

## Diálogos transtemporales: política indígena, Estado y posmulticulturalismo desde el sur de Costa Rica

Denia Román Solano

---



### Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/cal/15245>

DOI: 10.4000/cal.15245

ISSN: 2268-4247

### Editor

Institut des hautes études de l'Amérique latine

### Edición impresa

Fecha de publicación: 31 diciembre 2022

Paginación: 63-74

ISBN: 978-2-37154-159-7

ISSN: 1141-7161

### Referencia electrónica

Denia Román Solano, «Diálogos transtemporales: política indígena, Estado y posmulticulturalismo desde el sur de Costa Rica», *Cahiers des Amériques latines* [En línea], 100-101 | 2022, Publicado el 15 septiembre 2023, consultado el 25 septiembre 2023. URL: <http://journals.openedition.org/cal/15245> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/cal.15245>

---



Creative Commons - Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional - CC BY-NC-ND 4.0  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

## Diálogos transtemporales: política indígena, Estado y posmulticulturalismo desde el sur de Costa Rica

Denia Román Solano \*

*Voy a decir lo que siento en estos 12 años que han pasado después de la arrastrada de la Asamblea Legislativa. El día 9 de agosto 2010 ese día abí estaba una Defensora que salió corriendo dejándonos solos, como siempre hemos estado desde que nuestras tierras fueron invadidas. Allí a las 2 de la madrugada abrazados para poder repeler el frío de esa Ciudad fue que conversamos que habíamos agotado todas las vías para que el Estado Costarricense nos devolvieran nuestras tierras y ni siquiera nos escuchaban.*

*Por lo que tomamos la decisión de no volver más a San José a reclamar nuestros derechos, que los comenzaríamos a exigir en nuestros territorios con las recuperaciones de hecho y derecho. Nos arrastraron [a]nuestros territorios es así que se empezó con las recuperaciones y hoy hemos recuperado una pequeña parte [...] [Pero] nos siguen tratando como si no pensáramos, como [si fuéramos] seres inferiores. En mi más de 40 años de lucha he escuchado a muchos Gobiernos decir 'vamos a solucionar los problemas', pero todo ha continuado igual [...]*

Sr. Pablo Sivar Sivar, líder indígena brórán-térraba, 9 de agosto del 2022.<sup>1</sup>

\* Profesora en la Escuela de Antropología e investigadora del Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN) de la Universidad de Costa Rica, correo electrónico: dennia.roman@ucr.ac.cr.

1. Este fragmento forma parte de un comunicado más extenso que el autor publicó en redes sociales y que solicitó divulgación. Se ha cambiado levemente la ortografía y puntuación original para asegurar su comprensión. Hay que señalar que los apellidos del Sr. Sivar también aparecen con otras grafías como: Pablo Sibar Sibar o Pablo Sivas Sivas.

## Introducción

La clasificación etnocéntrica del “otro” es un ejercicio de poder con el cual los pueblos indígenas lidian persistentemente hasta hoy, ya sea ante regímenes coloniales, republicanos, académicos (como el antropológico) o las propuestas políticas como el indigenismo o la multiculturalidad. Admitir una categoría clasificatoria discriminatoria y colonialista del Estado, a cambio de derechos políticos y territoriales, fue irónicamente el recurso utilizado por uno de los mayores movimientos organizativos indígenas del Valle del Cauca en Colombia en la década de los setenta. Al respecto, el sociólogo Christian Gros convierte este caso en un paradigma analítico a fin de estudiar las tensiones entre Estados y pueblos indígenas, con lo cual muestra que asumir la condición de “salvaje” es, en alguna medida, rechazar el dominio de un proyecto “civilizatorio” ajeno.

En la década de los setenta, líderes del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) exigieron la aplicación de una ley de 1890, la cual, a pesar de esgrimir criterios racistas, permitió la protección de sus tierras y la autonomía –a través de las figuras del Resguardo y el Cabildo– y dio un giro determinante al movimiento indígena hacia una articulación de carácter nacional sin precedentes. Abrieron una grieta para eludir la hegemonía del Estado y de los terratenientes al utilizar las clasificaciones legales etnocéntricas de inferioridad, que Christian Gros denominó como un “uso instrumental” de la ley.

Hoy, a casi cuatro décadas de esta publicación, el uso “instrumental de la ley” continúa en países latinoamericanos, aunque enrarecido ante la abrumadora cantidad de leyes e instrumentos jurídicos que trajo la multiculturalidad. Axioma que, si bien parecía reconocer los pueblos indígenas, se ha convertido en una incorporación también civilizatoria que no les ha asegurado derechos autonómicos, ni territoriales, ni una nueva nación plural. Los derechos culturales adquiridos bajo este modelo tienen su límite justo cuando traslapan las fronteras del poder en los Estados nación y los proyectos económicos de sectores dominantes [Žižek, 1998, 2008; Sousa Santos, 1998; Sieder & Barrera, 2017, entre muchos autores]. En ese sentido, la multiculturalidad también es un sistema clasificatorio a veces autoritario que tiene sus “criterios de indianidad” y que, amparada en el presumido reconocimiento de la diversidad, hace cada vez más difícil encontrar las grietas para la agencia y la autodeterminación indígenas.

