgrado de la Universidad de Panamá, 2022.
- Barrett, Samuel Alfred. *Los indios Cayapas del Ecuador*. Quito: Ediciones ABYA-YALA, 1994.
- Biar, Alexandra. «Dugout Canoes and Waterways: Ethnographic and archaeological evidence from Belize and the Maya territory». *En Underwater and coastal archaeology in Latin America*, editado por Dolores Elkin, Christophe Delaere, 45-56. Florida: University Press of Florida, 2023. <https://doi.org/10.2307/jj.10539933>
- Binder, Ronald y Chindío Peña-Ismare. *Vocabulario Ilustrado woumeu-español-eberã bed'ea*. Panamá: Iglesia Evangélica Unida, 1997.
- Binder, Ronald, Philip Lee Harms y Chindío Peña-Ismare. *Vocabulario ilustrado woumeu-español-epena pedee*. Bogotá: Asociación Instituto Lingüístico de Verano, 1995.
- Borrero L., Ricardo, Antonio Jaramillo-Arango, Juan David Sarmiento-Rodríguez y Wilson Ospina-Riocampos. «First evidence of bottom-based construction in South America. The 'Sin Nombre' Canoe at the Port of Honda, Tolima, Magdalena River, Colombia». *International Journal of Nautical Archaeology* 53, n.º 1 (2024): 1-24. doi:10.1080/10572414.2024.2368203
- Carrasco-A., Eulalia. «Los Épera Siapidara en Ecuador. Proceso de visibilización». *Antropología: Cuadernos de Investigación*, n.º 11 (2011): 79-99. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7590226>
- Collins, Frederick. *Vocabulary of the Language of the Indians of the Canton of Chocó*. Washington: 45th Congress, Senate Document N° 75 (118-121), 1878.
- Eder, Herbert M. «The role of transportation in Choco cultural and environmental change». *The California Geographer VI* (1965): 17-24.
- Fuquén-Gómez, Clara. «Logboats of Coquí: An ethnographic approach to maritime material culture». Tesis doctoral. Universidad de Southampton, 2014. <https://eprints.soton.ac.uk/370021/>

- García-Casares, Joaquín. *Historia del Darién: Cuevas, cunas, españoles, afros, presencia y actualidad de los Chocoos*. Panamá: Editorial Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro, 2007.
- García-Casares, Joaquín. *Sambú. Historia, pasión y cambio social en un Valle del Darién*. Panamá: Editorial Universitaria Carlos Manuel Gasteazoro, 2013.
- Gordon, Burton Le Roy. *Human geography and ecology in the Sinú Country of Colombia*. Berkeley: University of California Press, 1957.
- Harms, Judith A. *Vocabulario ilustrado eperã pedeede eperaarã oopata (Vocabulario ilustrado en el idioma epena cultura)*. Bogotá: Editorial Alberto Lleras Camargo, 1993. <https://colombia.sil.org/es/resources/archives/18936>
- Indiana University Bloomington. «The Emberá (Chocó) of Darién, Panama: The Stephanie C. Kane Collection». Acceso el 9 de junio de 2022. <https://webapp1.dlib.indiana.edu/images/splash.htm?scope=images/VAD1210>
- Juan, Jorge y Antonio de Ulloa. *Relación histórica del viaje a la América Meridional hecho de orden de S. Mag. Para medir algunos grados de meridiano terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la Tierra, con otras observaciones astronómicas y físicas*. Madrid: Antonio Marín, 1748.
- Kane, Stephanie. *The Phantom Gringo Boat: Shamanic Discourse and Development in Panama*. Christchurch: Cybereditions Corporation, 2004.
- Ley 22, de 8 de noviembre de 1983, Créase la Comarca Embera de Darién (*Gaceta Oficial* N° 19 976, de 17 de enero de 1984).
- Lothrop, Samuel Kirkland. «Aboriginal navigation off the west coast of South America». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 62 (1932): 229-256.
- Loewen, Jacob A. «Chocó I: Introduction and Bibliography». *International Journal of American Linguistics* 29, n.º 3 (1963): 239-263. <https://www.jstor.org/stable/1263414>
- McSweeney, Kendra. «The Dugout Canoe Trade in Central America's Mosquitia: Approaching rural livelihoods through systems of exchange». *Annals of the Association of American Geographers* 94, n.º 3 (2004): 638-661. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.2004.00418.x>
- Nieva-Sanz, Daniel Miguel. «La canoa monóxila y el saber inmaterial de sus últimos carpinteros: Trabajo de campo en El Horno (Magdalena, Colombia)». *Revista Española de Antropología Americana* 54, n.º 1 (2024): 101-113. <https://doi.org/10.5209/reaa.90709>
- Nieva-Sanz, Daniel Miguel y Alberto José Gullón-Abao. «Localización y registro de canoas monóxilas en el río Magdalena y ciénagas adyacentes (Colombia): Metodología y avances de una expedición científica contemporánea». *Jangwa Pana* 22, n.º 2 (2023): 1-13. <https://doi.org/10.21676/16574923.5124>

Nordenskiöld, Erland. *Indianerna på Panamanäset*. Estocolmo: Åhlén & Åkerlund Förlag, 1928.

Peña-Ismare, Chindío. *Warr jöoingaar m gta hajim haajem*. Panamá: Iglesia Evangélica Unida, 1986.

Peña-Ismare, Chindío, Julia Velásquez-Runk, Rito Ismare-Peña, Chenier Carpio-Opuá. «The Wounaan haaihi jëeu nam ritual with the k'ugwiu. Reinforcing benevolence and preventing calamity». En *Amerindian Socio-Cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamérica*, editado por Ernst Halbmayer, 234-256. Londres: Routledge, 2020.

Ramos-Pérez, Rita Liss. *Adaptación ambiental, marítimo fluvial en el Corregimiento de Jaqué, Provincia de Darién*. Panamá: Universidad de Panamá, 2023.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. «Notas Etnográficas sobre los Indios Chocó». *Revista Colombiana de Antropología* 9 (1960): 75-158.

Reichel-Domatoff, Gerardo. «Apuntes etnográficos sobre los indios del alto Sinú». *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, n.º 41 (2017): 63-79. <https://doi.org/https://doi.org/10.18257/raccefyn.587>

Reverte-Coma, José Manuel. *Operación Panamá. Por la ruta de los descubridores*. Madrid: EDAF, 1977.

Reverte-Coma, José Manuel. *Tormenta en el Darién. Vida de los Indios Chocoes en Panamá*. Madrid: Ediciones del Museo 'Profesor Reverte Coma' de Antropología Médica-Forense, Paleopatología y Criminalística, 2002.

Rojas-Montes, María Andrea, Jorge Andrés Palma-Pineda, Eva Martínez, Sandra Maradiaga, Elisa Margarita Argueta-Urrutia, Ana Isabel Rivas-Turcios, Iván Alfaro, Fabiola de la O Alvarado, Abner Alberda y Rita Liss Ramos-Pérez. «A review of development of underwater cultural heritage in Central America». *Journal of Maritime Archaeology* 19 (2024): 113-150. <https://doi.org/10.1007/s11457-024-09395-6>

Smithsonian Institution: https://collections.si.edu/search/slideshow_embedded?xml=http://siarchives.si.edu/sites/default/files/viewers/csc/viewer_MODSI446_007006_B187_A101.xml

Torres de Araúz, Reina. *La cultura Chocó. Estudio etnológico e histórico*. Panamá: Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Panamá, 1966.

Torres de Araúz, Reina. *Panamá Indígena*. Panamá: Autoridad del Canal de Panamá, 1999.

Velásquez-Runk, Julia. *Los Wounaan y la construcción de su paisaje: Identidad, arte y gobernanza ambiental en la frontera Panamá-Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2021.

Wassén, Henry. *Apuntes sobre Grupos Meridionales de Indígenas Chocó en Colombia*. Bogotá: El Greco Impresores, 1988.

Wetmore, Alexander. *The birds of Isla Coiba Panama*. Washington: Smithsonian Institution, 1957.

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

Patrimonios negados, memorias cooptadas. Un acercamiento a los procesos de las comunidades indígenas en el departamento del Huila, Colombia

Luis Gerardo Franco *
<https://orcid.org/0000-0003-2447-7519>

Esmeralda Quiroga **
<https://orcid.org/0009-0006-4301-0497>

Resumen

El objetivo de este artículo es abordar la cooptación de las memorias indígenas y la negación de la posibilidad de reclamar unos *patrimonios* propios debido a la negación histórica que el discurso moderno/colonial instauró. A partir de una contextualización general de dicho proceso de negación se busca poner en escena los elementos centrales para comprender la situación de las poblaciones indígenas del departamento del Huila, en Colombia. A través de revisión documental, se esboza cómo las comunidades indígenas de este departamento han sido invisibilizadas mediante lo que puede llamarse un proceso de *desindigenización* del territorio. Dichos documentos muestran, a su vez, la activación de diversos agenciamientos de poblaciones indígenas con el objetivo de posicionarse no solo críticamente frente al Estado, sino también en el marco de relaciones sociales, políticas y jurídicas diferentes a las que los llevaron a una posición de subordinación. Si bien, esta posición es difícil de transformar, lo que se evidencia es el creciente proceso por posicionar sus reclamos a derechos propios milenarios acerca de su historia, su cultura y sus procesos territoriales e integrales.

Palabras clave: comunidad Tama-Dujo, identidad, historia.

* Ph. D. en Ciencias Humanas con mención en estudios sociales y culturales, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Antropólogo, Universidad del Cauca, Colombia. Profesor visitante tiempo completo, Universidad Surcolombiana. Correo: luis.franco@usco.edu.co

** Abogada, Universidad Surcolombiana. Asesora e integrante Comunidad Tamaz-Dujos, Resguardo Paniquita, Municipio de Rivera, Departamento del Huila, Colombia. Correo: eskue2303@gmail.com

Denied heritages, coopted memories. An approach to the processes of indigenous communities in the department of Huila, Colombia

Abstract

The aim of this article is to address the cooptation of indigenous memories and the denial of the possibility to claim one's own «heritages» due to the historical denial imposed by the modern/colonial discourse. Starting from a general contextualization of this denial process, it seeks to highlight the central elements to understand the situation of indigenous populations in the department of Huila, Colombia. Through documentary review, it outlines how the indigenous communities of this department have been made invisible through what could be called a «de-indigenization» of the territory. These documents also reveal the activation of various agencies of indigenous populations with the aim of positioning themselves not only critically in relation to the State but also within social, political, and legal frameworks different from those that led them to a position of subordination. Although this position is difficult to transform, what is evident is the growing process of asserting their claims to their own ancient rights concerning their history, culture, and territorial and comprehensive processes.

Keywords: History, Identity, Tama-Dujo community.

Introducción

El contexto (post)colonial latinoamericano es particularmente rico en experiencias que encausan los agenciamientos simbólicos de los grupos tradicionalmente subordinados hacia la búsqueda de la emancipación social y la búsqueda de nuevos órdenes sociales más equitativos. Las características sociales y culturales heterogéneas de cada país de la región ofrecen numerosos ejemplos del desencantamiento del mundo moderno y evidencian un amplio abanico de situaciones en las que desde diferentes cosmovisiones y perspectivas se denuncia la violencia y la dominación impuesta por la modernidad, y todos sus agenciamientos individuales e institucionales, asimismo, proponen la superación de las categorías de la modernidad/colonialidad. De esta manera, en nuestros contextos existen prácticas configuradas como agenciamientos simbólicos dentro de la disyuntiva moderna que desafían el sentido constituido de la racionalidad moderno-colonial.

Distintas experiencias ponen en escena esta disyuntiva entre lo que puede ser denominado conocimiento local y el conocimiento moderno esgrimido en disciplinas como la arqueología en su concepción del mundo material como algo pasado e inanimado y sin conexiones de carácter ontológico con quienes son puestos en relación con ese mundo. Tales experiencias señalan lo que se menciona como el vacío intercultural del encuentro, y evidencian la diferencia de legados históricos, culturales y políticos que intervienen en la relación entre personas y el mundo material. No obstante, hay que cuidarse de caer en el error de pensar como entidades separadas a los agentes humanos y a las cosas. Ambos son constitutivos del ser y del estar en el mundo. Ambos poseen memorias que conectan y diluyen historias, memorias que hacen presente lo ausente y viceversa. La memoria juega un rol preponderante en los procesos de todas las sociedades. Regímenes de memoria y olvido son instaurados como puntas de lanza para proyectos nacionales, étnicos y, en general, identitarios.

Gnecco y Zambrano ya han señalado que «la representación del pasado se aborda como un hecho social contemporáneo inextricable de los procesos de construcción de identidad»¹. La memoria, muchas veces depositada en expresiones materiales de la cultura, y en ocasiones, activada por estas, entra en el juego del poder al momento de definir qué memoria prevalece sobre otra. Este juego del poder ha sido escenificado a la perfección en el contexto de las comunidades indígenas, en la supresión de vieja data, tanto física como discursiva, que ejercieron las prácticas y discursos modernos frente a las estrategias de conservación y difusión de la memoria indígena. Digamos sobre este punto, y sus consecuencias, lo que ya enunciaron Gnecco y Zambrano: «La supresión de la memoria es la supresión de la identidad, así mismo, la recuperación de la memoria es la recuperación de la identidad»².

La disyuntiva moderna en el contexto de las sociedades indígenas latinoamericanas pone en cuestión el optar por un hacer de la memoria propia, inmersa en redes de sentido local y ancestral, o un dejarse hacer por la memoria ajena (colonizadora). Este texto contextualiza el proceso de hacer memoria de las diversas comunidades

¹ Cristóbal Gnecco y Martha Zambrano, *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia* (Bogotá: Ministerio de Cultura, Universidad del Cauca e Instituto Colombiano de Antropología: 2000), 12.

² *Ibíd.*, 14.

indígenas del departamento del Huila, teniendo como referente central la experiencia de la comunidad Tama-Dujo.

Se sostiene que lo que desde la perspectiva occidental se considera patrimonio cultural, y su variante de patrimonio arqueológico, mantiene una relación de desposesión entre los elementos que lo conforman y la memoria de las comunidades indígenas. Dicha situación se debe a las lógicas de cooptación del orden colonial impuesto por el proyecto colonial, actualizado y reconfigurado en el proyecto de Estado-Nación moderno, que juzga como oportunistas o faltos de rigor aquellas vinculaciones históricas entre el «patrimonio», más si se trata de las de origen prehispánico y las comunidades.

De un caso concreto de estudio derivan las reflexiones consignadas en este texto. Si bien podríamos decir que la metodología con que se construyó obedeció a una de corte cualitativo en donde a través de una revisión documental y bibliográfica se intentó dar cuenta de manera general de los procesos de las comunidades indígenas en el Huila, detrás de estas acciones hay también un trabajo de campo etnográfico y arqueológico que nos hizo dirigir la mirada hacia el tema que aquí se expone.

Desarrollo

En este apartado se hace un acercamiento al contexto de las razones por las que las comunidades indígenas del Huila padecen aún hoy de una invisibilidad en el imaginario social de los habitantes del departamento. Dicho imaginario pareciera sostenerse sobre el supuesto de que los indígenas pertenecen al pasado. Por eso, intentamos en este texto visibilizar procesos históricos que han sido subordinados por una narrativa ligada al proyecto de blanqueamiento moderno-colonial.

Devenires históricos e identitarios de las comunidades indígenas

Varios autores³ coinciden en pensar que el legado europeo en América desde la conquista hasta el presente ha sido un medio de dominación que ha obstaculizado, e incluso eliminado, la oportunidad para que las sociedades nativas del continente americano puedan acceder a un conocimiento de su propio pasado. La conquista del continente americano implicó la dominación del territorio a través de la acción militar directa y violenta y la dominación de sus habitantes con sus prácticas culturales particulares, las cuales debían ser bloqueadas y transformadas para poder imponer la nueva concepción de mundo, una nueva lógica cultural perteneciente a los conquistadores. El ejercicio de esta imposición se ejerció a través de la negación del ser y de la asimilación de este como cosa, como un ser que todavía no *es*, y se sustentó sobre la plataforma de la violencia física y la violencia epistémica expresada en la forma de la colonialidad del poder⁴.

³ Joanne Rappapor, *La política de la memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos* (Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca, 2000); Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidetalización en el México español, Siglos XVI-XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000).

⁴ Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Quito: Ediciones Abya-yala, 1994); Anibal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, comp. por Edgardo Landier (Buenos Aires: CLACSO, 2003).

A partir de la instauración del orden colonial en América, las comunidades indígenas sufrieron una ruptura con el *continuum* de su devenir histórico, el cual se cuenta tanto en sus propios procesos históricos como en el papel de ser sujetos históricos⁵. Tanto sus referentes orales como materiales para la construcción de sus narraciones históricas fueron cooptadas mediante diferentes estrategias. Tal ruptura se acentuará con el pasar de la colonia y con la implantación de la República a través de los aparatos discursivos encargados de regular el discurso sobre el pasado y sobre la Historia. Así, el mito de la modernidad⁶, al desarrollar una retórica salvacionista donde el otro, en la inversión colonial de los roles, queda articulado al sistema mundo moderno-colonial, generó e identificó los aspectos de la gente y del espacio «americano» que habrían de volverse objeto de intervención por el aparato colonial. La forma que adquirieron los contextos de intervención colonial en el territorio que actualmente ocupa Colombia puede leerse a partir de las tecnologías de dominación señaladas por el historiador Guido Barona⁷ y asociadas a los proyectos de indianidad e hispanización. El primero basado en la desestructuración de las comunidades originarias y su inclusión en un proyecto de re-civilización de un nuevo ser del hombre americano tejido a partir de la impronta colonial. El segundo intentaba, a la vez que mantenía la jerarquía del colonizador, imprimir la condición desvalorizada de la mismidad del indígena. Así, Barona⁸ sostiene que la empresa colonial iniciada en América requirió de una justificación ideológica expresada en dos niveles: por un lado, en el terreno jurídico-político se constituyó una razón de superioridad que legitimaba la propiedad de las tierras «descubiertas» y la sujeción de sus habitantes; y por otro, en el espacio de las mentalidades y la cotidianidad, garantizando la hegemonía cultural de los ibéricos.