El artículo “Vous avez dit Indien? L’État et les critères de l’indianité en Colombie et au Brésil” [Gros, 1985], escrito al inicio del contexto de lo que se llamó como la “emergencia étnica” o el “despertar indígena” en América Latina, busca develar a partir de los casos específicos de Colombia y Brasil, la tensión relacional que existe entre el Estado y los pueblos indígenas, especialmente lo que Christian Gros denomina como “movimiento indio” (sin llegar a definirlo



claramente), y que hace referencia a la articulación de diferentes organizaciones indígenas a favor de una ciudadanía propia.

La respuesta de los Estados colombiano y brasileño ante esta demanda es el establecimiento de criterios de indianidad descontextualizados e irracionales. Christian Gros indica que, a finales de la década de los setenta, en ambos países se instauraron diferentes mecanismos oficiales en los cuales, básicamente, consideraron que una persona indígena con educación formal, empleo y bilingüe dejaba de ser indígena. Para ser más exacta, pierde su “estatus oficial” de indígena, por ende, los derechos que como tal el Estado le otorga. Existe, entonces, una indianidad prescriptiva dada por el Estado y referida directamente a su condición de inferioridad, menoridad y “primitividad”. Esta estrategia desconoce la condición de sujetos históricos, sociales y políticos de las personas y comunidades indígenas. En el caso de Brasil, se da a través de una estrategia legal y política denominada “emancipación de indios”, mientras en Colombia se esgrimen criterios de expertos basados en elementos culturales y antropológicos que determinan la indianidad de las comunidades.

Es interesante que las descripciones para el caso colombiano hacen visible una contradicción entre dos categorías de indianidad: una forma que podemos denominar “indianidad legal”, dada por los parámetros del Estado, y otra expresada en las relaciones sociales, la cual podríamos llamar “indianidad social” o “pragmática”.<sup>2</sup> Argumentamos que la contradicción entre ambas está justo a la base del fracaso de la multiculturalidad, como veremos más adelante.

Al cierre del texto, Christian Gros coloca una explicación sugestiva: considera que el movimiento indígena se posiciona dentro de la sociedad nacional y es desde ahí que le exige al Estado. El movimiento no cuestiona al Estado ni se “sitúa fuera de la sociedad, en un lugar diferente, donde quisieran encerrarla los ideólogos del indianismo” [Gros, 1985, p. 44], sino que demanda un lugar dentro de la sociedad nacional. Implícitamente, esta alusión parece ser una referencia al trabajo de Pierre Clastres y su famoso libro *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique* de 1974, producto de las investigaciones en América del Sur. Aunque en planos diferentes, consideramos que ambos argumentos no son contradictorios, como veremos más adelante.

A continuación, se establece un diálogo comparativo con los argumentos de Christian Gros esgrimidos en este texto, tomando como eje reflexivo un movimiento contemporáneo de recuperación de tierras que inició en el 2012, por indígenas Bribris en Salitre, Pacífico Sur de Costa Rica,<sup>3</sup> y que actualmente se

2. La categorización es nuestra, a partir de referentes explicativos expuestos entre las páginas 31-33 del artículo. No son términos propiamente de Gros.

3. Estas reflexiones son producto de mi experiencia de campo en esta región desde el año 2016. Igualmente, forman parte de mi vínculo con la Comisión Especial Salitre, del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica, y su continuidad en el proyecto de investigación

ha extendido a seis territorios más. Son áreas que habían sido delimitadas como tierras indígenas por el Estado hace más de cuatro décadas; sin embargo, en promedio un 60 % de las mismas están en posesión de finqueros no indígenas.

Costa Rica, con un sistema democrático consolidado y una institucionalidad garante de derechos humanos y del ambiente, con una población indígena pequeña (aproximadamente, el 3 % de su población), un indigenismo de Estado que se podría catalogar de avanzado en el reconocimiento de derechos territoriales y además con liderazgos indígenas internacionales desde los años ochenta, suponía ser el espacio ideal para la transformación multicultural. Sin embargo, esto no sucedió, tal como lo señala Pablo Sivar Sivar en la cita introductoria a este texto. Después de décadas de emprender acciones administrativas y judiciales ante las instancias estatales, la única alternativa de las organizaciones indígenas fue las recuperaciones de hecho. Se trata de un movimiento que ha provocado graves ciclos de violencia,<sup>4</sup> por parte de quienes ocupan ilegalmente los territorios, cobrando la vida de dos líderes indígenas entre 2018 y 2019: Sergio Rojas Ortiz y Jehry Rivera Rivera. El primero de ellos, lideró las primeras recuperaciones en Salitre y hasta su muerte, fue el principal interlocutor con el Estado costarricense.