En el marco de estas tecnologías de dominación surgieron los pueblos de indios «indígenas o nativos» y los resguardos como configuraciones territoriales (para la protección y a su vez, de exclusión jurídica y social) que, bajo el poder de la producción jurídica a manos de los españoles, sustentaron los aparatos de control, vigilancia y transformación de las comunidades. Así, desde los albores del colonialismo en América, señala Barona:

El indígena va a ser vigilado y dentro de este celo va a ser verificada sin excepción alguna, el cumplimiento de toda la normatividad existente en referencia a la vida en policía. Va a ser necesario que se comprueben sus matrimonios, el bautizo de sus hijos, el cumplimiento de la guarda religiosa en los días de fiesta y en general de todos los rituales de la cotidianidad que pongan en evidencia su carácter de colonizados.⁹

Barona señala que tanto el proyecto de indianidad como el de hispanidad fueron la impronta del proyecto de formación de la nación que se desarrollaría a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII¹⁰. Sin embargo, nos recalca que estos no se

⁵ Michel-Rolph Trouillot, «El poder en el relato», *Revista Arqueología Suramericana* 3, n.º 2 (2007): 167-183.

⁶ Dussel, *El encubrimiento del otro...*, 1994.

⁷ Guido Barona, «Las tecnologías de dominación colonial: el derecho, los pueblos de indios y resguardos», *Revista de Antropología y Arqueología, Universidad de los Andes*, n.º 2 (1998): 161-176.

⁸ *Ibid.*, 166.

⁹ *Ibid.*, 127.

¹⁰ *Ibid.*, 129.

clausuraron con la realización del proyecto nacional, sino que, aún en la época republicana en los siglos XIX y XX, se continuará esgrimiendo los mismos argumentos que dieron lugar y soporte al colonialismo y al imperialismo económico y cultural. La reflexión de la antropóloga Miryam Jimeno¹¹ sobre la relación entre el proceso de construcción del Estado y las comunidades indígenas deja ver la pervivencia de la lógica de los proyectos señalados por Barona. En su formación, el Estado nacional afirmó en las élites gobernantes una ideología anticomunitaria, integracionista y aun racista, tendiente a desarticular a las comunidades indígenas como contrarias al progreso, expropiando sus tierras y forzando su incorporación¹². Formando parte de esta desarticulación estuvo la negación de la historia. Tal como ha señalado Cristina Rojas, esta negación hace imposible el vínculo entre el pasado y el futuro, además, la violencia que conlleva la supresión de la historia imposibilita también sanar las heridas debido a la falta de presencia¹³.

Aún en la nueva configuración del Estado multicultural y con el reconocimiento que el Estado colombiano hizo de la diferencia cultural –de los grupos étnicos que habitan en su territorio–, no hubo un reconocimiento y, a su vez, un proceso que permitiera sanar la herida de la supresión de la historia dado que dicho reconocimiento no trascendió ni superó la ruptura de la continuidad histórica que se le había impuesto a dichos grupos, ya que el pasado de los grupos étnicos (indígenas) se siguió representando de la misma manera. Esto que se menciona se legitima gracias a que el Estado se siguió reservando la propiedad y la jurisdicción de una historia que le antecede al incorporar la historia indígena a la historia «de todos a través de enunciaciones legales»¹⁴, como las expresadas en la legislación sobre el patrimonio arqueológico, los museos nacionales y los textos arqueológicos en general. No obstante, han sido las propias comunidades indígenas quienes se han encargado de adelantar procesos de recuperación de la historia, tratando con ellos de inscribirse como sujetos de derechos propios históricos y de tensionar la discusión sobre la historia oficial y sobre la narrativa del pasado y el presente, así como de inscribir a la cultura material en una red de sentidos ontológicos y políticos con miras a sus luchas culturales.

Dichos procesos se han llevado a cabo como contestación a una serie de discursos que en diferentes momentos los han declarado *pueblos sin historia* y ajenos a los territorios que han ocupado. Estas reflexiones se han basado desde sus propias cosmovisiones y también han incorporado elementos de la historiografía colonial leída a partir de los intereses de las mismas comunidades. Así también, algunos casos han incluido referentes materiales, aquellos considerados vestigios arqueológicos, para narrar y articular en sus procesos históricos¹⁵.

¹¹ Myriam Jimeno, «La construcción del Estado y los indígenas en Colombia», *Revista de Antropología y Arqueología, Universidad de los Andes*, n.º 1 (1988): 161-176.

¹² *Ibid.*, 161.

¹³ Cristina Rojas, *Civilización y violencia: La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX* (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001), 112.

¹⁴ Cristóbal Gnecco y Wilhelm Londoño, «Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano», en *Representaciones jurídicas de la alteridad indígena*, ed. por Cristóbal Gnecco y Herinaldy Gómez (Popayán: Universidad del Cauca y Colciencias, 2008), 25-94.

¹⁵ Cristóbal Gnecco y Luz Mery Niquinas, «Arqueología de otra manera: esbozos de una investigación participativa en Juan Tama», *Boletín de Arqueología*, n.º 24 (2013): 95-107; Luis Guillermo Vasco, «Arqueología e identidad. El caso guambiano», en *Arqueología en América Latina hoy*, ed. por Gustavo Politis (Bogotá: Banco Popular, 1992), 176-191.

El Huila desindigenizado. Sobre los que vienen y los que han estado

Podemos señalar, desde lo que sería un juicio del imaginario común, que la imagen del «Huila indígena» se ha formado a partir de la imagen del indígena del pasado prehispánico. Particularmente de la presencia en el sur del Huila de la «cultura arqueológica» en San Agustín e Isnos. Resulta curioso, por demás sospechoso, que la «cuestión indígena» en el departamento del Huila no haya sido debatida a profundidad. Cosa que no pasa, por ejemplo, en los departamentos vecinos como el Cauca, Tolima, Putumayo y Caquetá, en los cuales tanto la producción académica como la presencia de dicha «cuestión indígena» en los medios configura una imagen totalmente diferente¹⁶.

Siguiendo en el terreno del imaginario, se podría pensar que un visitante desprevenido, quien recorriera las tierras que desde 1905 se configuran políticamente como el departamento del Huila, notaría con dificultad la presencia de comunidades indígenas vivas. Aquella señalética tan de moda desde hace más o menos diez años que se ubica sobre las vías nacionales y que hacen referencia a las atracciones turísticas, generalmente arqueológicas y ambientales, le podría llevar a inferir a nuestro visitante imaginado que los indígenas presentes son los ausentes. Es decir, aquellos que habitaron la región en un pasado más o menos lejano y que hoy manifiestan su presencia a partir de la materialidad perdurable en el tiempo y reconfigurada como patrimonio arqueológico.

Ramírez *et al.* señalaron: «Para muchos universitarios y gente del común es una sorpresa saber que existen indígenas en el Huila»¹⁷. Esto podría ser indicativo de que el proceso y la política de mestizaje y blanqueamiento en el departamento del Huila fue más fuerte y eficaz que en otros departamentos del sur y suroccidente colombiano, esto genera un imaginario en el cual la población indígena existente sería solo aquella que dejó para la posteridad y para el entretenimiento de los turistas un conjunto de bienes arqueológicos en el sur del departamento. Dicho imaginario garantiza la presencia del indígena del pasado, y permite el despliegue de toda una parafernalia estatal vinculada a discursos de identidad y patrimonio histórico y arqueológico, mientras que hace ausentes a las comunidades indígenas del presente y, a su vez, borra o deja como algo no dicho, los procesos de desposesión cultural y territorial de los últimos siglos.

¹⁶ Véase Francisco Arias y Diego Duque, «Resistencias y territorialidades indígenas en el sur del Tolima», *El Ágora USB* 17, n.º 2 (2017): 413-426; Víctor Daniel Bonilla Sandoval, *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (Bogotá: Stelle, 1969); Myriam Jimeno, y Adolfo Triana, *Estado y minorías étnicas en Colombia* (Bogotá: Cuadernos del Jaguar y Fundación para las comunidades colombianas, 1985); Jesús Otero, *Etnología caucana: estudio sobre los orígenes, vida, costumbres y dialectos de las tribus indígenas del departamento del Cauca* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 1952); Joanne Rappaport, *La política de la memoria...*

¹⁷ Ofelia Ramírez, *et al.*, «Comunidades indígenas: Una expresión de la diversidad étnica en el Huila», en *Revista Entornos*, n.º 14 (2011), 34. En la actualidad se avanza en un instrumento diagnóstico que permita un acercamiento a la percepción sobre la población indígena en el departamento del Huila. No obstante, sin resultados aún sistemáticos, y solo a partir de 30 sondeos con personas de la ciudad de Neiva, la imagen que presentaron Ramírez y demás puede decirse que no ha cambiado.

De acuerdo con las bases de datos del Ministerio del Interior¹⁸, actualmente en el departamento del Huila hacen presencia seis grupos indígenas: Misak, Nasa, Andaqui¹⁹, Pijaos, Tama (Dujos de Paniquita) y Yanaconas. Estos grupos se organizan en 22 resguardos reconocidos (Tabla 1).

Tabla 1. Resguardos reconocidos en el departamento del Huila

	Municipio	Código del resguardo dane	Resguardo	Grupo	Total, población proyección dane (corte junio 2021)
1	La Plata	1311	Páez y Guambiano de la Gaitana	Nasa/Misak	754
2	Neiva	1312	Tama-Páez-la Gabriela	Tama Paez	342
3	Palermo	1313	Páez de Bache	Páez	64
4	Rivera	1314	Tamas del Caguan	Tama-Dujo	158
5	Villavieja	1315	Pijao de la Tatacoa	Piajo	153
6	San Agustín	1634	Yanacona de San Agustín	Yanacona	122
7	La plata	1635	La Reforma	Misak	470
8	Pitalito	1651	Rumiyaco	Yanacona	319
9	La Argentina	1679	Nuevo Amanecer la Meseta	Misak	202
10	La Plata	1680	La estación-Talaga	Nasa	321
11	Íquira	1700	Huila	Nasa	1546
12	La Argentina	1701	Pic 'kue ikh	Nasa	376
13	La Plata	1703	Potrerito	Nasa	447
14	Nátaga	1720	Llano buco	Nasa	489
15	La Argentina	1734	Nam misak	Misak	200
16	La Plata	1734	Nam misak	Misak	163
17	La Plata	1813	La Nueva Esperanza	Nasa	230
18	Isnos	1840	San José	Yanacona	511
19	Pitalito	1849	El Rosal	Yanacona	287
20	Oporapa	1849	El Rosal	Yanacona	326
21	San Agustín	1859	Fiil vits la Perdiz	Nasa	128
22	La Plata		San Miguel	Nasa	

Fuente: Elaboración propia con base en información del Mininterior de Colombia, 2024.

¹⁸ Ministerio del Interior, *Datos abiertos* (nombre del objeto: resguardos indígenas a nivel nacional, acceso el 10 de marzo del 2023), <https://www.mininterior.gov.co/datos-abiertos-asuntos-indigenas-rom-minorias/>

¹⁹ La comunidad Anayaco en el municipio de Acevedo.

Además de estas 22, según la base de datos del Mininterior²⁰, hay cuatro comunidades que no se encuentran organizadas bajo la figura del resguardo, pero sí reconocidas como autoridades indígenas con sus respectivos cabildos²¹ (Tabla 2).

Tabla 2. Comunidades indígenas reconocidas por Mininterior pero sin territorio de resguardo

Departamento	Municipio	Grupo	Comunidad
Huila	Santa María	Pijaos	Pijao el Vergel
Huila	Timana	Pijaos	Santa Bárbara Pijao
Huila	Aipe	Pijaos	Chirico Pina Pata
Huila	Neiva	Páez	Seck,fiu

Fuente. Elaboración propia, con base en información del Mininterior de Colombia, 2024.

Por su parte, el Consejo Regional Indígena del Huila (CRIHU) presenta un total de 37 territorios indígenas correspondientes a nueve comunidades indígenas²² (Tabla 3, página 179). A este registro debería añadirse un territorio más, el del resguardo Paniquita de la comunidad Tamaz-Dujo, la cual en la actualidad no forma parte del CRIHU.

A principios del siglo XXI, Vidal, Bermúdez, Ruiz y Ramírez usaron tres categorías para organizar la presencia de las comunidades indígenas en el territorio del departamento del Huila²³. Se reproducen en tanto que permitan comprender las dinámicas territoriales e históricas de la presencia actual de la población indígena y las consideramos aún relevantes para comprender los procesos territoriales en el departamento.

²⁰ Ministerio del Interior, *Datos abiertos* (nombre del objeto: comunidades indígenas a nivel nacional que no están asentadas dentro de los resguardos indígenas, acceso el 10 de marzo del 2023), <https://www.mininterior.gov.co/datos-abiertos-asuntos-indigenas-rom-minorias/>

²¹ Se debe señalar que el resguardo, el cual es una figura colonial, hace alusión a la figura territorial, al territorio de una comunidad indígena, mientras que los cabildos son la forma de gobierno en el resguardo. Algunas comunidades poseen un cabildo organizado en el proceso de reconocimiento frente al Estado mas no poseen un territorio. Sus esfuerzos, en general en las áreas rurales, se encamina hacia el reconocimiento de un territorio.

²² Asociación de Autoridades Tradicionales del Consejo Regional Indígena del Huila - CRIHU, *Plan de gestión ambiental regional 2024-2035* (Neiva: CRIHU, 2023).

²³ Jesús Vidal *et al.*, «Huila indígena, Siglo XXI. Un acercamiento a la historia reciente de las comunidades indígenas asentadas en el territorio del Huila», *Academia Huilense de Historia*, n.º 12 (2005): 294-310.

Tabla 3. Comunidades y territorios indígenas del departamento del Huila por el Consejo Regional Indígena del Huila

	Municipio	Territorio ancestral	Pueblo indígena
1	Neiva	Seck Fiw	Nasa
2	Neiva	Lame Páez	Nasa
3	Neiva	Tama - Páez La Gabriela	Tamas
4	Tello	A´Luucx	Nasa
5	Villavieja	La Tatacoa	Pijao
6	Campo Alegre	Kerakar	Embera
7	Íquira	Huila Río Negro	Nasa
8	Tesalia		
9	La Argentina	Nam Misak	Misak
10	La Argentina	Nuevo Amanecer	Misak
11	La Argentina	Piçkwe Ikh	Nasa
12	La Plata	Sek Dxi - Los Ángeles	Nasa
13	La Plata	Juan Tama	Nasa
14	La Plata	Estación Tálaga	Nasa
15	La Plata	La Reforma	Nasa-Misak
16	La Plata	La Gaitana	Nasa-Misak
17	La Plata	Potrerito	Nasa
18	La Plata	San Miguel	Nasa
19	La Plata	Fiw Páez	Nasa
20	La Plata	Nueva Esperanza	Nasa
21	Nátaga	Llano Buco -Bukj Ukue	Nasa
22	Nátaga	Cabildo Nasa Kweth Kina	Nasa
23	Suaza	Lamus Cxhab Luucx	Nasa
24	Acevedo	Anayaco de los Andaquíes	Andaquíes
25	Acevedo	Yacuas	Yanacona
26	Palestina		
27	Isnos	San José	Yanacona
28	Pitalito	Intillagta	Yanacona
29	Pitalito	Rumiyaco	Yanacona
30	Pitalito	El Rosal	Yanacona
31	Oporapa		
32	Pitalito	Embera Kurisiabia Río Frío	Embera
33	San Agustín	Inga Nuna Rummy	Inga
34	San Agustín	Fill Vits - La Perdiz	Nasa
35	San Agustín	San Agustín	Yanacona
36	San Agustín	Cacica Ibanasca	Pijao
37	Timana		

Fuente: Consejo Regional Indígena del Huila, 2022.

Los autores mencionados dividieron los grupos indígenas de la siguiente manera: 1) los originarios del territorio huilense, 2) por migración y 3) los reubicados por la avalancha del río Páez en 1994²⁴. Dentro de los grupos considerados por los autores como originarios del territorio huilense se encuentran los ubicados en el centro y norte del departamento: aquellas comunidades organizadas en los resguardos Bache en Palermo, Paniquita en Rivera/el Caguan Neiva (esta fue la primera comunidad originaria en constituirse como resguardo en el departamento del Huila), La Gabriela en Neiva, La Tatacoa en Villavieja y las comunidades Pijao en Santa María y Timana. La dinámica de población por migración corresponde a movimientos poblacionales de los pueblos Yanaconas, Nasa y Misak, particularmente en la parte sur del departamento. Finalmente, los reubicados por la avalancha se refieren a las distintas comunidades Nasa originarias de Tierradentro (Cauca) reasentadas por la corporación Nasa Kiwe en municipios como La Plata, Nataga e Iquira.

Los procesos dos y tres del poblamiento contemporáneo indígena en el Huila se configuran desde la década de 1970 con oleadas migratorias del pueblo Misak²⁵, del pueblo Yanacona y del pueblo Nasa hacia el departamento, especialmente en las zonas sur y suroccidental. A partir de estos procesos podemos ver que entre el 80 % y el 90 % de la población indígena censada hoy en día corresponde a procesos migratorios provenientes particularmente del departamento del Cauca. Las comunidades Emberá hoy asentadas en el departamento del Huila provienen de departamentos como Putumayo, producto del desplazamiento forzado. Por su parte, tan solo entre el 10 y el 20 % corresponde a población perteneciente a comunidades indígenas que habitan desde tiempos coloniales, y seguramente desde la época prehispánica, lo que hoy es el departamento.

Si el panorama hoy sobre la población indígena en el Huila es de una marcada invisibilidad podríamos asegurar que para antes de la década de 1970 los diferentes procesos coloniales y republicanos, tanto del orden jurídico como del de las violencias en contra de la población indígena, era de una total desaparición de estos. La historiografía ha documentado muy bien cómo la conquista y la colonia fueron un punto de inflexión trascendental para la pervivencia de los pueblos indígenas en Colombia, en tanto que se vivió un proceso prolongado de desaparición física y cultural de estas, proceso que no se detuvo con la época Republicana, la cual estuvo caracterizada por lo que Rojas llamó «el deseo civilizador», caracterizado, entre otras cosas, por «el sueño de una civilización mestiza en la que se daría un blanqueamiento de la herencia negra e indígena»²⁶.

La evidencia material y documental sobre la presencia de comunidades indígenas en el territorio actual del Huila, antes y después de la conquista española, es abundante. Véase por ejemplo trabajos arqueológicos que reportan la presencia de diferentes procesos socioculturales desde épocas tan tempranas como el Holoceno en el municipio de Villavieja y Palermo²⁷ hasta el momento de la invasión española en el

²⁴ *Ibíd.*, 297-299.

²⁵ Vidal *et al.*, «Huila indígena...»; Ramírez *et al.*, «Comunidades indígenas».

²⁶ Cristina Rojas, *Civilización y violencia: La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX* (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001), 37-38.

²⁷ Gonzalo Correal, «Artefactos líticos en la Hacienda Boulder. Municipio de Palermo, Departamento del Huila», *Revista Colombiana de Antropología* XVI (1974): 196-222.

siglo XVI²⁸; y procesos coloniales que implican a población indígena y afroamericana²⁹. Algunos de estos procesos reportados arqueológicamente merecen una lectura desde una perspectiva que pueda transitar del paradigma de la ruptura al de la continuidad³⁰.

Este es el caso del proceso histórico de la comunidad Tamaz-Dujos, el cual se enmarca dentro de la constante de las luchas indígenas en Colombia y en otros países de Latinoamérica: una constante lucha contra la negación, subordinación y la tendencia a la desaparición implementada, principalmente, por las autoridades coloniales y republicanas, sus regímenes de representación sostenidos por la idea de la civilización y por un conjunto de procesos derivados que han permeado a la sociedad en general llevando a que se estigmaticen y sean víctimas de actos de discriminación y violencia. El registro historiográfico menciona que los Tamaz-Dujos desde principios del siglo XVI ya estaban asentados en lo que es hoy el territorio del sur de Neiva. El pueblo Tamaz-Dujos, como ellos mismos lo reconocen, son «originarios de esta región, que comprende la margen derecha bajando del río Grande o de la Magdalena ‘hoy río Magdalena’ hasta las montañas altas de la cordillera oriental pasando parte del valle del río Orteguzaza»³¹. Se menciona que a principios del siglo XVII ya existía un asentamiento/territorio de la comunidad Dujos en las inmediaciones de Neiva³². El gobernador Diego de Hospina se encargaría de delimitar los terrenos de resguardo de la parcialidad de los indígenas de San Andrés de los Dujos en 1631. Se señala igualmente que la ciudad de Neiva quedó dentro de los dominios que eran del pueblo Dujos³³.

En 1690 tras una verificación de la existencia de los linderos del resguardo Dujos, estos quedaron así:

Desde el fin de una meseta que está en la otra banda de la Quebrada Matamundo donde está una piedra grande y que fue a dar al segundo lindero que es un guadalejo que es arriba de el peñón, y de él una barranca de tierra colorada por una quebrada que baja del salado, grande hasta una meseta alta en la cual oyó decir había un árbol de espinillo llamado Payandé que dicen se ha perdido y que este testigo después de la dicha medida subió hacia el dicho salado y que le enseñaron la dicha meseta y árbol diciendo que por allí había pasado la medida de dichos resguardos y alcanzó a la orilla del río Arenoso y que desde allí se vino por la sabana abajo por la orilla de las tierras del señor gobernador Diego de Espina (sic) en que tenía un trapiche que son dos estancias de ganado mayor, en los cuales están hoy poblados los indios Yanaconas, y se llegó al dicho pueblo de los dujos y de él se fue bajando por una barranca del río grande, hasta

²⁸ Robert Drennan, *Las sociedades prehispánicas del Alto Magdalena* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000); José Vicente Rodríguez, *El Huila milenario. Paisajes, pueblos y culturas en el sur del Alto Magdalena* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Enel-Emgesa, 2018); Carlos Sánchez, *La sociedad comunal en la historia antigua. Arqueología del valle de Neiva* (Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales y Banco de la República, 2017).

²⁹ María Angélica Suaza, *Modos de vida en las haciendas de la Provincia de Neiva* (Colombia: Grafiarte Impresores, 2019).

³⁰ Wilhelm Londoño, «Los estudios de herencia cultural como una alternativa a la arqueología científica o a la patrimonialización de los dioses: del paradigma de la ruptura al de la continuidad», *Jangwa Pana* 10, 1 (2011): 97-111, <https://doi.org/10.21676/16574923.74>

³¹ Comunidad Tamaz-Dujos, *Plan de vida* (Corregimiento del Caguan, Rivera: 2022), 4.

³² Adolfo Triana, «Contribución a la historia de la provincia de Neiva el caso del Caguán», *Revista Colombiana de Antropología* 29 (1992): 120-154, <https://doi.org/10.22380/2539472X.1846>

³³ *Ibid.*, 121.

dar donde vuelve a entrar con él, y de allí cogiendo la vega arriba que llaman de los Dujos, hasta la dicha mesa de matamundo y que ésto se lo dijo así al dicho su padre el dicho sargento mayor con que había medido y enterado dichos resguardos y que estos son los que han poseído hasta ahora sin que persona alguno se haya poblado en ellos y que es la verdad so cargo de juramento en que se afirmó y ratificó siéndole leído, y que es de edad de 70 años (...)³⁴

Esta información sobre el asentamiento y la extensión del territorio colonial de la comunidad contribuyó a su reconocimiento jurídico y a una porción mínima de ese territorio. Así, la incesante lucha de líderes como Luis Alberto Quiroga, Carlos Arturo Páez Lizcano y Clavel Páez Escobar permitió visibilizar la continuidad de la presencia indígena en territorios en los cuales se pensaba que ya no existían. A esto también contribuyó el trabajo de sistematización de la información de archivo y el acompañamiento jurídico realizado por Adolfo Triana.

Conclusiones

El posicionamiento frente a los discursos históricos hegemónicos ha implicado la reflexión sobre aspectos que para las comunidades en diversos pueblos indígenas de Colombia se han tornado indispensables en sus luchas sociales, culturales y políticas. Reflexión que la antropología, también la arqueología en menor medida, han acompañado de diversas maneras³⁵. Historia, identidad, territorio y esos referentes materiales considerados como «patrimonio cultural/arqueológico», y su articulación con las narrativas sobre el pasado/presente, son aspectos cruciales de las agendas indígenas desde el siglo pasado, y hoy siguen estando en el centro de la discusión.

En este sentido, muchas de las fuerzas y energías espirituales que invierten las comunidades de cada pueblo de indígenas en su lucha por el «mal llamado» reconocimiento se mueven en tres ejes: la lucha y resistencia para la re-composición de un tejido cultural afectado por siglos de imposición (culturales, jurídicas, económicas y políticas) y articulación desigual a un sistema hispano inglés/colonial/moderno/capitalista; el posicionamiento frente a un aparato institucional, el Estado, que les exige constantes requerimientos para demostrar su «mal llamada» indianidad y respetar sus derechos adquiridos; y el hacerle frente a esa Historia (Historia con mayúscula) que aún hoy, en pleno siglo del reconocimiento a la diferencia, los continúa ubicando como actores secundarios de los procesos históricos. En el cruce de estos tres ejes está, tanto la exigencia por la identificación realizada desde la lógica moderno-colonial que le da sentido al Estado moderno (o posmoderno) como la voluntad y necesidad de participar en el juego de la visibilización por parte de las comunidades indígenas para posicionar sus reclamos a derechos propios milenarios acerca de su Historia, su cultura y sus procesos territoriales e integrales.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Luis Gerardo Franco, «Otros pasados también son posibles: La participación de la arqueología en la re-significación de la historia», en *Arqueologías Históricas Patrimonios Diversos*, editado por Diógenes Patiño y Andrés Zarankin (Popayán: Sello Editorial Universidad del Cauca, 2010), 79-96; Gnecco y Luz Mery Niquinas. *Arqueología de otra manera...*; Martha Urdaneta, «Huellas de Pishau en el resguardo de Guambia», *Boletín del Museo del Oro*, n.º 31 (1991): 3-301; Carlos Zambrano, *Hombres de páramo y Montaña. Los Yanaconas del Macizo Colombiano* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993).

Así mismo, se encuentra un proceso de producción de lo nuevo en plena sintonía al actualizar la tradición de la visión sociohistórica de las comunidades. Esto mientras la comunidad se piensa no como algo dado, existente ahistóricamente, sino como algo que está en permanente construcción³⁶ y en constante relación con las condiciones políticas de cada momento histórico. De ahí que las formas en que se actualiza la tradición, un acto de agenciar lo nuevo dentro del espacio/tiempo de la modernidad del Estado-Nación, sean diversas e incorporen elementos diferentes en distintos momentos.

Formato de citación según APA

Franco, L. G., y Quiroga, E. (2024). Patrimonios negados, memorias cooptadas: Un acercamiento a los procesos de las comunidades indígenas en el departamento del Huila, Colombia. *Revista Espiga*, 23 (48), 170-186.

Formato de citación según Chicago-Deusto:

Franco Luis Gerardo y Esmeralda Quiroga. «Patrimonios negados, memorias cooptadas. Un acercamiento a los procesos de las comunidades indígenas en el departamento del Huila, Colombia». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 170-186.

³⁶ Jean Luc Nancy, *La comunidad enfrentada* (Buenos Aires: La cebra, 2007); Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003).

Referencias

- Arias, Francisco y Diego Duque. «Resistencias y territorialidades indígenas en el sur del Tolima». *El Ágora USB* 17, n.º 2 (2017): 413-426.
- Asociación de Autoridades Tradicionales del Consejo Regional Indígena del Huila - CRIHU. *Plan de gestión ambiental regional 2024-2035*, Neiva: CRIHU, 2023.
- Barona, Guido. «Las tecnologías de dominación colonial: el derecho, los pueblos de indios y resguardos». *Revista de Antropología y Arqueología Universidad de los Andes*, n.º 2 (1998): 161-176.
- Bonilla Sandoval, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Stelle, 1969.
- Correal, Gonzalo. «Artefactos líticos en la Hacienda Boulder. Municipio de Palermo, Departamento del Huila». *Revista Colombiana de Antropología XVI* (1974): 196-222.
- Drennan, Robert. *Las sociedades prehispánicas del Alto Magdalena*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Dussel, Enrique. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Ediciones Abya-yala, 1994.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.
- Fischer, Mark. *Realismo capitalista ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra, 2021.
- Franco, Luis Gerardo. «Otros pasados también son posibles: La participación de la arqueología en la re-significación de la Historia». En *Arqueologías Históricas Patrimonios Diversos*, editado por Diógenes Patiño y Andrés Zarankin, 79-96. Popayán: Sello Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- Gnecco, Cristóbal y Luz Mery Niquinas. «Arqueología de otra manera: esbozos de una investigación participativa en Juan Tama». *Boletín de Arqueología* 24 (2013): 95-107.
- Gnecco, Cristóbal y Zambrano, Martha Zambrano. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Santafé de Bogotá: Ministerio de Cultura, Universidad del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología, 2010.
- Gnecco, Cristóbal y Wilhelm Londoño. «Representaciones de la alteridad indígena en el discurso jurídico colombiano». En *Representaciones jurídicas de la alteridad indígena*, editado por Cristóbal Gnecco y Herinaldy Gómez, 25-94. Popayán: Universidad del Cauca y Colciencias, 2008.

- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Jimeno, Myriam y Adolfo Triana. *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos del Jaguar y Fundación para las comunidades colombianas, 1985.
- Jimeno, Myriam. «La construcción del Estado y los indígenas en Colombia». *Revista de Antropología y Arqueología Universidad de los Andes*, n.º 1 (1988): 161-176.
- Londoño, Wilhelm. «Los estudios de herencia cultural como una alternativa a la arqueología científica o a la patrimonialización de los dioses: del paradigma de la ruptura al de la continuidad». *Jangwa Pana* n.º 10, 1 (2011): 97-111. <https://doi.org/10.21676/16574923.74>
- Ministerio del Interior. *Datos abiertos* (nombre del objeto: comunidades indígenas a nivel nacional que no están asentadas dentro de los resguardos indígenas, acceso el 10 de marzo del 2023). <https://www.mininterior.gov.co/datos-abiertos-asuntos-indigenas-rom-minorias/>
- Ministerio del Interior. *Datos abiertos* (nombre del objeto: resguardos indígenas a nivel nacional, acceso el 10 de marzo del 2023). <https://www.mininterior.gov.co/datos-abiertos-asuntos-indigenas-rom-minorias/>
- Nancy, Jean Luc. *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La cebra, 2007.
- Otero, Jesús. *Etnología caucana: estudio sobre los orígenes, vida, costumbres y dialectos de las tribus indígenas del departamento del Cauca*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 1952.
- Ramírez, Ofelia, Jesús Vidal, Jorge Bermúdez y Jorge Ruiz. «Comunidades indígenas: Una expresión de la diversidad étnica en el Huila». *Revista Entornos*, n.º 14 (2011): 33-39.
- Rappaport, Joanne. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la Historia en los Andes Colombianos*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca, 2000.
- Rodríguez, José Vicente. *El Huila milenario. Paisajes, pueblos y culturas en el sur del Alto Magdalena*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Enel-Emgesa, 2018.
- Rojas, Cristina. *Civilización y violencia: La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001.
- Sánchez, Carlos. *La sociedad comunal en la historia antigua. Arqueología del valle de Neiva*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales y Banco de la República, 2017.

- Suaza, María Angélica. *Modos de vida en las haciendas de la Provincia de Neiva*. Colombia: Grafiarte Impresores, 2019.
- Tovar, Arnol, Jorge Ruiz y Guillermo González. 1994. *Opa! Petroglifos del Huila*. Neiva: Instituto huilense de Cultura, 1994.
- Triana, Adolfo. «Contribución a la historia de la provincia de Neiva el caso del Caguán». *Revista Colombiana de Antropología* 29 (1992): 120-154. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1846>
- Trouillot, Michel-Rolph. «El poder en el relato». *Revista Arqueología Suramericana* n.º 3, 2 (2007): 167-183.
- Urdaneta, Martha. «Huellas de Pishau en el resguardo de Guambia: ensayando caminos para su estudio». *Boletín del Museo del Oro*, n.º 31 (1991): 3-30.
- Vasco, Luis Guillermo. «Arqueología e identidad. El caso guambiano». En: *Arqueología en América Latina hoy*, editado por Gustavo Politis, 176-191. Bogotá: Banco Popular, 1992.
- Vidal, Jesús, Jorge Bermúdez, Jorge Ruiz y Ofelia Ramírez. «Huila indígena, siglo XXI. Un acercamiento a la historia reciente de las comunidades indígenas asentadas en el territorio del Huila». *Academia Huilense de Historia*, n.º 12 (2005): 294-310.
- Zambrano, Carlos. *Hombres de páramo y montaña. Los Yanaconas del Macizo Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

Configuraciones de la indigeneidad urbana y prácticas democráticas desobedientes del pueblo emberá (Bogotá, Colombia)

Sebastián Gómez-Ruiz *
<https://orcid.org/0009-0005-2096-3992>

Resumen

Este artículo analiza la presencia y las dinámicas de la comunidad emberá en el Parque Nacional de Bogotá. Se explora su resistencia, adaptación y luchas internas en un contexto urbano, y se realiza una aproximación metodológica mediante un estudio de caso que incluyó un enfoque etnográfico, entrevistas, análisis de medios y del documental *Sin Retorno* (2022). Se argumenta que los emberá, desplazados por la violencia en sus territorios de origen, ocupan el Parque Nacional como una forma de acción política denominada *práctica democrática desobediente*, al reclamar su derecho a la ciudad y el reconocimiento de sus derechos territoriales. Sin embargo, también se identificaron tensiones internas dentro de la comunidad, especialmente en relación con el retorno al parque y las demandas hacia el Estado. La presencia de los emberá en el Parque Nacional de Bogotá representa una forma de habitar la vida urbana, pero también muestra los desafíos y conflictos que enfrentan tanto dentro de su comunidad como en su interacción con el Estado. El artículo subraya la importancia de comprender las complejas dinámicas de las configuraciones de la indigeneidad urbana en la Colombia contemporánea y los desafíos que esta presenta.

Palabras clave: multiculturalismo, minga, autonomía.

* Antropólogo de la Universidad de los Andes, Colombia. Doctor en Sociedad y Cultura por la Universidad de Barcelona. Magister en Antropología por la Universidad de los Andes y máster en Antropología Visual por la Universidad de Barcelona. Docente del Departamento de Humanidades y de la Maestría en Estudios Sociales y Culturales de la Universidad El Bosque y profesor de cátedra de la Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana. Correo: sgomezru@unbosque.edu.co

Configurations of urban indigeneity and disobedient democratic practices of the emberá people (Bogotá, Colombia)

Abstract

This article analyzes the presence and dynamics of the Emberá community in Bogotá's National Park. It explores their resistance, adaptation, and internal struggles within an urban context, employing a case study methodology that includes an ethnographic approach, interviews, media analysis, and the documentary *Sin Retorno* (2022). It argues that the Emberá, displaced by violence in their homelands, occupy the National Park as a form of political action known as disobedient democratic practice, as they claim their right to the city and the recognition of their territorial rights. However, internal tensions within the community were also identified, especially regarding the return to the park and demands on the State. The presence of the Emberá in Bogotá's National Park represents a way of inhabiting urban life but also reveals the challenges and conflicts they face both within their community and in their interactions with the State. The article underscores the importance of understanding the complex dynamics of urban indigeneity configurations in contemporary Colombia and the challenges they present.