## **Estado, etnopolítica y recuperaciones en Costa Rica**

En la Centroamérica de la posguerra,<sup>5</sup> implementar la propuesta multicultural significaba no solo interpelar las líneas político-ideológicas enfrentadas en aquella época, sino también la reformulación del modelo de nación y democracia. Proyecto que buscó Nicaragua, por ejemplo, con su autonomía regional posrevolución en 1987, y que, Costa Rica, por el contrario, a pesar de su sólida base democrática, hasta hoy no logró implantar una legislación que pueda categorizarse como multicultural. No obstante, su estatuto jurídico en materia de derechos indígenas,

---

interdisciplinario “Conflictos territoriales e interétnicos en Buenos Aires, Costa Rica. Aportes interdisciplinarios para su resolución”, albergado en el Centro de Investigaciones Antropológicas (CIAN) de la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica y financiado por los fondos UCREA (Espacio Universitario de Estudios Avanzados) de la misma universidad.

4. Ver informes citados en la bibliografía: Relatores Especiales para Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas [Anaya, 2011; Calí Tzay, 2022], de la Coordinadora de Lucha Sur Sur [2021], de la Defensoría de los Habitantes de Costa Rica (varios años), Informe Final de investigación: *El territorio de Salitre Derechos, memoria y violencia, 2010-2017* [Zúñiga *et al.*, 2018] y el Informe Final de la Comisión Especial Salitre del Consejo Universitario de la Universidad de Costa Rica [2017].
5. Los conflictos armados en Centroamérica datan de la década de 1960. Si bien afectaron a toda la región, tuvieron como principal escenario Nicaragua, El Salvador y Guatemala, quienes, luego de atravesar la década de mayor violencia en los años ochenta, se encaminaron hacia procesos de paz a partir de 1990, 1992 y 1996, respectivamente.



denominado Ley Indígena de 1977, puede considerarse como un mecanismo de avanzada para la época.<sup>6</sup>

La Ley Indígena, en su artículo 3, establece que las reservas indígenas son: “inalienables e imprescriptibles, no transferibles y exclusivas para las comunidades indígenas que las habitan. Los no indígenas no podrán alquilar, arrendar, comprar o de cualquier otra manera adquirir terrenos” [Asamblea Legislativa, 1978]. Aseguraba, además, un mecanismo para la indemnización a aquellos poseedores no indígenas que estaban en las tierras delimitadas. Se reconoce, en el artículo 4, que los territorios “serán regidos por los indígenas en sus estructuras comunitarias tradicionales o de las leyes de la República que los rijan” [Asamblea Legislativa, 1978], aunque también se crea la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas (CONAI), la cual interviene en los territorios, imponiendo otras formas locales de control estatal, denominadas las Asociaciones de Desarrollo Integral.

En 1992, el país firma el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. En 1994, producto de la presión ejercida por organizaciones indígenas, se redactó un proyecto de ley que operacionalizaba este convenio, denominado Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas, el cual, después de un tortuoso proceso de 24 años de múltiples reformas, complejas consultas indígenas y ciclos de estancamiento, en el 2018 es retirado de la corriente legislativa y archivado.

No obstante, desde los años noventa, el país ha contado con lineamientos gubernamentales que han incorporado paulatinamente derechos culturales y políticos específicos para la población indígena y afro costarricense, en áreas como educación, salud, cultura, ambiente y política social. Acorde con su estatus internacional, el país da su voto a favor de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en el 2007 y, en el 2015, se modifica el artículo primero de la Constitución Política, con lo cual se declara a Costa Rica como una “república multiétnica y pluricultural” –una forma exigua de referenciar la multiculturalidad que, en las últimas dos décadas, se expresaba en el discurso oficial y el engranaje burocrático-administrativo. Esta ambivalencia se reproduce en la aplicación del marco normativo que se traduce en una antinomia entre la ley y su praxis, naturalizada por el Estado y la sociedad. En un plano más abstracto es la misma ambigüedad presente en la identidad nacional cuando se trata de asumir las diferencias culturales y la presencia indígena, obviada en la historia nacional.