Keywords: Autonomy, Minga, Multiculturalism.

Introducción

El estudio de las comunidades indígenas en contextos urbanos como Bogotá ha cobrado una relevancia creciente en las últimas décadas, al mostrar la compleja dinámica de imbricación entre las configuraciones de la indigeneidad y los entornos urbanos contemporáneos¹. Bocarejo² resalta que la migración de indígenas a entornos urbanos no implica una ruptura completa con su cultura, sino que más bien supone procesos de transculturación, adaptación, negociación y resignificación. Asimismo, subraya que los indígenas en contextos urbanos enfrentan desafíos particulares relacionados con el acceso a servicios básicos, discriminación, racismo y transformación de los vínculos con sus territorios y prácticas culturales.

Entre estas comunidades, los emberá³ representan un grupo significativo que ha migrado desde sus territorios en busca de oportunidades económicas, educativas y de salud, así como para escapar de los conflictos armados y el desplazamiento en sus regiones de origen, ubicadas tradicionalmente en el Chocó, Antioquia, Risaralda, Caldas y Valle del Cauca, en Colombia.

El abordaje, desde el concepto de indigeneidades contemporáneas, proporciona una perspectiva relevante para comprender la experiencia de los emberá en Bogotá. De la Cadena y Starn⁴, examinan cómo las identidades indígenas se transforman y se reconfiguran en el contexto de la urbanización y la globalización, al destacar las formas en que los pueblos indígenas mantienen y, al mismo tiempo, cambian sus sistemas de conocimiento en medio de nuevas realidades urbanas.

El concepto de indigeneidad va más allá de una simple categorización étnica estática. No se trata de una identidad fija o una categoría cultural esencialista, sino de un proceso dinámico y relacional que se construye y se transforma en interacción con contextos políticos, económicos y sociales específicos. Los autores enfatizan en la importancia de reconocer las formas en que las comunidades indígenas reconfiguran

¹ Francesca Merlan, «La indigeneidad como identidad relacional: la construcción de los derechos sobre la tierra en Australia», en *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (Lima: IFEA, 2010): 141-168

² Diana Bocarejo, «Emancipation or enclosure? The spatialization of difference and urban ethnic contestation in Colombia», *Revista Antípoda* 44, n.º 3 (2011).

³ Los emberá son un pueblo indígena que habita principalmente en las regiones selváticas de Colombia y Panamá, pertenecen a la familia lingüística Chocó que tiene relación con las familia arawak, karib y chibcha. Suelen organizarse en clanes o linajes patrilineales. Cada clan puede tener su propio territorio y liderazgo y, a menudo, se unen en grupos más grandes bajo el gobierno de un jefe. Los emberá suelen tomar decisiones en asambleas comunitarias donde participan miembros de diferentes clanes. Tradicionalmente, han dependido de la agricultura de subsistencia, la caza, la pesca y la recolección. Se dividen en varios subgrupos basados en diferencias en el lenguaje, su ubicación geográfica y prácticas culturales. Estas divisiones pueden incluir los emberá katio, los emberá chamí y otros grupos más pequeños. Entre sus figuras más reconocidas está el *jaibaná*, quien es reconocido como un líder político y espiritual que tiene profundo conocimiento de las tradiciones, la medicina natural, los rituales sagrados y la relación con los espíritus y la naturaleza. Es el encargado de comunicarse con los espíritus, interpretar los sueños, realizar ceremonias de sanación y proteger a la comunidad de influencias negativas. Pablo Jaramillo, *El Jaibaná en la encrucijada. Ritual, territorio y política en una población Emberá* (Manizales, Colombia: Editorial Universidad de Caldas, 2006), 19-68.

⁴ Marisol De la Cadena y Orin Starn, «Introducción», en *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (Lima: IFEA, 2010): 9-44.

sus identidades en respuesta a las realidades cambiantes, incluyendo la urbanización, la globalización y las políticas estatales.

La indigeneidad implica una continua negociación de relaciones de poder y una resistencia activa a las estructuras de dominación colonial y capitalista, que permite entender otros procesos sociales y políticos como la construcción de ciudadanía, la lucha por los derechos territoriales y la participación en movimientos sociales. Esta aproximación a la realidad de los emberá, entre otros pueblos en Bogotá, destaca la naturaleza relacional y procesual de la indigeneidad, al enfatizar su capacidad de adaptación, resistencia y transformación en contextos diversos y cambiantes.

Durante el mes de septiembre de 2020, miembros de la comunidad emberá ubicados en Bogotá se asentaron inicialmente en el Parque Tercer Milenio y solicitaron ayuda y asistencia debido a que la pandemia del COVID-19 y sus diferentes restricciones imposibilitaron que continuaran en los asentamientos que se les había asignado⁵. El 20 de septiembre del mismo año, después de una extensa jornada de movilización, ocuparon el Parque Nacional Enrique Olaya Herrera (Bogotá), donde declararon una minga permanente dentro del marco de protestas y paro nacional en el país. Las principales razones que argumentaron fueron: el conflicto armado interno, la falta de servicios integrales en sus territorios, la falta de vías terciarias, vivienda y acciones para el desarrollo rural, la falta de acceso a bienes y servicios básicos, la falta de voluntad política y la estigmatización política⁶.

Durante los meses siguientes se fueron uniendo más grupos indígenas, entre los que se encuentran emberá katio, emberá dobidá, emberá chamí, kokonuko, nasa, cumbaltar pasto, uitotos, kubeo, pijao mohán, entre otros, articulados en el proceso de *Autoridades indígenas de Bakatá*. La crisis tuvo un punto de inflexión el 19 de octubre del mismo año, luego de que, tras fallidos diálogos y conversaciones, dos funcionarios de la Secretaría de Gobierno Distrital y varios indígenas resultaran heridos.

El 25 de enero de 2022, murieron dos miembros de la comunidad emberá (una mujer embarazada y su hija), asentada en el parque La Florida al occidente de la capital, suscitando un linchamiento al conductor del camión que había ocasionado el arrollamiento. Luego, después de 226 días en el Parque Nacional, la comunidad indígena abandonó el espacio y fue reubicada en varios albergues temporales en la ciudad (La Florida- Engativá; La Rioja-Santafé) a la espera del retorno definitivo a sus territorios en Chocó y Risaralda⁷.

De acuerdo con el testimonio de uno de los líderes emberá en Bogotá, Leonivar Campos, durante el transcurso de ese año se realizaron retornos de la población a sus territorios. Sin embargo, en la actualidad son más de 1500 indígenas los que se encuentran en el albergue temporal de Protección Integral La Rioja, ubicado en la localidad de Santa Fe, en condiciones de hacinamiento y poca salubridad, con brotes

⁵ «De la UPI La Rioja al Alto Andágueda: más de 500 indígenas Emberá vuelven a su territorio», Unidad para las Víctimas, <https://www.unidadvictimas.gov.co/de-la-upi-la-rioja-al-alto-andagueda-mas-de-500-indigenas-embera-vuelven-su/>

⁶ Unidad para las Víctimas, «De la UPI La Rioja...».

⁷ Camilo Castillo, «Así quedó el Parque Nacional tras salida de indígenas Embera», *El Tiempo* (2022), <https://www.eltiempo.com/bogota/indigenas-emberas-abandonaron-el-parque-nacional-672000>

de tuberculosis, alcoholismo, violencia intrafamiliar y explotación sexual. Por su parte, el 9 de octubre de 2023, algunos indígenas emberá regresaron al Parque Nacional para esperar un nuevo acuerdo con el Distrito.

La presencia de los indígenas en el Parque Nacional de Bogotá resulta incómoda tanto para sectores de izquierda como de derecha. Dentro de la izquierda, empezando por el gobierno del presidente Gustavo Petro (2022-2026), sus acciones no han resuelto el problema de manera estructural desde la reubicación o la negociación. Por su parte, la derecha aborda el tema desde un discurso enfocado en la protección de los niños y las niñas, proponiendo enfrentar el problema mediante el desalojo policial⁸.

Paralelamente, se pueden identificar dos esferas de responsabilidad en el manejo de esta situación: por un lado, la administración de la Alcaldía Distrital y por otro, la del Gobierno Nacional. Por ejemplo, tras el proceso de paz derivado de los acuerdos de La Habana, se desplegó un capítulo étnico integral destinado a salvaguardar los derechos de los pueblos indígenas, considerados víctimas particulares del conflicto; este enfoque busca asegurar la no repetición de la violencia históricamente infligida sobre ellos y la no regresión en cuanto a sus derechos. En línea con esto, se podría señalar cómo Bogotá ha asumido parcialmente su responsabilidad, ya que, en el 2022, los concejales de los partidos políticos de MAIS y el Partido Verde propusieron el artículo 66, el cual pretende integrarse al Plan de Desarrollo Local mediante un proceso de concertación con los pueblos indígenas asentados en la ciudad. Sin embargo, los mismos concejales que impulsaron este plan señalaron la falta de voluntad política por parte de la alcaldía de Claudia López (2019-2023) para llevar a cabo este proceso, al desplazar su responsabilidad hacia el Gobierno Nacional⁹.

Cabe destacar que, durante las protestas del 19 de octubre de 2022, el gobierno del presidente Petro sostuvo un encuentro con representantes indígenas, una acción que, al parecer, no había tenido lugar anteriormente. Empero, esas conversaciones no llegaron a ningún acuerdo, como lo demuestra el retorno de los emberá al Parque Nacional.

Esta situación dio un giro el 8 de septiembre de 2024, cuando los emberá fueron desalojados como parte de las negociaciones del actual alcalde, Carlos Galán (2024-2028). Según la Unidad de Víctimas, algunos indígenas no desean regresar a sus comunidades debido a la escalada del conflicto armado, lo que plantea nuevos desafíos políticos para su reubicación.

En este contexto, cabe preguntar ¿cómo se configura la acción política de los pueblos indígenas que ocupan el Parque Nacional de Bogotá? En este artículo se intenta argumentar que la presencia de los indígenas refleja, por un lado, el fracaso de las acciones estatales y distritales de negociación con los pueblos indígenas en contextos urbanos y, por otro lado, un éxito relativo en sus formas de acción política colectiva,

⁸ Redacción *Semana*, «Esa invasión y recocha de los indígenas debe acabar ya» (2024), <https://www.semana.com/nacion/articulo/esa-invasion-y-recocha-de-los-indigenas-debe-acabar-ya-juan-jose-lafaurie-pidio-a-galan-tomar-medidas-en-el-parque-nacional/202439/>

⁹ Podcast: «A Fondo con María Jimena Duzán» (2022); «Claudia López de viaje y la ciudad que arde: protestas de la comunidad emberá en Bogotá», <https://open.spotify.com/episode/6XGyOyrPfb16o6LGUKZoDw>

desde el ejercicio de la minga y la desobediencia a través de la ocupación del Parque Nacional.

La acción política que conjuga la minga se aborda como una práctica democrática en términos de Graeber¹⁰, el cual designa la idea de que la democracia no es solo un sistema político formal o un conjunto de instituciones, sino que también se manifiesta a través de las interacciones cotidianas y las formas en que las personas se organizan y gestionan lo comunal.

Las prácticas democráticas pueden incluir una variedad de actividades y procesos, desde reuniones comunitarias hasta protestas callejeras, desde la toma de decisiones en el lugar de trabajo, hasta la organización de movimientos sociales por medio de la acción directa. Esto implica desafiar las jerarquías, las estructuras de poder desde la toma de decisiones y la constitución de formas de organización social que desobedecen el poder estatal. La desobediencia, en este sentido, se vincula con la tradición de Thoreau¹¹ sobre la consciencia de las leyes y las instituciones sociales. Se trataría de una resistencia política, que hace énfasis en la acción que, en la mayoría de las veces, es pacífica y no violenta, y que se manifiesta cuando las acciones gubernamentales son injustas, inexistentes o ineficaces.

En el caso de los indígenas del Parque Nacional, las prácticas democráticas desobedientes se constituyen con el gesto del retorno al Parque Nacional como una forma de instalar en Bogotá una temporalidad de la minga. La minga ha emergido como una práctica política descolonizadora orientada a los derechos de los pueblos indígenas. Esta acción se define como una forma de trabajo comunal e involucra una organización colectiva que ha servido para denunciar la violencia, la discriminación, el desplazamiento forzado y la explotación de recursos naturales en territorios indígenas y, más recientemente, las injusticias vinculadas con las problemáticas en las ciudades.

Un referente de la historia urbana de la minga en Colombia fue la que se hizo por «La vida, la justicia, la paz y la defensa del territorio» en 2008. En este evento, los pueblos indígenas de diferentes comunidades se movilizaron hacia Bogotá para exigir al Gobierno el respeto por sus derechos territoriales y la implementación de políticas que aseguraran su supervivencia física y su cultura¹². La historia de la minga indígena se produce como un relato de lucha, resistencia y solidaridad que está instituyendo una práctica política en el tiempo. Parte de principios de apoyo mutuo, autogestión y colaboración multiétnica.

Metodología y mapa del artículo

Se ha diseñado la aproximación metodológica a las prácticas democráticas indígenas urbanas a través de la reconstrucción de lo que se denomina en investigación

¹⁰ David Graeber, *El Estado contra la democracia* (Madrid: Errata Naturae, 2021).

¹¹ David Thoreau, *Vida sin principios y Desobediencia Civil* (Madrid: Corazones Blindados, 2016).

¹² Marcela Torres Molano, «La minga 2020: Una zona de contacto histórica y descolonizadora en la Colombia contemporánea», *Dearq* 36 (2023): 54-62.

cualitativa un estudio de caso¹³. Se adopta un enfoque etnográfico reflexivo, dado que el autor de este artículo es vecino del Parque Nacional y se sitúa como un actor que ha presenciado la ocupación de los emberá desde el 2020 hasta el 2024. Se trata una metodología difractiva en la que se crean fracturas temporales relacionadas con la ocupación, el desalojo y el retorno de los indígenas al Parque Nacional¹⁴; estas fracturas dejan una huella en archivos de prensa, imágenes del pasado, narraciones de líderes, el documental *Sin retorno* (2022) y viñetas etnográficas, en las que el pasado, en términos de Benjamin¹⁵, se redime y se recrea, creando asociaciones libres cercanas al cadáver exquisito. De acuerdo con esto, en este estudio de caso se intenta abarcar diferentes escalas, en las cuales se trata de articular la acción política de los emberá desde su relación con el parque, el retorno, la minga y otras aproximaciones que circundan el Parque Nacional, como si de un libro de los pasajes urbanos se tratara¹⁶.

Se organiza el artículo en forma de pasajes en los que se propone una aproximación desde diferentes capas. En el primer pasaje se establece una capa conceptual e histórica con la cual se tratan de abordar las configuraciones de indigeneidad en Colombia en el contexto del multiculturalismo. En el segundo pasaje se establece una capa espacial y del recuerdo que juega con la palabra «nacional» en su triple acepción relacionada con el nombre del parque, el equipo de fútbol y el papel de los indígenas en el Estado-Nación. En el tercer pasaje se analiza el documental *Sin Retorno* (2022), contrastándolo con el trabajo de campo y las conversaciones con el líder emberá Miguel Ángel, así como con los desafíos relacionados con el territorio, la dureza de la vida, la lucha por sobrevivir y la minga.

Pasaje uno: indigeneidad y multiculturalismo

Para los pueblos indígenas en Colombia, habitar el espacio urbano en Bogotá resulta una experiencia relativamente reciente. La migración del campo y los resguardos a la ciudad se deben principalmente al desplazamiento por causas del conflicto armado durante la década de 1990 y los 2000. Frente a esto, han tenido que lidiar con unas formas de categorización, configuraciones de la indigeneidad y políticas multiculturales¹⁷, en las que han sido clasificados, ordenados y vinculados especialmente al campo, a un resguardo o un territorio tradicional, y en las que su presencia en la ciudad se suele ver como problemática¹⁸. No obstante, los pueblos indígenas han establecido un territorio en Bogotá, se han encontrado algunos, por ejemplo, en locaciones tradicionalmente asociadas a la élite bogotana, tal como es el

¹³ Irene Vasilachis de Guialdino, «Los estudios de caso en la investigación sociológica Guillermo Neiman y Germán Quaranta», en *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa Editorial, 2006): 213-234.

¹⁴ Este artículo es un derivado del proyecto de investigación «Diffractar las ciudadanías: un análisis de las políticas públicas y de la metodología de presupuestos participativos implementadas en la Alcaldía de Bogotá 2020-2023», financiado por la Universidad El Bosque.

¹⁵ Walter Benjamin, «Tesis sobre la historia (1940)», en *Iluminaciones* (Bogotá: Taurus, 2018), 307-319.

¹⁶ Walter Benjamin, *Libro de los pasajes* (Madrid: Akal, 2005), 37-65.

¹⁷ Marisol De la Cadena y Orin Starn, en *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (Lima: IFEA, 2010), 9-44.

¹⁸ Diana Bocarejo, «Dos paradojas del multiculturalismo colombiano. La especialización de la diferencia indígena y su aislamiento político», *Revista Colombiana de Antropología* 47, n.º 2 (2011): 97-112.

caso del barrio Chapinero Alto (lo que muestra las tensiones y paradojas que su presencia detona en la estructuración racial y de clase de la capital).