El caso más representativo de esto es la región del Pacífico Sur, la cual puede caracterizarse como un espacio de “formación nacional de alteridad” [Segato, 2002; Briones, 2005], marcada por una histórica pluralidad étnica y procesos de colonización tardíos y excluyentes. A finales del siglo XIX, contó con enclaves

6. Antes de esta Ley, el Estado costarricense amparaba jurídicamente las tierras indígenas desde 1939, con la Ley de Terrenos Baldíos, y ya para 1956 se instituyen las tres primeras áreas indígenas delimitadas oficialmente, las cuales se localizan en el Pacífico Sur, justo en la región que es escenario del movimiento actual de recuperación de tierras.

transnacionales de explotación extractiva dedicados a los monocultivos por parte de la United Fruit Company (UFCo), modelo que persiste todavía a través de diferentes ciclos agroempresariales (banano, palma aceitera y piña). Unido a ello, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se extiende paulatinamente la frontera agrícola nacional sobre las áreas boscosas e indígenas por parte de ganaderos y terratenientes, a raíz de la construcción de la carretera interamericana que conecta con la frontera panameña. A inicios de los ochenta, se establece en el cantón de Buenos Aires la PINDECO (Pineapple Development Corporation), subsidiaria de la compañía Del Monte, que actualiza el modelo de explotación agrícola y laboral del monocultivo, acapara tierras y ejerce aún más presión sobre los territorios indígenas.

Las instituciones encargadas de “sanear” y proteger las tierras indígenas, la CONAI y el Instituto de Desarrollo Agrario (IDA),<sup>7</sup> contrario a sus funciones, no solo incumplieron con la legislación, sino que realizaron acciones de manera ardua que a la postre contribuyeron con la apropiación de las tierras indígenas. En los años setenta se promovieron arrendamientos de tierras que acabaron constituyéndose en fincas dentro de los territorios [Bozzoli, 1975] y “entre 1994 y 2010, el Catastro Nacional dio potestad a la CONAI, por petición de la misma a extender visados para que personas no indígenas pudieran poseer propiedades en los territorios” [Chacón, 2001, p. 20], lo cual permitió la obtención de títulos cuestionables.

Producto del auge desarrollista de las últimas cinco décadas, en promedio solo el 44,7 % de los territorios del cantón de Buenos Aires están en posesión de familias indígenas [Guevara, 2011; MacKay & Morales, 2014].<sup>8</sup> Este cantón cuenta con la mayor diversidad cultural del país y concentra el mayor número de territorios indígenas, seis de los veinticuatro que existen. Este promedio excluye al territorio de China Kichá, localizado en un cantón próximo, el cual es un caso extremo, puesto que solo el 3 % estaba en manos de personas indígenas antes de que las recuperaciones se dieran. Las cifras anteriores dan cuenta del contexto donde irrumpe la mayor lucha territorial indígena que Costa Rica ha tenido en los últimos cien años,<sup>9</sup> y que a su vez, ha generado un conflicto interétnico regional que avivó el racismo y la violencia

---

7. Cuando la Ley fue emitida su nombre era Instituto de Tierras y Colonización (ITCO). En 1982 pasa a llamarse IDA y hoy se denomina Instituto Nacional de Desarrollo Rural (INDER). Sus nombres denotan que el objetivo principal es la colonización y el desarrollo, dos proyectos nacionales opuestos a lo que se concibe como tierras indígenas.

8. El Estado no tiene cifras oficiales sobre el porcentaje de tierras que está ilegalmente en manos de personas no indígenas. Los datos que se exponen en este texto son proporcionados por organizaciones indígenas, organizaciones no gubernamentales y universidades. El INDER realiza, desde hace más de seis años, un estudio para determinar con precisión estos datos.

9. El conflicto anterior fue sin duda la lucha mantenida a inicios del siglo XX (entre 1907 y 1942), por los Bribri y los Cabécar, en defensa de su territorio ante la invasión de las plantaciones bananeras de la UFCo en la vertiente Atlántica de la Cordillera de Talamanca [Boza Villareal, 2018, p. 16-17].



explícita contra las personas indígenas, pero también, reactivó el movimiento indígena, algo semejante al caso colombiano que Christian Gros describe.

Antecedentes de este movimiento se dan en los años ochenta, la década de mayor invasión de las tierras indígenas delimitadas, en la cual se hacen comunes las denuncias ante los incumplimientos sistemáticos de la Ley Indígena.<sup>10</sup> La apatía estatal y los infructuosos procesos generaron acciones colectivas y la articulación de un movimiento indígena interregional y nacional<sup>11</sup> que, en el Pacífico Sur, se expresó en tres luchas emblemáticas: la denominada lucha por la madera, un movimiento de varios territorios indígenas contra la tala ilegal, que tuvo lugar en 1985; la demanda exitosa del pueblo Ngäbe por tener una cédula costarricense, como un pueblo transnacional (Panamá y Costa Rica) [Zúñiga *et al.*, 2018; Gutiérrez Slon & Moya Aburto, 2018] y un dilatado movimiento en contra del Proyecto Hidroeléctrico El Diquís, el cual desató complejas contiendas sociales legales entre 2006 y 2018 (año en el que el Estado decidió frenarlo).