Dentro de su forma de organización política se encuentran las Autoridades Indígenas de Bakatá, que alberga aproximadamente 15 pueblos y constituye una de las principales organizaciones por las cuales el Distrito puede establecer canales de diálogo con los pueblos indígenas en Bogotá. En efecto, estas formas de organización y mediación con el Estado colombiano se remontan a las políticas multiculturales de la década de 1990.

Con la Constitución de 1991 se reconoció y se protegió parcialmente la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana, designándola como «pluriétnica y multicultural»¹⁹. Estas reformas se cristalizaron en el aumento de la representación de dos senadores indígenas permanentes y se elevó la categoría de sus resguardos a entidades territoriales, lo que implicó una mayor autonomía administrativa y presupuestal²⁰. Las reformas permitieron una mayor participación a los indígenas, pero también generaron un proceso de burocratización de los cabildos y las autoridades administrativas en el que se dio paso a maquinarias parlamentarias, alianzas políticas y pugnas por figuración y protagonismo²¹.

La Constitución de 1991 permitió que el Estado colombiano instalara unas políticas de participación, organización y administración del territorio y, en ese sentido, configuró unas prácticas de relación y diálogo, solo posibles desde el lenguaje del derecho.

Desde algunas perspectivas críticas se argumenta que las políticas multiculturales en América Latina hacen parte de las políticas neoliberales instauradas en la década de 1990²². En este contexto, los territorios indígenas están viendo en riesgo su soberanía ganada por intereses nacionales e internacionales de explotación de los recursos naturales (hidrocarburos, hidroeléctricas, minería, turismo, etc.). Los pueblos indígenas se encuentran en permanente tensión entre la medicina científica y los saberes tradicionales, entre la memoria local y las versiones oficiales, entre prácticas de autodeterminación de administración del territorio y procesos gubernamentales, entre habitar el campo y vivir en la ciudad. La indigeneidad en el siglo XXI se construye en una constante negociación y disputa de procesos que oscilan entre una

¹⁹ Llama la atención cómo se citan los conceptos de «pluriétnico y multicultural» en contextos académicos y no académicos, cuando en realidad, en la Constitución de 1991 lo que reza es: «El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana». Diana Bocarejo, *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Rosario, 2015), 75.

²⁰ Guillermo Padilla, «Derecho mayor indígena y derecho constitucional; comentarios en torno a sus confluencias», en *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, ed. por Stefano Varese (Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1996), 185-204.

²¹ Padilla, «Derecho mayor indígena y derecho constitucional; comentarios en torno a sus confluencias», 193.

²² Charles Hale, «Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central Americas», *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28, n.º 1 (2005):10-28.

etnización instrumental y lo que Jaramillo²³ denomina «derroteros indeterminados de lo indígena».

El multiculturalismo ha generado una serie de transformaciones y configuraciones de la etnicidad en la cual lo político ha sido reducido a lo legal²⁴. Estas aproximaciones al multiculturalismo han tomado como referencia analítica las «etnografías en las márgenes del Estado»²⁵, que permiten reflexionar sobre cómo las «prácticas políticas de la vida cotidiana» son moldeadas por el Estado. No se trata de dar cuenta de prácticas políticas exóticas, sino que se parte de entender que las «márgenes del Estado» son un supuesto necesario para la misma existencia del Estado y su gubernamentalidad.

De acuerdo con Peter Wade²⁶, la diversidad es producida desde los Estados nacionales latinoamericanos al irrumpir en la imagen de homogeneidad y, de esta forma, permite que «las clases dominantes, necesiten crear material y simbólicamente la misma heterogeneidad que niegan». Esto crea una paradoja entre lenguajes de exclusión e inclusión que sobreviven en la actualidad y que se materializan frente a las representaciones y las formas de intervención estatal que se dan sobre los emberá en el Parque Nacional.

El caso de los emberá en Bogotá muestra la compleja imbricación entre políticas multiculturales, migración forzada y luchas por el reconocimiento étnico en Colombia. A pesar de enfrentar diversas formas de discriminación y marginalización, los pueblos indígenas han establecido su presencia en la ciudad desde organizaciones como las Autoridades Indígenas de Bakatá, pero también desde la ocupación que se establece en los márgenes del Estado. El habitar el espacio urbano ha estado marcado por tensiones históricas que reflejan la disputa por el espacio físico y simbólico en lugares como Chapinero en Bogotá.

Las transformaciones de la indigeneidad en América Latina, influenciadas por nociones de raza, género, nacionalismo y gubernamentalidad, continúan configurando las dinámicas sociales y políticas de los pueblos indígenas en el siglo XXI. En este contexto, el multiculturalismo, aunque en un principio implicó ampliar la participación política, también ha generado procesos de burocratización y amenazas a la autonomía territorial indígena, que se muestra en la persistencia de lenguajes de exclusión e inclusión que configuran la representación y el ejercicio de derechos de los emberá y otros grupos indígenas en la Colombia contemporánea.

Pasaje dos: Nacional

(Fragmento de diario de campo)

El 17 de noviembre de 2023, me encontraba sentado en uno de los bancos frente a una estatua en el Parque Nacional. La estatua, que en otro tiempo había sido una

²³ Pablo Jaramillo, «Reparaciones indígenas y el giro del giro multicultural en La Guajira, Colombia», *Revista Colombiana de Antropología* n.º 47 (2011):15-28.

²⁴ Jaramillo, «Reparaciones indígenas y el giro del giro multicultural en La Guajira, Colombia», 128.

²⁵ Veena Das y Deborah Poole, «El Estado y sus márgenes», *Etnografías comparadas Cuadernos de Antropología Social*, n.º 27 (2008): 19-52.

²⁶ Peter Wade, «Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica», en *Formaciones de la indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, ed. por Marisol De la Cadena (Popayán: Envión, 2008), 377.

fuelle funcional, ahora se erigía como un mero adorno del paisaje. Detrás de ella estaban los emberá. Observaba a los niños descalzos que jugaban con tarros de plástico, mientras uno de ellos, ya adolescente, corría en el parque portando un machete. El aroma a madera quemada me transportó de vuelta a mis días en Acandí, Chocó, donde trabajé en Artesanías de Colombia con la comunidad emberá chamí. No solo los objetos despertaban conexiones temporales, sino también los sentidos, especialmente el olfato. Un olor podía cambiar toda la percepción temporal. Me levanté del banco y me adentré en el parque, esperando algún gesto de la comunidad, incluso si era solo para indicarme que debía abandonar el lugar. Sin embargo, nadie se acercó ni pronunció palabra. En el corazón del parque, los niños indígenas corrían y jugaban. La ropa estaba esparcida sobre el césped, y las antiguas sillas de piedra se habían convertido en refugios improvisados. Me llamaron la atención dos jóvenes emberá: uno con un walkie-talkie para comunicarse con otros miembros de la guardia dispersos por el parque y otro con una chaqueta del equipo de fútbol del Atlético Nacional.

Figura 1. Parque Nacional de Bogotá Enrique Olaya Herrera



Fuente: Fotografía tomada por el autor, 2023.

Los emberá de Acandí habían sido desplazados por la violencia y se habían asentado en ese territorio de manera reciente. Mi misión como funcionario público en Acandí era entender la cadena de producción de las artesanías, especialmente las pulseras y los collares de chaquirá. Al examinar las pulseras, noté que la gran mayoría llevaba el diseño del escudo del equipo de fútbol Atlético Nacional. ¿Serían los emberá hinchas del Nacional? La imagen del joven emberá con la chaqueta del Nacional en el Parque Nacional y las pulseras hechas en Acandí creaban un ruido en mi memoria que no lograba estabilizar, una ruptura, un contrapunteo temporal que no podía interpretar del todo. Quizás ese ruido se debía a la naturaleza intermitente y fragmentada de la memoria. Lo paradójico de mi visita a Acandí fue que llevaba un libro sobre las figuras tradicionales de la artesanía emberá para enseñarles y recuperar sus diseños originales. Sin embargo, la presencia del Estado terminó desestructurando sus dinámicas internas, al seleccionar a un líder que recibiría un salario de Artesanías de Colombia por sus habilidades de lectura y escritura, lo cual

terminó por socavar la organización de las mujeres artesanas, quienes se sintieron excluidas del proceso.

Los emberá del Parque Nacional se situaban en el centro, donde escuchaban vallenato y al mediodía cocinaban sus alimentos en hogueras improvisadas. Según Miguel Ángel, uno de los líderes emberá de la ocupación, les gustaba el Parque Nacional porque les permitía acceder al río Arzobispo para bañarse y tener agua disponible. Además, la proximidad a los cerros orientales les facilitaba conseguir madera para encender las fogatas. Los emberá chamí se encontraban detrás del monumento republicano de Rafael Uribe Uribe²⁷, mientras que los emberá katío estaban en la parte norte, junto a la «Institución Universitaria de Colombia».

Su presencia generaba cierta indiferencia en los habitantes de la ciudad, pero, como afirmó Miguel Ángel: «Este territorio fue nuestro antes que de cualquiera». No pretendían pasar desapercibidos, por el contrario, su presencia se percibía, se oía, se palpaba. Había varios guardias indígenas en los alrededores, vigilando las fronteras con el bastón de mando. Los emberá ocuparon el Parque Nacional de un día para otro. Recuerdo que un día estaba caminando por el parque y al siguiente escuchaba vallenato, veía ropa tendida, y ellos ya estaban allí como si nunca se hubieran ido.

Su forma de acción política se basaba en la acción directa, y su mera presencia en el centro de la ciudad representaba un gesto de insubordinación y desobediencia. Aquí se establecía un vínculo con el Parque Nacional desde el retorno, aprovechando las posibilidades políticas y ecosistémicas que el lugar ofrecía: ¿A quién pertenece el Parque Nacional?

Pasaje tres: (Sin) retorno

El documental *Sin Retorno* (2022), de Gabriel Ferro, explora los últimos días de la minga indígena en el 2022, antes de ser desplazados hacia La Floresta. Se compone de narraciones de voz en *off*, donde distintos líderes indígenas relatan sus experiencias y demandas frente al distrito de Bogotá.

Sin Retorno es un documental de observación que construye su relato a partir de personas que no se observan, que resultan invisibles y solo se escuchan. Esta perspectiva espectral, que no toma forma física, se vincula con la manera en que los indígenas del Parque Nacional han sido representados y percibidos. Aunque sus nombres aparezcan en los créditos, no se mencionan en el documental y mantienen cierto anonimato. Sin embargo, el documental logra acercarse a la intimidad y al conflicto que viven en relación con el territorio, la dureza de la vida y la lucha por sobrevivir en medio de la minga en el Parque Nacional. Una de las narraciones refleja la dificultad de adaptarse a la vida urbana:

²⁷ Rafael Uribe Uribe (1859-1914) fue un caudillo del partido liberal, que escribió un texto denominado *Reducción de Salvajes* (1907), en él afirmaba que los indios eran incompetentes para ejercer el derecho a la ciudadanía. Rafael Uribe, «Una cuestión histórica y una ley sociológica», en *Reducción de Salvajes* (Bogotá: Academia de Historia, 1907), 2-5. En efecto, este tipo de pensamiento hacía parte de las élites bogotanas de la primera y la segunda década del siglo XX, en las que emergieron unos imaginarios de progreso, basados en el desprecio de la población indígena y negra como símbolo de atraso, mientras se incentivaba la migración europea. Santiago Castro Gómez, *Tejidos oníricos* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009).

«Aquí en la ciudad es muy duro, dónde se consigue plata, dónde se trabaja, muy difícil. Uno llega buscando una esperanza de que el Gobierno mire a uno y ponga atención. Muy duro, porque al principio no pensaba, uno viene a vivir acá y estaba calentando el sol y veranito, pero ya cuando llega esta situación, entonces más duro para uno porque mira: barro, tierra, frío, pero también nosotros queremos buscar un sitio donde podamos trabajar la tierra. ¿Qué queremos? Que el Gobierno nos dé tierra para trabajar».

Figura 2



Fotograma a partir del documental *Sin Retorno* (2022).

Según Miguel Ángel, los indígenas que retornaron al Parque Nacional fueron desplazados por los grupos armados del frente cimarrón del ELN (Ejército de Liberación Nacional) y un grupo disidente de esta guerrilla denominado el ERG (Ejército Revolucionario Guevarista), en Risaralda y el Alto Andágueda en el Departamento del Chocó, debido a conflictos relacionados con las minas de oro. Sin embargo, es importante aclarar cómo el desplazamiento de los indígenas emberá de su territorio hace parte de una problemática histórica de larga duración vinculada con las dinámicas del conflicto armado colombiano y la extracción del oro²⁸, teniendo en cuenta que el ERG entregó sus armas en el 2008. Una voz en *Sin Retorno* describe la experiencia del conflicto armado:

«Nosotros estamos muy arraigados a nuestros territorios, pero la violencia cada vez arranca más las raíces. Es muy complejo poder estar en un territorio donde la violencia, el conflicto, el asesinato, el secuestro y el reclutamiento son el pan de cada día».

La presencia de entes gubernamentales en el Parque Nacional es muy limitada. Durante una de las visitas del autor de este artículo al Parque, se encontró una brigada de la Secretaría de Salud del Distrito, quienes informaron que las principales enfermedades que presentaban los indígenas eran gripe y desnutrición. También estaba presente la Unidad de Víctimas, que les había brindado ayuda alimentaria.

²⁸ Juan José Hoyos, *El oro y la sangre* (Medellín: Editorial Sílabas, 2016).

Sin embargo, como señala Miguel Ángel, «estas instituciones aparecen, dicen que van a ayudar y luego no vuelven». La presencia del Estado se percibe desde los márgenes y no aborda el problema de manera estructural, sino con soluciones parciales y acciones intermitentes.

Por esta razón, la presencia de los indígenas en el Parque Nacional se convierte en una forma de acción política para seguir existiendo, como lo expresa una de las voces del documental *Sin Retorno*:

«Nunca se había realizado una minga en Bogotá, aunque a nivel nacional se han llevado a cabo mingas, ninguna ha durado tanto tiempo, ni ha dejado tantos muertos tampoco. Porque aquí no los mataron los grupos armados, a estas personas las mató la desidia, el desinterés, la discriminación, el racismo los mató. Este no es solo un problema de los pueblos indígenas, es un problema social y un problema de todos... De toda la cantidad de muertos que ha habido, la tasa más alta es de niños y nos acorrala como grupo y la posibilidad misma de seguir existiendo como pueblo».

Ahora bien, la minga como acción política no está exenta de conflictos internos. Según Miguel Ángel, una fracción de las personas que regresaron al Parque Nacional están en desacuerdo con las Autoridades indígenas de Bakatá, porque consideran que traicionaron el movimiento al retornar a La Florida y a La Rioja en condiciones deplorables, con problemas de hacinamiento e insalubridad. Según él, sus demandas ya no consisten exclusivamente en regresar a Risaralda y al Chocó, sino en que el Estado les permita la posibilidad de vivir en Bogotá o en los alrededores de Cundinamarca, lo que plantea una lógica distinta de cómo los indígenas habitan los espacios urbanos.

El documental *Sin Retorno* fue realizado en un momento cuando se creía que los indígenas no volverían al Parque Nacional, sin embargo, paradójicamente, retornaron. La presencia de los indígenas plantea una serie de preguntas que no siempre tienen respuestas claras en términos políticos o incluso espirituales.

Según Miguel Ángel, en el Parque Nacional se encuentran tres jaibanás que ejercen como sabedores espirituales y cobran 30 mil pesos (7 USD) por realizar trabajos de curación, así como «maleficios», según su denominación. ¿Cómo se configuran las disputas entre los jaibanás katío y chamí? ¿Qué tipo de fuerzas espirituales están circulando en el interior del parque? Quizás estas preguntas demanden otro tipo de investigación que se acerque cada vez más a las configuraciones de la indigeneidad urbana y su relación con lo espiritual y su entorno.

Conclusiones

El estudio de las comunidades indígenas en contextos urbanos como Bogotá revela la compleja interacción entre las configuraciones de la indigeneidad y los entornos urbanos contemporáneos. Esta dinámica de imbricación se ha manifestado a través de procesos de adaptación, negociación y resignificación, desafiando la noción de una identidad estática y esencialista. En particular, los emberá, provenientes tradicionalmente de regiones como el Chocó, Antioquia, Risaralda, Caldas y Valle del Cauca en Colombia, representan un grupo significativo que ha migrado a Bogotá

en busca de oportunidades para escapar de conflictos armados y desplazamientos en sus territorios.

La minga de los emberá en el Parque Nacional de Bogotá ha generado tensiones políticas y sociales. Su presencia en el Parque Nacional ha sido interpretada de manera diversa por diferentes sectores políticos de izquierda y derecha, desde la incapacidad de acción gubernamental hasta discursos de protección de la infancia, el derecho a la propiedad y la total indiferencia de algunos sectores. Esta situación refleja la falta de políticas efectivas de negociación y diálogo por parte de las autoridades gubernamentales, tanto a nivel distrital como nacional, para abordar las demandas y necesidades de las comunidades indígenas en contextos urbanos, lo que, en últimas, pone en evidencia las contradicciones de las políticas multiculturales.

La acción política de los emberá en el Parque Nacional se ha configurado como una forma de resistencia y desobediencia ante la falta de atención estatal y distrital a sus demandas. Su presencia en el Parque Nacional, marcada por la minga, constituye un gesto de insubordinación y supone un reconocimiento de sus derechos territoriales en espacios urbanos. Esta acción política, que se ha denominado «prácticas democráticas desobedientes» refleja la capacidad de adaptación, resistencia y transformación de las comunidades indígenas en contextos urbanos. Graeber señala cómo es en esas zonas de improvisación intercultural, donde se refunde la democracia desde la autogestión de comunidades autónomas. Así lo define:

(...) la práctica democrática, definida bien como una serie de procesos igualitarios de toma de decisiones, bien como gobierno que se realiza en el debate público, tiende a surgir en las situaciones en las que una comunidad gestiona sus problemas fuera del control del Estado. La ausencia de poder estatal implica, a su vez, la ausencia de mecanismos de coerción sistemática capaces de imponer una decisión.²⁹

El relato de la presencia de los emberá en el Parque Nacional de Bogotá revela su capacidad para resistir, adaptarse a entornos urbanos hostiles, incomodar y desobedecer. Después de haber sido desplazados por la violencia en sus territorios de origen, los emberá han ocupado el espacio del Parque Nacional como una forma de afirmar su derecho a existir y reclamar su reconocimiento como pueblo indígena. Su acción política se manifiesta a través de la ocupación del espacio, la minga y la resistencia frente a la indiferencia estatal y social, lo que muestra su lucha por el reconocimiento de sus derechos territoriales y de tener la posibilidad de habitar espacios urbanos como Bogotá.

La aproximación al documental *Sin Retorno* (2022) muestra la vida de los emberá en el Parque Nacional antes de desalojarlo en el 2022, en la que surgen temas como: la relación con el territorio, la dureza de la vida, la lucha por sobrevivir y la minga. En efecto, al establecer un acercamiento a líderes como Miguel Ángel que retornaron al parque, también se muestran los conflictos internos y las tensiones dentro de la comunidad y sus autoridades propias. Estas tensiones se reflejan en las diferencias de opinión sobre el retorno al parque y las demandas hacia el Estado. La presencia de los jaibanás, o sabedores espirituales añade otra capa de complejidad, que plantea interrogantes sobre las creencias y prácticas espirituales de los emberá en el contexto

²⁹ David Graeber, «El Estado contra la democracia», 93.

urbano. En conjunto, estos elementos revelan las múltiples dimensiones de la lucha por la supervivencia y las configuraciones de indigeneidad urbana en la Colombia contemporánea.

Formato de citación según APA

Gómez Ruiz, S. (2024). Configuraciones de la indigeneidad urbana y prácticas democráticas desobedientes del pueblo emberá (Bogotá, Colombia). *Revista Espiga*, 23(48), 187-203.

Formato de citación según Chicago-Deusto

Gómez Ruiz, Sebastián. «Configuraciones de la indigeneidad urbana y prácticas democráticas desobedientes del pueblo emberá (Bogotá, Colombia)». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 187-203.

Referencias

- Benjamin, Walter. «Tesis sobre la historia (1940)». En *Iluminaciones*, 307-319. Bogotá: Taurus, 2018.
- Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Bocarejo, Diana. *Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Rosario, 2015.
- Bocarejo, Diana. «Emancipation or enclosure? The spatialization of difference and urban ethnic contestation in Colombia». *Antipode* 44, n.º 3 (2011): 663-683.
- Bocarejo, Diana. «Dos paradojas del multiculturalismo colombiano. La especialización de la diferencia indígena y su aislamiento político». *Revista Colombiana de Antropología* 47, n.º 2 (2011): 97-112.
- Castillo, Camilo. «Así quedó el Parque Nacional tras salida de indígenas Emberá». *El Tiempo*, 13 de mayo de 2022, <https://www.eltiempo.com/bogota/indigenas-emberas-abandonaron-el-parque-nacional-672000>
- Castro-Gómez, Santiago. *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.
- Das, Veena y Deborah Poole. «El Estado y sus márgenes». *Etnografías Comparadas, Cuadernos de Antropología Social*, n.º 27 (2008): 19-52.
- De la Cadena, Marisol. «Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina». Popayán, Colombia: Envión, 2008.
- De la Cadena, Marisol y Orin Starn. «Introducción». En *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*, 9-44. Lima: IFEA, 2010.
- Graeber, David. *El Estado contra la democracia*. Madrid: Errata Naturae, 2021.
- Hale, Charles. «Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America». *PoLar: Political and Legal Anthropology Review* 28, n.º 1 (2005): 10-28.
- Hoyos, Juan José. *El oro y la sangre*. Medellín: Editorial Sílabas, 2016.
- Jaramillo, Pablo. *El Jaibaná en la en la encrucijada. Ritual, territorio, y política en una población Emberá*. Manizales, Colombia: Editorial Universidad de Caldas, 2006.
- Jaramillo, Pablo. «Reparaciones indígenas y el giro del giro multicultural en La Guajira, Colombia». *Revista Colombiana de Antropología* n.º 47 (2011): 15-28.

- Jaramillo, Pablo. «Deuda, Desesperación y reparaciones inconclusas en la Guajira, Colombia». *Revista Antípoda* n.º 14 (2012): 41-65.
- Jaramillo, Pablo. *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigeneidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2014.
- Merlan, Francesca. «La indigeneidad como identidad relacional: la construcción de los derechos sobre la tierra en Australia». En *Indigeneidades Contemporáneas: Cultura, política y globalización*, Lima: IFEA, 2010.
- Padilla, Guillermo. «Derecho mayor indígena y derecho constitucional; comentarios en torno a sus confluencias». En *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, editado por Stefano Varese, 185-204. Quito: Biblioteca Abya-Yala, 1996.
- Redacción. «Esa invasión y recocha de los indígenas debe acabar ya». *Semana*, 5 de enero de 2024. <https://www.semana.com/nacion/articulo/esa-invasion-y-recocha-de-los-indigenas-debe-acabar-ya-juan-jose-lafaurie-pidio-a-galan-tomar-medidas-en-el-parque-nacional/202439/>
- Thoreau, David. *Vida sin principios y desobediencia civil*. Madrid: Corazones blindados, 2016.
- Torres Molano, Marcela. «La minga 2020: Una zona de contacto histórica y descolonizadora en la Colombia contemporánea». *Dearq* 36 (2023): 54-62.
- Unidad para las Víctimas. «De la UPI La Rioja al Alto Andágueda: más de 500 indígenas Emberá vuelven a su territorio». <https://www.unidadvictimas.gov.co/de-la-upi-la-rioja-al-alto-andagueda-mas-de-500-indigenas-embera-vuelven-su/>
- Uribe, Rafael. *Reducción de salvajes*. Bogotá: Academia de Historia, 1907.
- Vasilachis de Guialdino, Irene. «Los estudios de caso en la investigación sociológica Guillermo Neiman y Germán Quaranta». En *Estrategias de investigación cualitativa*, 213-234. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006.
- Wade, Peter. «Identidad racial y nacionalismo: una visión teórica de Latinoamérica». En *Formaciones de la indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por Marisol De la Cadena, 367-390. Popayán, Colombia: Envión, 2008.

Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades, UNED, Costa Rica
<https://revistas.uned.ac.cr/index.php/espiga>
ISSN: 1409-4002 • e-ISSN: 2215-454X

La simbología detrás de los ritos de armonización en la justicia indígena *Nasa* (Colombia)

Tereza Dlestikova *
<https://orcid.org/0000-0002-0994-0678>

Resumen

El presente artículo pretende demostrar y resaltar los aspectos simbólicos, rituales, espirituales y restaurativos de la justicia indígena en la comunidad *Nasa*, ubicada en el suroccidente de Colombia, para ello se centra en comprender su cosmovisión. Metodológicamente se trata del análisis de fuentes documentales, con el apoyo de entrevistas semiestructuradas realizadas a comuneros y comuneras. El principal hallazgo fue la identificación del sustrato simbólico, ritual y restaurativo de las prácticas jurídicas del pueblo, para establecer el fin resocializador de estas. Finalmente, es importante señalar que la cosmovisión indígena, reflejada en su concepto de justicia, tiene una naturaleza profundamente espiritual y persigue fines restaurativos, lo que se evidencia, entre otros aspectos, en los remedios corporales utilizados por esta población.

Palabras clave: jurisdicción indígena, cosmovisión indígena, pueblos indígenas de Colombia, proceso de armonización, justicia restaurativa.

* Doctora en Derecho Penal de la Universidad Carolina en Praga, República Checa. Máster de los estudios de América Latina de la Universidad Carolina en Praga. Investigadora en el campo del Derecho Penal y la Criminología con el enfoque a la justicia restaurativa, el sistema penitenciario, la justicia indígena en América Latina y la política de drogas, con especial atención a los aspectos legislativos de las sustancias psicodélicas; experta jurídica en la ONG Rubikon Centrum y la Asociación de Organizaciones del Sector Penitenciario; miembro del equipo experto de RESCALED CZ, miembro de la Sociedad Criminológica Checa y de la Sociedad Psicodélica Checa (coordinadora del Grupo de Trabajo sobre Legislación y Políticas Públicas). Correo: terezadlestikova@gmail.com

The symbolism behind the harmonization rituals in *Nasa* Indigenous Justice (Colombia)

Abstract

This article aims to demonstrate and highlight the symbolic, ritual, spiritual, and restorative aspects of indigenous justice in the *Nasa* community, located in southwestern Colombia, by focusing on the understanding of their worldview. Methodologically, it involves the analysis of documentary sources supported by semi-structured interviews with community members. The main finding was the identification of the symbolic, ritual, and restorative foundation of the community's legal practices, which aim for a resocializing purpose. Finally, it is important to note that the indigenous worldview reflected in their concept of justice has a deeply spiritual nature and pursues restorative goals, which is evidenced, among other aspects, in the bodily remedies used by this native peoples.

Keywords: Harmonization process, Indigenous jurisdiction, Indigenous peoples of Colombia, Indigenous worldview, Restorative justice.

Introducción

El propósito de este artículo es comprender la cosmovisión *Nasa* mediante el análisis y la explicación de sus conceptos relacionados con la vida social y la justicia; además, demostrar el carácter espiritual, simbólico y restaurativo que define su sistema de justicia. El objetivo del artículo es explorar la motivación en la que se basan las prácticas jurídicas de este pueblo indígena, ya que, sin una comprensión profunda de la cosmovisión, es imposible entender plenamente la justicia; por ello, se comienza el texto refiriéndose a la cosmovisión *Nasa* y luego se centra en la justicia. De cualquier forma, antes de profundizar en este tema, se considera esencial presentar los conceptos clave, así como la lógica y dinámica que caracterizan a la justicia indígena, a modo de un marco introductorio adecuado para este estudio.

Metodológicamente el artículo se basa en el análisis de la literatura antropológico-jurídica relevante al tema en estudio, complementado con entrevistas realizadas a personas miembro de la comunidad *Nasa* para tematizar su realidad indígena. Estas entrevistas semiestructuradas se llevaron a cabo en julio de 2022 en el municipio de Santander de Quilichao, ubicado en el norte del Departamento del Cauca, con tres informantes. El objetivo principal de las entrevistas fue comprender la naturaleza y el contexto de la simbología de la justicia indígena, ilustrados a través del caso específico de la justicia *nasa*. La combinación de las entrevistas con las fuentes escritas permite una comprensión más precisa, profunda y completa del tema investigado.

El presente artículo es un estudio jurídico fundamentado en antecedentes de la antropología jurídica. La antropología jurídica une la antropología y el derecho para destacar la dimensión social del derecho. Este enfoque examina instituciones y relaciones sociales en su relación con fenómenos jurídicos, con el fin de entender cómo el derecho promueve la armonía social y los conflictos que surgen al desobedecer normas. Al centrarse en el conocimiento cultural, la antropología jurídica revela cómo se socializan e internalizan las normas mediante mecanismos culturales, lo que ayuda a definir qué acciones son aceptables y qué sanciones conllevan su incumplimiento¹. La antropología jurídica enseña que el derecho no es un conjunto de normas aisladas de la realidad, sino una manifestación cultural que organiza la vida social.

Desde el paradigma jurídico-antropológico, el derecho se ve como una manifestación cultural que establece principios y procedimientos para mantener la armonía y resolver conflictos. La perspectiva antropológica se enfoca en el contexto social y cultural de la creación y reproducción de normas, priorizando el análisis de su uso y los valores implicados, más allá de la validez de normas específicas. Por tanto, se considera que la antropología jurídica es un antecedente importante de este artículo².

Asimismo, el artículo propone un marco conceptual que explora brevemente los conceptos de la cosmovisión indígena y la justicia restaurativa, seguidos por una explicación detallada del concepto de justicia indígena, con referencias al ámbito penal.

¹ Esther Sánchez-Botero, «Algunos Presupuestos Epistemológicos y Metodología de la Antropología Jurídica», en *Los Puentes entre la Antropología y el Derecho Orientaciones desde la Antropología Jurídica*, ed. por Milka Castro Lucic (Santiago de Chile: Gráfica LOM, 2014), 161.

² María Teresa Sierra, «Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas», *Dimensión antropológica* 3, n.º 18 (1996): 60.

Posteriormente, se desarrolla un análisis de la cosmovisión *Nasa*, a partir de los conceptos con los que trabaja y cómo su sistema de justicia refleja estos principios.

Antes de todo, es importante destacar que los términos justicia y derecho son conceptos *occidentales* que las comunidades indígenas desconocen o no utilizan. No obstante, el mundo indígena cuenta con un conjunto de normas que regulan la vida social y que pueden compararse con los sistemas jurídicos *occidentales*, aunque parte de un paradigma diferente. De cualquier manera, los términos derecho o justicia se usarán en el artículo para referirse a un sistema normativo indígena, fundamentado en principios morales y valorativos, que también incorpora las creencias de cada pueblo indígena, es decir, en la cosmovisión.

La cosmovisión incluye todo tipo de actividad mental: conceptos, emociones, valores, imágenes o experiencias, elementos esenciales para construir la subjetividad y la subjetiva percepción del mundo en relación con los demás. Este *sentido común* compartido en la comunidad es más que un conjunto de ideas; es una forma socialmente legitimada de percibir y vivir en el mundo y se desarrolla a lo largo de generaciones³. Se trata de una creación social que integra ideas colectivas y consolida la identidad comunitaria⁴. Tampoco se puede negar su vínculo con la religión, cultura e ideología⁵. La parte integral de la cosmovisión es también la justicia⁶. La cosmovisión indígena es holística, ya que integra lo espiritual, social, económico, político y –lo que interesa más– lo jurídico. Por lo tanto, definir dicho concepto resulta tan relevante para este estudio.

Otro concepto fundamental para este estudio es la justicia restaurativa. Se trata de un paradigma del derecho penal que se distingue del enfoque clásico estatal al considerar el delito no solo como una violación de normas jurídicas, sino como una ruptura de las relaciones interpersonales. Este enfoque enfatiza la responsabilidad de la persona que cometió el delito por el daño causado y su reflexión sobre los hechos, se prioriza la reparación y las necesidades de la víctima en lugar del castigo⁷.

En otras palabras, la justicia restaurativa se enfoca en la rehabilitación y educación del autor del delito, la prevención, la reparación de la víctima y la reconciliación, con el objetivo principal de restaurar las relaciones personales afectadas. En este contexto, las teorías del paradigma restaurativo, que destacan la rehabilitación del autor, la satisfacción de la víctima y el restablecimiento de la paz comunitaria, elementos especialmente relevantes para analizar la justicia indígena en su

³ Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Nueva York: Cornell University Press, 1953), 88-89.

⁴ Félix Báez-Jorge, «En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana», en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, coord. por Johanna Broda y Alejandra Gámez (Puebla: Estudios interdisciplinarios y regionales. Benemerita Universidad Autónoma de Puebla, 2009), 25-44.

⁵ Johanna Broda, «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica», en *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, eds. Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991), 462.

⁶ Redfield, *The Primitive World...*, 88-89.

⁷ Tereza Dleštíková y Jairo Vladimir Llano-Franco, «Jurisdicción Especial Indígena en Materia Penal: Comparación entre Perú y Colombia», en *Globalización hegemónica y alternativas locales de justicia por las comunidades étnicas*, coord. por Jairo Vladimir Llano Franco y Nicole Velasco Cano (Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez, 2018), 164.

dimensión sancionadora. La justicia indígena se puede definir muy brevemente como un conjunto de normas basadas en valores y principios culturales propios, con procedimientos y prácticas particulares que regulan la vida social de un pueblo y su territorio. Los valores importantes para la justicia indígena son mantener el equilibrio y la armonía entre lo positivo y lo negativo, ya que está relacionada con la naturaleza y el desequilibrio o desarmonía. En la justicia indígena está muy presente la creencia en lo sobrenatural y también está muy enraizado el principio de reciprocidad⁸.

La justicia indígena se basa en la cosmovisión de cada pueblo nativo y proviene de sus costumbres y tradiciones. Aunque las prácticas jurídicas varían según la comunidad. En términos generales, los aspectos característicos de la justicia indígena son: La ley y la justicia se consideran como parte integral de la vida, en otras palabras, el derecho es un concepto vivo y si surge un conflicto hay que tratarlo en su totalidad involucrando toda la comunidad, la justicia la administran las autoridades tradicionales, con la ayuda y el apoyo de las autoridades espirituales y la guardia indígena; la autoridad que tiene la potestad de pronunciarse sobre el caso es la asamblea de toda la comunidad, donde todos tienen derecho a participar y expresarse.

Resulta entonces que la justicia indígena pone énfasis en la comunicación e interacción entre las partes, en su participación activa y la expresión de emociones y en las necesidades procedentes de lo que ocurrió. El proceso se desarrolla en forma de diálogo, cuyo fin es llegar a un acuerdo, en particular sobre la forma de reparación del daño causado y la forma del remedio; si no se llega al acuerdo, la autoridad de la comunidad decide, como un órgano ejecutivo⁹.

La finalidad de todo el proceso es, además de dialogar el hecho, superar o, mejor dicho, transformar, la situación conflictiva, restablecer la confianza, la paz, la tranquilidad y la armonía en la comunidad. El aspecto clave del proceso es el reconocimiento de responsabilidad y la expresión de arrepentimiento por parte del indígena que se ha desviado. Se desea que también pida perdón y ofrezca disculpas a la víctima a la que ha causado un daño y que exprese un esfuerzo para reparar dicho daño¹⁰. Al momento de resolver las controversias se sigue la lógica restaurativa y restitutiva para recuperar el equilibrio y la paz social, lo cual es considerado como un deber moral de la comunidad¹¹.