El movimiento de recuperación de tierras inició en el 2012 de forma poco organizada, pero motivada por un episodio que tuvo lugar en la Asamblea Legislativa, cuando personas indígenas que presionaban para la aprobación del proyecto de Ley de Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas fueron violentamente expulsadas del lugar, tal y como lo relata el Sr. Pablo Sivas Sivas en la cita introductoria. Se toma posesión de pequeñas propiedades y se continúa con la recuperación de áreas mayores en las comunidades Puente y Río Azul, en Salitre, Buenos Aires. Posteriormente, el movimiento se extiende mediante un proceso paulatino y colectivo, donde las mujeres empiezan a tener un papel protagónico, con lo cual se reafirma la matrilocidad clásica de los bribris [Zúñiga *et al.*, 2018, p. 205-206; Bozzoli, 1979]. Las recuperaciones se extienden a los territorios de Térraba, Cabagra, Curré, Ujarrás y China Kichá, en el Pacífico Sur (pueblos Brörán-Térraba, Bribri, Brunca y Cabécar), y al territorio Maleku (pueblo Maleku), en la región norte del país. Se trata de un movimiento activo hasta hoy, que la pandemia del Covid-19 no pudo frenar.

En estos diez años constantes ciclos de violencia se produjeron por parte de los poseedores no indígenas o de sus trabajadores, y la acción estatal ha sido reactiva, inadecuada y sin un seguimiento a nivel local, lo que implicó que la violencia

10. Quizás el caso más dramático de estas omisiones estatales fue el de Antonio Zúñiga, un indígena bribri asesinado en 1990 por un cazador, en el territorio indígena de Ujarrás. Se convierte en la primera persona indígena asesinada por motivos ambientales (al menos de la que existe registro) [Mora, 2019].

11. Ya para finales de la década de los sesenta, había líderes indígenas costarricenses como representantes de la región Centroamericana a nivel internacional en diferentes espacios de las Naciones Unidas y algunas organizaciones no gubernamentales de carácter internacional. Algunos de ellos conformaron una organización de carácter nacional activa hasta hoy: la Mesa Nacional Indígena. En los noventa, surgen muchas organizaciones de diversa índole (socio productivas, ambientales, de mujeres etc.) [Mora, 2019].



se repita. Tres administraciones gubernamentales han establecido mecanismos para la negociación, protocolos para detener la violencia y planes territoriales, sin resultados concretos. Las amenazas y agresiones continúan, así como una lamentable impunidad, incluso en el caso del asesinato del líder Sergio Rojas.

Dicha incapacidad por parte del Estado motivó a que organizaciones y líderes indígenas bribbris y térrabas-brórán iniciaran un proceso en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), de la Organización de Estados Americanos (OEA). Así, en el 2015, esta instancia le interpone al Estado costarricense medidas cautelares a favor de los líderes, las familias recuperadoras y las personas indígenas de los territorios de Salitre y Térraba (Medida Cautelar n. 321-12). La respuesta del Estado fue muy lenta e ineficiente, y los asesinatos de Sergio Rojas Ortiz y Jehry Rivera Rivera se dieron justamente cuatro y cinco años después de que se emitieran las dichas medidas cautelares. Sin duda, estos homicidios evidencian la incapacidad del Estado, no solo para hacer cumplir sus propias leyes, sino para mediar en un conflicto que su misma incapacidad provocó. Muestra, igualmente, el declive de los derechos humanos en el país y la exacerbación del racismo en el Pacífico Sur, que se refleja en las acciones e inacciones de institucionalidad costarricense.

Al iniciar un nuevo siglo, la preeminencia del multiculturalismo mostró sus contradicciones tanto en Costa Rica como en el resto de la región centroamericana. La antinomia entre la legislación, la movilización organizativa de los indígenas (respaldada por los organismos internacionales) y, por otro lado, la desaplicación de las leyes y la implantación de proyectos extractivos en tierras indígenas generaron un progresivo aumento de conflictos territoriales, pero también de los litigios legales nacionales e internacionales que apelan a la legislación multicultural. Comunidades, líderes, abogados y organizaciones de la sociedad civil se han enfrascado en complejas y onerosas querellas jurídicas en el ámbito internacional, las cuales van mucho más allá de las posibilidades reales de las comunidades indígenas. Lo preocupante de esto es que, si estas demandas prosperan, sus consecuencias se desvanecen cuando las sentencias son trasladadas a Estados, pues casi nunca se cumplen plenamente, o bien, su ejecución se retrasa y por ende se restringen los derechos demandados por las comunidades. Tal es el caso icónico de Awas Tingni en Nicaragua (1998-2001) que, aunque la sentencia le permitió un avance formal en la legislación, esta no se aplicó y, en consecuencia, la problemática que originó la denuncia aún permanece sin solución.

Es así que, con la legislación multicultural, estamos ante una compleja tecnopolítica étnica y del poder, en el sentido de M. Foucault, que es invariable y excluyente, cuando nos posicionamos en comunidades indígenas donde además de las dificultades propias de las economías precarias, existe una enorme limitación en la gestión de los recursos jurídicos y legales dominantes. Precisamente, sus conocimientos y prácticas culturales, su potencial de gestión comunitaria, de

gobernanza, y su “capital social” no hegemónico son subestimados y corren el riesgo de perderse, ya que hay una evidente imposición disciplinar aparejada a estos recursos legales. Este fue precisamente el camino a contravía que siguieron las recuperaciones: reivindicar estos otros modos de ejercer autonomía.

## **Diálogos transtemporales**

El artículo de Christian Gros es pionero y refleja una prolífera obra de cuatro décadas de pensamiento innovador y lúcido sobre las relaciones constitutivas entre los pueblos indígenas y los Estados nación latinoamericanos. Es un inusual referente teórico conceptual sobre particularidades étnico-políticas de las naciones latinoamericanas que nos ha permitido vincular la mirada etnográfica a los nudos e intersticios del Estado, del nacionalismo, del movimiento indígena y de la etnicidad en la transversalidad. Tiene la destreza de seguir los diferentes momentos históricos y proponer explicaciones claves y generalizables a la región. En este artículo en particular, logra conjugar claridad explicativa de un momento icónico para el movimiento indígena con una crítica a la erudición intelectual descontextualizada.

La lucidez del texto de Christian Gros está en develar los mecanismos evasivos de los Estados ante la contundencia de las demandas legales y las acciones políticas de un movimiento indígena que se fortalecía, adquiriendo rápidamente un carácter nacional. El caso de las recuperaciones presenta una situación análoga y muestra a la vez los límites del multiculturalismo de Estado cuando las leyes no se aplican y son manipuladas por los más poderosos. En este sentido, el texto de Christian Gros es a la vez pionero para entender el “giro multicultural” de los años ochenta, noventa y apropiado para entender las movilizaciones indígenas actuales, que se activan en contra o afuera del Estado. La institucionalidad del Estado costarricense es interpelada por un actor que, si bien se mostraba diligente de manera colectiva, no había eludido con tal contundencia la hegemonía estatal, actuando a favor de la recuperación territorial. Las familias recuperadoras actúan, a pesar de la inacción del Estado, sustentadas tanto en sus derechos históricos de posesión (los “derechos naturales” referidos por Christian Gros), como en la legislación nacional e internacional vigente. Radicalizan el “uso instrumental” de la ley que este autor reseña porque apelan al sentido transcendental de la misma, convirtiéndose en ejecutores, actuando en contraposición al Estado, pero al mismo tiempo reclamando por ciudadanía.

Así es que el proyecto histórico de desarrollo y colonialidad sobre las tierras indígenas que el Estado costarricense admitió y promovió en esta región no logró “disolverlas”. El reconocimiento de la diferencia tampoco logró darles su lugar en la nación. Ante el movimiento de recuperación —que aviva no solo la territorialidad indígena, sino formas organizativas culturales y políticas propias—,

la reacción estatal ha sido insistir otra vez en una institucionalidad intrincada, vetusta y burocrática, de manera que ni la tradición democrática y de derechos humanos, ni el derecho internacional y ni la solicitud expresa de la CIDH consiguen revertir las acciones. Incólume en sus mecanismos convencionales, no permite la praxis de la propuesta multicultural. Es como si las agendas y las funciones gubernamentales tradicionales y las multiculturales se mantuviesen en paralelo, estas últimas no llegando a sustituir las primeras.

Párrafos atrás se indicó que Christian Gros caracteriza dos formas de indianidad, una pragmática o empírica, y otra legal, y que la contradicción entre ambas es uno de los ángulos ciegos de la multiculturalidad. A partir de lo anterior, se puede decir que la “indianidad pragmática” no solo se da en términos de las relaciones locales (entre terratenientes e indígenas, como en el caso que Christian Gros describe), sino que también se instaura en los ámbitos estatales e institucionales (públicos y privados) donde la legislación multicultural actúa.