La violación de una norma de la comunidad procedente de la costumbre del grupo debe tener su sanción, un mecanismo de control que intenta restablecer la armonía dentro del grupo¹². El proceso de administración de la justicia es un proceso participativo, ritual y restaurativo, ya que se busca la verdadera justicia –no se busca castigar, sino restablecer el equilibrio y la armonía en la comunidad–; en este sentido, el primer paso para conseguirlo es curar sobre todo a quien ha cometido un error.

⁸ *Ibid.*, 166.

⁹ Tereza Dleštíková, «Trestní právo tradičních domorodých komunit v Peru a jejich metody řešení trestních věcí», *Česká kriminologie*, n.º 2 (2017), 11.

¹⁰ María Teresa Sierra, «Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena», en: *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, eds. Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (Ciudad de México: IIDH/III, 1990), 231-258.

¹¹ Dleštíková y Llano-Franco. «Jurisdicción Especial Indígena...», 154.

¹² Ximena Ortiz Crespo, «El Derecho Consuetudinario», en *Justicia Indígena, aportes para un debate*, comp. por Judith Salgado (Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002), 8-9.

De tal concepción es lógico que como consecuencia resulte que no se trata del castigo, sino del remedio, cuyo fin es curar al desarmonizado, limpiar su alma y reintegrarle a la comunidad, por lo cual la resolución consiste en curación y la purificación de la persona, con el alcance de una integración y rehabilitación para que de esta manera pueda ser aceptado en su comunidad¹³. Además, se busca la reconciliación con la víctima y su entorno social que es la familia y otros integrantes de la comunidad, tanto como reparar el daño, no solo a la víctima, sino también a toda la comunidad. Es que para los indígenas la justicia significa vivir en armonía y equilibrio.

De lo mencionado resulta que, dentro de la justicia ancestral, existe una justicia sancionatoria o *penal*, en términos puramente occidentales, ya que existe un conjunto jurídico-penal aborigen que involucra instituciones (delitos, penas, reglas jurídicas consuetudinarias, procedimiento, autoridades, etc.) que integran un sistema¹⁴. Además, la existencia de un sistema penal indígena afirma también la Corte Constitucional de Colombia en la Sentencia T-349 de 1996, en ella se constata que, aunque no existe una ley escrita, existe una interiorización de lo que está prohibido, igual como la previsión de la pena. Los miembros de la comunidad entonces tienen el conocimiento de las normas y las penas usadas, según las costumbres de la comunidad¹⁵.

De lo mencionado resulta que la finalidad del sistema penal indígena consiste en reintegrar al desarmonizado a la comunidad, reparar el daño y reestablecer la paz y la armonía de la comunidad. Por lo tanto, a continuación, la comunidad presta un apoyo, tanto a la víctima como al desarmonizado. Desde la perspectiva indígena, resolver la situación de conflicto procedente de la comisión de un hecho reprochable no consiste solo en encontrar la justicia, sino también en transformar las relaciones en la comunidad, con el restablecimiento de la confianza y buenas relaciones entre sus miembros¹⁶.

Después de los comentarios generales que establecen el marco conceptual del artículo, este se va a desarrollar en las explicaciones y en análisis de la comunidad *Nasa*, como un ejemplo concreto, por lo que se refiere a su cosmovisión, de la que proviene también la regulación de la vida social, incluyendo la justicia. Dicho tema se va a ir explicando junto con los términos propios de los *Nasa* usados hablando de la regulación de la vida en la comunidad. En primer lugar, la parte siguiente del artículo se va a centrar en los conceptos *nasa* relevantes al tema de la justicia y, a continuación, se va a ocupar del tema de la justicia misma.

Comunidad *Nasa*, su cosmovisión y justicia

La comunidad *Nasa*, también conocida como pueblo *Páez*, según la leyenda nacida de la unión de las estrellas y el agua, cuenta con más de 240 000 personas con lengua

¹³ *Ibíd.*, 9.

¹⁴ Emiliano Borja-Jiménez, «Sobre los ordenamientos sancionadores originarios de Latinoamérica», en *Pueblos indígenas y derechos humanos*, coord. por Mikel Berraondo López (Bilbao: Universidad de Deusto, 2006) 663-684.

¹⁵ Sentencia T-349/1996, Corte Constitucional de Colombia, 8 de agosto de 1996, Derecho a la supervivencia cultural.

¹⁶ Dleštíková, «Trestní právo tradičních...», 14.

propia, el *Nasa Yuwe*, habita el suroccidente de Colombia, especialmente el Norte de Cauca y Valle de Cauca (Figura 1). Tiene sus orígenes en la región andina con su centro Tierra Dentro y el volcán Nevado de Huila, que juega un papel clave en la cosmovisión *nasa*, ya que se considera el asiento de poderosos seres espirituales que influyen la vida de la comunidad; entre ellos hay que destacar sobre todo el trueno (*K'pisch*)¹⁷. La comunidad se organiza territorialmente en resguardos gobernados por un cabildo. La gran importancia del territorio en su cosmovisión no es solo en sentido geográfico, sino también cultural, ya que representa el espacio donde se desarrolla toda la vida de la comunidad. Este pueblo lleva un modo de vida agrícola, con el maíz como un cultivo importante. También trabaja, en el marco de la medicina ancestral, con el espíritu y la energía de las plantas consideradas sagradas, entre ellas el tabaco y la coca.

Figura 1. Ubicación geográfica de la comunidad de estudio



Fuente: Elaborado por Alexia Hidalgo Arias con base en CRIC, Ubicación Geográfica¹⁸.

El mundo espiritual y la armonía universal

La vida de la comunidad *Nasa* está conectada con el universo, las energías y los seres espirituales y naturales. Para este pueblo existe tres mundos: además del terrenal, habitado por los seres humanos, está el mundo de abajo, donde se encuentran animales y minerales, y el mundo de arriba, donde viven los seres espirituales. Dichos mundos se unen por el curandero o médico tradicional, denominado en la

¹⁷ Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), *Manteywe'sx putxwewnxite atxahçxa dxi'jasa pakweçxa, nasapwex's puypuçxha wakas fxi'znxis - Camino al diálogo interjurisdiccional entre la jurisdicción especial indígena y la jurisdicción ordinaria* (Santander: Cxhab wala kiwe-Tejido de justicia y armonía-ACIN, 2020).

¹⁸ «Ubicación geográfica», Consejo Regional Indígena de Cauca, acceso el 20 de febrero de 2024, <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/ubicacion-geografica/>

lengua *nasa* como *Të'wala*, el cual se considera una autoridad espiritual. Y entre dichos mundos debe haber armonía y equilibrio. Para que exista una coexistencia armoniosa entre las personas, hay que cumplir las reglas morales naturales (*Mantey Yuwe*), que proceden de la sabiduría ancestral. Además, cada miembro debe estar en armonía espiritual consigo mismo, es decir, en armonía con su esencia, su *Yo* interior más íntimo, el espíritu o la energía que le acompaña o algo que le trasciende, lo que se denomina el *Kshaw*, dueño del espacio¹⁹.

Así pues, la vida de la comunidad *Nasa* está regulada por fuerzas intangibles (*Tay*), tanto negativas (*Pta'nz*) como positivas (*Tul*). Estas energías no se consideran opuestas, sino complementarias, ya que una no podría existir sin la otra. Si se desequilibran, el orden natural y social de la comunidad se desarmoniza. En otras palabras, cualquier desequilibrio espiritual interno de una persona, como los conflictos interpersonales o hechos antisociales, incluso la falta de respeto por la naturaleza, causan la desarmonía. Por lo tanto, para llegar otra vez a la convivencia armónica, se realizan rituales de armonización, que consisten en una acción purificadora y terapéutica sobre el individuo que se ha desarmonizado por las malas fuerzas (*Pta'nz*) y ha perdido así su armonía interior.

El objetivo de la armonización, por lo tanto, es curar al individuo en su interior y restablecer así la coexistencia armoniosa con él mismo y con todos los seres y todos los mundos. El ritual de armonización lo realiza el curandero ya que, gracias a su conexión con el mundo espiritual, este posee la sabiduría necesaria para revelar y expulsar la energía negativa, estableciendo así el equilibrio y la armonía²⁰.

El valor central que rige la vida en la comunidad *Nasa* es, aparte de la armonía, la colectividad, la cooperación, la reciprocidad y la igualdad de todos los miembros²¹. Este pueblo vive conscientemente la presencia, pero también tienen muy presente su historia –la sabiduría ancestral y sus raíces–, igual como una clara dirección hacia el futuro, lo cual constituye la base del camino vital de cada miembro *nasa*, simbolizado por la espiral, una representación muy importante para la comunidad *Nasa*, ya que significa pensar con el corazón y vivir una vida digna y plena basada en relaciones armoniosas y equilibradas, satisfacción y gratitud por lo que se tiene, escuchando y respetando a la Madre Tierra²².

Volviendo a la dualidad de *Tul-Pta'nz* o la dinámica *Tul-Pta'nz-Të'wala*, estos conceptos son muy significativos para la cosmovisión *nasa* y constituyen una de las piedras angulares de su cultura²³. Otra piedra angular que surge de la armonía universal es la conexión del ser humano con la naturaleza y el gran respeto a la Madre Tierra (*Uma Kiwe*). Lo que pasa es que la Madre Tierra vive y permite la vida. En ella está enraizada la identidad y la cultura. Por lo tanto, resulta tan importante su protección, en la cual se manifiesta también el equilibrio social²⁴.

¹⁹ Javier Alberto Londoño Orozco, entrevistado de la comunidad *Nasa* (Resguardo Huellas - Caloto), Santander de Quilichao, Colombia, 21 de julio de 2022.

²⁰ Herinaldy Gómez Valencia y Pueblos Indígenas de Colombia, *Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político* (Bogotá: Virtual Publicidad, 2015), 363.

²¹ *Ibid.*, 359.

²² Una vida así sigue la filosofía de Buen vivir (*El wet wet fxizenxi*), un concepto propio al pensamiento de muchos pueblos indígenas de América Latina.

²³ Gómez-Valencia y Pueblos indígenas de Colombia. *Justicias indígenas de...*, 368.

²⁴ *Ibid.*, 367.

Mantey Yuwe. Palabra del Origen para la armonía social

Se ha señalado que para los *Nasa* hay tres mundos o territorios espirituales –*ëe kiwe* (el espacio de arriba, el territorio espiritual), *kiwe dxiju* (el espacio de abajo, también espiritual, pero con otra connotación) y *kwe'sx kiwe*, habitado por seres humanos; estos tres mundos tienen que estar en armonía. Además, a cada persona que hace parte de *kwe'sx kiwe* le acompaña el espíritu *Ksxaw* que pertenece a *ëe kiwe*. Por lo tanto, si la persona se desarmoniza, se desarmonizan también todos los territorios y no cabe otro remedio que armonizar –remediar a la persona– y con ello armonizar todo el territorio que no se concibe solo geográficamente, sino también espiritualmente²⁵.

En los territorios permanece la palabra (*Yuwe*) considerada como la esencia del pueblo *Nasa*, ya que influye en la vida social, cultural, política y organizativa. Quien quebranta el *Yuwe* comete la falta (*Yuween*), es decir, rompe palabra o infringe las normas dadas por *Mantey yuwe* (la Palabra de Origen o la Ley de Origen) procedente de la ancestralidad, oralidad, usos y costumbres.

Mantey Yuwe constituye los principios rectores del pueblo *Nasa* y representa el fundamento de su justicia; establece como relacionarse consigo mismo, con la comunidad, con la naturaleza, con el tiempo y con el universo. Comprender la Ley de Origen significa pensar, sentir, vivir y actuar con el corazón, desde los principios y valores espirituales. Se trata de la visión y acción diferente a la racionalidad de la cultura occidental. Pensar indígena significa pensar desde el sentimiento, desde la espiritualidad, desde las prácticas y usos de la cultura; pensar indígena significa pensar de manera holística e integral²⁶.

Mantey Yuwe es el orden establecido por seres espirituales que se encuentran en el espacio de *ëe kiwe* y *kiwe dxiju* y tiene la función de orientar y guiar el camino de las personas que habitan *naa kiwe* quienes con no seguir los mandatos establecidos en *Mantey Yuwe* causan desequilibrios y generan desarmonías en los territorios²⁷. *Mantey Yuwe* se refiere por lo tanto a la Palabra de Origen, la Ley de Origen, Derecho Propio y la cosmovisión en los espacios políticos, espirituales, sociales y culturales. En otras palabras, en el *Mantey Yuwe*, junto con el *Jugthe Yuwe* (historia de los mayores), se fundamenta lo que se puede denominar el Derecho propio –el conjunto de normas, leyes, procesos, procedimientos y acciones propias, cuyo fin es equilibrar, remediar o sancionar una desarmonía presente en un comunero, buscando retornar el equilibrio, la convivencia familiar y comunitaria, fortalecer y conservar la armonía territorial, cultural y social, lo que se logra mediante el ejercicio de la justicia propia y del caminar y hacer las prácticas preventivas y reguladoras de los conflictos o delitos denominados *We Yuwe* (tristezas y enfermedades).

Mantey Yuwe entonces viene de la tradición oral, lo que los ancestros mayores y sabios decían y de cómo han orientado el convivir. *Mantey yuwe* da la similitud a la Ley del Origen, pero si se traduce tal cual, es la Palabra del Origen²⁸. Y eso tiene mucho que ver, con el Derecho Propio, Derecho Mayor, Derecho natural –natural de

²⁵ Javier Alberto Londoño Orozco, entrevista de la comunidad *Nasa*...

²⁶ ACIN, *Manteywe'sx putxwewnxite...*, 12.

²⁷ *Ibid.*, 11.

²⁸ Javier Alberto Londoño Orozco, entrevista de la comunidad *Nasa*...

Ley de Origen que se concibe en el nivel espiritual–, por lo cual se hacen los rituales²⁹.

El incumplimiento o la transgresión del *Mantey Yuwe* o las normas pautadas culturalmente produce el conflicto social considerado como una enfermedad, falta o desarmonía (*Yuween*), por lo cual hay que llegar otra vez al equilibrio –hay que regresar a la armonía (*Yuce*)–, fortalecerlo y mantenerlo. En otras palabras, el incumplimiento de los principios normativos (sociales y con la naturaleza) va acumulando *Pta'nz* (desarmonía o mala energía) que produce desequilibrios en la sociedad. Para que esto suceda lo menos posible persiste en la normatividad cultural *nasa* una concepción que busca mantener la armonía social y el equilibrio en las relaciones interpersonales, en lo que tiene un rol importante el *Të'wala*³⁰.

El *Të'wala* es la persona escogida por las fuerzas naturales para que ayude a controlar o conservar el equilibrio y armonía de las fuerzas (*Tay*) que regulan la vida y circulan en el entorno físico, social y de las personas. Como poseedor de este saber es el encargado de restituir el orden cultural a la comunidad, al cabildo y a los individuos que transgreden las normas culturales de convivencia comunitaria³¹. El *Të'wala* tiene entonces la función de guía espiritual quien trata la enfermedad y los conflictos³². Se considera mayor espiritual o médico tradicional que se denomina en *Nasa Yuwe*, también como el *Kiwe'té*. Pero se nota cierta diferencia: el *Të'wala* es un mayor espiritual, pero con conocimiento mucho más amplio –el *Të'wala*– tiene el poder de dominar los espíritus. El *Kiwe'té* lo que hace es que se comunica con ellos³³. De toda forma el *Të'wala* y el *Kiwe'té* hacen el trabajo ritual de limpieza o de refrescamiento para quitarle el sucio al desarmonizado que suele tener mucho *Pta'nz*. Lo mencionado se considera un sustrato espiritual de la justicia *nasa*, como se ve más adelante.

El conjunto del *Mantey Yuwe* y *Tul-Pta'nz-Të'wala*

El *Pta'nz* se puede definir como la desarmonía o fuerza cósmica negativa, pero se trata de un concepto muy profundo dentro de la cultura *nasa*³⁴. Solo el *Të'wala* tiene el poder para reconocer su presencia y tiene el saber cómo quitarla del individuo a través de los rituales de limpieza, con el fin de restablecer tanto la armonía individual y social, como la armonía con la naturaleza y el territorio.

La fuerza opuesta al *Pta'nz* es el *Tul*, la fuerza positiva de la armonía que se relaciona con el espacio fogón-huerta-casa, es decir el *Tul* genera vida, busca la armonía y socializa para la convivencia y la cooperación³⁵. Hay que aprender a vivir en armonía con las normas *nasa*; por eso en el *Tul* se enseña a vivir como *Nasa*. Los niños aprenden el *Nasa Yuwe*; son iniciados en el trabajo; aprenden los conocimientos de los mayores, a no ser ambiciosos y a aprender a compartir, a que es más importante dar que recibir, a vivir de acuerdo con las normas y la armonía de los *Nasa*, a hacer

²⁹ Yaneth Milena Campo, entrevistada de la comunidad *Nasa* (Resguardo Toez - Caloto), Santander de Quilichao, Colombia, 21 de julio de 2022.

³⁰ Gómez-Valencia y Pueblos indígenas de Colombia. *Justicias indígenas de...*, 338.

³¹ *Ibid.*, 340.

³² *Ibid.*, 341.

³³ Javier Alberto Londoño Orozco, Entrevistado de la comunidad *Nasa*...

³⁴ Gómez Valencia y Pueblos indígenas de Colombia, *Justicias indígenas de...*, 348.

³⁵ *Ibid.*, 351.

una familia y una comunidad como lo hicieron los que iban adelante, los mayores que abrieron el camino y de quienes hay que seguir sus huellas³⁶.