Los movimientos indígenas mencionados reelaboran nuevas subjetividades políticas, y la reacción de los Estados de Colombia y Brasil, en los ochenta, y de Costa Rica, en la actualidad, es intentar “recolocar” al indígena bajo sus paradigmas tradicionales (es decir, coloniales con un lenguaje multicultural) y bajo las categorías clasificatorias que les niegan la condición de sujetos –condición que Charles Hale abarca con la noción de “indio permitido” [Hale, 2002, 2004].

Considero que lo más aleccionador de una mirada transtemporal de los argumentos de Christian Gros, es que nos permite develar relaciones estructurales y societales que operan tanto en el indigenismo como en el multiculturalismo. En consecuencia, la “emergencia indígena” o el “despertar indígena” –que al parecer se inscribía en un momento específico en América Latina– se repetirá una y otra vez. Nuevas subjetividades políticas resurgirán “a contravía” de paradigmas políticos que no representen una transformación y es en ese accionar que reconstruyen colectivamente la indianidad.

Esto no significa una falta de avances en materia de derechos indígenas. Los hay y de forma extraordinaria, pero la mayoría de ellos no están inscritos en el motor de la sociedad contemporánea y, por ello, estos avances (legales o culturales) reconfiguran los espacios y las nuevas luchas indígenas como las recuperaciones de tierra en Costa Rica. Garantizar la diferencia cultural implica también afirmar otras formas de relación y de constitución colectiva y política, así como “afirmar la posibilidad de que otros valores y otros fines orienten la convivencia humana” [Segato, 2007, p. 18]. Es decir, es muy fácil recolocar al otro (los pueblos indígenas) en el influjo de nuestra percepción de sociedad y de Estado, cuando nuestra tarea (en el supuesto mundo de lo multicultural) es sobre todo lo contrario, es decir, tener la capacidad de trasladar nuestra categoría de Estado y de política, a partir de las concepciones y la praxis indígenas en la búsqueda de un reconocimiento de derechos menos sociocéntricos.



Anteriormente, señalé la insistencia de Christian Gros por argumentar que el movimiento indígena se posiciona dentro de los Estados nacionales. Lo es así para el caso costarricense también. Sin embargo, la agencia plena de su ciudadanía actúa en oposición a algunos preceptos del Estado, un poco en el sentido señalado por Pierre Castres, de sociedades que se instituyen contra la centralización del poder (que es la manera como el Estado convencional actúa), pero además, en el sentido de comunidades étnicas alternativas que se instituyen participando y demandando nuevas formas de constituir la nación plural y el ejercicio del poder –justamente de una manera menos centralizada, algo tan necesario en la época contemporánea. Son “sociedades otras” actuando en las otras posibles formas de configuración del Estado. La multiculturalidad, entonces, ya como normativa jurídica, ya como ideología, se ha vuelto insuficiente para responder a las transformaciones sociopolíticas, culturales y civilizatorias que implican el verdadero autogobierno en el mundo amerindio de hoy. El problema no se centra en el reconocimiento legal de espacios de poder dentro de los Estados nación, el problema es si el Estado (y la sociedad) está dispuesto para la praxis de una autonomía y de una agencia indígena que lo pluralice y lo revolucione.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANAYA James, 2011, “La situación de los pueblos indígenas afectados por el proyecto hidroeléctrico El Diquís en Costa Rica 30 de mayo de 2011”, Paris, Naciones Unidas <https://www2.ohchr.org/english/issues/indigenous/rapporteur/docs/proyectoElDiquis30-5-11.pdf>
- ASAMBLEA LEGISLATIVA, 1978, *Ley Indígena* [en línea], [http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=N-RTC&nValor1=1&nValor2=38110&nValor3=0&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=N-RTC&nValor1=1&nValor2=38110&nValor3=0&strTipM=TC)
- BOZA VILLAREAL Alejandra, 2018, “Entre el indigenismo y las compañías bananeras internacionales: el origen de las reservas indígenas en Costa Rica, 1907-1956”, *Amérique latine. Histoire et mémoire. Les Cahiers ALHIM*, n° 36, <https://journals.openedition.org/alhim/7135>
- BOZZOLI María Eugenia, 1975, *Localidades indígenas costarricenses*, San José, EDUCA, Centroamérica.
- BOZZOLI María Eugenia, 1979, *El nacimiento y la muerte entre los Bribris*, San José, Editorial Universidad de Costa Rica.
- BRIONES Claudia, 2005, “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en Claudia BRIONES (coord.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.
- CALÍ TZAY Francisco, 2022, “Visita a Costa Rica. Informe del Relator Especial”, *Consejo de Derechos Humanos 51er periodo de sesiones*, New York, Naciones Unidas, <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G22/406/18/PDF/G2240618.pdf?OpenElement>
- CHACÓN Rubén, 2001, *Guía legal para los pueblos indígenas de la región Brunca-Costa Rica*, San José, Impresora Gossestra Intl. S. A.
- CLASTRES Pierre, 2011 [1974], *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit Reprise.
- CONSEJO UNIVERSITARIO, 2017, *Comisión Especial de Salitre, Informe final*, San José, Universidad de Costa Rica, <http://>

- documentos.cu.ucr.ac.cr/Informe-Comision-Salitre-2017.pdf
- **COORDINADORA DE LUCHA SUR SUR-CLSS**, 2021, *Segundo Informe. De agresiones y violaciones a los Derechos Humanos contra los Pueblos Originarios de la Zona Sur (enero-diciembre 2021)*, San José, [https://drive.google.com/file/d/1oFn-doyrN2VVSNSLVFLVvKX\\_P9Oq9C\\_aq/view](https://drive.google.com/file/d/1oFn-doyrN2VVSNSLVFLVvKX_P9Oq9C_aq/view)
  - **DEFENSORÍA DE LOS HABITANTES DE LA REPÚBLICA DE COSTA RICA**, 2021, *Informes Anuales de Labores entre 2014 y 2021*, (Apartado relacionados a Pueblos Indígenas), San José, [https://www.dhr.go.cr/transparencia/informes\\_institucionales/informes\\_anuales.aspx#:~:text=EL%20informe%20anual%20de%20la,decisiones%20o%20ejecutar%20medidas%20que](https://www.dhr.go.cr/transparencia/informes_institucionales/informes_anuales.aspx#:~:text=EL%20informe%20anual%20de%20la,decisiones%20o%20ejecutar%20medidas%20que)
  - **DEFENSORÍA DE LOS HABITANTES DE LA REPÚBLICA DE COSTA RICA**, 2022, *Informes y Oficios sobre Pueblos Indígenas*, San José, [https://www.dhr.go.cr/informacion\\_relevante/pueblos\\_indigenas.aspx](https://www.dhr.go.cr/informacion_relevante/pueblos_indigenas.aspx)
  - **GROS Christian**, 1985, «Vous avez dit Indien ? L'État et les critères d'indianité en Colombie et au Brésil», *Cahiers des Amériques latines*, n° 1, p. 29-48.
  - **GUEVARA Federico**, 2011, *Cronología básica de los pueblos indígenas de Costa Rica. Desde los inicios del siglo XVI hasta el año 2000*, San José, Siwä Pakö.
  - **GUTIÉRREZ SLON J. Antonio & MOYA ABURTO César**, 2018, "Pueblos indígenas y Estado costarricense: disputa de derechos y control territorial", *Revista Rupturas*, vol. 8, n° 2, p. 169-192, <https://doi.org/10.22458/rr.v8i2.2209>
  - **HALE Charles**, 2002, "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, p. 485-524.
  - **HALE Charles**, 2004, "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'", *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, Conferencia organizada por Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA).
  - **MACKAY Fergus & MORALES Alankay**, 2014, *Violaciones de los Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas: El ejemplo de Costa Rica*, Londres, Forest Peoples Programme. <http://www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/publication/2014/02/violationterritorialrights-costaricaspanishfeb2014.pdf>
  - **MORA Raúl**, 2019, *Luchas sociales indígenas en Costa Rica, desde 1970 hasta 1990*, tesis de maestría, San José, Universidad de Costa Rica.
  - **SEGATO Rita Laura**, 2002, *Identidades Políticas y Alteridades Históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo Global*, Brasilia, Universidad de Brasilia.
  - **SEGATO Rita Laura**, 2007, *Introducción. La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
  - **SIEDER Raquel & BARRERA VIVEIRO Anna**, 2017, "Legalizing indigenous self-determination: Autonomy and *buen vivir* in Latin America", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 22, n° 1, p. 9-26.
  - **SOUSA SANTOS Boaventura**, 1998, *La globalización del derecho. Los nuevos Caminos de la regulación y la emancipación*, Bogota, Unilibros.
  - **ŽIŽEK Slavoj**, 1998, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós.
  - **ŽIŽEK Slavoj**, 2008, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur.
  - **ZÚÑIGA Xinia**, 2018, "Los conflictos por la tierra y la judicialización del territorio indígena de Salitre en Costa Rica", en **M. LEDESMA** (coord.), *Justicia e Interculturalidad. Análisis y pensamiento plural en América y Europa*, Lima, Centro de Estudios Constitucionales.
  - **ZÚÑIGA Xinia, GUTIÉRREZ José, MOYA César, DELGADO Mariana & SIVAS Pablo**, 2018, *El territorio de Salitre: derecho, memoria y violencia, 2010-2017*, San José, Centro de Investigación en Cultura y Desarrollo.