Hay que destacar que no puede haber *Tul* sin *Pta'nz*, es decir, no puede haber armonía sin desarmonía. Para los *Nasa* es por lo tanto significativa la relación y la dinámica *Tul-Pta'nz-Të'wala* lo que hace referencia a la dinámica armonía-desarmonización-remedio.

Resumiendo lo anterior, la armonía es la relación equilibrada entre los seres que habitan el espacio de vida y los tres mundos. Una persona que no esté en armonía con los tres mundos se enferma y puede realizar acciones que afecten el buen vivir de la comunidad y el territorio, lo que se denomina desarmonía y con que se causa un desequilibrio en la relación espiritual con los tres mundos³⁷. Además, el desequilibrio personal genera transgresión de las normas que expresan el conocimiento ancestral de la naturaleza y de las formas de relacionarse con ella. Los valores y principios de estas normas son la reciprocidad o el siempre devolver; la solidaridad o el siempre ofrecer; la no acumulación o el siempre distribuir; y el extraer recursos de la naturaleza sin excederse³⁸. Las personas que no cumplen con estos principios se enferman, entran en conflictos o se desarmonizan, con lo que desarmonizan su entorno. Por eso es necesario recuperar la armonía social mediante el acto de reciprocidad y cooperación del trabajo y restituir el desequilibrio personal a través de la terapéutica ritual que recompone la armonía de las *Tay* o fuerzas que están presentes y dirigen la vida de todos los seres³⁹.

A continuación, cuando se presenta una desarmonía, resulta necesario recuperar el equilibrio de las energías que rodean a la comunera o comunero responsable, para lo cual se recurre a los seres espirituales del *fuete* o el *cepo*, dirigidos a sanar el espíritu del desarmonizado. Por lo tanto, este ritual siempre debe acompañarse por un sabedor ancestral para lograr remediar a la persona desarmonizada⁴⁰. Se trata de remediar la persona responsable de la desarmonía para que recapacite y sane. Esto implica que la persona que cometió una desarmonía se había desequilibrado espiritualmente, se había enfermado. La aplicación de la justicia a esta persona es más bien la aplicación de los remedios para que pueda sanar, gracias al trabajo espiritual y cultural⁴¹. En estos aspectos de la cosmovisión *nasa*, con su tono espiritual y enfoque restaurativo, se identifica una base fundamental para la justicia. En conclusión, *Mantey yuwe* y el *Tul, Pta'nz* y *Të'wala* son los conceptos muy importantes en el contexto social y cultural de la comunidad *Nasa*, procedente de su cosmovisión y referida sobre todo al aspecto de la armonía social y la convivencia armónica entre los comuneros que representa la parte esencial y crucial de la cosmovisión *nasa* que se proyecta también a la justicia, sobre lo cual se centrará la siguiente parte.

³⁶ *Ibíd.*, 353.

³⁷ ACIN, *Manteywe'sx putxwewnxite...*, 22.

³⁸ Gómez-Valencia y Pueblos indígenas de Colombia. *Justicias indígenas de...*, 337.

³⁹ *Ibíd.*, 338.

⁴⁰ ACIN, *Manteywe'sx putxwewnxite...*, 23.

⁴¹ Anyi Viviana Secue Zape, entrevistada de la comunidad *Nasa* (Resguardo Huellas - Caloto), Santander de Quilichao, Colombia, 21 de julio de 2022.

Justicia *nasa*

Como se señaló anteriormente, desde el punto de vista de la cosmovisión (y la justicia) *nasa* quien quebranta el *Yuwe* (la palabra), mejor dicho, el *Mantey Yuwe* (la Palabra de Origen) está cometiendo el *Yuween* (la falta o desarmonía), la cual hay que remediar. Es decir, cuando una persona comete un error, ese error genera desarmonía. Y esto ocurre porque la persona está espiritualmente enferma. Resulta necesario remediarla con el fin de sanarla y restaurar el equilibrio⁴². Se aplica entonces la justicia *nasa*, las prácticas espirituales con el fin de restablecer tanto la armonía personal como la comunitaria⁴³.

Los *Nasa* hablan de equilibrio más que de justicia y, cuando se presenta un desequilibrio en la comunidad, las autoridades (Cabildo y *The'wala*) deben intervenir con los procesos propios y establecer nuevamente la armonía —*el buen vivir*—⁴⁴. La justicia se administra por las Autoridades Tradicionales, con el apoyo de las Espirituales, que prestan la atención tanto a la víctima como al desarmonizado. La máxima autoridad es la Asamblea, la cual toma la decisión final sobre el caso; se trata entonces de la toma de decisiones de forma colectiva⁴⁵. El procedimiento del ejercicio de la justicia propia del pueblo *Nasa*, por desarmonía, falta o enfermedad que acarrear los comuneros, es entonces transparente y participativo, se inicia desde el momento que la queja llega al cabildo de manera verbal o escrita y finaliza con la evaluación y el seguimiento al remedio impartido⁴⁶.

Un proceso⁴⁷ inicia a partir de una demanda o denuncia o por el conocimiento de un caso. Se evalúa el caso, se pasa a requerimiento de apoyo técnico y orientación de la ruta por seguir y el espacio jurídico realiza las investigaciones necesarias⁴⁸. Finalmente, el equipo de Jurídicos entrega el informe a la Autoridad Tradicional con las recomendaciones necesarias, sobre si se requiere actuar solamente como autoridad o debe llevarlo a la Asamblea. Todo el procedimiento que se hace está orientado por la Autoridad Tradicional⁴⁹.

La parte integral de cada procedimiento es la medicina tradicional para que el enfermo se armonice espiritualmente en su interior y para que quede en paz no solo con otros comuneros, sino también con todos los seres en la Madre Tierra. El guía espiritual o el médico tradicional, denominado *The'wala*, realiza el proceso de armonización espiritual y reencuentro con la identidad cultural de la comunidad⁵⁰. Tanto al desarmonizado como a la víctima hay que darles apoyo cultural de la comunidad, ya que hay que reorientar sus caminos⁵¹. Para los *Nasa* es muy

⁴² Javier Alberto Londoño Orozco, Entrevistada de la comunidad *Nasa*...

⁴³ Gómez-Valencia y Pueblos indígenas de Colombia. *Justicias indígenas de...*

⁴⁴ Nicole Velasco Cano, «Pluralismo jurídico y la Justicia Indígena *Nasa* como expresión local», en *Pluralismo jurídico, justicia indígena y sistema cancelario*, ed. por Nicole Velasco Cano, Jairo Vladimir Llano Franco y Maribel Lagos Enríquez (Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez, 2018), 26.

⁴⁵ *Ibid.*, 24.

⁴⁶ Gómez-Valencia y Pueblos indígenas de Colombia, *Justicias indígenas de...*

⁴⁷ Todo el proceso de la administración de la justicia, incluyendo la dimensión espiritual y ritual, demuestra y explica muy bien el siguiente video: *Putumayo Capítulo 7: Nasa Wala Kiwe*: https://www.youtube.com/watch?v=mFWrgr0_Co

⁴⁸ Anyi Viviana Secue Zape, entrevistada de la comunidad *Nasa*...

⁴⁹ ACIN, *Manteywe'sx putxwewnxite...*, 15.

⁵⁰ Dleštíková y Llano-Franco «Jurisdicción Especial Indígena...», 155.

⁵¹ ACIN, *Manteywe'sx putxwewnxite...*, 14.

importante que la víctima no se sienta olvidada y que esta también pueda sanar y salir de la situación conflictiva y/o traumatizada⁵². Además, como parte de la armonización se usa las plantas medicinales y se realiza rituales, ya que el acusado se considera un enfermo a quien hay que curar⁵³.

Las prácticas culturales de armonizaciones y rituales, así como la formación y orientación permanente, se realiza por ejemplo en forma de mingas y trabajos comunitarios, que se consideran parte del ejercicio de justicia y le dan un aspecto preventivo y restaurativo⁵⁴. Por lo tanto, entre los remedios típicos de la justicia *nasa* se encuentran aparte de los trabajos para la comunidad, los remedios como el *cepo* y el *fuete*, igual como una variedad de la cárcel –los Centros de Armonización– que representan un aspecto particular dentro de la concepción de la justicia indígena.

Por lo que se refiere a la pena corporal del *fuete*, esta fue cuestionada ante la Corte Constitucional de Colombia por su posible alteración de los derechos humanos, específicamente de la prohibición de tortura y otros tratos crueles e inhumanos, ya que interfiere con la integridad física del individuo⁵⁵. La Corte se pronuncia sobre ella en la Sentencia T-523 de 1997⁵⁶, en la cual declara su constitucionalidad reconociendo que la finalidad del *fuete* no es causar sufrimiento excesivo, sino un acto simbólico del rayo para purificar al individuo, por lo cual no se considera como un hecho de tortura o de trato humillante o como un linchamiento.

El fin de dicha sanción es, aparte de la purificación del infractor, su rehabilitación y reintegración a la comunidad y, con ello, el restablecimiento de la convivencia armónica dentro de ella⁵⁷. Resulta que precisamente en el uso del *fuete* se manifiesta el alcance simbólico y ritual de la justicia, ya que su finalidad no es causar el daño o torturar al desarmonizado, sino remediarle y purificar su alma y con eso devolver la armonía a toda la comunidad.

Por último, pero no menos importante, hay que tocar el tema muy propio a la comunidad *Nasa*, los Centros de Armonización. Se trata de los espacios de reflexión y de reencuentro con la esencia indígena, cuyo fin es rehabilitar al comunero que se ha desarmonizado y recuperar la vida en la comunidad⁵⁸. Por lo tanto, con los desarmonizados se hacen trabajos espirituales para limpiar y purificar su espíritu. El fin de estos centros es que el desarmonizado se sane, que se cure su enfermedad y que no repita los hechos reprochables, es decir, que salga restaurado y con la mente diferente⁵⁹. Los Centros de Armonización, aunque comparables a las prisiones occidentales, tienen un propósito restaurativo y resocializador. En lugar de aislar a la persona, buscan su reintegración en la comunidad con el apoyo de los mayores durante el proceso de armonización⁶⁰. Dichos centros considero una manifestación

⁵² Yaneth Milena Campo, entrevistada de la comunidad *Nasa*...

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Gómez-Valencia y Pueblos indígenas de Colombia, *Justicias indígenas*...

⁵⁵ La figura del *fuete* consiste en los latigazos dirigidos a la parte inferior de las piernas del individuo.

⁵⁶ La sentencia resulta muy significativa para los pueblos indígenas por su pleno reconocimiento de la diversidad étnica y cultural garantizada por la Constitución Política de Colombia de 1991.

⁵⁷ Sentencia T-523/1997, Corte Constitucional de Colombia, 15 de octubre de 1997, Principio de diversidad étnica y cultural.

⁵⁸ Velasco-Cano, «Pluralismo jurídico y...», 27.

⁵⁹ Yaneth Milena Campo, entrevistada de la comunidad *Nasa*...

⁶⁰ Javier Alberto Londoño Orozco, entrevistado con miembros de la comunidad *Nasa*...

de las justicia y cosmovisión *nasa*, ya que se trata de los espacios de reflexión, no de aislamiento, destinados a remediar al desarmonizado.

Conclusión

Según la cosmovisión *nasa*, quien ha cometido un error se considera desarmonizado o enfermo espiritualmente. La justicia *nasa* busca por lo tanto armonizar y curar al desarmonizado, para que restablezca el contacto con su alma, lo que es un primer paso necesario para reintegrarse en la comunidad y restablecer así las relaciones no solo con sus miembros, sino también con la naturaleza y la Madre Tierra. Por consiguiente, esta práctica cultural no busca castigar, sino remediar al desarmonizado, transformar la situación conflictiva y restablecer la paz y la armonía en la comunidad.

A lo anterior se le denomina proceso de armonización, cuyos remedios corporales – el *cepo* y el *fute* –, aún usados por la comunidad *Nasa*, siguen el fin purificador, es decir, no se trata de causar el dolor, sino purificar el alma para que la persona que se ha desarmonizado recupere su buena energía y se reintegre a la comunidad.

El proceso de armonización es un ritual de la limpieza espiritual del individuo, de la purificación y expulsión de las malas energías que le han poseído con el fin de reencontrarse primero consigo mismo y luego con la identidad cultural de la comunidad, con ello, se permite renovar el equilibrio comunitario. Por eso, en cada procedimiento o armonización está presente la medicina tradicional y la autoridad espiritual (el médico tradicional), quien posee un rol importante en la administración de la justicia.

A lo largo del artículo se ha demostrado el sustrato simbólico y espiritual de la justicia *nasa*, sostenido desde su cosmovisión. Dentro de la justicia *nasa* se ejercen las prácticas rituales y espirituales de armonización para curar la desarmonización de una persona indígena con el fin de restablecer la convivencia pacífica no solo entre los miembros de la comunidad, sino también con la naturaleza y el mundo espiritual. La espiritualidad y la ritualidad de la justicia se corresponden con los fines restaurativos de la justicia *nasa*, es decir, con el fin de devolver la armonía tanto al individuo que se ha desarmonizado, tanto a toda la vida dentro de la comunidad que es, por su naturaleza, la vida en paz y armonía.

Formato de citación según APA

Dlestikova, T. (2024). La simbología detrás de los ritos de armonización en la justicia indígena *Nasa* (Colombia). *Revista Espiga*, 23(48), 204-219.

Formato de citación según Chicago-Deusto

Dlestikova, Tereza. «La simbología detrás de los ritos de armonización en la justicia indígena *Nasa* (Colombia)». *Revista Espiga* 23, n.º 48 (noviembre 2024): 204-219.

Referencias

- Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN). *Manteywe'sx putxwewnxite atxahçxa dxi'jasa pakweçxa, nasapwex's puypuçxha wakas fxi'znxis - Camino al diálogo interjurisdiccional entre la jurisdicción especial indígena y la jurisdicción ordinaria*. Santander: Cxhab wala kiwe-Tejido de justicia y armonía-ACIN, 2020.
- Báez-Jorge, Félix. «En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana». En *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola*, coordinado por Johanna Broda y Alejandra Gámez, 25-44. Puebla: Estudios interdisciplinarios y regionales. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.
- Borja-Jiménez, Emiliano. «Sobre los ordenamientos sancionadores originarios de Latinoamérica». En *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Coordinado por Mikel Berraondo-López, 663-684. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.
- Broda, Johanna. «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica». En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. Editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé, 461-500. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991.
- Consejo Regional Indígena de Cauca. «Ubicación geográfica». Acceso el 20 de febrero de 2024.
<https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/ubicacion-geografica/>
- Dleštíková, Tereza. «Trestní právo tradičních domorodých komunit v Peru a jejich metody řešení trestních věcí». *Česká kriminologie*, n.º 2 (2017): 1-16.
- Dleštíková, Tereza y Jairo Vladimir Llano-Franco. «Jurisdicción Especial Indígena en Materia Penal: Comparación entre Perú y Colombia». En *Globalización hegemónica y alternativas locales de justicia por las comunidades étnicas*. Coordinado por Jairo Vladimir Llano Franco y Nicole Velasco Cano, 137-178. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez, 2018.
- Gómez-Valencia, Herinaldy y Pueblos Indígenas de Colombia. *Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político*. Bogotá: Virtual Publicidad, 2015.
- Ortiz-Crespo, Ximena. «Presentación». En *Justicia Indígena, aportes para un debate*. Compilado por Judith Salgado, 7-14. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.
- Redfield, Robert. *The Primitive World and Its Transformations*. Nueva York: Cornell University Press, 1953.
- Sánchez-Botero, Esther. «Algunos Presupuestos Epistemológicos y Metodología de la Antropología Jurídica». En *Los Puentes entre la Antropología y el Derecho*.

Orientaciones desde la Antropología Jurídica, editado por Milka Castro Lucic, 143-188. Santiago: Gráfica LOM, 2014.

Sierra, María Teresa. «Antropología jurídica y derechos indígenas: problemas y perspectivas». *Dimensión antropológica* 3, n.º 18 (1996): 55-90.

Sierra, María Teresa. «Lenguaje, prácticas jurídicas y derecho consuetudinario indígena». En *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Editado por Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, 231-258. Ciudad de México: IIDH/III, 1990.

Velasco-Cano, Nicole. «Pluralismo jurídico y la Justicia Indígena Nasa como expresión local». En *Pluralismo jurídico, justicia indígena y sistema cancelario*. Editado por Nicole Velasco-Cano, Jairo Vladimir Llano-Franco y Maribel Lagos-Enríquez, 15-38. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez, 2018.

Sentencia T-349/1996, Corte Constitucional de Colombia, 8 de agosto de 1996, Derecho a la supervivencia cultural.

Sentencia T-523/1997, Corte Constitucional de Colombia, 15 de octubre de 1997, Principio de diversidad étnica y cultural.

Número especial

La "cuestión indígena" en Centroamérica, Panamá y Colombia: nuevas y viejas formas de violencia y resistencia

Revista Espiga, medio oficial de la Escuela de Ciencias Sociales y Humanidades (ECSH) de la Universidad Estatal a Distancia (UNED) de Costa Rica, se complace en presentar el *dossier* denominado: *La "cuestión indígena" en Centroamérica, Panamá y Colombia: nuevas y viejas formas de violencia y resistencia*.

Este espacio académico se brinda como una oportunidad interdisciplinaria de pensar la situación que actualmente viven los pueblos indígenas de Centroamérica, Panamá y Colombia, como resultado de múltiples procesos históricos marcados por la exclusión, la violencia y el estigma étnico cultural.

Esperamos que este número especial de *Revista Espiga* sirva para brindar visibilidad a las comunidades indígenas de Centroamérica, Panamá y Colombia; además, que con los aportes brindados por cada autor y autora, sirva para mantener el diálogo y el debate académico, respecto de las problemáticas y las posibles soluciones que atañen a la vida de los pueblos originarios de la América Latina.